

نارِخ
الفِرْقَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ
وَنَشْأَةُ عِلْمِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ

تأليف

علي مصطفى البغرابي

أستاذ في الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى سنة ١٩٤٨

الناشر

المكتبة الحسينية

لصاحبها : محمود أفندي توفيق

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين . وبعد فلقد كان يحول بخاطري من يوم أن تخرجت في قسم الأستاذية أن أكتب في نشأة علم الكلام عند المسلمين ، لأتم المنهج الذي حددته لنفسي من حين وضعي الرسالة التي تقدمت بها لنيل «شهادة الأستاذية» والتي موضعها « أبو الهذيل العلاف ومدى تأثير الفلسفة اليونانية في آرائه الكلامية » ولكن لما أسندت « كلية أصول الدين » لى دراسة مواد أخرى ، وهى الفلسفة ، والمنطق ، والإخلاق انصرفت نفسي عن الكتابة فى هذا الموضوع ، ثم بعد ذلك أسندت إلى الكلية دراسة مادة « الفرق الإسلامية » فى السنة الرابعة بالكلية ، فكان هذا الإسناد خير مشجع لى على إخراج ذلك الكتاب ، ولقد سميت « تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين » .

(١) حاجتنا إلى دراسة تواريخ العلوم :

إن دراسة تواريخ العلوم فى مصر وخاصة فى الأزهر لم تصبح بعد من المواد التى يجب العناية بها ، مع أن دراسة المواد بدون دراسة تواريخها وتطورها دراسة ناقصة . لأن مثل من يدرس المواد بدون معرفة تواريخها مثل من يريد أن يصل إلى سطح المنزل بدون سلم .

إن كل مادة تحتاج فى دراستها إلى نواح ثلاث لا بد منها ، وهى دراسة المادة فى ذاتها بقطع النظر عن تاريخها ، ثم دراسة تلك المادة ، نشأتها ، وتطورها ، ثم دراسة النصوص المختلفة فى العصور المختلفة فى تلك المادة

نفسها ، على أن تكون طريقة دراسة المادة وتاريخها هي التأليف والمحاضرات .
وفي النصوص تكون الطريقة هي اختيار مواضيع منها في عصورها المختلفة .
وعلم الكلام عند المسلمين أحوج العلوم إلى هذه الدراسات ، ولما كان
علم الكلام يدرس الآن في الأزهر على طريقة قراءة المادة في ذاتها في نصوص
ألفت في العصور المتأخرة التي تبدأ من القرن الثامن الهجري فما بعده فإنه قد
أصبح من الواجب العناية بدراسة تلك المادة ، وذلك بدراسة الفرق الإسلامية
التي تكون علم الكلام الذي يدرس الآن في المكتب التي بين أيدينا من
آرائهم ، ولا يمكن لإنسان أن يعرف علم الكلام معرفة تامة إلا بدراسة
آراء تلك الفرق . لهذا ألفت في تلك المادة ليكون طليعة للعناية بدراسة
الفرق الإسلامية .

وأمر آخر يحتاج إليه علم الكلام عند المسلمين حتى يفهم فهمها صحيحا
ويدرك إدراكا تاما ، وهو دراسة كتب الفلاسفة من اليونانيين عامة ،
والإسلاميين خاصة ، لأننا إذا حللنا كتب علم الكلام عند المسلمين نراها
عبارة عن آراء الفرق الكلامية من جبرية وقدرية ومعتزلة وخوارج وشيعة
ومشبهه ، ثم آراء الفلاسفة من اليونانيين والمسلمين ، وإن كانت الفلسفة
اليونانية قد صبغها المسلمون بالصبغة الإسلامية ، حتى إن من يقرأها يظن أنها
للمسلمين . ففيا يتعلق بآراء الفرق وضعت هذا الكتاب ، وأما فيما يتعلق بمعرفة
الفلسفة فإنه يجب العناية بنشر كتب الفلاسفة المسلمين ودراسة آرائهم والكتابة
عنهم وعن آرائهم حتى يعرفها الناس معرفة تامة .

(ب) منهجى في تأليف هذا الكتاب :

إننى حين أردت أن أكتب عن آراء الفرق الأربعة التي كتبت عنها وهم
المعتزلة والخوارج والشيعة والمشبهة أحببت أن أكتب عن حال العقيدة

وتطورها عند المسلمين حتى يظهر للقارىء مدى الفرق بين الطريقة التى كان يحصل بها المسلمون المتقدمون عقيدتهم ، وبين الطريقة التى كان يحصل بها هذه الفرق عقيدتهم لهذا بدأت السكتات بتمهيد بينت فيه حال العقيدة فى عصر الرسول ، ثم فى عصر الخلفاء الراشدين ، ثم فى عصر بنى أمية ، ثم انتقلت إلى الكلام عن تلك الفرق . ولما كانت بذور آراء الفرق الأربعة قد نشأت عند أصحاب القول « بالجبر » وهم الجهمية ، وأصحاب القول « بالاختيار » وهم الغيلانية ، فإننى كتبت عن كل منهما نبذة يستنير بها القارىء لمعرفة أصل فكرتى الجبر والاختيار . ولما فصدت الكتابة عن المعتزلة وجدت أن تلك الفرق امتدت تاريخها من أواخر القرن الأول الهجرى إلى أوائل القرن الرابع منه وتعرض المسلمون فى هذه الفترة إلى أنواع من الثقافات المختلفة الدخيلة على المسلمين من الأمم الأجنبية واختلف هذا التأثير على المعتزلة ، لهذا تطورت آراء المعتزلة بحسب هذه الثقافات وبمقدار تأثيرها فيهم ، لما كان هذا فإننى قسمت المعتزلة بحسب هذا التأثير وانتهى بى ذلك إلى تقسيم المعتزلة إلى ثلاث طبقات وقد اخترت وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ليمثلا الطبقة الأولى ، وانتخبت أبا الهذيل العلاف والنظام لتمثيل الطبقة الثانية ، وأعددت أبا على الجبائى وابنه أبا هاشم ليمثلا للطبقة الثالثة وبهذا انتهى الكلام على المعتزلة ، وقد كتبت معظم السكتات فى تلك الفرق التى لها الفضل الأكبر فى تكوين ثروة علم الكلام العظيمة عند المسلمين ، ثم انتقلت من الكلام عن المعتزلة إلى الكلام على الخوارج وكان كلامى عنها مجملا لأمرين : أحدهما أنى أطمع فى أن أكتب عنهم مؤلفا كبيرا يجمع أطراف آرائهم المختلفة إن شاء الله وثانيهما أن آرائهم لم تأخذ مكانا كبيرا فى علم الكلام المدون فى السكتات المتداولة دراستها بين المسلمين .

ثم بعد ذلك أتى دور الشيعة وسلكت فى الكتابة عنهم الطريق الذى

سلكته في الكتابة عن الخوارج لنفس السبيين المتقدمين ، وأتى بعد الشيعة
والمشبهة ، وكانت الكتابة عنهما مثل الكتابة عن الخوارج والشيعة خوفا من
إطالة الكتاب ، ثم لآمل في الكتابة عنهم كتابة مستقلة كذلك وبعد هذا أود
أن أكون قد قدمت للقراء صورة توضح لهم حقيقة علم الكلام عند المسلمين
تم تعطيهم صورة عن كفاح سالفنا في تأسيس ثروة علمية عظيمة ، وفقنا الله
جميعا للقيام بمثل ما قاموا به ، وما عملوا لأجله ، وأعاننا على تحقيق غايتنا ،
وأداء رسالتنا ، لنؤدي لديننا واجبه ، ولأزهرنا حقه ، وللمسلمين آمالهم فينا ،
وأن يجعلنا الله سبحانه وتعالى من علمائه العاملين ، وعباده المخلصين المهتمين
إلى الصراط المستقيم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين ؟
المنيل في مساء يوم السبت ٢٠ من ربيع الأول سنة ١٣٦٧ من هجرة
الرسول عليه الصلاة والسلام الموافق ٣١ من يناير سنة ١٩٤٨ من ميلاد
المسيح عليه السلام .

على مصطفى الغرابي

المدرس بكلية أصول الدين والمبعوث إلى إريتريا

الكتاب

نشأة علم الكلام

تمهيد

١- مال العرب وقت بعثة الرسول :

كانت العرب وقت بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ، أصحاب ملل ونحل مختلفة : فبعضهم كان يهوديا ، وبعضهم كان نصرانيا ، وهذا فيهم نادر وقليل . ولكن الغالبية العظمى منهم كانت وثنية تعبد الأصنام ^(١) ، وكانت عاصمة هذه العبادة هي مكة . وأما أصحاب الدينين الآخرين فكانوا يبلاد اليمن ونجران والمدينة .

٢ - مظاهر البعثة :

ولقد بعث محمد صلى الله عليه وسلم في مكة ، وكانت دعوته قائمة في أول أمرها على ثلاثة مبادئ :

المبدأ الأول : أنه رسول الله ، بعثه للناس بشيراً ونذيراً .

المبدأ الثاني : إبطال عبادة الأصنام وأنها ليست آلهة وأن الإله هو «الله

أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد» . ولقد أشار إلى هذين المبدأين مع القرآن الكريم . قال تعالى : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى

١ - يقول مطهر بن طاهر المقدسى في كتابه « البدء والتاريخ » عند

الكلام على شرائع أهل الجاهلية « كان فيهم من كل ملة ودين ، وكانت الزندقة والتعطيل في قريش ، والمزدقية والمجوسية في تميم ، واليهودية والنصرانية في غسان ، والشرك وعبادة الأوثان في سائرهم » اهـ .

إلى إنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين (١) .
المبدأ الثالث: القول بوجود حياة أخرى بعد هذه الحياة ، وأتينا سنبعث بعد موتنا لأجل المحاسبة على أعمالنا وأثابة المطيع ومعاقبة العاصي . ولقد كان العرب يكذبون بالبعث وبالحياة الأخرى ، ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا أيضاً . قال تعالى « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمعوثين (٢) » . وكانت دعوة النبي عليه السلام في المدة التي أقامها داعياً في مكة — وهي ثلاثة عشر عاماً — قائمة تقريباً على هذه المبادئ الثلاثة التي ذكرناها .

ولقد كافح النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً من أجلها ، وحاول أن يقنع مشركي مكة وغيرهم من دعاة إلى هذه المبادئ بصحتها والإيمان بها واعتقادها ، ولكن لم يؤمن بها منهم إلا نفر قليل . وأخيراً هاجر إلى المدينة فوجد هناك بيئة صالحة لقبول مبادئه الاعتقادية ، فاتجه بعد هذا إلى الإصلاح الاجتماعي وتوثيق الروابط الانسانية — على حسب المبادئ الدينية والتشريع السماوي مع عنايته بتوجيه هذه الدعوة إلى الأمم الأخرى غير العربية ، والقبائل العربية التي لم تكن وجهت لها هذه الدعوة من قبل ، ومحاربة مشركي مكة الذين وقفوا في سبيل نشرها بعد هجرة النبي عليه السلام حتى نصره الله عليهم ودخلوا في حوزة دينه والطاعة له بعد هذا الجهاد الطويل بالحسن تارة وبالسيف تارة أخرى ، ولقد أتم الله سبحانه ما أراد .

١ - سورة فصلت الآية ٦ .

٢ - سورة الأنعام الآية : ٩

٣ - نهج القرآن : في الدعوة إلى معرفة (الله) وإلى معرفة المبادئ التي فرضها على الناس :

وهنا نقول : كيف كان القرآن يدعو الناس إلى معرفة الله سبحانه ومعرفة ما أوجب عليهم أدائه ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نبين مهمة الرسول لمن أرسل إليهم : إن مهمة الرسول هي تعريف جميع من أرسل إليهم بأن لهذا العالم خالقاً وأنه واحد لا شريك له . وبلى هذا المعتقد العمل على إصلاح الروابط الإنسانية بقانون إلهي لا يخضع للأنهواء والشهوات وللأغراض والمصالح الفردية . فكأن مهمة الرسول هي التبليغ العام لكل من أرسل إليهم ، ولكن هل العقول على درجة واحدة في الإدراك وقوة الفهم ؟ كلا ، لهذا جاء القرآن — وهو أحد الكتب السماوية — بما يناسب جميع العقول ، ويتفق مع استعداداتها الإدراكية ، وحيث أن بعض العقول عندها القدرة على إدراك « الأمور المجردة » وبعضها يعجز عن هذه المرتبة ويقف عند إدراك المحسوسات فقط ، لهذا نجد القرآن الكريم يعبر تارة عن الأله سبحانه تعبيراً يدل على بعده عن المحسوسات وعدم مشابهته لها ، ليس كمثل شيء ^(١) . « لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد ^(٢) » . ويعبر عنه (سبحانه) تارة أخرى بما يؤهم قربها كقوله تعالى « الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش » ^(٣) . « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق

١ - س . الشورى الآية ١١

٢ - س . الاخلاص الآيتان ٣ و ٤

٣ - س . الفرقان الآية ٥٩

أيديهم^(١) . . . ولتصنع على عيني^(٢) . . . ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والإكرام^(٣) . . . وبهذا يندفع ما فهمه بعض المستشرقين غلطاً من أن محمداً
« عليه السلام متناقض في وصف إلهه^(٤) » .

١ - س . الفتح الآية ١٠

٢ - س . طه الآية ٣٩

٣ - س . الرحمن الآية ٢٧

٤ - انظر مقال الدكتور « ماكدونالد Macdonald » بعنوان « الله السكائن
الأعلى عند المسلمين » في دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني ص ٥٥٨ ،
إذ قال فيه بعد أن أتى على ذكر الصفات كما ذكرها القرآن « وهذه الصفات
تعبّر عن حقيقة إله محمد أحسن مما يعبر عنها الصفات التي ذكرها علماء
الكلام في القرون الوسطى » . ثم قال « وهي تعيننا كثيراً في فهم وتحديد
عبارات محمد المتناقضة » اهـ .

وكذا قول الأستاذ « ديبور » في كتابه « تاريخ الفلسفة في الإسلام »
ص ٤٨ عند كلامه على العقائد المسيحية وأثرها في نشأة علم الكلام وهو
« وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من اختلاف نعلله نحن بتغلب
الظروف التي عاش فيها النبي (صلى الله عليه وسلم) وباختلاف أحواله النفسية » اهـ
ونعلله - يا أستاذ ديبور - بما عللناه - في الصلب - من اختلاف
عقل من أرسل إليهم محمد عليه السلام لا من اختلاف أحوال الرسول النفسية .

الفصل الاول

١

حال العقيدة « في عصر الرسول »

بعد هذا نقول : لماذا لم ينشأ علم الكلام في هذا العصر ، عصر الرسول عليه السلام ؟ ، ولماذا لم تنشأ هذه المباحث التي أثارها علماء الكلام ؟ .
أما في مكة ، فلما رأينا من أن الدعوة كانت موجهة إلى إثبات المبادئ الثلاثة التي ذكرناها سابقا وإلى الإيمان بها ، وحيث أنها لم يسلم بها ولم يصدق بها أهل مكة فلا يسألون عما بعدها . فلا يقولون كيف هذه الصفات ، وهل هي عين الذات أو غيرها ؟ كما قاله المتكلمون بعد .

وأما في المدينة فإنه قد سلم بالمبدأ الأول — وهو الإيمان برسالة محمد عليه السلام — وإذا سلم هذا المبدأ وصدق به حصل التصديق بالمبدأين الآخرين . وإذن ان يسألوا عما وراء ما بلغهم إياه محمد عليه السلام الذي آمنوا برسالته ، وليفهم كل واحد منهم بما وصف الله سبحانه به نفسه في القرآن الكريم بقدر ما يفتح الله عليه من الفهم ، وبحسب الاستعداد الذي خصه الله به لأن كل ما جاء به القرآن حق وصدق ، لا فرق بين آيات ظاهرها التشبيه وأخرى ظاهرها التنزيه . وليتقبلوا كل ما جاء به القرآن من غير أن يعتقدوا مقارنة بين آياته . حيث أنهم أيقنوا وآمنوا أنه من عند الله ، ولينصرفوا إلى إصلاح أنفسهم ، والعدل على إصلاح غيرهم بهذا القانون الذي جاءهم به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله . ولقد كان إذا عن لأحدهم شبهة في شيء فإنه لا يستشير عقله في هذه الشبهة أو يستقل ببحثها ، ولكنه يرجع إلى الرسول

عليه السلام يسأله عما حدث له ، والرسول بدوره يرشده إلى الحق ، ولهذا كانت نفوسهم راضية مطمئنة . وسنرى أن هذه الحال ستتغير بعد موت الرسول عليه السلام .

ولكن هذا التغيير سيكون موجهًا أيضًا إلى الإصلاح الاجتماعي والروابط الإنسانية ؛ وكلما اتسعت هذه الروابط جددت حوادث جديدة وهكذا (١)، لكن يجب أن نقول أن هذا العصر «عصر الرسول ﷺ» لم يخل مطلقًا من بعض بذور علم الكلام بل قد وجدت فيه بعض بذوره حيث روى أنه عليه السلام خرج على أصحابه مرة وهم يتناظرون في القدر ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ورجل يقول ألم يقل الله كذا ؟ فغضب رسول الله ﷺ وقال : « أهذا أمرتم ؟ أنما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضًا لا يكذب ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتهم عنه فاجتنبوه » (٢) .

١ - قال المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هـ - ١٤٤٢ م في كتابه « الخطط »

ح ٤ ص ١٨٠ : اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيه محمداً ﷺ رسولاً إلى الناس جميعاً وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريم في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين بما نوحى إليه ربه تعالى فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم قرويههم ويدويهم عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك بما لله فيه سبحانه أمر ونهي ، وكما سألوه ﷺ عن أحوال القيامة والجنة والنار ، إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام والترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفتن ، ونحو ذلك مما تضمنته كتب الحديث معاجها ومسانيدها وجوامعها .

٢ - المال والنحل لأشهر ستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٢ م ح ١ ص ٢١

ولقد كان مثل هذا الخلاف مما جعله عليه السلام يتوقع الفرقة بين المسلمين
ولقد قال في هذا « لتسلكن سبل الأمم قبلكم حذو القمذة بالقمذة ^(١) ،
والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ^(٢) » .
هذا ما كان عليه حال العقيدة في عصر الرسول .

٢

حال العقيدة في عصر « الخلفاء الراشدين »

أما عصر الخلفاء : فإن الصحابة رضوان الله عليهم قد ساروا على مسار
عليه الرسول من الاهتمام بما أمر الله سبحانه وتعالى به ، وترك ما نهى عنه ،
أى أن اهتمامهم كان موجها إلى الأحكام العملية ، ولم يتعرضوا لشيء من
الأمور الاعتقادية ، وإذا جد جديد من الحوادث استشاروا كتاب الله
وحديث رسوله ، فإن وجدوا فيها ما ينفع غلتهم فذاك ، وإلا رجعوا إلى
قياس ما حدث على ما وقع في عهد الرسول ، وإذا لم يجدوا ما يقيسون عليه ،
فإنهم أحيانا يلجئون للرأى الشخصى وتارة للمشورة حتى تطمئن قلوبهم إلى
رأى فيعملون به ويحضون عليه ^(٣) . هذا ما كان عليه أمر الصحابة الذين

١ - القذة . ريشة السهم ، يضرب مثلا للشيثين يستويان ولا يتفاوتان .

٢ - الملال والنعل ح ١ ص ٢١ .

٣ - قال المقرئى فى كتابه « الخطط » ح ٤ ص ١٨٠ : ومن أمعن النظر
فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من
طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف
طبقاتهم وكثرة عددهم أنهم سألوا رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف
الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد صلى

تعلموا في مدرسة محمد عليه السلام وتشبعوا بعبادته ، ولسكن ليس كل المسلمين في هذا العصر - عصر الخلفاء الراشدين - من أصحاب الرسول ، بل منهم أفراد من أمم أجنبية دخلت تحت حوزة الإسلام وحكمه ، ولم يفهموا روح الإسلام وما انطوى عليه ، وفي نفوسهم بقايا من ثقافتهم ، ولسكن لن تطفى هذه الثقافات وتلك الأمم في هذا العصر كما سنرى مما سيكون له أثر في « علم الكلام » عند المسلمين .

(١) بعض آثار الأمم التي كانت حديثة العهد بالإسلام في ذلك العصر :

أولا : ما روى أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه أتى بسارق فقال له : لم سرقت ؟ فقال قضى الله على فأمر به فقطعت يده وضربه أسواطاً . فقيل له في ذلك ، فقال القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله (١) .

== الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات . نعم ، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية : من العلم ، والقدرة ، والحياة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والاكرام ، والجود والالعام ، والعز والعظمة وساقوا الكلام سوفاً واحداً ، وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة ، من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضي الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة رضي الله عنهم على هذا اه .

ثانيا : حديث الرجل الذي سأل الإمام عليا عند منصرفه من صفين :
أ كان مسيرنا بقضاء الله وقدره ؟

« وذلك أنه لما انصرف على رضى الله عنه من صفين قام إليه شيخ فقال :
أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أ كان بقضاء الله وقدره ؟ فقال على : والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا واديا ، ولا علونا تلة (١) إلا بقضاء وقدر . فقال
الشيخ عند الله أحتسب عنائى إمالى من الأجر شيء ؟ فقال : بل أيها الشيخ
عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وأتم سائرون ، وفى منقلبكم وأتم منقلبون ، ولم
تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرون ، فقال الشيخ :
وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا ؟ فقال على رضى الله
عنه : لعلك تظن قضاء واجبا وقدر حتما ، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب
وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتى من الله لائمة لمذنب ولا محمدا لمحسن ؛
تلك مقالة اخوان الشياطين ، وعبداء الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهود الزور
وأهل العماء عن الصواب فى الأمور ، هم قدرية هذه الأمة ومجوسها . أن الله
تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا ، ولم يكلف مجبرا ، ولا بعث الأنبياء عبثا
(ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) فقال الشيخ : وما ذلك
القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟ فقال : أمر الله وإرادته بذلك ، ثم تلا . وقضى
ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا ، فهض الشيخ مسرورا بما سمع (٢) .
وإنما سقت ما وقع من عمر رضى الله عنه لهذا السارق الذى اعتذر بالقضاء ،
وذكرت هذه المناظرة التى وقعت بين على وذلك الشيخ ، لأبين روح ذلك

١ - التلة : مجرى الماء من أعلى الوادى ، والجمع تلاع ، مثل كلبة وكلاب
والتلة أيضا ما انهبط من الأرض ، فهى من الأضداد . كما فى المصباح .

٢ - المنية والامل لابن المرتضى ص ٧

العصر ، وأنه لم يكن كما كان عليه عصر الرسول عليه السلام ، وبدأنا نرى الكلام في القدر يحصل والتعلل به في إتيان المعاصي يوجد . وسنرى أكثر من هذا في العصر الأموي . وهكذا ينحدر المسلمون شيئا فشيئا نحو هذه الأبحاث الكلامية كلما بعدوا عن عصر الرسول من جهة ، وكلما اشتد اختلاط الأجانب بهم من جهة أخرى . وسنرى في العصر الذي يلي هذا العصر أموراً جديدة ، كما سنرى بذور الفرق تظهر قليلا قليلا ، حتى يتم تكونها وتصبح مكتملة ناضجة

(ب) نشأه الفرق

لم يسكدينتهى عصر الخلفاء الراشدين حتى حصل الخلاف الذى به انصدعت وحدة المسلمين وتفرقت كلمتهم وأصبحوا فرقا وأحزابا يسكفر بعضهم بعضا ولم يسلم من ذلك التكفير أحد حتى أكابر الصحابة كآبى بكر وعمر وعثمان وعلى « رضى الله عنهم » .

ذلك الخلاف هو قيام فتنة عثمان أو فتنة المسلمين وأن كانت أضاقها عثمان باعتبارها نقطة البدء والألفى كارثة المسلمين جميعا ولهذا كان أولى أن نسمى « فتنة المسلمين وكرثتهم . وسنرى أن العامل الأكبر فى هذه الفتنة من عنصر أجنبي وهو « عبد الله بن سبأ » اليهودى الذى أظهر الاسلام واستبطن الكفر وكاد للمسلمين كيدا لازالوا يعالجون آثاره ويصلون ناره ، لأنه هو الذى ألب الثوار على عثمان حتى قتلوه وكان ما كان ، وهو الذى دس كثيرا من مبادئه الفاسدة بين المسلمين وأضل بها كثيرين منهم مع خلوص طويتهم وحسن نيتهم ^(١) .

١، قال المقرئى فى كتابه « الخطط » ج ٤ . ص ٨٢ حاكيا ما أحدثه ابن

اشتد الخلاف بين المسلمين من ذلك الحين، وانتشر النزاع وامتد إلى جميع البلاد الإسلامية، وانقسموا إلى جيشين متحاربين يعمل كل منهما سلاحه في الآخر. وأما كان لهذا الخلاف ذلك الأثر العظيم في المسلمين لأنه متعلق بأمر يهمهم دينيا، وهذا غالب عليهم، بل هو العامل المسيطر على نواحي حياتهم حيث أن مقام الخليفة عندهم ك مقام الرسول عليه السلام: فهو الذي يقوم بجميع أمورهم الداخلية والخارجية والحربية والاقتصادية والتشريعية والقضائية، تقوى الدولة بقوته وتضعف لضعفه. وعلى كل حال لن نقف عند هذا الخلاف إلا بمقدار ما يمس حاجتنا منه، وهو أثره فيما يتعلق بأمر « العقيدة » في هذا العصر

— سبأ هذا في الإسلام ويكنيه بابن السوداء. وأحدث « ابن سبأ » القول بوصية رسول الله ﷺ لعل بالأمامة من بعده، فهو وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليفته على أمته من بعده بالنص، وأحدث القول برجعة على بعد موته إلى الدنيا، وبرجعة رسول الله ﷺ أيضا، وزعم، أن عليا لم يقتل، وأنه حي، وأن فيه الجزء الإلهي، وأنه هو الذي يجي، في السحاب، وأن الرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه لا بد أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلا كما ملئت جورا. ومن ابن سبأ هذا تشعبت أصناف الغلاة من الرافضة وصاروا يقولون بالوقف يعنون أن الأمامة موقوفه على أناس معينين... ثم قال وعنه أيضا أخذوا القول بغيبة الإمام ورجعته بعد الموت إلى الدنيا كما يعتقده الإمامية إلى اليوم في صاحت السرداب، وهو صاحب القول يتناسخ الأرواح. وعنه أخذوا أيضا القول بأن الجزء الإلهي يحل في الأئمة بعد علي بن أبي طالب وأنهم بذلك استحقوا الأمامة بطريق الوجوب كما استحق آدم عليه السلام سجود الملائكة... ثم قال: وابن سبأ هو الذي أثار فتنة أمير المؤمنين عثمان ابن عفان رضي الله عنه حتى قتل.. ثم قال: وكان له عدة اتباع في عامة الأمصار وأصحاب كثيرون في معظم الأقطار فكثرت لذلك الشيعة وصاروا ضد الخوارج وما زال أمرهم يقوى وعددهم يكثر. اهـ.

لأننا سنرى أن هذا الخلاف سينتهي إلى الحكم على مرتكب الكبيرة، وهذه المسألة - مسألة مرتكب الكبيرة - كانت سببا - كما يقول مؤرخوا العقائد - في اعتزال واصل بن عطاء لدرس أبي الحسن البصري، ومن هذه الناحية فقط سنتعرض لها وألا فلا أهمية لها فيما نحن بصدده .

(ح) أثر قتل عثمان في نشأة الفرق

قتل عثمان بعد ست سنوات من خلافته، وافترق المسلمون بين مطالب بدم عثمان، وبين من ثار عليه، وبويع لعل بالحلافة في هذا المعترك، وقام عليه المطالبون بدم عثمان. وكان أول ما وقع من هذا خروج طلحة والزبير والسيدة عائشة ومحاربتهم لعل في (موقعة الجمل) وانهزامهم أمام على ثم قتل طلحة والزبير ثم بعد هذا حصلت موقعة صفين بين على ومعاوية، وكادت الدائرة أن تدور على معاوية وجيشه الذي أتى به من الشام لولا ماديبره عمرو بن العاص من حيلة طلب الحكم، وسلم على بهذا عن غير رضى منه نزولا على رغبة جيشه وانتهى التحكيم بخدع عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري من وفشل التحكيم وكانت نتيجة ظهور فرقة في المسلمين تسمى « الخوارج ». وكانت هذه الفرقة شديدة الشكيمة، سريعة القلب، ولهذا تفرقت إلى فرق كثيرة كما حكاه مؤرخوا الملل وسيأتي الكلام عليها أن شاء الله عند ذكرها .

ولكن يجمعها كلها أكفار على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين، والأكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر.

ويقابل هذه الفرقة فرقة « الشيعة »، وهم كثيرون أيضا، وستكلم عليهم في فصل خاص أن شاء الله وهم يجمعون على استحقاق على رضى الله عنه الخلافة بعد الرسول « عليه السلام »، وتكفير الخارجين عليه من المسلمين ولقد بالغ بعضهم حتى جعل عليا ألها وكذا بعض الأئمة منهم .

على كل حال سمعنا من بعض فرق المسلمين تكفير بعضهم لبعض، واشتهرت هذه الآراء. بينهم ولذا سئل الحسن البصري عن رأيه في مرتكب الكبيرة، وأجاب واصل - قبل أن يجيب الحسن - بأنه « في منزلة بين المنزلتين، واعتزل واصل درس الحسن كما يقول بعض مؤرخي المال . أو طرده الحسن كما يقول البغدادي . وعلى كل حال نصب واصل بن عطاء له درسا، وسيكون لهذا الدرس أثره فيما سنراه من الأبحاث ومن هذا الدرس « نشأ علم الكلام، وفي أختنان هذا الدرس ابتدأت شجرته . والآن نؤخر الكلام على واصل حتى نبحث عن باقي عناصر هذا العلم، لنرى كيف ألفت منها واصل شجرة صغيرة أصبحت فيما بعد دوحة عظيمة . ولنترك الآن عصر الصحابة ولننتقل الى عصر آخر ودولة أخرى .

٣

حال العقيدة في عصر « بنى أمية »

سنرى في هذه الدولة تحلا مختلفا وآراء متباينة، وسنرى نشأة علم الكلام بعد أن رأينا فيما تقدم بذور هذا العلم فحسب . لقد رأينا فيما تقدم نشأة الخوارج والشيعة وبين هاتين الفرقتين وجدت فرقة ثالثة هي « المرجئة »^(١) التي لا تكفر أحدا بذنب بل تترك أمر هؤلاء وأولئك الى الآله سبحانه الذي يعلم أسرارهم ويطلع على خفايا صدورهم .

(١) والارحاء على معنيين . أحدهما التأخير يقال أرجأت الشيء وأرجيته اذا أخرته « قالوا أرجه وأخاه » أى أمهله وأخره . والثاني أعطاه الرجاء من (أرجى) مزيد (رجا) . وتقول هذه الطائفة أن الايمان « هو المعرفة بالله تعالى وبرسوله » وما سوى المعرفة من الطاعة فليس من الايمان وأخروا العمل عن =

١ - صبغة هذه الفرق الثلاثة :

أننا إذا نظرنا الى نشأة هذه الفرق نجد أنها سياسية محضة . لأن سبب نشأتها هو أمر الخلافة الإسلامية ، وأن كان قياسها في التكفير وعدمه يرجع الى استدلالات إسلامية ومبادئ دينية . ولكن حالتهم ستتغير وسيصبحون فرقا دينية محضة ، وسيؤثرون بمبادئ أجنبية متطرفة وخاصة الشيعة منهم وستترك الآن الكلام على هذه الفرق حتى نتكلم عنها في فصول خاصة .

ب - نشأة مذهب أهل الجبر

لقد رأينا حين كنا نتكلم على عصر الخلفاء الراشدين أن بعض الناس كان يتعلل بالنعناء والقدر في فعل المعاصي ، ولكن هذا التعلل لم يذهب أثره تماما

=الايمان، وقالوا لا تضر مع الايمان معصية كما لا نفع مع الكفر طاعة ، وقالوا بارجاء حكم صاحب الكبيرة الى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . وكان منهم غلاة وهم طائفتان : أحدهما تقول أن الايمان قول باللسان وأن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن عند الله عز وجل ، ولي الله من أهل الجنة . وتقول الثانية : أن الايمان عقد بالقلب وأن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعبد الأوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الاسلام ، وعبد الصليب وأعلن التثايت في دار الاسلام ومات على ذلك فهو مؤمن كامل الايمان عند الله عز وجل ولي الله من أهل الجنة . وقيل إن اول من قال بالأرجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب . وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار إلا أنه ما أصر العمل عن الايمان كما قالت فرق المرجئة لكنه حكم أن صاحب الكبيرة لا يكفر اذ الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الايمان حتى يزول بزوالها .

بل ظهر واضحا جليا في هذا العصر على يد رئيس الجبرية وهو « جهم بن صفوان » الذي كان يقول بالجبر ، أى أن الإنسان مجبور في أفعاله وأنه لا اختيار له ولا قدرة ، وأنه كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت وأن الله سبحانه قدر عليه أعمالا لا بد أن تصدر منه . وقال أيضا بنى الصفات عن الله سبحانه ، وأنه لا يجوز أن يرصف بصفة يصح أن يتصف بها أحد من خلقه لأن هذا يوهن التشبيه فلا يقال عالم وقادر ومتكلم الخ . وهذا أمر قد نجد على المسلمين وما عرفوه من قبل ، وسيأتى الكلام مفصلا على جهم بن صفوان ومذهبه ونتركه الآن إلى مذهب آخر مخالف لمذهبه وهو مذهب الاختيار .

ج - نشأة مذهب الاختيار .

لقد وجد في هذا العصر أيضا مذهب جديد ، هو مذهب القول « بالاختيار » في مقابلة مذهب القول « بالجبر » ، وأصله « لغيلان الدمشقي ومعبد الجهنى » يقول هذا المذهب بعكس المذهب الأول ، أى أن الإنسان ليس مجبورا بل هو مختار حر فيما يأتى وينذر من الأعمال ، له أن يفعل هذا ويترك ذاك ، لا سلطان لأحد على إرادته ، ينتقل متى شاء ، ويمشى متى شاء ، وينام ويستيقظ متى شاء ، وألا كان كالآلة أو كالجماد ، وحينئذ لا يكون لتكليفه معنى ولا لاثابته وعقابه

١

« جهم ^(١) بن صفوان صاحب مذهب الجبر »

أسمه جهم بن صفوان ، وكنيته أبو محرز وكان مولى لبني راسب من الأزد

(١) يراجع في هذا الطبرى في تاريخه في سنة ١٢٨ وهى سنة وفاته والامام أحمد بن حنبل في كتابه « الرد على الجهمية والمعتزلة » ، وكتاب « خلق =

وينسبه المؤرخون تارة الى (سمرقند) وأخرى الى (ترمذ) . ويقول المؤرخون أنه أخذ كلامه عن الجعد بن درهم، وأنه كان فصيحاً اتخذ الحارس بن سريج التميمي - أيام قيامه بخراسان - كاتباً له وداعياً .

١ - ظهور مذهبه :

وأول ظهور مذهبه كان يترمد فأنه دعا اليه وحاور فيه وجادل، ثم أقام يبلغ وكان يحصل بينه هناك وبين (مقاتل) ^(١) مناقشات ومجادلات وكان (مقاتل) من المثبتين للصفات و(الجهنم) ممن يقولون بضد هذا، وبالغ كل منهما فيما ذهب اليه حتى روى عن أبي حنيفة أنه قال : « أفرط جهنم في نفي التشبيه حتى قال : إنه تعالى ليس بشيء » ، وأفرط مقاتل في معنى الأثبات حتى جعله مثل خلقه » ^(٢) . ولما اشتد الخلاف بين الحارث ونصر ابن سيار أرسل سلم ابن احوز لقتاله فانهزم الحارث ووقع الجهنم أسيراً في يد سلم الاحوز فقتله وكان قتله له سياسياً لا دينياً لانه حين أراد قتله طلب منه الجهنم العفو عنه فقال له سلم : والله لو كنت في بطنى شققنها حتى أقتلك ، والله لا يقوم علينا من الإمامة أكثر مما قتت ^(٣) . ثم قتله وكان ذلك سنة ١٢٨ هـ .

==الأفعال» للبخاري، وكتاب «الفصل» لابن حزم، وكتاب التاريخ لابن عساكر وابن الاثير وابن حجر في كتابه (الفتح) .

(١) هو مقاتل بن سليمان المفسر وهو الذي يروي عنه المفسرون وتري النسفي صاحب التفسير يروي عنه كثيراً .

(٢) تاريخ الجهمية والممتزلة للشيخ جمال الدين القاسمي ص ٧ .

(٣) الكتاب المتقدم ص ٧

قدرته على الجدل :

روى أن جماعة من «السمنية»^(١)، قالوا لجهم : نكلمك، فإن ظهرت حجبتنا عليك دخلت في ديننا، وأن ظهرت حجبتك علينا دخلنا في دينك . فقالوا له : «ألست تزعم أن لك إلهاً؟ قال : نعم . فقالوا له : فهل رأيت عين أهلك؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : أشممت له رائحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً . قال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إله ؟

فقال لهم جهم : أستم تزعمون أن فيكم روحاً ؟ قالوا : نعم . فقال لهم : فهل رأيتم روحكم ؟ قالوا : لا . فقال لهم : سمعتم كلامه ؟ قالوا : لا . قال فهل وجدتم له حساً أو مجساً ؟ قالوا : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان^(٢) وأن هذا الجدل الذي وقع بين جهم وبين السمنية يدلنا على قوته في الجدل، لأن الغلبة كانت له حيث احتج عليهم بما يسلون به ، وهو وجود الروح . فالزمهم بمثل ما احتجوا به عليه في الاعتقاد بوجود إله ، وكذلك يدلنا على اختلاط

(١) السمنية هم جماعة من الهنديينسبون الى جبل هناك يسمى «سومنا» وهم حسيون لا يؤمنون إلا بالأمور المحسوسة . قال صاحب (مطالع الأنظار شرح طوابع الأنوار) المتوفى سنة ٧٤٩ هـ : السمنية بضم السين وفتح الميم قوم من عبدة الأصنام يقولون بتناسخ . الارواح ١٥ ص ٦١ ومن مبادئهم أن النظر الصحيح لا يفيد العلم ،طلقاً ، لافي الالهيات ولا في غيرها كما في طوابع الأنوار للبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

(٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة ص ١١ للأمام أحمد بن حنبل

المسلمين بالأمم الأخرى ، وقيام الجدل الديني بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات مما كان له الأثر العظيم في نشأة علم الكلام عند المسلمين. وأصبح للمسلمين جيشان: جيش يحارب بالسيوف والرماح ، وجيش آخر يحارب بالحجج العقلية والأدلة المنطقية . ذلك أن جهما بين لهما أن الروح الذي تقرون به لا يدرك بالحس الذي هو طريق المعرفة عندهم ، وإنما يعرف من طريق آخر وهو الإدراك العقلي ، فكذلك الآله سبحانه يدرك وجوده بطريق العقل لا بطريق الحس لأنه ليس محسوسا ، فلا يدرك بالبصر ، ولا بالشم ، ولا بالسمع ، ولا بالذوق ، ولا باللمس تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

أراء جهم الكلامية :

أن لجهم مبدأ خاصا بنى عليه آراءه الكلامية : وهو تأويله آيات الصفات كلها الواردة في القرآن ، والجنوح إلى التنزيه البحت وهذا نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته أولا . وثانيا أن يكون مرثيا في الآخرة . وثالثا أن يتكلم حقيقة . ورابعا أثبت أن القرآن مخلوق . (١)

ويقول بعض العلماء : أن جهما بنى مذهبه على ثلاث آيات في القرآن من المتشابهة : قوله « ليس كمثل شيء » ، وقوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » . وقوله « لا تدركه الأبصار » . وأنه تأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث الرسول ﷺ ؛ وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافرا وكان من المشبهه ؛ وإن معنى « ليس كمثل شيء » أي ليس كمثل شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرض السبع كما هو على

العرش ، لا يخلو منه مكان ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا تكلم ، ولا نظر اليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون شيئين ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواح ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال . ولا هو خفيف ، ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ، ولا معقول^(١) . وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه^(٢) .

وخلاصة مذهب جهم الكلامي : أنه زعم عن الله سبحانه الصفات التي تؤدي الى تشبيهه بمخلوقاته . وأثبت له صفتي الفعل والخلق فقط . ولا يصح أن تتصف المخلوقات بهاتين الصفتين . وإذا انتفى عن المخلوقات هاتان الصفتان لا يكونون مختارين بل مجبورين في أفعالهم ، وهذا أساس قوله بالجبر .

ونفى أن يكون الله سبحانه متكاملاً ، لأن الكلام من صفات المخلوقات ، فلا يوصف الله به لهذا ، وأيضاً يلزم من اتصافه بصفة الكلام أن تكون له آلة الكلام ، فيكون مشابهاً للحوادث . ومحال على الله مشابته للحوادث . ولما كان القرآن كلاماً ، وهو مضاف الى الله سبحانه ، فلا تكون أضافته له إلا على معنى أنه مخلوق له لا كلام له ؛ لأن هذا يؤدي الى المشابهة المستحيلة عليه وأذن يكون القرآن مخلوقاً لله .

وأيضاً ذهب جهم الى أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفتيان ، وأظن

(١) يظهر أن معنى قوله «ولا معقول» أي : لا تدرك ذاته ، وليس المراد به عدم ادراك وجوده وثبوته لأن وجوده ثابت بالآيات الدالة عليه المدركة بالحس .

(٢) كتاب الرد على الجهمية والزنادقة لابن حنبل ص ١٢

أنه ذهب الى هذا الرأي لأن اثبات البقاء الدائم للنعيم والعذاب الاخرويين فيه مشاركة لله في اتصافه بصفة البقاء ، وبما ان مشاركة شيء من المخلوقات في صفة من صفاته محال فبقاء نعيم الآخرة وعذابها محال .

الحكم على هذه الآراء :

ولقد يظهر من نفى جهم للصفات الثبوتية عن الله تعالى أن أضدادها ثابتة له . فمثلا إذا نفى عنه صفة الكلام ، فربما يفهم من هذا أنه يتصف بضدها وهو (البكم) ، وإذا نفى عنه صفة السمع فربما يتصف بضدها وهو (الصمم) ولكن حاشا أن يتصف الاله بضد صفات الكمال ، لأن هذا نقص والنقص عليه تعالى محال . ولا أحسب أن جهما يريد هذا . ولكن يغلب على الظن أنه أراد أن ينفي عن الله كل شائبة تؤدي إلى التشبيه بخلقه ، فأداه هذا إلى أن ينفي عنه كل وصف يصح أن يتصف به البشر ولو كان وصف كمال ، فما بالك بوصف يؤدي إلى ضد هذا الكمال . وإذن إذا كان جهم ينفي عن الاله صفة الكلام ، فانه من باب أولى ينفي عنه صفة البكم ؛ وكذلك صفة الصمم التي هي ضد السمع

وربما يوهم أيضا ذهابه إلى القول بالجبر ، أنه يريد التخلص من التكليف وأسقاط المسؤولية عن الإنسان ، ولكنني أقول كذلك أنه ما أراد بذهابه إلى هذا إلا إثبات التوحيد المطلق لله عز وجل ، وأنه لا يشترك معه أحد من خلقه في فعل من الأفعال ، فادت به مبالغته في هذا المبدأ إلى جعله الانسان كالريشة المعلقة في الهواء ، وأن الفعل يسند إليه مجازا كقولهم : اخضر الزرع ، وأضاءت الشمس ، وأمطرت السماء .

وأما قوله بخلق القرآن ، فيظهر لي أنه ما أراد به إلا أن يجعل الله سبحانه هو المختص بالقدم ، وأن ماسواه مهما كانت قداسته ، فهو لا يعلو إلى مرتبة القدم وأن كل شيء محدث

كما أنه هو المختص بالبقاء الدائم ، ولا يصح أن يعطى غيره صفة البقاء ولو كان نعيم الجنة وعذاب النار في الدار الآخرة .

ومن هذا يظهر أن الرجل كان مخلصا في آرائه ولم يرد إفساد الدين ، ولا تضليل عقائد المسلمين كما فهمه عنه مؤرخو الملل والنحل عند المسلمين . وكل ما هنالك أن الرجل وجد في عصر تعوزه الدقة في التعبير . لأنه قد عرف من تاريخ وفاته أنه وجد في أواخر القرن الأول الهجري وأوائل الثاني وفي هذا العصر لم تكن الفنون المستحدثة عند المسلمين قد تركزت بعد ولا صبغت بالصبغة العلمية الدقيقة . وسنواجه هذه الحقيقة عند الأوائل من المتكلمين . واذن ليس من الحق في شيء أن نحكم على سلف المتكلمين بشيء يمس ناحيه الاعتقاد فيهم ، أو نندفع في الحكم عليهم كما اندفع من أرخ لآرائهم الكلامية ، بل علينا أن نقرأ لهم شاكرين ، وتجاوز عن زلاتهم معذرين ، وندعو لهم مخلصين

هذا وأن بعض مؤرخي الفرق يرون أن جهما تأثر في مذهبه بالجعد بن درهم وأن الجعد أخذ مذهبه عن رجل يهودي . لهذا أردت - أيضا - لاصول هذا المذهب وأن السبب في مثل هذه الآراء الكلامية أهو مصدر العقيدة الإسلامية وهو الكتاب والسنة - أو أن هذه الآراء دخيلة على المسلمين وأنها أتت من اختلاطهم بالأمم الأخرى - أن أتحدث عن الجعد بن درهم

٢ - الجعد

لقد قلنا أن الكلام في العقائد قد كثر في هذا العصر « عصر بني أمية » ، عن العصرين السابقين له ، وهما : عصر الرسول عليه السلام ، وعصر « الخلفاء الراشدين » . والسبب في هذا هو ضعف سلطان الدين شيئا فشيئا كلما ابتعد بنا الزمن عن هذين العصرين من جهة ، ومن جهة أخرى هو دخول أمم غير عربية

تحت لواء هذا الدين . ولذا نجد أن من يشيرون هذه الآراء حول العقائد إنما هم من الموالى . فلقد رأينا أن جهما كان مولى لبني راسب .

(١) أما الجعد :

فهو ابن درهم ، وكان مولى لبني الحكم وكان يسكن دمشق . فكأنه لم ينشأ في بيئة الرسالة ، وإنما نشأ في بيئة أخرى ، كانت محلا لجدل كلامي ، وكانت موطناً لأهل دين آخر كانوا مشغولين بمثل هذه الآراء وهم النصارى . وهذا أيضا عامل آخر من عوامل وجود مثل هذه الآراء ، التي لم يقم حولها جدل في العصرين السابقين ، وإن كان قد وجد - كما رأينا - بعض بذورها ، ولكن لم تبق طويلا ، ولم يوجد لها من يدافع عنها ، ويجادل فيها ، ويتخذها مبدءاً يعلمه غيره ، فهذا الجعد قد وكل إليه تربية أسير من أمراء بني أمية أصبح بعد خليفة المسلمين وهو (مروان بن محمد) . فأخذ يلقنه هذه المبادئ ، ويعلمها له حتى اعتقدها وأصبح يلقب (بمروان الجعدى (١)) ولما أظهر آراءه بدمشق ، وطرده بنو أمية منها ، وهرب إلى الكوفة ، لقيه هناك جهم بن صفوان فتعلم منه هذه الآراء ، وأخذ جهم بدوره ينشرها ويدافع عنها

(ب) آراؤه :

أما آراء الجعد ، فإنها تكاد تكون آراء جهم . وذلك لأننا عرفنا من تاريخ جهم ، ومن تاريخ الجعد أيضا أنهما تلاقيا في الكوفة ، وأن جهما تعلم منه آراءه وأخذ في نشرها ، فتكون آراء الجعد - كما روى مؤرخو النحل - هي :

(١) سرح العيون لابن نباته ص ١٨٥ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمي ص ٢٧ .

أولا : قوله بخلق القرآن ، وأنه أول من تكلم به من أمة محمد بدمشق (١)
 وثانيا : أنه قال بالتعطيل ، وأنه أول من حفظ عنه هذه المقالة في الاسلام (٢)
 وثالثا : أنه كان يقول بالقدر ؛ إذ أن مروان تعلم منه (القول بخلق القرآن
 والقدر (٣)

أما قوله بخلق القرآن فعناه أن القرآن مخلوق لله ، وإذا كان مخلوقا فانه
 يكون حادثا ، وأيضا إذا كان مخلوقا لا يكون كلام الله . وهذا ما قاله جهم في
 القرآن . وسنرى أن المعتزلة يذهبون إلى هذا الرأي أيضا في القرآن .
 وأما قوله بالتعطيل ، فعناه ، كما رأينا عند جهم ، أنه لا يصح أن يتصف الله
 سبحانه بصفات يتصف بها البشر ، كالكلام ، وضد ذلك أيضا كالبكم ، فلا يقال
 " الله متكلم ، كما لا يقال " الله أبكم " ، لأن كلا الوصفين يصح أن يتصف بهما
 البشر . وأظن أن قوله بخلق القرآن نشأ نتيجة لرأيه في انكار صفة الكلام ، كما
 ذهبنا إلى ذلك عند الكلام على جهم . وسيذهب إلى هذا الرأي أيضا المعتزلة ،
 وأن كان تعليلهم خلاف هذا التعليل ، حيث أنهم يرون أن القرآن حادث ،
 ولا يصح أن يتصف الله سبحانه بالحوادث ، كما لا يصح أن يكون القرآن قديما
 لأنه لا قديم إلا الله وسنرى هذا عند الكلام على المعتزلة إن شاء الله .

وأما قوله (بالقدر) ، فيظهر من مذهب (جهم) الذي أخذ عنه مذهبه ، أنه
 كان يقول " بالقدر " أى بالجبر ، كما عرفنا ذلك عند جهم تلميذه ، وأن الانسان
 مجبور . وأنه كالريشة المعلقة في الهواء ، وأن الأفعال تنسب اليه مجازا كما ينسب

(١) سرح العيون ص ١٨٥ ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ . التاريخ
 للحافظ ابن عساكر
 (٢) الرسالة الحموية لابن تيمية .
 (٣) تاريخ الجهمية ص ٢٧ .

إلى الشمس صدور الضوء عنها . وأظن أن شرحه للقدر بمعنى الجبر يتناسب مع ما رواه عنه المؤرخون من التعطيل ، أى أنه لا يصف الآله سبحانه بشيء من الأوصاف إلا بما وصفه به تليذه الذى أخذ عنه مذهبه ، وهو وصفه بكونه سبحانه خالقاً وفاعلاً على الحقيقة . وإذن لا يصح نسبة فعل من الأفعال لأحد من مخلوقاته والا شاركه فى وصفه ، ولا يصح أن يشترك أحد من مخلوقات الله فى وصف من أوصافه فتكون نتيجة هذا أن البشر مجبورون على أفعالهم وأن نسبتها إليهم على سبيل المجاز

(ج) مصدر هذه الآراء :

ولكن من أين لجعد بمثل هذه الآراء ؟ أيمكن أن يكون مصدرها الكتاب والسنة ، اللذين هما المصدران للعقيدة الصحيحة عند المسلمين ؟ أظن الجواب لا . وذلك لأننا إذا نظرنا الى قوله (بالتعطيل) نجد (١) أنه يتعارض مع ما صرح به القرآن ، من وصف الله سبحانه بأوصاف كثيرة .

وإذا نظرنا إلى ما ذهب إليه من القول (بالجبر) ، نرى أن القرآن ما قطع فى شيء من هذا ، فلم يقل أن الإنسان (مجبور) ، كما لم يقل (أنه مختار) ، وإنما بعض آياته يدل على الجبر ، وبعضها يدل على الاختيار . وأما رأيه الذى رآه فى القرآن ، وهو أنه مخلوق ، فلم يتعرض الكتاب أو السنة له ، ولم يصفاه بأنه مخلوق ، أو غير مخلوق ، حادث أو قديم .

(١) معنى التعطيل هو عدم وصف الله سبحانه بوصف يصح أن يشاركه فيه عباده . وأما التعبير عن هذا المعنى « بالتعطيل » فهو تعبير من أربخ من الأشاعرة لأصحاب هذا رأى كالبغدادى فى كتابه « الفرق » والشهرشتانى فى كتابه « الملل والنحل » .

اذن من أين لجعد وأمثاله هذه الآراء ، وما شابهها ، مما لم يتعرض لها مصدرا العقيدة بنفى أو إثبات ؟

قد نجد الاجابة عن مثل هذا السؤال عند بعض المؤرخين . فهذا ابن نباتة المصرى ، صاحب « سرح العيون » ، يروى لنا (أن الجعد أخذ ذلك « القول بخلق القرآن » من أبان بن سميان ، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودى الذى سحر النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا ، وهو أول من صنف لهم فى ذلك ، ثم أظهره الجعد بن درهم)

فإن صحت هذه الرواية ، فإن مصدر هذه الآراء هم أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الدخيلة على الاسلام والمسلمين ، وليس أصلها من المصدرين الأصليين للعقيدة الإسلامية ، ومع أننا عرفنا أن مثل هذه الآراء دخيلة على المسلمين فسرى عند الكلام على المعتزلة ، أن بعضا من خلفاء المسلمين اعتقد مثل هذه الآراء التى من بينها (القول بخلق القرآن) حتى إنه فسق من لم يقل بها من المسلمين ولم يقبل شهادته . وبعضا آخر عذب فى سبيلها كثيرا من علماء المسلمين (د) موقف بنى أمية من مثل هذه الآراء :

أما موقف بنى أمية ؛ فلقرب عهدهم بنور النبوة ، وتمسكهم بالمصدر الصحيح لعقيدة المسلمين ، ولم يكن بعد قد تم اختلاطهم بالأمم الأجنبية ، فأننا نجد أن الحال عند متقدميهم غير الحال عند متأخريهم ، وكذلك غيره عند بعض خلفاء بنى العباس .

إذ نجد أن المتأخرين من هذه الدولة قد ضعف تمسكهم بهذا المصدر . حيث أن عنصرهم لم يكن عربيا خالصا . فهذا مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية يروى المؤرخون عنه أن أمه كانت أمة ، وأنها كانت أختا لجعد . كما أنهم يروون عنه أنه تعلم مذهبه ولهذا لقب (بالجعدى) كما تقدم .

أما المتقدمون منهم : والذين هم من عنصر عربى خالص ؛ والذين لا يرون

غير الكتاب والسنة مصدرا لعقيدة المسلمين ، فانهم لم يرضوا عن هذه الآراء . ولذا نجد هشام بن عبد الملك ، الذى أظهر الجعد آراءه فى أيامه ، يقبض عليه ويرسله إلى خالد القسرى ، وإلى العراق من قبله ، ويأمره بقتله فيأخذه هذا يحبسه ، ولا يقتله ، فيعلم بهذا هشام ، ويكتب إلى خالد يلومه ، ثم يعجل خالد بقتله وفى عيد الأضحى ، بعد صلاة العيد ، على أنه ، أضحيتك كما قال فى آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا ، تقبل الله منكم ، فإني أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم فانه يقول : (ما كلم الله موسى ، ولا اتخذ إبراهيم خليلا ، فتعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا) . ثم زل فذبحه ، (١)

إذن موقف بنى أمية ، قبل أن تتخلص من العصبية العربية إلى العصبية الأخرى ، كان موقف الإنكار من مثل هذه الآراء . ولكن يلاحظ شيء فى هذه الرواية وهو أن الجعد قتل لقوله بخلق القرآن ، لا لقوله بالجبر والتعطيل . أما التعطيل ؛ فإن الغرض منه ألا يوصف الإله بوصف يصح أن يشاركه فيه أحد من خلقه ، إلا بصفتي الخلق والفعل ، فقد اختص الإله سبحانه بهما دون خلقه . ولهذا قال الجعد وحبهم يجبر الخلق فى أفعالهم ، وإلا شاركوه فى أخص صفاته ، فكان القول بالتعطيل يؤدى إلى القول بالخبر .

وأما القول بالجبر : فأمره أقل من القول بخلق القرآن ، بل ربما ينفع خلفاء بنى أمية ، الذين هم فى نظر الخوارج كفار . لأن الجبر يكون فيه شبه اعتذار عن إتيان الإنسان بعض المعاصى ، حيث أنه يكون مسلوب الاختيار وهذا المبدأ أن لم يسقط المسؤولية أصلا فانه يخفف من شأنها

نشأة مذهب الاختيار

سبق أن قلنا إنه نشأ في هذا العصر ، عصر بني أمية ، مذهبان متقابلان في الرأي في حكمهما على أفعال الانسان : احدهما يقول « بأن الانسان لا اختيار له » وهو مذهب الجبر وصاحبه (جهم بن صفوان) وثانيهما يقول « بأن الانسان مختار في أفعاله حر الارادة » وهو مذهب الاختيار ، وصاحبه غيلان الدمشقي . ولقد فرغنا من الكلام على أصل نشأة مذهب الجبر وصاحبه جهم ؛ والآن نريد أن نتحدث عن (نشأة مذهب الاختيار وصاحبه غيلان » .

٣ — غيلان الدمشقي

هو غيلان بن مروان (١) ، ومروان هذا كان مولى (٢) لعثمان بن عفان رضى الله عنه ، وأنه كما يقول ابن المرتضى « واحد دهره في العلم والزهد والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله » .

(١) المنية والامل لاجد بن يحيى المرتضى ص ١٥ ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٤٧ وأما ابن نباتة المصري في كتابه « سرح العيون » ص ١٨٣ فانه يقول : « أن غيلان هو ابن يونس الدمشقي » وقال الأستاذ الكوثري في هامش « التبصير » هو ابن مسلم القبطي (٢) سرح العيون ص ١٨٣ . وأما ابن المرتضى فانه يقول « وهو مولى لعثمان بن عفان » أي أن غيلان نفسه كان مولى لعثمان ، لأبائه ، على رواية ابن المرتضى في كتابه « المنية والامل » . وهذا بعيد . لأن غيلان كان في أواخر أيام صهر بن عبد العزيز ، وزمن هشام بن عبد الملك ، إلا أن يكون غرض ابن المرتضى بهذا هو تشريف غيلان لانه جعله من المعترلة .

(١) آراؤه :

أما آراؤه الكلامية فانه كان يقول بالاختيار أى أن العبد قادر على أفعال نفسه فهو الذى يأتى الخير بإرادته وقدرته ويترك الشر أو يفعله باختياره أيضا وليس للقدر سلطان عليه . ولقوله هذا عده ابن المرتضى من الطبقة الرابعة للمعتزلة .

وأما رأيه فى الأيمان ، فانه كان يذهب فيه إلى رأى المرجئة (١) أى أن الأيمان « هو المعرفة والاقرار بالله تعالى وبرسله (عليهم السلام) . وكل ما لا يجوز فى العقل أن يفعله ، وما جاز فى العقل تركه فليس من الأيمان . وأن مرتبة كل الأعمال بعد مرتبة الأيمان . أى أن العبد إذا حقق الأيمان بالقول والمعرفة ، فلا يكون مطالبا بعد هذا بالعمل إلا على سبيل التراخي ، وأن هذا التراخي فى العمل لا يضر إيمانه ، لأنه تحقق بالقول والمعرفة .

وأما رأيه فى القرآن . فهو كراى جهم فى أن القرآن مخلوق وليس قديما .
وأما رأيه فى الصفات : فهو مثل المعتزلة فى الذهاب إلى نفي الصفات الثبوتية . كالعلم ، والقدرة ، والارادة ، أى أن هذه الصفات عين الذات وليست غيرها ، ولهذا دعاه الأشاعرة « بالمعطل » . وأما المعتزلة فانهم يقولون « أنه كان يقول بتوحيد الله وعدله (٢) ، ومعنى التعطيل فى تعبير الأشاعرة نفى الصفات . وأما معنى التوحيد عند المعتزلة . فهو عدم القول بأن الصفات الثبوتية غير الذات بل هى عينها .

وكان يقول بصحة الامامة من غير قریش، وأن كل من كان قائما بالكتاب

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٤٧

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٥

والسنة يصح أن يكون إماما للمسلمين، لكن بشرط اجماعهم على إمامته . وهو في هذا الرأي يذهب إلى ما ذهب اليه الخوارج ، من صحة الامامة لغير القرشي إذا قام بأحكام الكتاب والسنة ، وأجمعت الأمة على تصديبه . إذن تكون آراء غيلان الكلامية هي :

(١) القول بالاختيار .

(٢) الايمان معرفة وقول وأن العمل ليس داخلا فيه .

(٣) القول بخلق القرآن .

(٤) نفى الصفات الثبوتية .

(٥) أن الامامة تصلح لغير القرشي .

هذه هي آراؤه الكلامية التي يتفق فيها مع بعض أصحاب الكلام ويختلف فيها مع بعضهم الآخر ولهذا يعبر عنه مؤرخو الفرق بتعابير مختلفة :

فتارة يجمعونه من المعتزلة . لنشابه رأيه مع رأيهم في القول بالاختيار ونفى الصفات ويسمونه (غيلان المعتزلي أو القدرى) .

وتارة يقولون أنه مرجئ لقوله في الايمان بالقول والمعرفة دون العمل

وتارة يقولون أنه خارجي لأن رأيه في الامامة كراى الخوارج

(ب) أصل المذهب الذى نسب إلى غيلان :

لقد كان لغيلان ، كما ذكرنا ، آراء كثيرة ، ولكنه لم يشتهر إلا بقوله في القدر ولهذا يدعوه المؤرخون (غيلان القدرى) . وسنرى أن قوله بالقدر كان سببا في قتله . ولكن من أين لغيلان مثل هذا الرأى فى القدر ؟ .

هنا نرى أن المؤرخين قد اختلفوا فى مصدر هذا القول عنده . فبعضهم

يقول « أن غيلان أول من تكلم في القدر (١) ». وبعض آخر يقول « أن أول من تكلم في القدر معبد بن خالد الجهني (٢) ». ويرى بعض آخر غير هؤلاء وأولئك أن غيلان أخذ القول بالقدر عن الحسن بن محمد بن الحنفية (٣)، ولكن بعد هذا وذاك يروى لنا بعض المؤرخين أن أصل القول بالقدر إنما هو لرجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر (٤) وذكرت لنا رواية أخرى اسمه بالنص لا بالوصف وهو « أنه أبو يونس سنسويه من الأساورة (٥) ».

إلا أن معبدا هو الذي أخذ عنه هذا الرأي لا غيلان، لكن غيلان هو الذي جادل فيه ودافع عنه، ونشره بين المسذنين وقتل من أجله. بناء على هذا، يكون مصدر هذا الرأي عند غيلان، ليس مصدر عقيدة المسلمين، وهو الكتاب الكريم، أو الحديث الشريف، وإنما هو دخيل على المسلمين من الأمم الأخرى، التي دخلت تحت حوزة الدين الاسلامي وتحت كنفه. ولقد رأينا أيضا أن أصل القول بخلق القرآن، الذي نسب إلى جهم ابن صفوان، والجعد بن درهم، والذي نسب أيضا إلى غيلان الدمشقي، وصاحبه معبد الجهني (٦) إنما نقله إلى المسلمين رجل يهودي. وهو أبان بن

(١) شرح العيون لابن نباتة.

(٢) المقرئ في خطه.

(٣) المنية والامل لابن المرتضى.

(٤) شرح العيون.

(٥) المقرئ.

(٦) هو معبد بن خالد الجهني، وكان صاحب عطاء بن يسار، وكانا يجلسان معا إلى مجلس الحسن البصري ويقولان له أن هؤلاء (أي الذين يتعللون في فعل المعاصي بالقدر) يسفكون الدماء ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر « كذب أعداء الله ». ولقد خرج مع الأشعث على بني أمية، فقتله الحجاج لهذا صبراسنة ٨٠ هـ.

أخذه عن طالوت اليهودى أيضا .

وأما رواية ابن المرتضى التى ترجعه إلى الحسن بن محمد بن الحنفية ، فائما أريد منها فقط تعزيز المعتزلة فى قوهم بالقدر وأن أصله يرجع إلى الحسن الذى أخذه عن أبيه محمد بن الحنفية وأن محمد بن الحنفية أخذه عن أبيه على بن أبى طالب رضى الله عنه وأن عليا أخذه عن النبي صلى الله عليه وسلم . إذن يكون مذهبهم مأخوذا من النبي عليه السلام ، وهذا شأن أصحاب المذاهب الكلامية المتقدمة كل منهم يريد أن يسند مذهبه ، ويزتفع به إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليستفيد قوة ومكانة وقداسة فى نفوس سامعيه ، لأنه كلما ارتبط المذهب بأصل مصدر العقيدة كانت قداسته وإيمان الناس به إيمانا قويا . وقداستهم له أكثر .

(>) موقف القرآن من مبدأى الجبر والاختيار :

ولسكن لماذا لم يكن موقف القرآن صريحا فيما يتعلق بالجبر والاختيار ؟ أى لم يصرح لنا القرآن الكريم بأن الانسان مجبور على أفعاله وأنه لا اختيار له مطلقا ، وأنه كالريشة فى مهب الرياح ؛ كما لم يصرح أيضا بأن له الاختيار المطلق ؟ وإنما نراه يعبر تارة عن الانسان بما يفيد أنه مسلوب الاختيار ، ويعبر عنه تارة أخرى بما يفيد أنه مختار ، فمثلا يقول فى أول سورة « هل أتى على الانسان حين من الدهر ، . . أنا هديناه السبيل أما شاكرا وإما كفورا (١) » ، فهذه الآية تدل بظاهرها على أن الانسان مختار . ثم يذكر فى آخر السورة آية أخرى تدل بظاهرها على أن الانسان مسلوب الاختيار وهى قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله (٢) » ،

(١) الآية الثالثة من سورة « هل أتى على الانسان الخ » .

(٢) الآية الثلاثون منها .

والجواب على هذا أن القرآن لو صرح بأن الانسان مسلوب الاختيار دائماً لما كان هناك معنى للمسئولية ، ولو سقطت المسؤولية لسقط الجزاء على الأعمال ، فلا يكون هناك فرق بين المحسن والمسيء . ولو صرح بأن الانسان له الاختيار المطلق في أفعاله ، حتى أنه يأتي ويقدر على كل ما يريد ، لكان في هذا ما يشبه أن يكون مشاركة لله في خلقه ، على أن الواقع يكذب الجبر المطلق للانسان كما أنه يكذب الاختيار المطلق له . لكن ما مدى هذا الجبر ، وما مدى هذا الاختيار ، وإلى أى حد يكون مقدار الجبر عند الانسان ، وإلى أى حد يكون مقدار الاختيار عنده ؟

إن أمر اختيار الانسان أو جبره ، من المسائل التي تختلف فيها النفوس ولا تتفق عليها — وكل أمر لا يمكن ضبطه وأنه لو فتح باب التقدير فيه للنفوس لذهبت به بعيداً عن المقصود به . وخاصة إذا كان لا يتعلق به تشريع عملي يراد فرضه ، فإن القرآن الكريم يعبر عنه تعبيراً كلياً بحيث لا يخرج به إلى أحد الجانبين ، او ينص فيه على احد الطرفين — فمشكلة الجبر والاختيار مشكلة صعب على الانسان ادراكها ، وهي دائماً محل خلاف عند ارباب الديانات وعند الفلاسفة ، ولم يقطع فيها برأى ، فوقف القرآن فيها عند هذا الحد ، وانما عبر عنها بآيات مختلفة ، تدل في مجموعها على ان للانسان اختياراً بمقدار ما يصحح مسؤوليته ، لا اختياراً مطلقاً يجعله يخرج عن حدوده البشرية ، ولا جبراً مطلقاً يسلب عنه المسؤولية . ومن يتدبر آيات القرآن التي ذكرت في هذين الوصفين لا يجدها تخرج عن هذا المعنى .

وإذن يكون معنى قولنا : ان هذه الآراء دخيلة على المسلمين من الأمم الأخرى ، ان الانحياز إلى أحد الطرفين أى إلى الجبر المطلق او الاختيار المطلق ، قد اتى إلى المسلمين من هذه الأمم ، ولم يأتهم من مصدر عقيدتهم وهو القرآن ؛ لأننا عرفنا رأى القرآن في هذا ، وانه ما قطع في أحد الطرفين بحكم

ولانصر على رأى، دفعا لما قلنا ، وبعدا عن الجدل الكلامى ، والنقاش اللفظى الذى وقع فيه المتكلمون مخلصين . ولو تدبر كل منهم ما يريده الآخر لما طال هذا النقاش ولما وقع ذلك الاختلاف .

(د) جدل غيلان فى القدر وقتله فيه :

اتفق المؤرخون الذين كتبوا عن غيلان ، على أن هشام بن عبد الملك هو الذى قتله . إلا أنهم اختلفوا فى سبب قتل هشام له . فيروى ابن المرتضى أن هشاما قتله ، لأنه قد رآه ينادى على بيع ما فى خزائهم ، أيام ولاد عليها عمر بن عبد العزيز ، وأنه يسب بنى أمية ، فأقسم ليقبله إذا ولى هذا الأمر ، فلما ولىه نفذ ما أقسم عليه وقتله . فبناء على ما رواه ابن المرتضى ، يكون قتل هشام لغيلان سياسيا لا دينيا .

وأما باقى المؤرخين . فيروون ما يدل على أن هشاما قتله لقوله بالقدر ، وأنه أحضر له الأوزاعى ، فقطعه هذا بعد أن سأله فى ثلاث مسائل . لم يجب^(١) غيلان على واحدة منها . فأخذه هشام وأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات . وقيل صلب حيا على باب (كيسان) بدمشق

(١) قال ابن نباتة : لما بلغ هشام بن عبد الملك مقالة غيلان فى القدر أرسل اليه وسأله : يا غيلان ، ما هذه المقالة التى بلغتني عنك فى القدر ؟ فقال يأمر المؤمنين هو ما بلغك ، فأحضر من أحببت يحاجني ، فان غلبني ضربت رقبتى ، فأحضر الأوزاعى ، فقال له الأوزاعى : يا غيلان ، أن شئت أقيم سبعا وأن شئت خمسا ، وأن شئت ثلاثا . فقال غيلان ألق ثلاثا ، فقال له الأوزاعى « أقضى الله على عبد ما نهى عنه ؟ » قال غيلان : ما أدري ما تقول ! قال الأوزاعى « فأمر الله بأمر حال دونه ؟ » قال غيلان هذه أشد من الأولى . قال الأوزاعى « فحرم الله حراما ثم أحله ؟ » قال غيلان : ما أدري ما تقول . فأمر به هشام فقطعت يداه ورجلاه فمات

وأما جدله في هذا، فإنه كتب به الى عمر بن عبد العزيز، ثم دعاه عمر الى سماع رأيه، فاقتنع به، وولاه أمر الخزائن^(١). وقيل أن عمر بن عبد العزيز لما دعاه اليه، ألزم غيلان^(٢) الحجة، ونهاه عن الكلام في هذا، فوعده غيلان ولكنه لما مات عمر بن عبد العزيز، رجع إلى رأيه، وأخذ يدعو اليه، فقتله هشام ابن عبد الملك لهذا.

(١) قال ابن المرتضى في كتابه «المنية والامل»: ان غيلان لما كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا قال فيه «أبصرت يا عمرو ما كدت، ونظرت وما كدت أهلم يا عمر أنك أدركت من الاسلام خلقا باليا، ورسماعفيا، فياميت بين الاموات فهل وجدت يا عمر حكما يعيب ما يصنع؟ أو يصنع ما يعيب؟ أو يعذب على ما قضى؟ أو يقضى ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحما يكلف العباد فوق الطاقة؟ أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ الخ دعاه عمر وقال أغنى على ما أنا فيه. فقال غيلان ولني يبع الخزائن، وورد المظالم، فولاه، فكان يبيعها وينادي عليها، ويقول: «تعالوا الى متاع الخونة، تعالوا الى متاع الظلمة، تعالوا الى من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته الخ فسمعه هشام الخ ما ذكر في الصلب

(٢) وأما ابن نباته، فإنه يذكر خلاف هذه الرواية. يقول. قال ابن مهاجر بلغ عمر بن عبد العزيز أن غيلان وفلاننا (يظهر أن فلانا هو صالح صاحبه كما قال ابن المرتضى) نطقا في القدر، فارسل إليهما، وقال: ما الأمر الذي تنطقان به فقالا هو ما قال الله يا أمير المؤمنين. قال وما قال الله؟ قال: «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا» ثم قال «انا هديناه السبيل أما شاكرآ وأما كفورا» ثم سكتا، فقال عمر: اقرآ حتى بلغا «أن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا. وما تشاؤون الا أن يشاء الله» إلى آخر السورة. قال كيف تريان يا ابني الاتانه تأخذ ان الفروع، وتدعان الاصول.

الفصل الثاني

المعتزلة

تمهيد :

(١) الحسن البصري :

(١) اسمه ومولده : هو الحسن ابن أبي الحسن ، واسم أبيه « يسار » .
ولقد كان يسار من سبي « ميسان (١) » ، وكان من موالى الأنصار . وكانت أمه
« خيرة » ، مولاة لأم ، سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم .
ولقد ولد الحسن وأبواه على الرق ، فنشأ لهذا رقيقا . إلا أنه صار مولى
لزيد بن ثابت (٢) . وكان مولده بالمدينة ، في خلافة عمر رضي الله عنه سنة
أحدى وعشرين من الهجرة (٣) ولقد كان يكنى بأبي سعيد ، ويلقب بإمام أهل
البصرة ، بل إمام أهل العصر (٤)

(٢) يتيته : لقد ولد بالمدينة ، وتربى في منزل أم سلمة ، زوج النبي صلى الله
عليه وسلم . وأن أم سلمة كانت تعطيه ثديها ، إذا غابت أمه في قضاء حاجة (٥) لها

(١) ميسان ، كورة بين البصرة وواسط ، افتتحها المغيرة بن شعبه ، في
زمن عمر بن الخطاب لما ولاه البصرة .

(٢) ويقال أنه كان مولى حميد بن قحطبة كما في النجوم الزاهرة
لأبي المحاسن

(٣) روى الحسن عن نفسه أنه حين قتل عثمان كان في المدينة وأنه كان
ابن أربع عشرة سنة . ابن المرتضى .

(٤) روى هذا أبو المحاسن عن الذهبي ويعد من الطبقة الثانية من
تابعي أهل البصرة

(٥) وبهذا يعمل المؤرخون حكمته وفصاحته .

وأنها أخرجته إلى أصحاب رسول الله فدعوا له بخير . ثم نشأ بوادى القرى
ثم صار مولى لزيد بن ثابت . وأدرك كثيرا من الصحابة وروى (١) عنهم
وتعلم منهم ، هذه هي بيئة الحسن ، التي تربى فيها ، ونشأ بها . وأنت ترى من هذه
البيئة التي نشأ وترعرع فيها ، أنه جدير أن يكون أهلا لتلك الشهرة التي نالها في
العلم والفضل .

(٢) عليه :

لقد كان الحسن البصرى دائرة معارف وعلوم شتى . ويظهر أنه كان
للبيئة التي عاش فيها تأثير عظيم على معارفه . فلقد عرفنا أنه ولد في إحدى بيوت
رسول الله ، ثم كان مولى لأحد (٢) أصحابه ، ثم أنه اتصل ببعضهم ، وخاطبهم
وروى عنهم وتعلم منهم ، وأنه أقام بالبصرة ، وأدرك بعضا من عصر عمر ، وشاهد
الثورة على عثمان وقتله ، ورأى خلاف على ومعاوية وقتلهم (٣) وقتال
عائشة وطلحة والزبير لعل (٤) . وعاش إلى سنة عشر ومائة بعد الهجرة (٥)
أى أنه حضر معظم عصر بني أمية .

هذه البيئة المختلفة المظاهر ، التي جمعت بين الصحابي ، والتابعي : بين
التمسك بنصوص العقيدة وأصولها من الكتاب والسنة — وهم أهل المدينة
التي كانت يقيم بينهم الحسن البصرى في أول أيام حياته — وبين أهل
الראى من سكان العراق التي انتقل إليها الحسن بعد الفترة التي قضاها في

(١) يقول أبو المحاسن أنه رأى طلحة وعليا ، وروى عن عمران بن حصين
والمغيرة بن شعبة ، وعبد الرحمن بن سمره ، وأبى بكر ، والنعمان بن بشير

(٢) هو زيد بن ثابت .

(٣) في موقعة صفين .

(٤) في موقعة الجمل .

(٥) ذكر أبو المحاسن أنه توفي سنة ١٠٩ هـ .

المدينة . جعلت من الحسن الرجل العالم ، الزهد ، الذى لا يترمت المعتدل فى آرائه والى جعلت درسه مقصدا لكل طالب معرفه ، فطالب الفقه يجلس اليه وكذا طالب الأدب، وكذا طالب الحديث والتفسير، وطالب الوعظ. وطالب العقائد . فدرسه هو النبع الأول الذى فاض بمبادئ العلوم الإسلامية (١) ومن هذا الدرس نبتت شجرة المعتزلة (٢) وفى هذا الدرس أثير الكلام فى القدر (٣) وفى هذا الدرس كانت تذكر الآراء الجديدة لتخص ويعرف مدى صحتها وتلافيها مع مصدرى العقيدة عند المسلمين. حتى الآراء السياسية

(١) قال أبو حيان التوحيدى ، فى وصفه لدرس أبي الحسن ، نقلا عن قره الخرائى (ويجمع مجلسه ضروبا من الناس، وأصناف اللباس. لما يوسمهم من بيانه، ويفيض عليهم ، بافئانه هذا يأخذ عنه الحديث ، وهذا يلقي منه التأويل ، وهذا يسمع منه الحلال والحرام ، وهذا يتبعه فى كلامه ، وهذا مجرد له المقال، وهذا يحكى له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء ، وهذا يسمع الموعدة وهو فى جميع هذا كالبحر العجاج تدفقا . . . يجلس تحت كرسيه فتادة صاحب التفسير ، وعمرو ، وواصل صاحب الكلام ، وابن أبي اسحاق صاحب النحو، وفرقد السنجي صاحب الرقائق ، وأشباه هؤلاء ونظراؤهم .) اه كتاب المقابسات

(٢) قال صاحب النجوم الزاهرة « واصل هو رأس المعتزلة ، والخوارج لما كفرت بالكبائر قال واصل ، بل الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، نزلة بين المتزلتين ، فلذلك طرده الحسن البصرى ، عن مجلسه ، فجلس عند واصل عمرو ابن عبيد ، واعتزلا مجلس الحسن البصرى ، فمن يومئذ قيل لهم المعتزلة

(٣) قال ابن قتيبة (كان عطاء بن يسار قاضيا ويرى القدر . فكان يأتي الحسن ، هو ومعه الجهمي ، فيسألانه ويقولان « يا أبا سعيد أن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، يأخذون الأموال . . . ويقولون أنما تجري أعمالنا على قدر الله » فقال (كذب أعداء الله ، فيتعلق عليه بهذا وأشباهه) المعارف ص ١٩٥

كنت تسمعها في هذا الدرس، وكذلك الحكم على الخلافة والخلفاء والولاية (١) والخلاصة أن كل شبهة كانت تعرض في هذا الوقت، أو كل رأى جديد فلا بد من عرضهما في هذا الدرس.

(٤) آراؤه :

أما الإيمان فانه يرى فيه أنه لا يكون إيمانا حقا إلا إذا كان يحمل صاحبه على العمل . فمن لم يؤد الصلاة فهو غير مؤمن بوجوبها . وليس معنى هذا أنه كافر بها ، لأن الكافر بالصلاة يكون مؤمنا بعدم وجوبها ، وليس تارك الصلاة كذلك ، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها ، كما لم ينزل أيضا الى درجة الإيمان بعدم وجوبها ؛ وكذلك كل من لم يؤد فرعا من الفروع التي كلفنا بها ، لا يكون بعد مؤمنا بذلك الفرع من الدين ، كالزكاة والصيام والحج . الخ وأيضا من لم يترك أمرا من الأمور التي كلفنا بتركها ، كالزنا ، وشرب الخمر ، والسرقة ، والقتل ،

(١) قال الحسن في معاوية (أربع خصال في معاوية ، لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة ، خروجه على هذه الأمة بالسفهاء ، واستخلافه يزيد وهو سكير ، وادعائه زيادا وقد قال النبي « الولد للفراش وللاهر الحجر » وقتله حجر بن عدي . وروى أيضا أنه سأل رجل في الفتن فقال « لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء » ، فأراد رجل من أهل الشام أن يخرج به ، فقال له « ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ » فغضب وخط بيده ثم قال « ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد ؟ نعم ولا مع أمير المؤمنين » . وروى أيضا أن النضر بن عمرو والى البصرة قد حاوره فقال له « اتق الله أيها الرجل في نفسك ، وأيم الله لقد رأيت أقواما كانوا قبلك في مكانك ، يعلون المنابر ، وتمتزلهم المواكب ، ويجرون الديول بطرا ورثاء الناس ، يبنون المدن ، ويؤثرون الأثر ، ويتنافسون في الثياب ، أخرجوا من سلطنتهم ، وسلبوا ما جمعوا من دنياهم ، وقدموا على ربهم ونزلوا على أعقابهم . فالويل لهم يوم التغابن ، ويأويلهم يوم يفر المرء من أخيه وأمه ، وأبيه ، وصاحبته ، وبنيه ، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه »

وأمثالها من الأمور التي كلفنا بتركها ، لا يكون مؤمنا بوجوب تركها ؛ وإذا فعلها فإن هذا لا يدل على أيمانه بفعلها ، وإلا كان كافرا ؛ بل هو لم يبلغ بعد درجة الأيمان بأحد الطرفين ^(١) . فكأن الحسن يرى أن الأيمان الحق يستلزم العمل . وهذا الرأي في الأيمان الذي قال به الحسن ، يشبه ما قال به سقراط ^(٢) . في المعرفة حيث يرى أن معرفة الفضيلة تستلزم العمل بها ^(٣) .

أما رأيه في مرتكب الكبيرة . فهو مبني على رأيه في الأيمان . ويظهر مما تقدم أن مرتكب الكبائر ، أي الذي لا يعمل بمقتضى أيمانه ، يكون منافقا ^(٤) لا مؤمنا خالصا ؛ ألا لعمل بمقتضى أيمانه ؛ ولا كافرا خالصا ، لأنه لو كان كذلك ل أظهر أعماله التي تتفق مع الكفر وجاهر بها . فأذن مرتكب الكبيرة ليس

(١) يدل على هذا الرأي عند الحسن ما روى عنه من أقوال كثيرة ، منها قوله « ابن آدم . إنك إن تجمع إيمانا وخيانة ، كيف تكون مؤمنا ولا يأمئك جارك ؟ أو تكون مسالما ولا يسلم الناس منك ؟ أليس قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له » ؟

(٢) هو فيثاغورس يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد (٤٧٠ - ٤٠٠ ق م) ولقد دافع كثيرا عن الحقائق الخلقية .

(٣) ولهذا كان يقول سقراط « المعرفة الفضيلة . أو الفضيلة المعرفة » ولقد يشرح هذا الرأي ويؤيده بالحسن وسقراط قول النبي عليه الصلاة والسلام (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الخ) فكأن الحديث يقول أن الإنسان وقت ارتكابه خلاف ما يقتضيه أيمانه لا يكون مؤمنا ، وألا ما فعل خلاف ما يوجبه هذا الأيمان ، فإيمانه خلاف ما يوجبه إيمانه دليل على عدم إيمانه

(٤) وفي هذا يقول الحسن : « الناس ثلاثة ، مؤمن ، وكافر ، ومنافق . فأما المؤمن فقد أُلجم الخوف ، وقومه ذكر العرض . وأما الكافر فقد قعه السيف وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية ، وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعاننون ، ويضمرون غير ما يظهرن » اهـ

بالمؤمن المطلق. ولا بالكافر المطلق وإنما هو بينهما؛ ولا يكون ألا منافقا.
أما رأيه في الإنسان وهل هو مجبور أو مختار، فقد نقل عنه تارة ما يدل
على أن المعاصي من الإنسان، وأن الشر منه ^(١). وأما الخير فهو من الله .
ونقل عنه تارة أخرى ما يدل على أن الإنسان له الاختيار المطلق في أفعاله
خيرها وشرها ^(٢).

وأظن أن السبب في هذا التردد ليس هو عدم صحة النقل عنه
وإنما سببه فيما يظهر، هو أن الأمة الإسلامية في بدء نشأتها. والأمم في هذا
الدور، دور التكوين، لا تكون معارفها مركزة، وتكون معلوماتها مضطربة
لأنها ليست مؤسسة على مقتضى القوانين العلمية. وليس معنى هذا أن الأمة
الإسلامية كانت مضطربة في عقيدتها الدينية أيضا، كاضطرابها في تكوين
العلوم ونشأتها. لأن هناك فرقا بين العقيدة الصريحة التي حددها الرسول عليه
السلام، وبين ما جد من الآراء التي لم يكن فيها رأى صريح من مصدر عقيدة
المسلمين. ولهذا نرى أن العصر الأموي كله مضى ولم يكن للمسلمين علوم

(١) ذكر ابن المرتضى نقلا عن دؤاد بن أبي الهندي أنه قال (سمعت الحسن
يقول « كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي »

(٢) ثم روى ابن المرتضى أيضا أن الحجاج كتب إلى الحسن « بلغنا عنك
في القدر شيء، فاكتب الينا بقولك. » فكتب إليه الحسن رسالة طويلة ذكرها
ابن المرتضى، منها قوله (فافهم أيها الأمير ما أقوله، فإن ما ينهى الله عنه فليس
منه، لأنه لا يرضى عما بسخطه من العباد، لأنه تعالى يقول « ولا يرضى
 لعباده الكفر، » فلو كان الكفر من قضائه وقدره « لرضى عن عمله. » ثم قال :
واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله، يعولون في أمر دينهم، بزعمهم،
على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب
والأخذ بالجزم فيه، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر. ومنها
قوله « قد أفلح من زكاهها وقد خاب من دساها » فلو كان هو الذي دساها
لما خيب نفسه. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

مدونة، وإنما كانت كل الآراء محصلة في رؤسهم، منقولة على ألسنتهم. وكان ذلك أيضاً في أوائل العصر العباسي.

بناء على هذا، إذا نقل عن الحسن آراء متعددة في أفعال الإنسان، فإنه لا يكون معنى هذا كذب أحدها وصدق الآخر، بل يجوز صحة نسبة هذه الأقوال كلها إليه، وأنه قال بهذا تارة، وقال بالآخر تارة أخرى. لما قلناه. ولقد ترتب على هذا أيضاً، أن ادعت المعتزلة أن الحسن معتزلي وادعت الأشعرية أنه أشعري. وقالت المشبهة بأنه من المشبهة (١). وهكذا ادعته كل فرقة لنفسها، وذلك كله راجع إلى أن الآراء التي لم يكن فيها نص صريح من الدين، كان الحسن يقول فيها برأى، ثم يرى غير هذا الرأي فيقول به، وأن كان يخالف الأول. والرجل في كل ما يقول مخلص، لأنه يحاول الوصول إلى الحق

(١) أما المعتزلة. فأننا نرى أن ابن المرتضى قد عده في الطبقة الثالثة من طبقات المعتزلة، واستدل لاعتزاله بالرسالة التي بعث بها إلى الحجاج، والتي ذكرناها في الهامش.

وأما أهل السنة. فإنهم يجعلونه سلفياً. ولهذا يقول الشهرستاني أن هذه الرسالة التي نقلت عن الحسن، والتي تدل على أنه كان يرى رأى المعتزلة، ليست له. ثم يقول «ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالجمع عليها عندهم» الملل والنحل ج ١ ص ٥٤

وأما المشبهة. فإن ابن قيم الجوزية أبا عبد الله محمد بن أبي بكر المتوفى سنة ٧٥١ هـ يدعى أنه من المشبهة، لما رواه عنه من حديث قال فيه «روى أبو بكر الهذيلي عن الحسن رحمه الله تعالى قال (ليس شيء عند ربك من الخلق أقرب إليه من إسرافيل بينه وبين ربه سبعة حجب، كل حجاب مسيرة خمسمائة عام وإسرافيل دون هؤلاء، ورأسه تحت العرش، ورجلاه في تخوم السابعة» كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٣.

ألا أن وسائل البحث الدقيق هي التي تعوزه ، ولم تكن قد توفرت بعد في هذا الزمن .

(٥) الحكم على الحسن

وأنتى أرى، بعد هذا، أن الحسن كان رجلاً عالماً ؛ جمع كثيراً من معارف عصره . لأنه تعلم من الصحابة رضي الله عنهم ، وعاشر السلف ، وأقام بالعراق فعرف كثيراً من آراء أهلها ونحلهم .

وأنه كان زاهداً، لأنه عاشر كثيراً من الصحابة . وعرف الكثير من أخلاقهم الإسلامية . ونشأ في بيت النبوة ، وأنه كان واعظاً، لأن إيمانه جعل في قلبه رقة وحماساً دينياً .

وكان أديباً ، لأنه أقام في وادي القرى . ولقد كان كاتباً للربيع بن زياد الحارثي بخرسان .

وكان درسه مقصداً لكل طالب معرفة ، شغل الناس بالدنيا ، وشغل هو بتعليم الناس . ولهذا يقول أنس فيه حين سئل عن مسألة : « سلوا مولانا الحسن » فقل له : « أنقول ذلك » فقال « سلوا مولانا الحسن ، فإنه سمع وسمعنا ، وحفظ ونسينا »

[ب] أصل استعمال هذه الكلمة (المعتبرة)

لقد رأينا، عند الكلام على الحسن البصري، أن واصلاً لما اختلف معه على مرتكب الكبيرة ، وقال « أنه يرى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلي الكفر والإيمان، وأنه ليس بالكافر المطلق ، ولا بالمؤمن المطلق ، وأنه يسمى فاسقاً ، وأنه جلس إلى سارية من سوارى مسجد البصرة ليقرر هذا الرأي

ويدافع عنه ، قال الحسن البصري : « اعتزلنا واصل » ومن هنا سمي واصل وأصحابه « المعتزلة »

ولكن هل هذا أول استعمال لهذه الكلمة؟ وهل هذا أول إطلاق لها؟ وهل كان واصل وأصحابه أول فرقة تسمت بها؟ أم أن هذه الكلمة كانت تطلق قبل هذا على غير واصل وأصحابه؟ وانها كانت تطلق في هذا العصر على جماعة من المسلمين؟ تشير بعض المراجع التاريخية القديمة، إلى أن هذه التسمية كانت تطلق على الجماعة الذين اعتزلوا فريق المحاربين من أنصار علي ومعاوية، وأنهم آثروا البعد عن الفريقين ، تجنباً لاثارة نار الفتن وإشعالها بين المسلمين ، حرصاً على توحيد كلمتهم ، ولم شملهم ، ووصل حبلهم ، فهذا أبو الفداء يذكر في تاريخه - (١) عند كلامه على الحوادث الخاصة بالسنة الخامسة والثلاثين من الهجرة ، بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي ، مع أنهم ليسوا من شيعة عثمان . ثم يقول عنهم « وسموا هؤلاء (المعتزلة) لاعتزالهم بيعة علي »

ونرى أيضاً صاحب الأغاني (٢) عند كلامه على أحد الشعراء يصف والده بقوله « وكان والد الشاعر ، أيمن بن خزيم أحد من اعتزل حرب الجمل ، وصفين ، وما بعدهما من الأحداث فلم يحضرها »

وفي تاريخ الطبري ما يشير الى ما أشار اليه كل من أبي الفداء في اخباره وصاحب الأغاني من أن هذه التسمية باسم (معتزلة) كانت تطلق على الجماعة التي اعتزلت الفريقين المتحاربين من المسلمين . فهو يقول عند ذكره لحوادث السنة السادسة والثلاثين من الهجرة أن « قيس بن سعد كتب إلى علي يقول : إن قبلي رجلاً معتزلاً ، قد سألتني أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس ،

(١) أخبار أبي الفداء ج ١ . ص ١٨٠

(٢) الأغاني ج ٢١ . ص ٧

أذن كان هناك جماعة من المسلمين قد لزموا دورهم ، ولم ينضموا لأحد الفريقين المتحاربين. وأنه أطلق عليهم «اسم المعتزلة» . أن هذا الإطلاق كان إطلاقاً سياسياً ، وأن التسمية به كانت تسمية سياسية لا دينية . واقتصد بالسياسية هنا ، النزاع القائم على من يستحق أن يكون خليفة للمسلمين ليسوس أمورهم . وأما الدينية فهي المسائل المتعلقة بأصول العقيدة ، وألا فإن الاسلام التفرقة بين السياسة والدين . وذلك لأن هذه الطائفة لم تعتزل المسلمين لخلاف على أمر من أمور العقيدة . وإنما كان اعتزالهم للطرفين المتحاربين في سبيل الحكم . وأى الطرفين أولى . مع تسليم الجميع بأنه لا بد من خلافة للمسلمين ، ولا بد لهم من قائم يقوم على أمر دينهم ودنياهم .

ج - السبب في تسمية الفرقة الكلامية (المعتزلة) بهذا الاسم

لقد رأينا أن هذه الكلمة كانت تطلق ، قبل إطلاقها على المعتزلة ، على جماعة من المسلمين ، اعتزلوا الفريقين المتحاربين على الخلافة الإسلامية . ويجعل بعض المستشرقين ^(١) اعتزال هذه الطائفة اعتزالاً سياسياً ، لأنه بعد عن التنازع على الحكم . ثم أنه يرى أن المعتزلة قد سمو بهذا الاسم ، لأنهم وقفوا من الحزبين المتحاربين موقف سلفهم ؛ حيث أنهم حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه ليس كافراً مطلقاً كما قالت الخوارج . وهم أحد الحزبين المتحاربين ، وبأنه ليس مؤمناً مطلقاً ، كما قال حزب الآخر ، بل هو في منزلة بين منزلة الكفر المطلق والإيمان المطلق وهو الفسق . فكانهم بهذا قد اعتزلوا الفريقين المتحاربين ، كما اعتزل سلفهم الفريقين المتحاربين ، وينتهى بعد هذا إلى أنهم هم الذين سمو أنفسهم بهذا الاسم ، وأن تسميتهم به تسمية سياسية لا دينية ؛ وأن أول مسألة في تاريخ هذه الفرقة أو نقطة البدء في حياتهم هي مسألة مرتكب الكبيرة . هذا

(١) هو الأستاذ نلينو الذي كتب في مقاله «بحوث عن المعتزلة» المنشور في كتاب «التراث اليوناني» ترجمة الأستاذ عبد الرحمن بدوي ص ١٧٩ وما بعدها مبيناً رأيه في هذه التسمية وتاريخها .

ما ذهب إليه هذا المستشرق بعد أن محص آراء غيره (١) من المستشرقين في تعليل هذه التسمية ، وبعد أن أنطلقا جميعا . ولكن ما المانع من التسليم بأن سبب تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم « معتزلة » ، هو قول الحسن البصري لأحد تلميذه « واصل » ، أو عمرو بن عبيد ، حين كان الاختلاف على مرتكب الكبيرة وأنه لا مؤمن ولا كافر ، بل هو فاسق (اعتزلنا) . وهي كلمة في أصلها بسيطة وعادية ، ثم اتخذت هذا الانتشار ، وهذا الذبوع ، وأصبحت علما على هذه الفرقة لأمرين :

أما أولا : فلما يظهر من قداسة الحسن البصري في نفوس تلاميذه خاصة والمسلمين عامة ، وكلمات العظماء . تكنسب دائما الخلود والشهرة .

وأما ثانيا : فلأنه حين تقدم التاريخ بهذه الفرقة ، أصبح لها أراء يكاد أن يكون فيها شذوذ ، وخروج عما ألفه جمهور المسلمين وعامتهم .

وأما أصل إطلاق هذه الكلمة (معتزلة) على هذه الفرقة فيظهر ، أنه كان إطلاقا عاديا . كأي تسمية عادية ، لا تشعر بمدح ولا ذم ، ثم أصبحت صفة ذم بعد أن أظهر المعتزلة أبحاثهم التي تتعلق بالقضاء والقدر ، والذات والصفات ، ثم « فتنة القول بخلق القرآن » . وهذه هي المسألة الوحيدة - في رأيي - التي جعلت المسلمين يكرهون المعتزلة ، وينفرون من مبادئهم . وآرائهم ، وينقهونها عنهم . وساعد على هذا تحديهم للفقهاء والمحدثين ، ولا شك أن هؤلاء وأولئك قداسة

(١) يرى بعض هؤلاء المستشرقين أن السبب في تسميتهم بهذا الاسم هو قولهم بمذهب القدر (حرية الإرادة الإنسانية) ويذهب بعضهم إلى أن العلة في هذه التسمية هو تقشفهم وزهدهم . وفريق منهم يرى أن الأصل في هذه التسمية هو اعتناق هذه الفرقة مذهب القدرية والمرجئة . وأما رأي الأستاذ تليمتوف هو كما ذكرته أن السبب في هذه التسمية هو اعتزال الفريقين المتحارين (الخوارج وأهل السنة)

في نفوس العامة؛ لأنهم هم المحافظون وحدثهم على التراث النبوي - في نظرهم -
والقائمون على الدعوة للتمسك بما كان عليه الرسول وأصحابه، ثم سلف
المسلمين. وألا فأننا - حين نقرأ تاريخ المعتزلة، خصوصا الأوائل، منهم كواصل
ابن عطاء، وعمرو بن عبيد - وعثمان الطويل وهم رموس المعتزلة في عصرهم الأول -
نرى أنهم قد قاموا بواجب عظيم نحو الدين الإسلامي، أوهم الذين كانوا يدفعون
هجوم الأمم التي خلت تحت حوزة الإسلام ولوائه عالية. ولهذا كان أحد
مبادئهم أو أصولهم الخمسة « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ». وكان لهم
دعاة يحوبون الأقطار الإسلامية لهذا. وإذا كان جماعة أحد مبادئهم الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر، فليس من المعقول في شيء أن يبغضهم المسلمون،
زد على هذا أنهم كانوا أهل زهد وتقوى، ورثاء أبي (١) جعفر خليفة
المسلمين لعمر بن عبيد لأكثر دليل على هذا (٢).

أذن هذه الكلمة (المعتزلة) لا تدل في أول إطلاقها لا على مدح ولا على
ذم، كما أنها لا تدل على اتصالها بمبدأ معين من المبادئ التي كان يقول بها
المعتزلة. وليس بالبعيد أن يكون أصل التسمية وأصل إطلاقها على هذه الفرقة
الكلمة المشهورة عند المؤرخين وهي قول الحسن البصري « أعتزلنا واصل أو
عمرو » على اختلاف في الرواية.

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ولد في سنة ٩٥ هـ
وأمه أم ولد اسمها سلامة البربرية، وكان يسمى قبل الخلافة «عبدالله الطويل»
توفي سنة ١٥٨ هـ. (النجوم الزاهرة. ج ٢ ص ٣٢)

(٢) صلى الله عليك من متوسد قبر امررت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا عبد الله ودان بالقرآن
واذ الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بحجة وبيان
ولو ان هذا الدهر أبقى صالحا أبقى لنا عمرا أبا عثمان

وقد لا يكون من المستحسن السكوت في ربط هذه التسمية بأحد مبادئ المعتزلة، وأن يختلف العلماء الباحثون في التعليل لهذه التسمية، وأن يذهب كل واحد منهم إلى رأى في هذا التعليل، إلى آخر أبحاثهم الطويلة، وأن كان من الواجب أن لا يفوتنا شكرهم على بذل هذا المجهود العلى، الذى على الأقل يعتبر ترفاً علمياً عظيماً.

وأخيراً بأى تسمية تسمى هذه الفرقة المعروفة عند المتكلمين بالمعتزلة؟ أنسميها بأسمها المشهور؟ أم بالأسماء الأخرى التى أطلقها عليها مؤرخو الفرق الدينية؟ أما اسمها الذى اشتهرت به فهو «المعتزلة» وأما الأسماء الأخرى فأنهم تارة يسمونها (العدلوية) لقولهم بعدل الله وحكمته، وأخرى يسمونها (الموحدة) لقولهم (لاقديم مع الله) وهذه هى الأسماء التى ارتضاها لنفسها، وحكاها مؤرخو اطبقاتهم^(١) أما خصومهم، فأنهم يعبرون عنهم تارة بالقدرية^(٢) لقولهم بقول جهم فى أنكار القدر؛ وتارة «بالجهمية»^(٣) لقولهم برأيه فى الصفات وبالمعتزلة أيضاً لاعتزالهم ما أجمعت عليه الأمة الإسلامية

وهكذا نجد تضارباً بين كتاب الفرق فى اختيار اسم لهذه الفرقة. ولكن يظهر أن أولى ما تسمى به هذه الفرقة هو «المعتزلة» لا اعتزال رئيسهم وأصل درس أستاذه الحسن

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ٣

(٢) الفرق بين الفرق لأبى منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى فى اسفرائين سنة ٤٢٩ هـ. ثم أنه يسمى المعتزلة أيضاً «مخانيث الخوارج» لأن الخوارج لما رأوا لاهل الذنوب الخلود فى النار سموهم «كفرة» وحاربوهم والمعتزلة. رأت لهم الخلود ولم نجسر على تسميتهم «كفرة» ولا جسرت على قتال فرقة منهم. اهـ

(٣) الابانة لأبى الحسن الأشعري ص ٥٤ طبعة حيدرآباد. وهذه تسمية الأشعري لهم عند كلامه على نفى الصفات.

البصرى لما أجاب عن مرتكب الكبيرة بأنه في (منزلة بين المنزلتين) وأخذ
يقرر هذا الرأي ويجادل فيه .

(د) طبقات المعتزلة

لقد جرت عادة أصحاب كل فرقة من فرق المتكلمين ، أن تجتهد في تقريب مذهبها
من مصدرى العقيدة عند المسلمين . وهما الكتاب ، والسنة ، بالتماسهاله الأدلة
منهما فإذا قرأت عن المشبهة وجدت أنهم يكدون في استخلاص مذهبهم
من القرآن والحديث - مع أنهم أبعد الفرق الإسلامية في نظري عن كتاب
الله وسنة رسوله - ويبدلون الجهد في جعل الرسول ، وأصحابه ، والتابعين
ومن بعدهم ، من متقدمي المسلمين ، من المشبهة ^(١) . وما مجده عند كل فرقة نجده
عند المعتزلة . فهذا ابن المرتضى ^(٢) يستدل لفضلهم من القرآن الكريم والحديث
الشريف . ولا يقف عند هذا بل يقسمهم الى اثنتى عشرة طبقة ^(٣) ولقد
جعل أول طبقة هي الخلفاء الأربعة وغيرهم ، من صحابة رسول الله ، كعبدالله
ابن عمر ، وأبى الدرداء ، وأبى ذر الغفارى ، وعبادة بن الصامت ، ثم ذكر لكل
واحد ^(٤) كلاما استنتج منه قوله بالقدر ، كما قالت المعتزلة . ثم يذكرون سند مذهبهم

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) لابن قيم
الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ . (كتاب التوحيد وأثبتات صفات الرب) لأبى
بكر محمد بن اسحق بن خزيمة المتوفى سنة ٣١١ هـ

(٢) قال ابن المرتضى في كتابه «المنية والامل» ص ٣ : ويحتجون لفضل
الاعتزال بقوله تعالى «واعزلكم وما تدعون من دون الله» وبقوله صلى الله
عليه وسلم «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقها الفئة المعتزلة»

(٣) المنية والامل ص ٧ .

(٤) المنية والامل ص ١٠

منتھيا به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم . أما أنا فلن ألتفت الى هذا ؛
وسأسلك إلى تقسيمهم طريق تثقيفهم العلى ، وعلى حسب ما وصلوا إليه من
المسائل العلية والكلامية ولهذا سأجعلهم ثلاث طبقات ، لاثنتى عشرة طبقة ،
كما جعلهم ابن المرتضى .

(١) الطبقة الاولى : أوائل المعتزلة كواصل وعمر بن عبيد

(٢) الطبقة الثانية : أواسط المعتزلة كآبى الهذيل والنظام

(٣) الطبقة الثالثة : أواخر المعتزلة كآبى على الجبائى وابنه أبى هاشم

(٥) ما أجمع عليه المعتزلة

لقد امتازت المعتزلة من بين فرق المتكلمين بحرية الرأى ، والاعتماد على
العقل ، وعدم التقيد بنصوص القرآن والحديث ؛ مما كان له الأثر العظيم فى
كثرة اختلافاتهم ، فانك لا تكاد تجد لهم رأيا قد اتفق عليه اثنان منهم . ولهذا
يعانى من يكتب عنهم مشاق عظيمة ، فى أن يجعل لهم مذهبا موحدا يجمعها عليه
منهم وكأن الجدل والخلاف فى الرأى ، هو الأصل الذى قام عليه مذهب
هذه الفرقة . وأنتك لتدهش حين تريد أن تعرف عندهم مسألة من المسائل
الكلامية ، من كثرة الاختلافات التى تراها عندهم ، فثلا يحكى عنهم الأمام
أبو الحسن الأشعري رأيهم فى البارى عز وجل فيقول :

(اختلفت المعتزلة فى البارى عز وجل ، هل يقال « أنه لم يزل عالما
بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل
على سبع مقالات : فأجاز كل ذلك قوم ، ومنع كل ذلك قوم ، وأجازه فى
البعض قوم ومنعه قوم . ثم يقول أيضا : واختلف الذين قالوا من المعتزلة
« إن الله لم يزل عالما ، قادرا ، حيا ، أهو عالم ، قادر ، حى بنفسه ، أم يعلم ؟
وقدرة ، وحياة ، وما معنى القول : عالم ، قادر ، حى ؟ فقال أكثر المعتزلة
« إن الله عالم ، قادر ، حى بنفسه لا يعلم ، وقدرة ، وحياة . » وأطلقوا أن

لله علما، بمعنى أنه عالم ؛ وله قدرة ، بمعنى أنه قادر ؛ ولم يطلقوا ذلك على الحياة ؛ ولم يقولوا : « له حياة » ، ولا قالوا « سمع ولا بصر » ، وإنما قالوا « قدرة وعلم ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك » . ثم قال أيضا : « ومنهم من قال « له علم بمعنى معلوم ؛ وله قدرة بمعنى مقدور ، ولم يطلقوا غير ذلك » .

وقال أبو الهذيل : ^(١) : « هو عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هي هو ، وهو حي بحياة هي هو . كذلك قال في سمعه ، وبصره ، وقدمه ، وعزته ، وعظمته ، وجلاله وكبريائه ، وفي سائر صفاته لذاته .

وكان أبو الهذيل يقول : « اذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ، ودلت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ، ودلت على مقدور وهكذا في الصفات الثبوتية » .

وكان يقول : « لله وجه هو هو فوجه هو هو ، ونفسه هي هو . ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها نعمة . وقوله تعالى « ولتصنع على عيني ، اى على » .

وقال عباد ^(٢) : « هو عالم ، قادر ، حي ، ولا أثبت له علما ، ولا قدرة ، ولا حياة ولا أثبت سمعا ، ولا أثبت بصرأ . وأقول هو عالم لا بعلم ، وقادر لا بقدرة ، حي لا بحياة ، وسميع لا بسمع » .
وكان (عباد) ينكر قول من قال « أنه عالم ، قادر ، حي لنفسه أو لذاته » .

(١) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف . ولادته سنة ١٣٥ هـ على خلاف فيها ووفاته أيضا مختلف عليها ف قيل سنة ٢٢٦ وقيل سنة ٢٢٧ . وقيل سنة ٢٣٥ هـ .

(٢) هو عباد بن سليمان المعتزلى توفي سنة ٢٥٠ هـ .

وينسکر ذکر النفس و ذکر الذات ، و يقول : قولى « عالم أثبات اسم الله ،
ومعه علم بمعلوم » . وقولى « قادر أثبات اسم الله ومعه علم بمقدور » ،
وقال ضرار^(١) : « معنى أن الله عالم ؛ ليس بجاهل ؛ ومعنى أنه قادر أنه
ليس بعاجز ؛ ومعنى حى ليس بميت »

وقال النظام^(٢) : معنى قولى (عالم) إثبات ذاته ، ونفى الجهل عنه . ومعنى
قولى (قادر) إثبات ذاته ، ونفى العجز عنه . وكذلك سائر صفات الذات
على هذا الترتيب .

وكان (النظام) يقول : « أن الصفات للذات إنما اختلفت ، لاختلاف
ما ينفى عنه من العجز ، والموت ، وسائر المتضادات ، من العبى ، والصمم ،
وغير ذلك لا لاختلاف ذلك فى نفسه »

وقال آخرون من المعتزلة : « إنما اختلفت الأسماء ، والصفات ؛ لاختلاف
الفوائد التى تقع عندها . وذلك أما اذا قلنا : إن الله عالم ؛ أفدناك علما به ،
وأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وأفدناك أكذاب من زعم أنه جاهل ،
ودلنا على أن له معلومات »^(٣) اهـ

فأنت ترى أن المعتزلة قد اختلفوا فى المسألة الأولى ؛ وهى هل علم الله
بالأجسام له نهاية ، لانتهاه الأجسام المتعلق بها العلم ؟ أو أنه لا يزال عالما بها
مع انتهائها ؟ وبما أن علم الله قديم . وبعض ما يتعلق به علم الله حادث ، فهل
هذه المعلومات الحادثة ، التى تعلق بها العلم القديم ، تعتبر معلومات قبل كونها ،

(١) هو ضرار بن عمر . يقول أبو الحسين الملقب : أن المجلس كان له بالبصرة
قبل أبى الهذيل فيكون أذن فى القرن الثانى الهجرى .

(٢) هو أبو أسحق إبراهيم بن سيار النظام توفى سنة ٢٢١ هـ .

(٣) مقالات الإسلاميين لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى

باعتبارها متعلق علم الله ، أم أنها لا تعتبر معلومات قبل كونها ؟ وإذا كانت لا تعتبر معلومات قبل كونها . فبأي شيء تعلق علم الله ؟ وعلى اعتبار أنها معلومات ومتعلق لعلم الله القديم ، هل يستلزم هذا وجودها في القدم ؟ وإذا ن تكون قديمة لا حادثة . وأيضا هل للأشياء وجود مستمر باعتبار تعلق علم الله بها ، وأنها معلومات له فيما لا يزال ؟

وقد ذكر الامام الأشعري أنهم قد اختلفوا في هذه المسألة على سبع مقالات فأجاز كل ذلك قوم ، وهو أنه لم يزل عالما بالأجسام ، وأن المعلومات معلومات قبل كونها ، وأن الأشياء أشياء لم تزل وإن لزم هذا بقاء الأجسام ، لكونها متعلق علم الله الباقي ، ولزم أيضا أن تكون المعلومات موجودة في القدم لهذا ، ولزم بقاء وجود الأشياء لنفس العلة . ومنع كل ذلك قوم للوازم التي ذكرت ، لاستلزام الأول عدم فناء الأجسام ، والثاني قدم المعلومات الحادثة ، والثالث بقاء الأشياء . وأجازه في البعض قوم ، وهو البعض الذي لا يترتب عليه لوازم باطلة في نظرهم . وهذا البعض الذي أجازه قوم منعه قوم آخرون .

وكما أنهم اختلفوا في متعلق علم الله أو معلوماته ، التي لها أول ولها نهاية ، وفي الأجسام والأشياء - على حد تعبيرهم - والتي شرحناها سابقا ، فإنهم قد اختلفوا أيضا في مسألة أخرى ؛ وهي أننا إذا قلنا « أن الله لم يزل عالما قادرا حيا ، هل يلزم هذا أن يكون له علم زائد على الذات ؟ » وحينئذ يكون هناك ذات وصفة ؟ أم ليس هناك إلا ذات ، وهو عالم بنفسه ، وقادر بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة ؟ وإذا كان الأخير فما معنى الحمل في قولنا « الله عالم قادر حي ؟ » ، للإجابة على هذا قد رأينا أن الأشعري قد حكى عنهم إجابات مختلفة وقد ذكرناها .

ولكن الاختلاف الذي وقع بين المعتزلة ، أختلاف في مسائل تعتبر عندهم

فرعية. وقلنا أن سبب هذا هو اعتمادهم على العقل أكثر من النقل؛ وشجعهم على هذا أن هذه المسائل لم يرد فيها نص من القرآن والحديث، أما المسائل التي ورد فيها نص قاطع من الكتاب أو السنة، فلم يختلفوا فيها. ومن هذه المسائل المقطوع بها كونوا لهم أصولا اتفقوا عليها؛ وتركوا الحرية لعقولهم فيما بعد هذا؛ مع عدم خروجهم على مسائل الأصول التي اتفقوا عليها، والتي ترجحنا لها بعنوان «ما أجمع عليه المعتزلة».

ولقد ذكرت بعض كتب الفرق، هذه الأصول^(١) مجملة، وذكرت بعضها الأخرى مفصلة^(٢). ونحب أن نذكرها الآن أجمالا وتفصيلا، لنعرف منها حقيقة معتقد هذه الفرقة التي ظلمها كثيرون ممن كتبوا في الفرق^(٣)، في حكمهم عليها بالخروج على ما أجمع عليه المسلمون، وألزامهم إياها بلوازم بعيدة عن مدلول كلامها؛ ورتبوا أيضا على هذه اللوازم حكما بالكفر أو بالفسق؛ مع أن هذه الفرقة قد دافعت عن عقيدة المسلمين أكثر من ثلاثة قرون، حتى جاء الأشعرى وغلبهم على هذه الشهرة؛ وشنع عليهم من أتى بعده من الأشاعرة بما كان له أثر في نفوس المسلمين.

(١) أما بعض من كتب آراء المعتزلة المجمع عليها عندهم مجملة، فهو أولا أبو الحسين الخياط المعتزلي، المتوفى في النصف الأخير من القرن الثالث الهجري صاحب كتاب «الانتصار في ص ٥ وثانيا صاحب كتاب «المنية والامل» في ص ٦ (٢) وأما بعض من كتب هذه الآراء مفصلة، فهو أولا أبو الحسن الأشعرى في كتابه «مقالات الاسلاميين» في ص ١٥٥، وثانيا أبو المظفر الاسفرايني المتوفى سنة ٤٧١ هـ في كتابه «التبصير في الدين» ص ٣٧ تحت عنوان «في تفصيل مقالات المعتزلة القدريّة وبيان فضائلهم»

(٣) أمثال أبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ في كتابه «الفرق بين الفرق»، وأبي المظفر الاسفرايني في كتابه المتقدم.

ولنذكر أولاً ما أجمع عليه المعتزلة على لسان عالمن من علمائهم وهما
أبو الحسين الخياط ، في كتابه « الانتصار » (١) ، وابن المرتضى ، في كتابه
« المنية والأمل » (٢) .

قال أولهما : أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها ، فليس يمكنك
عيه ، ولا الطعن فيه ، ما كنت مظهراً الدين الإسلام (٣) ، لأن الأمة بأسرها
تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها ، وتدين بها ، وهو أن الله واحد (ليس
كثله شيء) (٤) (الاندركه الأبصار) (٥) ، ولا نخط به الأقطار ، وأنه لا يحول
ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه (الأول والآخر والظاهر والباطن (٦)
وأنه (في السماء أله وفي الأرض أله (٧) .) وأنه (أقرب اليانمن جبل الوريد)
(ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى
من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا (٨)) وأنه القديم وماسواه

(١) الانتصار ص ٥ .

(٢) المنية والأمل ص ٦ .

(٣) يقصد أبو الحسين الخياط بهذا أحمد بن يحيى بن اسحق الروندى المتوفى
سنة ٢٤٥ هـ على خلاف في وفاته ، وهو صاحب كتاب « فضيحة المعتزلة »
الذى ألف في الرد عليه أبو الحسين الخياط كتابه « الانتصار » ويقال إن
كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادى مقتبس من كتاب « ابن الروندى
هذا » .

(٤) الشورى الآية (١١)

(٥) الأنعام الآية (١٠٢)

(٦) الحديد الآية (٣)

(٧) الزخرف الآية (٨٤)

(٨) المجادلة الآية (٧)

محدث ، وأنه العدل في قضائه ، الرحيم بخلقه ، الناظر لعباده ، وأنه لا يحب الفساد، (ولا يرضى لعباده الكفر^(١)) ، ولا يريد ظلما للعالمين ، وأن خير الخلق أطوعهم له ، وأنه الصادق في أخباره ، الموفى بوعده وووعيده ، وأن الجنة دار المتقين ، والنار دار الفاسقين .

هذا ما حكاه عالم متقدم من علماء المعتزلة. وإذا نظرنا إليه نظر إنصاف وتقدير ، وجدنا فيه عقيدة صحيحة ، لا تخالف ما أجمع عليه المسلمون ، وأنه استدل على هذه العقيدة المجمع عليها منهم من القرآن الكريم . ثم من يكذب من المسلمين أن الله سبحانه واحد، وأنه ليس كمثل شيء. أما الأول فلا نه لا شريك له، وأما الثاني فلا نه منزله عن مشابته للحوادث. ومن لا يصدق أن الله سبحانه (لا تدركه الأبصار) ؟. ويظهر أن المعتزلة لا يريدون من هذه الآية نفى رؤية الله بالأبصار، وإنما يريدون منها ما يدل عليه ظاهرها، وهو أن الله لا تحيط به الأبصار، ولا تأني على كنهه، ويظهر أن هذا هو المقصود من هذه الآية الكريمة بدليل قوله تعالى (وهو يدرك الأبصار)؛ فليس المراد هنا بأدراك الأبصار هو رؤيتها ، والالفاظ المراد ، إذ المراد هو الاستدلال على قدرة الخالق وعجز المخلوقين لهذا هو يدرك الأبصار ، ويعرف كنهها ، وحقيقتها ، لأنه خالها ، وأما هو سبحانه فغير مدرك من خلقه. ولكن الأشاعرة يحملون كلام المعتزلة في هذا على نفى الرؤية التي وردت في الحديث الذي يحتجون به على المعتزلة وأيضا من يخالف المعتزلة من المسلمين في أن الله سبحانه لا تحيط به الأقطار، لأنه منزله عن المكان، ومن تنزه عن المكان، لا تحيط به الأقطار ، وأنه يستحيل عليه التحول ، والتغير ، والزوال ، والانتقال ، لأن هذه صفات الحوادث ولا يصح أن يتصف الآله بما تتصف به الحوادث، والا كان حادثا مثلها، وهذا محال. إذن الآله لا يتحول ولا يتغير . . وأيضا هو الأول والآخر

والظاهر والباطن كما ذكر هذا القرآن الكريم. كما ان القرآن قد ذكر أن الله سبحانه في السماء إله وفي الأرض إله . ثم من يكذب أن الله أقرب اليامن جبل الوريد؛ ولقد ذكر هذا القرآن أيضا (ما يكون من نجوى ثلاثة ألا هورابهم ألخ .) ثم ذكر أن الله قديم وما سواه محدث - وسنرى أن الأشاعرة ألزموا المعتزلة بقولهم بقدم (١) العالم . ثم من المسلمين يقدر أن ينكر أن الله سبحانه عدل في قضائه، وأنه سيجازي المحسن على أحسانه، وسيعاقب المسيء على أساءته (أم حسب الذين اجتروا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون) (٢) ولو لم يعتقد الناس هذا ويعملوا بمقتضاه ، لبطلت الشرائع، وذهبت حكمة التكليف، حيث يسوى بين المحسن والمسيء، والمطيع والعاصي ، والبار والفاجر، والصالح والطالح. ومن منهم يقدر أن يخالف في هذا ويدعى خلاف ما أجمعت عليه المعتزلة وهو أن الله لا يحب الفساد. ومن يكذب ما ثبت بالقرآن من الله سبحانه (لا يرضى لعباده الكفر .) ؟ اذن ما أجمع عليه المعتزلة، كما حكاه أبو الحسين الخياط ، لا يخالف ما أجمع عليه المسلمون ؛ وأنه عقيدة صحيحة ، مصدرها القرآن .

وأما المسائل الأخرى التي لم ينص عليها في القرآن، والتي كفرهم بها مخالفوهم، فإن مصدرها هو أن تفكيرهم العقلي فيها غير مقيد بنص من كتاب ولا سنة، حيث لم يرد فيها نص قطعي يخالف ما ذهبوا إليه . وهذا سر كثرة آرائهم في هذه المسائل، لأن كل واحد منهم كان يعتمد على عقله فيها. ولولا هذا ما كان للمسلمين هذه الثروة العلية، ولا هذا التراث الكلامي. وإذا كان خلافهم مع أنفسهم،

(١) قال صاحب كتاب «التبصير» ص ٣٧ : ويقولون أن هذه الصفات ، أي صفات الأشياء الموجودة ، 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 ، وهذا منهم تصريح يقدم العالم . اهـ

(٢) سورة الجاثية . الآية ٢١

أومع غيرهم على مسائل غير قطعية، ولم تعرف من الدين بالضرورة، فلا يصح الحكم عليهم بتكفير أو تفسيق، كما سنرى هذا عند حكاية آرائهم، أو فضائهم، كما يعبر كتاب الفرق من الأشاعرة كالاسفرايينى والبغدادى والشهرستانى . وأما الثانى فهو المهدي لدين، أحمد بن يحيى المرتضى . وقد ذكر أجماعا

للمعتزلة على آراء أخرى، غير التى ذكرها أبو الحسين الحياط . لهذا أردنا ذكرها حتى يخرج لنا منها معا صورة تقريبية، لما أجمعت عليه فرقة المعتزلة من الآراء الكلامية وهنا يمكن لنا أن نحكم على هذه الآراء الحكم الذى يناسبها، والذى يكون بعيدا عن التعصب لفرقة دون أخرى .

قال ابن المرتضى فى كتابه «المنية والأمل» (١) :

وأما ما أجمعوا عليه فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا، قديما، قادرا عالما، حيا لا لمعان، ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، غنيا، واحدا، لا يدرك بحاسة، عدلا، حكما، لا يفعل القبيح، ولا يريد، كلف تعريضا للشواب، وممكن من الفعل، وزاح العلة، ولا بد من الجزاء . وعلى وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بد للرسول صلى الله عليه وآله وسلم من شرع جديد، أو إحياء مندرس . أو فائدة لم تحصل من غيره . وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن معجزة له . وأن الإيمان قول، ومعرفة، وعمل . وأن المؤمن من أهل الجنة . وعلى المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا (٢) وأجمعوا على أن فعل العبد غير مخلوق فيه . وأجمعوا على تولى الصحابة (٣)

(١) ص ٦

(٢) هناك طائفة منهم ترى ما يراه المرجئة فى الإيمان، وهو أن العمل ليس جزءا منه، كما أنها ترى أن الفاسق ليس فى منزلة بين الإيمان والكفر بل هو مؤمن .

(٣) ولكنهم اختلفوا فى عثمان بعد الأحداث، فأكثرهم تولاه، وغير الأكثر يرى منه، كما أن أكثرهم على البراءة من معاوية، وعمرو بن العاص .

وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . اهـ
 أن هذه الآراء التي ذكرها صاحب المنية والامل للمعتزلة ، والتي أجمعت
 عليها ، لا أظن أن مسلما يخالفها ؛ ولا يصح تكذيبها ، ولا أنكارها ؛ ولا
 تكفيرهم بها .

أن مبدأهم الأول : هو أن للعالم محدثا قديما ؛ وأذن يكون العالم عندهم
 حادثا لا قديما . مع أننا سنرى أن خصومهم يلزمونهم بقديم العالم . وأن محدث
 العالم ، قادر عالم ، حي ، لكن هذه الصفات ذاتية له ؛ أي أنه عالم بذاته ، قادر
 بذاته ، حي بذاته على الخلاف المشهور بينهم في كيفية ثبوت الصفات الذاتية له ،
 وعلى تأويل الحمل الذي عبر به القرآن الكريم (١) ولهذا هم يقولون أن الله
 عالم ، قادر ، حي لا لمعان . أذن هذا الحمل لا يستلزم معنى زائدا هو مبدأ
 الاشتقاق . وأن هذا المبدأ أمر زائد على الذات . وإنما الذات باعتبار أن
 الأشياء منكشفة لها ، يحمل عليها العلم ويقال : « الله عالم » ؛ وباعتبار أن الأشياء
 مقدورة لها يحمل عليها القدرة ويقال : « الله قادر » ؛ وهكذا . ثم أن نفهم
 الجسمية ، والعرضية والجوهرية من مبادئهم التي أجمعوا عليها وهل يخالفون في
 هذا احد من المسلمين الا بعض المشبهة كما سنبينه بالتفصيل أن شاء الله . عند
 الكلام عليهم ، وهل يخالف هذا عقيدة المسلمين الصحيحة .

ثم إنهم أيضا اتفقوا على وصف الآله سبحانه بأنه غنى وأنه واحد . وأن
 مبالغتهم في وحدانية الله جعلتهم ينفون أن يكون لله صفات زائدة على ذاته ،
 مع ثبوت ما يترتب على كل صفة من الكمال الذاتي لله من غير إثبات هذا
 الأمر الزائد . وهذا - في رأيي - أثبت كما لا من الكمال الذي يثبت له

(١) راجع ما تقدم فيما ذكره الأشعري في مقالاته من اختلافهم في هذا
 الحمل وتأويله وهل هذا الحمل يستلزم مبدءا له يصح أن يكون صفة لله

الاشاعرة، بواسطة صفات زائدة على الذات. قياسا على ما نراه في المخلوقات من أن مصدر كل كمال أمر زائد على الذات . ولا ينفع الاشاعرة قولهم إن الآله سبحانه هو الذى أوجب صفاته لنفسه أيجابا ذاتيا بخلاف المخلوقات ، لأن هذا فضلا عن كونه أقل من الكمال الذى يكون بالذات فإنه يحرم إلى القول بأن هناك ما يصدر عنه سبحانه بطريق الإيجاب ، وهذا الصدور قد عابوه على الفلاسفة . فأحد امرين :

أما أن يلتزم الأشاعرة القول بصدور أشياء عن الله بطريق الإيجاب حتى لا يكون الله سبحانه قد خلا وقتا من الأوقات من صفات الكمال أو تكون متأخرة في وجودها عن الله فلا تكون قديمة مثله وهذا يؤدي إلى خلوه سبحانه وقتا من الأوقات من صفات الكمال مع كونها حادثة أيضا وهذا أشد بطلانا من الأول . لهذا رأى المعتزلة أن يكون الله سبحانه عالما قادرا من غير شيء . زائد على لذات هما العلم والقدرة مثلا وأن كان بعض (١) الناس قد فهم من نفي صفات زائدة على الذات أثبات ضدها لله كالجهل والعجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا على أن الكلام - فى رأيي - فى الصفات كلام فى غير ما كلفنا به لأن القرآن الكريم عبر عن الآله سبحانه تعبيرا يجعله فى أعلى صور الكمال وهو أنه عالم قادر سميع الخ . فعلى أن نقف عند هذا الحد فى الاعتقاد ولا نذهب إلى ما وراء هذا من كون هذا التعبير يستلزم وصفاً زائداً أو لا يستلزم . فالواجب هو اعتقاد الكمال لله فقط والوقوف عند حد ما عبر به القرآن .

(١) سنرى هذا عند صاحب التبصير فى ذكره لآراء المعتزلة المجمع عليها هندم أو فضائحهم - على حد تعبيره - وهذا يبين لنا مقدار تحامل مؤرخى الفرق الكلامية على طائفة المعتزلة وإن كنا لا ننكر أن لهم زلات ولكن لا تؤدي إلى تكفيرهم .

وهذا ما كان عليه الرسول عليه السلام وأصحابه وسلف المسلمين من بعده .
 وبما أجمعوا عليه أنه لا يدرك بحاسة لأنه ليس جسما ولا عرضا ولا جوهرًا كما قالوا
 وكذا أجمعوا على أن الله عدل ومعنى هذا عندهم أن الله لا يحب
 الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة
 التي جعلها لهم وخلقها 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 يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه ، وأن أحداً لا يقدر على
 قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاها إياها ، وهو المالك لها دونهم ،
 يفنيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته . ومنعهم
 اضطراباً عن معصيته ، وكان على ذلك قادراً ، غير أنه لا يفعل ، إذ كان
 في ذلك رفع للمحنة ، وإزالة للبلوى (١) .

وكان من أثر وصف الله سبحانه بالعدل قولهم بأن العبد مختار في أفعاله
 لكنه لا يفعل أفعاله إلا بالقدرة التي خلقها الله له . ولقد أراد المعتزلة بهذا
 تصحيح التكليف لأن الله لو كاف العبد ولم يعطه القدرة على إتيان ما كلفه به
 لكان ظالماً والظلم بل إرادته على الله محال فكان الإرادة أو الاختيار الذي
 للعبد على رأى المعتزلة ليس اختياراً مطلقاً حتى إذا قصد إلى أى شيء — ولو كان
 مما خص الله به سبحانه نفسه — يريد أن يفعله لفعله . كلا: أن المعتزلة لا يريدون
 بوصف العبد بقدرته على أفعاله واختياره في إتيانها هذا . وإلا كان منهم هذا شركاً ،
 وهم أبعد الناس عن هذا وأبلغهم في الذهاب إلى التوحيد المطلق . ولهذا يسمون بأهل
 «التوحيد والعدل» مع أن الأشاعرة يذهبون برأيهم إلى غير ما يريدون ويلزمونهم
 بلوازم يكفرونهم بها . وهم ما أرادوا ما قصده الأشاعرة وإنما أرادوا فقط

(١) مروج الذهب للمسعودي ح ٣ . ص ١٥٣ . . وهو أبو الحسن علي
 ابن الحسين بن علي المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ .

تصحيح التكليف. ولهذا جعلوا القدرة التي يفعل بها العبد مخلوقة لله ومملوكة له وأن شاء أن يسلبها من العبد سلبها. وهل إذا أعطى الله الشمس القدرة على الإضاءة والماء قوة الأرواء. والأرض الصلاحية للأنبات. يقال أنها شريكة لله في أداء ما تؤديه من الإضاءة والأرواء والأنبات ؟ أظن لا. وذلك أن الله هو الذي خلقها لتكون هكذا ولو شاء لسلبها ما أعطاهما فكذلك الإنسان خلقه الله وأعطاه قدرة محدودة وفي حدود هذه القدرة كلفه. إذا هو عدل وهو حكيم.

وتصحيحا للتكليف أيضا أجمع المعتزلة على أنه لا بد من الجزاء وهذا

تحقيق لمبدأ الوعد والوعيد عندهم ولا بد أن يلاقى المحسن ثواب إحسانه والمسيء جزاء إساءته. وأن تكليف الله لعباده لم يكن لأجل نفع يعود عليه ولا لدفع ضرر عنه وإنما هو لأجل منفعة العباد وأثابتهم على ما كلفهم به وهذا هو معنى قولهم «كلف تعريضا للثواب» ولما كان التكليف لنفعهم وأثابتهم على القيام به، أعطاهم الأسباب التي تساعد على الايتان بما كلفهم به، وأزال عنهم العلل التي تمنعهم من تحقيقه وهذا معنى قولهم «وممكن من الفعل وزاح العلة». ولما كان الله سبحانه رحيمًا بعباده رؤفا بهم ومحبا للخيرهم أرسل لهم رسلا ليبينوا لهم طريق الخير من الشر، ولما كان إرسال الرسل لهذا حسنا والله لا يفعل إلا الحسن أو جوا بعثة الرسل. وليس معنى هذا أن موجبا أوجب هذا على الله وإنما هو الذي أوجبه على نفسه تحقيقا لوصف الخير الذي لا يتخلف عنه. ولما كانت مهمة الرسل بيان الخير من الشر للناس فإنهم أوجبوا أن عمل الرسول إما أن يكون الايتان بشرع جديد يتناسب مع استعداد من أرسل إليهم لأصلاح حالهم، وإما أن يحكي فيهم شرعا قد اندرس إذا كانت حالتهم تصلح بهذا المندرس، وإما أن يضيف إلى تشريع قديم بعض ما لا بد منه لأصلاح من أرسل إليهم حيث يكون قد وجد عندهم من المقتضيات ما لا يكون موجودا عند غيرهم. وإنما كان هذا لأن الرسول إن لم يأت بما يصلح

من أرسل إليهم لكان إرساله عبثا والعبث على الله محال .
لقد عول المعتزلة على العمل كثيرا ، والعمل عندهم له شأن ، لأنه لاقيمة
للتكاليف إذا لم يقم بها من كفوا بأدائها لهذا جعلوا الإيمان « قولا ومعرفة
وعملا » ، فالقول لا بد منه حتى يكون كالبيان والأظهار لما في القلب ولا يمكن
أن نميز بين المؤمن وغيره إلا بالنطق باللسان . والمعرفة عندهم جزء من الإيمان
فلا يصح التقليد فيه . وإن جعل المعرفة ركنا من الإيمان كان له تأثير كبير في
اهتمام المعتزلة بالإبحاث العقلية . ويجوز أن جعلهم المعرفة ركنا من الإيمان
هو السبب أيضا في كثرة اختلافاتهم حيث إن كل واحد منهم لم يكتف بتقليد
الآخر فيما يقول وإنما بحثوا وجادلوا ليصل الواحد منهم إلى درجة من المعرفة
تصح أن تكون معتقدا وتحقق له أحد أركان الإيمان .

ولا يقل العمل عندهم في تحقيق الإيمان عن الركنين الآخرين وهما القول
والمعرفة إلا أن ترك العمل لا يجعل الشخص كافرا مطلقا كما سيأتي هذا عند
الخوارج — أن شاء الله — وإنما يجعله فاسقا وهذا أصل قولهم بالمنزلة بين
المنزلتين . فهو ليس كافرا مطلقا لأنه متصف بالقول والمعرفة اللذين هما
جزأ الإيمان عندهم كما أنه ليس مؤمنا مطلقا لأنه لم يحقق جزء الإيمان الثالث
وهو العمل فهو لهذا لم ينزل إلى درجة الكفر المطلق ولم يصل إلى درجة الإيمان
المطلق . وما أحرى المسلمين في هذا الزمن الذي تركوا فيه العمل بدينهم أن
يعتقوا هذا المبدأ حتى تتخلص من كثيرين هم حمل ثقل على المؤمنين وهم
ليسوا بالمؤمنين وليسوا من الإيمان في شيء ، لأنني لا أفهم معنى الإيمان بمحمد
وأنه رسول جاء بأعمال ثم لا أعمل بما جاء به بما كلفني بأدائه فالإيمان بمحمد
ورسالته يستلزم العمل بما أوجبه على من تكاليف والا أصبح الإيمان جسما
بلا روح ، وتقلص إلى نطق باللسان خال من الحياة وتهذيب النفس ، ولا
يكون له تأثير على الروح واصلاح الشر في الإنسان ، وتنمية الخير فيه ، وما

جاءت الشرائع إلا لهذا، وما كانت الرسائل إلا لأصلاح الفاسد من الإنسانية ولا يكون هذا إلا بالعمل. إذن العمل لا بد منه في تحقيق الإيمان بالرسالات وبدون العمل ينهدم هذا الإيمان. أبعد هذا الذى ذكر يمكن لإنسان أن يعيب المعتزلة ويشنع عليهم؟ ولكن بالرغم من هذا فأنا قد رأينا أن بعض كتاب الفرق بل أغلبهم من الأشاعرة قد شنعوا على هذه الفرق التي جعلت من مبادئها التي لا بد منها للمعتزلى « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ». فقوم جعلوا من شروط المعتزلى أن يكون آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر يستحقون من طائفة من المسلمين يعتبرون عندهم أنهم أصحاب القول الفصل في معتقدات المسلمين - وهم الأشاعرة - أن يقولوا عنهم إنهم كفرة أو فسقة أو يعبرون عن آرائهم بالفضائح. وسنورد هنا بعض ما كتبه أحد الأشاعرة ^(١) بعنوان فضائح المعتزلة ليتبين لنا تحامل الأشاعرة على هذه الطائفة .

(١) قال أبو المظفر ^(٢) : فما اتفق عليه جميعهم من مساوى فضائحهم ، نفهم صفات البارى جل جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ولا إرادة ولم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ولم يكن فى الأزل واصل . والاسم عندهم التسمية . ولم يكن فى الأزل مسم إذ لم يكن له كلام فى الأزل عندهم وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم

(١) هو أبو المظفر الاسفراينى المتوفى سنة ٤٧١ صاحب « كتاب التبصير فى الدين » وهو فى هذا مثل عبد القادر بن طاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ صاحب كتاب « الفرق بين الفرق » الذى يعبر عن أقوال المعتزلة دائما بقوله « ومن فضائحهم كذا كذا »

(٢) كتاب « التبصير ص ٣٧ وما بعدها »

ولا صفة . بعد أن قرر صاحب التبصير رأى المعتزلة في صانع العالم على حسب ما فهم من كلامهم قال : « هذا قولهم في صانع العالم ، وبديهية العقل تقتضى فسادة لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا سمع له ، ولا بصر له ، صانعا للعالم ، ومدبرا للخلقة » .

وأنت قد علمت رأيهم في مسألة صفات الله وأنهم لا يريدون منها ما أراد الاسفراينى من أن الله سبحانه لا يكون عالما ولا قادرا إلخ . وإنما هم يثبتون مقتضيات هذه الصفات وآثارها للذات ، وأن الذات عندهم هي العالمة والقادرة إلخ ولكن لا بشيء زائد على الذات يسمى العلم والقدرة مثلا . فالله سبحانه عندهم عالم قادر مدبر للعالم ولكن بذاته لا بصفه كما يريد الاسفراينى ولا يلزم من نفي المعنى الزائد أن لا يكون الله عالما وقادرا إلى خره .

(٢) ثم قال (١) : « وما اتفق جميعهم غير الصالحى من فضائحهم قولهم : إن المعدوم شيء حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد ، والبياض بياض . . . ثم قال : وهذا منهم تصريح بقدم العالم ومن كان قوله في الصانع على ما وصفناه ، وفي الصفة على ما ذكرناه لم يبق له اعتقاد صحيح ، ولم يكن دعواه في التلبس بالديانة إلا تلبسا منه على أهل الديانة ليسلم من سيوف المسلمين المسلطة عليهم إلى يوم القيامة .

الحق أن المعتزلة لم يصرحوا بما حكاه عنهم صاحب « التبصير » وإنما هم أثاروا مسألة وهي قولهم « هل يقال إن الله لم يزل عالما بالأجسام ؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل ؟

وهذه المسألة قد اختلفوا فيها كما قال الأشعرى (٢) . على سبع مقالات . وقد شرحناها فيما تقدم - عند الكلام على اختلافات المعتزلة - وأنهم تكلموا في هذا فقط ليتعرفوا مدى علم الله بها وهل كان لها كون قبل كونها باعتبارها

(١) التبصير للاسفراينى ص ٣٧ (٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ص ١٥٨

معلومات لله أم لا ولكن لم يقل أحد منهم بقدمها حتى يلزمهم القول بقدم العالم بل بما أجمعوا عليه أن الله قديم ، وأن العالم حادث ، ومبالغتهم في وصف الآلهة بالقدم وأنه مختص بهذا الوصف لم يجعلهم يقولون بصفات حتى لا يشترك شيء مع الآلهة سبحانه في وصف القدم ولو كان صفة من صفاته . أبعد هذا يقال إنهم يقولون بقدم العالم ؟

ثم قال الاسفرايني^(١) : وما اتفقوا عليه قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، وأن كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات كالبقعة والبعوض والنملة أو النحلة والدودة والسمكة خالق خلق أفعاله . وليس الباري خالقاً لأفعاله ، ولا قادراً على شيء من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها . ففعل الذباب والبقعة والجرادة أفعالاً هي خالقة لها ، وليس الباري سبحانه قادراً عليها . فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون

إن من يقرأ هذا الكلام من غير أن يعرف شيئاً عن المعتزلة وعن أصل تقريرهم لهذا المبدأ يعتقد كما اعتقد صاحب « التبصير » أن هذه الفرقة ليست فقط فاسقة بل هي مشركة أشركت خالقين مع الله سبحانه . وليس الأمر كذلك وإنما كان غرض المعتزلة من تقرير هذا المبدأ هو إبطال قول من يدعون الجبر المطلق للإنسان وأن الإنسان عندهم كالريشة في مهب الريح يريدون بهذا التحلل من التكليف والتخلص من المسؤولية ، فرد المعتزلة عليهم مقررين أن الإنسان قادر على أفعاله بقدرة خلقها الله فيه ، وأن الله قادر على سلب العبد هذه القدرة متى شاء ، ولكن لم يسلبها أيأه لأنه عدل ، والعدل لا يكلف الناس فوق ما يطيقونه ، وإنما كافهم وأعطاهم قدرة على العمل في حدود هذه التكليف ، وليس يريد المعتزلة بقولهم إن العبد قادر على أفعال

نفسه أن له قدرة مطلقة تقدر على كل شيء وأنه يبلغ بها درجة الألوهية حتى يكون الانسان بل الذباب والحشرات شريكه له في صفه الخلق ، كلا ، إن المعتزلة ما أرادوا كما قلنا بهذا المبدأ إلا تصحيح التكليف وتقرير مبدأ المسؤولية الانسانية . ولهذا جرهم هذا المبدأ الى أن الوعد والوعيد والمجازاة لا بد منها في مآلدار الآخرة .

إذن ما ذهب اليه صاحب التبصير من أن المعتزلة يعطون المخلوقات صفة الخلقية والزمامه أياهم بما ألزمهم به غير صحيح .

ثم قال (١) : د وما اتفقوا عليه من فضائحهم قولهم : إن العبد لا يحصل له صفة الايمان حتى يعلم جميع ما هو شرط في اعتقادهم ، ويبلغ في معرفته درجة علمائهم كأبي الهذيل والنظام وغيرهما ، ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان . ولهذا حكموا بالكفر على جميع عوام المسلمين . ولذلك زعموا أن علماء مخالفهم كفرة كلهم ، وكفر كل فريق منهم جميع فرقهم . وهذا يوجب أن لا يكون عند كل واحد منهم مؤمن سواه ، وأن يكون منفرداً بدخول الجنة مع ماورد من الأخبار في كثرة أهل الجنة ، ولأجل هذه المقالة قال علماء أهل الحق وأئمتهم إن المعتزلي بالتقليد كافر بالأجماع ،

لقد سبق أن بينا الايمان عند المعتزلة - وأنه معرفة وقول وعمل - ولا بد لتحقيق الايمان من هذه الثلاثة ، فهم قد اشتروا المعرفة في الايمان وهي المعرفة التي لا يتحقق الايمان إلا بها كالعلم بوجود الله وأنه أرسل رسلاً وأنه لا بد من الجزاء فالإيمان عندهم لا يكون صحيحاً إلا بمعرفة المؤمن به معرفة حقيقية لا تقليديه . ولكن لم يريدوا بهذا أن الشخص لا بد أن يعرف - لتحقيق إيمانه -

ماليس له دخل في تحقيق الإيمان وأنه لا بد أن يساوى في المعرفة ليحقق هذا الإيمان أبا الهذيل أو النظام أو الخواص من علمائهم؟ كلا .

أحق أن الإيمان المعول عليه عندهم هو الإيمان الذي يكون مصدره المعرفة الصحيحة والافتناع عن دليل . وأما الإيمان التقليدى فلا قيمة له لأنه في الحقيقة لا يكون إيماناً . والواقع أن كل مؤمن لا يخلو من مقدار من المعرفة يبلغ به درجه الإذعان والإيقان لأن معنى الإيمان هو هذا . ولكن الخلاف بين الناس في تفصيل الأدلة وإجمالها فالعامة إيمانهم مؤسس على الدليل الإجمالى وهم بهذا يعتبرون عارفين ومؤمنين . فمجزهم عن صياغة الدليل وعن المعرفة الموصلة للإيمان ، لكن تفصيل الأدلة وصياغتها فهذا واجب العلماء وأما الاكتفاء فى الإيمان بالتقليد ، فهذا باطل ولا يسمى إيماناً . وإذن المعتزلة محقون فى اشتراطهم المعرفة فى الإيمان ولكن الاسفرايين يريد أن يلزمهم بشيء لم يلتزموه ولم يذهبوا اليه .

هذا بعصر ما أجمعت عليه المعتزلة ذكرنا بعضه لبعض علمائهم وذكرنا طرفاً منه لعالم أشعرى لنبين الفرق بين ما يكتبه معتزلى عن معتزلى وأشعرى عن معتزلى حتى نأخذ أقوال هؤلاء المؤرخين للفرق بحرص واحتياط وحتى لا نقع قبيها وقعوا فيه ونخدع بما خدعوا به .

وستتكم بعد هذا على بعض أفراد المعتزلة الذين يمثلون طبقاتهم التى سبق أن أشرنا إليها . لأنه كما قلنا إن المعتزلة لكثرة الخلافات بينهم فى المسائل الفرعية من جهة ، وحربيتهم فى التفكير من جهة أخرى جعل مذهبهم يتطور تطوراً محسوساً ، فإن من يقرأ لهم يجد فرقاً ملموساً بين آراء المتقدمين منهم والمتأخرين وهذا ما جعلنا نقسمهم إلى طبقات كما سبق :

وستبدأ بالكلام أولاً على رئيس فرقهم ورأسها وأصل شجرتها ومبدأ غرسها وهو : واصل بن عطاء .

الفصل الثالث

الطبقة الأولى من المعتزلة

(١) واصل بن عطاء

لقد سبق أن قلت إنني سأسلك طريقا غير الطريق الذي ذهب إليه صاحب^(١) كتاب «المنية والأمل» ، في تقسيمه المعتزلة إلى اثنتي عشرة طبقة ، وإنني سأجعلهم ثلاث طبقات ، وسيكون أساس تقسيمي هذا هو منهجهم في التفكير ، وطرق استدلالهم ، والمعارف التي تأثروا بها أو أثرت في مبادئهم وآرائهم الكلامية ،

ولما كان هذا أساس تقسيمى فأنتهيت إلى جعل طبقاتهم ثلاثا لا اثنتي عشرة طبقة . وأيضاً كانت نتيجة هذا جعل واصل وأصحابه الطبقة الأولى . ولما كان واصل وصاحبه عمرو بن عبيد أشهرهما أخذتهما ليكونا عنوانين على هذا الطبقة ، وممثلين لآرائها :

وأذكر الآن أننا لا زلنا في عصر (بنى أمية) لأن المؤرخين يكادون أن يجمعوا على أن واصلًا وعمرا ولدا سنة ثمانين من الهجرة وأن واصلًا توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة^(٢) : وأما عمرو بن عبيد فإنه توفي سنة ثلاث

(١) هو المهدي لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفي سنة ثمانين ومائة من الهجرة . (ج ٢ ص ٢٢٥ من كتاب تاريخ وفيات الأعيان) وبناء على هذا يكون واصل أدرك دولة بنى العباسى ، لسكن هذا يخالف المشهور وهو أنه توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة من الهجرة التي توافق سنة ٧٤٨م فيكون قد توفي قبل سقوط الدولة الاموية بعام

وأربعين ومائة فيكون قد أدرك جزءاً من أوائل عصر بني العباس : ولكنه على كل حال قد عاش أكثر أيامه في عصر (بني أمية مع صاحبه في المذهب وصهره واصل بن عطاء) :

لهذا جعلت الطبقة الأولى من المعتزلة تابعة لعصر (بني أمية)
أما واصل بن عطاء فيكاد المؤرخون أن يجمعوا على أنه شيخ المعتزلة ورئيسهم وأنه أول من لقب بالمعتزلي^(١) ، وأنه الذي أسس مذهبهم ودافع عن المبادئ التي كونت لهم مذهباً كلامياً خاصاً بهم :
١ - مولده :

ولقد كان مولد واصل بالمدينة سنة ثمانين من الهجرة ، ولقد ولد على الرق ونشأ أيضاً وهو مولى ، قيل مولى لبني ضبة ، وقيل لبني مخزوم^(٢) .
لكن لم يذكر لنا المؤرخون أنه بقي على الرق أو صار حراً ، وإذا بقي على الرق فكيف تفرغ للدرس والتحصيل حتى صار صاحب مذهب كلامي ؟
ألهم إلا أن يكون المسنون في أول أمرهم كانوا يعطون موالهم الحرية المطلقة في تحصيل العلوم^(٣) ، ولم يمنعم الرق من أن يكونوا حملة لواء

(١) يذهب ابن المرتضى في كتابه (المنية والامل) إلى أن واصل في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة ، وأن أول طبقة عندهم هم الخلفاء الأربعة أذن لا يكون واصل عنده أول المعتزلة (المنية والامل من ص ٧-١٧)
(٢) يروي ابن المرتضى أنه مولى لبني هاشم (المنية والامل ص ١٧) ويظهر أنه يريد بهذا تشريفه وأنه تعلم منهم مبادئ الاعتزال كما ذكر هذا في سند مذهب المعتزلة .

(٣) يروي أن عكرمة كان مولى ابن عباس فمات ابن عباس وعكرمة لا يزال عبداً فباعه علي بن عبدالله بن عباس على خالد بن يزيد بن معاوية بأربعة آلاف دينار فأثنى عكرمة عليها فقال له : « ماخير لك بعت علم أهلك بأربعة

العلم في ^(١) الإسلام كما أن العرب كانوا حملة لواء الجيوش المحاربة لكن هناك رواية تدل على أن واصلا كان ذا مال ، وأنه كان يتصدق منه ^(٢) .

== آلاف دينار ؟ ، فاستقاله ، فأقاله وأعتقه . (المعارف لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢١٦ هـ ص ٢٠١)

(١) ومما يروى في هذا ما حكاه صاحب (العقد الفريد) : أن ابن أبي ليلى قال له عيسى بن موسى - وكان ديانا شديد العصبية - : ومن كان فقيه العراق قلت : الحسن ابن أبي الحسن ، قال ثم من ؟ قلت : محمد بن سيرين ، قال فما هما ؟ قلت : موليان ، قال : فمن كان فقيه مكة ؟ قلت : عطاء بن رباح ، ومجاهد وسعيد بن جبير ، وسلمان ابن يسار ، قال : فما هؤلاء ؟ قلت : موال ، قال : فمن فقهاء المدينة ؟ قلت : زيد بن أسلم ، ومجد ابن المنكدر ، ونافع بن أبي نجيح . قال : فمن هؤلاء ؟ قلت : موال . فتغير لونه ، ثم قال : فمن أفقه أهل قباء ؟ قلت : ربيعة الرأي وابن أبي الزناد ، قال فما كانا ؟ قلت : من الموالى . فأريد وجهه ثم قال فمن فقيه اليمن ؟ قلت : طاوس وابنه وابن منبه ، قال فما هؤلاء ؟ قلت : من الموالى فانتفخت أوداجه ، وانتصب قاعداً . قال ! فمن كان فقيه خراسان ؟ قلت : عطاء بن عبد الله الخراساني ، قال : فما كان عطاء هذا ؟ قلت : مولى . فأزداد وجهه تربداً ، واسود اسوداداً ، حتى خفته . ثم قال : فمن كان فقيه الشام قلت مكحول ، فقال : فما كان مكحول هذا ؟ قلت : مولى . فتنفس الصعداء ؟ ثم قال : فمن كان فقيه الكوفة ؟ فوالله لولا خوفه لقلت الحكم بن عتبة ، وعمار بن أبي سليمان ، ولكن رأيت فيه الشرف قلت : إبراهيم النخعي ، والشعبي . قال . فما كانا ؟ قلت . عربيان ، فقال . الله أكبر ، وسكن جأشه .

(٢) قال كل المؤرخين الذين كتبوا عن واصل رواية عن المبرد في كتابه (الكامل) وهي أن واصل بن عطاء لم يكن غزالياً ولكن كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم أبا عبد الله صديقه له ليعرف المتعففات أو المنقطعات من النساء فيجعل صدقته لهن .

فهذه الرواية تدل على أنه لم يبق على رقه بل صار حراً وصاحب مال يتصرف فيه بالصدقات وأرسال الدعاة إلى الأمصار ، (١)

٢ - بيئته :

لقد قلنا إن واصلاً ولد بالمدينة ، وأنه على بعض الروايات كان مولى لبني هاشم ، فاذن كانت بيئته الأولى هي عاصمة الاسلام الأولى، وإن المدينة - وإن لم تكن في العهد الذي ولد فيه واصل محل خلافة المسلمين - فلا يزال فيها سلف المسلمين وتابعوهم ، ولا بد أن يكون واصل قد تأثر بهذه البيئة ، وتغذى بلبانها ونهل من علوم أهلها ، ولهذا سنرى في استدلالاته أنه يعتمد على القرآن كثيراً ولكنه لم يبق طول حياته بالمدينة ، بل تركها إلى العراق التي تعتبر مصدراً لعقائد ونحل قديمة ، ومعارف إنسانية كثيرة ، وهو في هذا كأستاذ الحسن البصري الذي ولد أيضاً بالمدينة ، ثم رحل منها إلى العراق ؛ وكما رأينا في الحسن أنه تأثر ببيئة ولادته أولاً - وهي المدينة - ثم بمحل إقامته ثانياً - وهي العراق - فأنا سنرى في تلميذه واصل مثل هذا الأثر :

(١) قال صفوان الأنصاري في هذا يصف دعاة واصل وإرسالهم إلى الأمصار . متى كان غزال له يا ابن حوشب غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر أما كان عثمان الطويل بن خالد أو القرم حفص شنيهة للمخاطر له خلف شعب الصين في كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر رجال دعاة لا يقل عزيمتهم تهكم جبار ولا كيد ماكر إذا قال مروا في الشتاء تطاوعوا وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر إلى آخر ما ذكر في هذا (كتاب البيان والتبيين . ج ١ ص ١٢ لابن عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) . ومعنى . نهية جمع نهى وهو العقل وأما قوله . إلى سوسها . فهي بلد بالمغرب . وقوله « شهر ناجر » اسم لكل شهر من شهور الصيف

٣ — عليه :

أما علمه فإنه يظهر مما رواه المؤرخون أنه كان غزير العلم حاضر البديهة ^(١) يقضى نهاره في الجدل ، وليله في تحصيل أدلة مذهبه ^(٢) وكان أدبيا فصيحاً لساناً ، قادراً على أن ينشئ كلامه على البديهة ^(٣) وكان قوى الحجة مع شهرته بالصمت الطويل ، وعدم الكلام الكثير حتى

(١) حكى المبرد قال . حدثت أن واصل بن عطاء أبا حذيفة أقبل في رفقة فأحسوا الخوارج فقال واصل لأهل الرفقة . إن هذا ليس من شأنكم فدعوني وإياهم — وكانوا قد أشرفوا على العطب — فقالوا : شأنك . فخرج إليهم . فقالوا . ما أنت وأصحابك ؟ قال . مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ، ويعرفوا حدوده . فقالوا . قد أجرناكم . قال . فعلمونا . فجعلوا يعلمونه أحكامهم . وجعل يقول قد قبلت أنا ومن معي . قالوا . فامضوا مصاحبين ، فإنكم إخواننا . قال . ليس ذلك لكم ، قال الله تبارك وتعالى . « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه » فأبلغونا مأمننا . فنظر بعضهم إلى بعض ، ثم قالوا . ذاك لكم . فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن . اهـ الكامل للمبرد ج ٢ ص ١٢٠ (عيون الأخبار لابن قتيبة . ج ١ ص ١٩٦)

(٢) روى عن زوجة واصل وقد سئلت عنه وعن أخيها عمرو أنها قالت : « كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى — ولوح ودواة موضوعان — ذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جالس فكتبها ثم عاد في صلاته » المنية والأمل ص ١٨

(٣) روى ياقوت أن بشار بن برد — قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة — كان كثير المدح لواصل بن عطاء وفضله في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب ابن شبة والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر ابن عبد العزيز وإلى العراق ، وأنه قال فيه .
أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدت من غير تقدير =

كان يهتم بالخرس مع أنه كان واسع الاطلاع أحاط بمذاهب أهل عصره^(١) وكان زاهداً في^(٢) الدنيا ، كثير الخوف من الله^(٣) ، ومع أنه كان يلزم

== ثم قال في ذلك أيضاً .

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطبنا هيك من خطب
فقام مرتجلاً تغلى بداهته ... كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرأ لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب
(معجم الأدباء ، ج ١٩ ص ٢٤٣ — ٢٤٤)

ولقد ذكرت بعض الكتب هذه الخطبة التي قيلت على البديهة والتي
خلت من الرأ . وأولها « الحمد لله القديم بلا غاية ، والباقي بلا نهاية ، الذي
علا في دنوه ، ودنا في علوه ، ولا يحيط به مكان الخ (البيان والتبيين
للجاحظ ١ ص ١٤)

(١) قال ابن المرتضى : كان واصل يلازم مجلس الحسن ويظنون به الخرس
من طول صمته ، فمر ذات يوم بعمر بن عبيد ، فأقبل عليه بعض مستحجي
واصل فقال : هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة
ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد
عليهم منه (المنية والأمل ص ١٧)

(٢) قال الجاحظ . « لم يشك أصحابنا أن واصل لم يقبض ديناراً ولا
درهما » (المنية والأمل ص ١٧) ويدل على هذا أيضاً ما ذكره ابن المرتضى
من أن واصل ودخل المدينة وقد اعترض عليه جعفر — يظهر أنه جعفر
ابن محمد بن علي بن الحسين كما ذكره ابن قتيبة في كتابه (المعارف ص ٩٤)
فرد عليه واصل بخطبة منها « وأنتك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا
فأصبحت بها كلفا الخ » (المنية والأمل ص ١٨)

(٣) يدل على هذا ما رواه صاحب (العقد الفريد) ابن عبد ربه من
خطاب طويل بعثه واصل إلى عمرو وفيه يقول « فلا يغرك — أي أخي
تدبير من حولك ، وتعظيمهم طولك ، وخفضهم أعينهم عنك إجلالاً لك ، ==

مع خصومه الاستدلال العقلي، وصوغ الأدلة العقائية فإنه كان يقول الشعر ؛
ولقد روى له فيه ^(١) بعض ما كان يقوله ولكنه شعر يتفق مع طريقته أى
أنه ليس من نوع الغزل أو المدح أو الذم بل من النوع الذى يعتبر حكماً ؛
ولغزارة علمه صنف الكثير من الكتب وإن لم يصل إلينا منها إلا بعضها ^(٢)
ولا يفهم من الكتاب فى هذا العصر أنه مثل كتبنا فى هذا الأيام مقسم إلى فصول
وأبواب بل يظهر أن المراد من الكتاب فى هذا العصر هو ما كان بمعنى المكتوب
بدليل أن المؤرخين يذكرون من بين كتب واصل كتاب خطبته الحالية من
الراء وكتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد ؛ وهما معروفان لنا ومنهما نعلم
أن الكتاب ليس هو الكتاب الذى نعرفه الآن ؛ إلا أن بعض المؤرخين قد
ذكروا أن له كتاباً اسمه «الألف مسألة» فى الرد على المانوية ^(٣)
٤ - واصل فى نظر بعض من كتب فى الفرق الكلامية :

== غداً والله يمضى الخلاء والتفاخر ، وتجزى كل نفس بما تسعى الخ « (العقد
الغريد ج ٢ ص ٣٨٦ ، ص ٣٨٧)

(١) تمامق مع الحق إذا ما لقيتهم ولا تلقهم بالعقل إن كنت ذا عقل
فإن الفتى ذا العقل يشقى بعقله كلما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل
(معجم الأدباء لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٧)

(٢) أجمع كل المؤرخين على أن له من التصانيف . معانى القرآن ، كتاب
التوبة ، وكتاب الخطب فى التوحيد ، وكتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب
السبيل إلى معرفة الحق وكتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وكتاب
أصناف المرجئة ، وكتاب خطبته التى أخرج منها الراء ، وطبقات أهل العلم
والجهل . (تاريخ وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٢٢٥ ، ميزان
الاعتدال للذهبي ج ٣ ص ٢٦٧ ، فوات الوفيات لمحمد بن شاعر الكنى ج ٢
ص ٣١٧ ، معجم الأدباء لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٧)

(٣) ألمنية والأمل لابن المرتضى ص ٢١

هذا ما أمكننا أن نستخلصه عن واصل من جملة مراجع إلا أن بعض من ألف في الفرق الكلامية يذهب في واصل إلى غير ما ذهب إليه فيجعلونه تارة خارجيا^(١)، وتارة جهميا^(٢)، ولم يقف الأمر بخصوص واصل إلى ما ذكر من كونه خارجيا وجهميا بل ذهبوا إلى أكثر من هذا وهو أنه كافر^(٣) وما أسهل هذا الحكم عند أرباب الفرق مع أنه لا يصح الحكم على مجتهد

(١) قال البغدادي عبد القاهر بن طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤١٩ هـ في اسفرائين « ثم أن واصلًا وعمرا وافقا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر . ولهذا قيل للمعتزلة « إنهم مخانيث الخوارج » (الفرق بين الفرق ص ٩٨) . وقال أبو المظفر الاسفرائيني المتوفى سنة ٧٩ هـ :

« وتسبهم أسحاق بن سويد إلى الخوارج في شعره فقال :
برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب
(التبصير في الدين . ص ٤١)

(٢) قال الامام أبو الحسن الاشعري المتوفى سنة ٣٢٤ هـ . وزعمت الجهمية أن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر الخ (كتاب الألبانة ص ٤١) فقد عبر عن المعتزلة بالجهمية لان هذا رأيهم ثم قال ص ٤٢ وقد قال رئيس من رؤسائهم وهو أبو الهذيل « إن علم الله هو الله »

(٣) قال أبو منصور عبد القاهر البغدادي . ثم إنهما (واصلًا وعمرا) أظهرًا بدعتهما في « المنزلة بين المنزلتين » وضما إليها « دعوة الناس إلى قول القدرية » على رأى معبد الجهني . فقال الناس يومئذ لو اصيل إنه مع كفره « قدرى » وجرى المثل في كل كافر قدرى (الفرق بين الفرق . ص ٩٨) وقال الذهبي . « قال أبو الفتح الأزدي - رجل سوء كافر (ميزان الاعتدال للذهبي ٣ . ص ٢٦٧)

- ولو اخطأ - بأنه فاسق . وهذا على حسب القواعد المقررة عند المسلمين ^(١) فكيف يسمح مؤرخوا الفرق الكلامية لأنفسهم أن يحكموا على رجل من التابعين أو تابعيهم بأنه كافر ؟

اللهم إن هذا مرض قد أصاب المسلمين ولا زال سيفاً مصلتاً على رؤس المخلصين وهو أقرب سلاح لمن عجز عن أقناع خصمه بالحجة والدليل مع أن الدين الإسلامي قد قرر أن (لا إكراه في الدين) لأنه (قد تبين الرشد من الغي) ^(٢) فهذا الدين سيكونه حقاً قد ترك للإنسان أن ينظر بعقله ويتدبر ويتبين الخير من الشر والنور من الظلام .

هـ - علاقته بأستاذه :

لقد أجمع المؤرخون على أن واعلاً كان تلميذاً للحسن البصري ، وأن علاقته به بقيت طيبة إلى أن قام الخلاف بينهما على مرتكب الكبيرة ، وأن التلميذ أجاب قبل أن يجيب أستاذه - بأنه في منزلة بين المنزلتين ، وأنه فاسق ، - كما سنذكر هذا إن شاء الله عند الكلام على آرائه وأن هذا الرأي الذي ذهب إليه التلميذ يخالف رأى الأستاذ ، إذ أن الحسن كان يرى « أن مرتكب الكبيرة ليس في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر ، وإنما هو

(١) قال الشيخ جمال الدين القاسمي في كتابه « تاريخ الجهمية والمعتزلة » تحت عنوان « بيان أن الجهمية والمعتزلة لهم ما للمجتهدين » ص ٥٨ . كما أن اسم الاجتهاد يتناول في عرفهم فروع الفقه ، فكذلك مسائل الكلام لعموم مفهومه لغة واصطلاحاً ووجوداً فإن الفرق التي تنوع اجتهادها في مسائل الكلام ربما تربو على مجتهدى الفروع - وكيف لا تكون من المجتهدين ، وهي تستدل وتحكم وتبرهن وتقضي وتجادل خصومها بما أخذها ، وترى أن ما تستدل عليه هو الحق الذي لا يعقد على سواه ولا بد أن الحق تعالى يعتبره إلى آخر ما ذكره في هذا الباب فارجع إليه إن شئت .

(٢) سورة البقرة . الآية - ٢١٥ -

منافق (١) - على ما ذكرته بعض الروايات - أو منافق فاسق (٢) - على ما روثه بعضها الآخر . ولما أن حصل هذا تغير قلب الأستاذ على تلميذه وطرده من درسه ، فقام واصل إلى جانب سارية من سوارى المسجد وأخذ يقرر رأيه على بعض زملائه الذين كانوا معه فى درس الحسن وقد أعجبهم رأيه فى مرتكب الكبيرة . وكان من بينهم عمرو بن عبيد الذى انضم إليه بعد أن أقنعه واصل برأيه . وسنذكر هذا إن شاء الله عند الكلام على عمرو بن عبيد .

إن هذه الرواية قد تدل على أن علاقة التلميذ بأستاذه قد ساءت ، وأن حبل المودة بينهما قد انقطع . وأصبح التلميذ بهذا عاقلاً لأستاذه وقد يقوى هذا الرأى أن المؤرخين قد وقفوا إلى هذا الحد عند كلامهم على واصل ، جعل أكثر من قرأ عنه ، بل كل من عرفه أن الخصومة بقيت بين

(١) قال الحسن البصرى : الناس ثلاثة ، مؤمن ، وكافر ، ومنافق . فأما المؤمن فقد أجمه الخوف ، وقومه ذكر العرض . وأما الكافر فقد قمعه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية ، وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففى الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون » (راجع ص ٣٩ من هذا الكتاب)

(٢) قال أبو الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلى المتوفى فى آخر القرن الثالث الهجرى : « وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق » (الانتصار ص ١٦٥)

وقال ابن المرتضى لما أن تحدث عن الجدل الذى قام بين واصل وعمرو ابن عبيد على مرتكب الكبيرة : إن واصل قال لعمرو : « أو ليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقاً ، ويختلفون فيما عداه من الأسماء . فالخوارج تسميه « كافرأ وفاسقاً » ، والمرجئة تسميه « مؤمناً فاسقاً » ، والشيعة تسميه « كافر نعمة فاسقاً » . والحسن يسميه « منافقاً فاسقاً » (النية والأمل ص ٢٣)

الحسن وواصل حتى توفي الحسن على هذه الخصومة ولكن بما أن الخلاف بينهما كان لله وللحق ولم يكن للهوى والشيطان فإنه لم يؤثر على علاقتهما ولم يمنع التاميز أن يحضر على أستاذه ويسمع لنصائحه وعظاته ويحفظ عنه وصاياه .
يدلنا على هذا ما كتب (١) به واصل إلى عمرو - حين بلغه عنه أنه قد حاد عن نهج أستاذه ، في التفسير ، من تنقيص المعاني ، وتفريق المباني ، ولقد اشتد عليه واصل في التفريع والتأنيب ، وأخذ يذكره بكلام أستاذه فيه وأنه كان يخافه وأنه كان يتوقع منه أن سيميل عن طريقه ، وأنه شكاه لله مقدما . ولقد ذكر

(١) كتب واصل إلى عمرو يقول : أما بعد ، فإن استلاب نعمة العبد ، وتعجيل المعاقبة بيد الله ، ومهما يكن ذلك فباستكمال الآثام ، والمجاورة للجدال الذي يحول بين المرء وقلبه ، وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك ، ونحن بين ظهرائي الحسن بن أبي الحسن رحمه الله ، لاستنشاع قبس مذهبك ، ونحن ومن قد عرفتهم من جميع أصحابنا ، ولمة إخواننا الحاملين الواعين عن الحسن ثم قال : عهدى والله بالحسن وعهدكم به أمس في مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بشرقي الأجنحة ، وآخر حديث حدثنا إذ ذكر الموت وهول المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بذنبه ، ثم التفت - والله - يمنة ويسرة معتبراً باكياً ، فكأنني أنظر إليه يسمح مرفض العرق عن جبينه ، ثم قال : اللهم إني قد شددت وضيئ راحلتي ، وأخذت في أهبة سفري إلى محل القبر ، وفرش العفر ، فلا تؤاخذني بما ينسبون إلى من بعدى ، اللهم إني قد بلغت ما بلغتني عن رسولك ، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإني خائف عمراً ، ألا وإني خائف عمراً ، شكاية لك إلى ربه جهراً ، وأنت عن يمين حذيفة ، أقربنا إليه ... ثم قال : ولم يكن كتابي إليك ، وتجليبي عليك ، ألا لتذكرك بحديث الحسن رحمه الله ، وهو آخر حديث حدثناه .. إلى آخر ما ذكره (العقد الفريد لابن عبد ربه . ج ٢ ص ٣٨٦ - ص ٣٨٧)

في هذا الكتاب أن هذا الكلام الذي قاله الأستاذ في التلميذ العاق قد قيل في آخر درس للحسن كان يتجهز فيه للموت وفراق الدنيا ، وأن ذلك كان بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهذا الذي ذكر دليل على أن واصلاً قد بقيت علاقته بإستاذه ومودته له وحرصه على سماع دروسه ، والانتقال معه في الأسفار والارتحال في سبيل الله . لأن هذا الدرس الذي أوصى فيه الأستاذ تلاميذه أو تلميذه كان بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومعلوم أن الحسن كان قد أقام بالبصرة وبقى بها حتى توفي :

٦ - آراء واصل الكلامية :

لقد كان الناس في عهد الرسول والخلفاء بعده ثلاثة أصناف : مؤمن . وكافر . ومنافق . فالمؤمن هو ما اتفق ظاهره وباطنه ، وواقفت أعماله الجسمية اعتقاداته القلبية ، ينعكس نور إيمانه المستقر في قلبه على جوارحه فيدفعها نحو العمل ، والكافر هو الذي جاهر بالمخالفة ، وواقفت أعماله الباطلة عقيدته الباطلة ، والمنافق هو الذي بظهر خلاف ما يضرر يبطن الكفر ويظهر الإسلام ليدفع عن نفسه السيف ويعامل في الدنيا معاملة المؤمنين عن أخلاص وطيب خاطر ، وإن كان في الآخرة في الدرك الأسفل من النار . أما من وقع منه مخالفة من المؤمنين فيظهر أنه لم يكن موجوداً له اسم يعرف به ، إما لأنه لم يوجد من المؤمنين من وقعت منه مخالفة لما جاء به الدين الإسلامي وما آمن به من أحكام الشريعة الإسلامية ، أو وجد من وقعت منه مخالفة على ندرة والآخر أصح بدليل آية القذف (١) (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون)

وفي هذه الآية نرى أن القرآن قد سمي من يرمى المحصنة بالزنا - ولم يقدر على أثباته بأربعة شهداء - (فاسقا) وأنه يجلد ثمانين جلدة ، ولما لم يبين لنا القرآن أن هذه التسمية هل تخرجه من الإيمان إلى الكفر أم أنه مع إيمانه فاسق أم أنه خرج من رتبة الإيمان ولم ينزل إلى حضيض الكفر . لهذا رأينا أن المسلمين قد اختلفوا بعد عصر الرسول وبعد معظم عصر الخلفاء الراشدين فيمن ارتكب كبيرة من المؤمنين ماذا يسمونه (١) ؟ أيسمونه مؤمنا (٢) فاسقا أو منافقا فاسقا (٣) ، أو كافر نعمة فاسقا (٤) ، أو كافرا وفاسقا (٥) ؟

اختلف المسلمون في الصدر الأول (القرن الأول الهجري) في هذا ، وذهب كل فريق إلى أحد هذه التسميات التي ذكرناها . وقد أدلى واصل بن عطاء دلوه في هذا الميدان ، وكان له رأى خاص يخالف فيه غيره من المعاصرين له وهذا ما يعرف عند مؤرخي الآراء الكلامية (بمسألة مرتكب الكبيرة) كان واصل - كما ذكرت عند الكلام على تاريخه - أحد تلامذة الحسن البصري وفي أثناء أحد الدروس التي كان يلقيها الحسن على طلبته قام سائل وسأله في

(١) يدل لهذا الرأى الذى ذهبت اليه قول الحسن البصري - وهو تابعى - « الناس ثلاثة : مؤمن ، وكافر ، ومنافق . فأما المؤمن ، فقد أُلجِه الخوف ، وقومه ذكر العرض . وأما الكافر فقد قمعه السيف ، وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية ، وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون » اهـ

(٢) هذه تسمية المرجئة

(٣) هذا رأى الحسن

(٤) هذا مذهب الشيعة

(٥) هذا قول الخوارج . « المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٣ »

(٦) الملل والنحل للشهر ستانى . ص ٣٣ طبع كيورتن

مرتكب الكبيرة فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر ، يخرج به عن الملة ، وهم وعبيدة الخوارج ، وجماعة يرجون أصحاب الكبار والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على 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 ؟ (١)

لم ينتظر التليذ إجابة أستاذه ، ويظهر أنه كان يعرف رأيه ، ويريد أن يعلن رأيه قبل إعلان رأى أستاذه حتى لا يكون في هذا إحراج ظاهر من التليذ لأستاذه ، ولكنه عجل بإجابة السائل وقال : « هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، (٢) »

٧ — وجه تقرير واصل لهذا الرأي

لم يذكر مؤرخي الفرق الكلامية أن واصل واجه أستاذه بالتدليل على رأيه وإنما وقفوا عند حد ذكر الرأي مجرداً عن كل استدلال أو تعليل ، إلا أن بعض الكتب (٣) قد ذكرت الحاجة التي وقعت بين واصل وعمرو بن عبيد الذي بقي على رأى أستاذه الحسن في هذه المسألة - مسألة مرتكب الكبيرة - ولما اقتنع عمرو بن عبيد برأى زميله واصل أعتنقه وقال : « ما بيني

(١) الملل والنحل للشهرستاني . ص ٣٣ . طبع كيورتن

(٢) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٨) و (الملل والنحل للشهرستاني ص ٣٣ . طبع كيورتن)

(التبصير في الدين لأبي المظفر الأسفراينى ص ٤٠) . (مختصر الفرق بين الفرق لعبد الرزاق بن رزق الله الرسعنى . نشره الأستاذ فيليب حتى ص ٩٨)
(٣) (ألمنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٢ — ٢٣)

وبين الحق من عداوة ، والقول قولك ، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب ، قائل بقول أبى حذيفة ، (١)

أما تقرير رأى واصل الذى أقنع به عمرو ، فهو أنه قال له : يا أبا عثمان

لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق ؟ قال عمرو : « لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلو لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون » ، (٢) . ثم قال : « إن المنافقين هم الفاسقون » ، (٣) . فكان كل فاسق منافقا إذا كان الألف واللام موجودين فى باب الفسق . فقال واصل : أليس الله تعالى قال « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ، (٤) . وقد قال تعالى فى آية أخرى « والكافرون هم الظالمون » ، (٥) . فعرف بالألف كما فى القاذف ، فسكت عمرو

ثم قال واصل : « ألسن تزعم أن الفاسق يعرف الله ، وإنما خرجت

المعرفة من قلبه عند قذفه ؟ فإن قلت : لم يزل يعرف الله فما حجتك وأنت لم تسمه منافقا قبل القذف ؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه ، قلنا لك ، فلم لا أدخلها فى القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف ؟

ثم قال واصل لعمرو . أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون به بدخول الشبهة فأى شبهة دخلت على القاذف ؟

ثم قال واصل أيضا : « يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين

(١) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٣)

(٢) سورة النور الآية (٤)

(٣) سورة التوبة الآية (٦٧)

(٤) سورة المائدة . الآية (٤٥)

(٥) سورة البقرة . الآية (٢٥٤)

ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت فيه ؟ فقال عمرو : ما اتفقت عليه .

فقال واصل : أوليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ، ويختلفون فيما عداه من الأسماء ؟

فأجروا ج تسميه (كافرا وفاسقا) . والمرجئة تسميه (مؤمنا فاسقا) .
والشيعة تسميه (كافر نعمة فاسقا) . والحسن يسميه (منافقا فاسقا) . .
فأجمعوا على تسمية (مرتكب الكبيرة) (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه
ولانسميه بالمتخلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

ويلاحظ أن واصلا قد استعمل في استدلاله على رأيه وتقريره وأبطال
رأى عمرو بن عبيد ثلاثة أنواع من الأدلة :
أولا : الدليل النصي من القرآن الكريم الذي أشار إليه بالآيات
التي ساقها .

ثانيا : الدليل العقلي الذي بدأه بقوله : ألسنت تزعم .. وأنتهى به في قوله
أليس الناس يعرفون الله إلى آخر ما ذكره .

ثالثا : الأجماع فقد قال - بعد أن ذكر آراء المخالفين وبين ما اتفقوا عليه وما
اختلفوا فيه - فأجمعوا على تسميته (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه ولانسميه
بالمتخلف فيه ، فهو أشبه بأهل الدين .

والنص الأخير (فهو أشبه بأهل الدين) يدل على أن الرجل ما كان يريد
برأيه هذا إلا الرجوع إلى رأى مجمع عليه ، ولا يعمل هذا إلا مخلص للحق
يقرر في الدين لله لا للهوى والشیطان ، ومخالفته لرأى أستاذه الحسن لا يجعله
متهما في دينه وأنه كفر بهذه المخالفة ، كما يقول علماء الأشاعرة الذين أرخوا
لفرق المتكلمين (١)

(١) قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ =

٨ — مناقشة واصل البخالفين له في رأيه :

يظهر أن مسألة (مرتكب الكبيرة) كانت أهم شيء يشغل الرأي العام الإسلامي في القرن الأول الهجري ، ولم تكن بالأمر الهين الذي يظهر لنا لأول وهلة عندما نقرأ عنها في كتب الفرق الكلامية على أنها بدأ تاريخ انفصال واصل عن أستاذه الحسن أو مخالفته له في رأى من الآراء ، ولكن الواقع خلاف هذا ، لأن المشاكل التي كانت تشغل بال العصر في ذلك الوقت هي :

أولاً : مسألة العصاة من المؤمنين أو مسألة (مرتكب الكبيرة)

ثانياً : الحكم على عثمان - رضى الله عنه - وقاتليه ، وسيدنا على ومن معه ،

والسيدة عائشة ومن معها ، ومعاوية ومن معه

ثالثاً : الحكم على الإنسان بأنه مجبور في أفعاله أو مختار

رابعاً : القرآن مخلوق أو غير مخلوق

خامساً : صفات الله

سادساً : من يستحق أن يكون خليفة

أما المسألة الأخيرة : - وهي من يستحق أن يكون خليفة - فإن السيف

كان صاحب الرأى فيها رغم آراء الفرق واختلافهم عليها ، لهذا كانت للأمويين

== ثم إنهما (أى واصل وصمرا) أظهر ابدعتهم فى « المنزلة بين المنزلتين » وضما

إليها « دعوة الناس إلى قول القدرية على رأى معبد الجهني ، فقال الناس يومئذ

لواصل إنه مع « كفره قدرى » وجرى المثل فى كل كافر قدرى . أه (الفرق

بين الفرق ص ٩٨) . وقال أبو المظفر الأسفراينى . « فلما عرف الناس من

واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول (وهو المنزلة بين المنزلتين)

الذى ابتدعه فى فساق أهل الملة كانوا يضربون به المثل ويقولون . مع كفره

قدرى » (التبصير ص ٤١)

أولاً وللعباسيين ثانياً ، ثم تفرقت بين المسلمين في شكل ولايات تصغر أو تكبر حسب قوة المقتصب .

وأما المشكلة الثانية : فإنها ضعفت أو انتهت بضعف الطوائف التي كانت معتنقة لها ومتعصبة لصاحبها . وسنرى رأى وأصل فيها .

وبقيت مشكلة (مركب الكبيرة من المؤمنين) ومسألة الانسان (هل هو مجبور أو مختار ؟) ومشكلة (القرآن) . ومشكلة (صفات الله سبحانه) أما مشكلة الانسان : فقد عرفنا أنها كانت محل نزاع بين رأيين :

أحدهما رأى (الجعد بن درهم ، وجهم ابن صفوان) ، وهو أن الانسان مجبور في أفعاله . وقد تقدم الكلام عليهما .

وثانيهما رأى (غيلان الدمشقي ومعبد بن خالد الجهنى) وهما يقولان بأن الانسان مختار في أفعاله لا مجبور .

وأما مشكلة القرآن : فقد رأينا أنها قد ظهرت عند (الجعد ، وجهم) .

ثم ضعف أمرها وقويت ثانية على يد (بشر المريسي (١)) أيام الرشيد ، ثم على يد (ثمامة ابن أشرس النميري (٢)) رئيس المعتزلة في هذا العصر ، وهو

(١) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة مولى زيد بن الخطاب ، كان يسكن بغداد ، وأخذ الفقه عن أبي يوسف ، وكان من أصدقاء الشافعي مدة إقامته ببغداد ، وتوفي سنة ٢١٩ هـ وقيل سنة ٢١٨ هـ (ابن خلكان . ج ١ ص ١٥٠) (ميران الاعتدال . ج ١ ص ١٥٠)

(٢) هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري ، وكان زعيم القدرية في أيام المأمون ، والمعتمد ، والواثق . وإذا كان زعيم القدرية من أيام المأمون وبقى إلى زمن الواثق الذي توفي سنة ٢٣٢ هـ فكأنه قد لحق خلافة الواثق التي ابتدأت سنة ٢٢٧ هـ فتكون وفاته قطعاً بعد سنة ٢٢٧ هـ . مع أن بعض المحدثين قد ذكر أنه توفي سنة ٢١٣ هـ (أنظر . التبصير في الدين وهامشه ص ٤٨) و (مختصر الفرق بين الفرق وهامشه ص ١١٥)

الذى جرى على يديه وعلى يد (أبي دؤاد) امتحان الفقهاء فى خلق القرآن ولم أر لواصل رأيا فى هذه المسألة ، ويظهر أنه لم يتكلم فيها وأما مشكلة الصفات : فقد بدأت بالجعد وجههم ثم غيلان إلى أن جاء واصل وكان له رأى فيها وسند كره إن شاء الله .

وأما مشكلة مرتكب الكبيرة : فقد ابتدأت عند الخوارج بعد أن اختلفوا مع على عليه السلام ثم كان للمرجئة رأى فيها ، كما كان للحسن رأيه فيها وقد أبنا ذلك إجمالا ، ثم رأى واصل ، وقد قالت إن هذه المسألة كانت أهم شيء يشغل المسلمين فى هذا الوقت لهذا رأيت واصلًا بذل مجهودا كبيرا فى سبيلها أكثر من المسائل الأخرى التى حكمتها عنه كتب الفرق .

ولقد ذكرت بعض هذه الكتب مناقشته لآراء هذه الفرق حتى انتهى إلى إبطالها وتأييد رأيه بالحجة والدليل ، فلم يكن الرجل بالمتعصب ولا بالذى يلقى الكلام من غير تعليل أو تدليل مع فصاحة لسان وقوة بيان . وهو معروف بين المؤلفين فى هذا حتى ضرب به المثل فى قدرته على التخلص من بعض حروف العربية من غير جهد ولا إعنات ولا تكلف فى الكلام .

قال واصل لمخالفه فى الرأى : قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة ، بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم (١)

(١) لأن الخوارج تقول . هو مع فسقه (أى مرتكب الكبيرة) وفجوره كافر .

وقالت المرجئة : هو مع فسقه وفجوره مؤمن .

وقالت الشيعة . هو كافر نعمة فاسق

وقال الحسن البصرى ومن تابعه . هو مع فسقه وفجوره منافق

وقد نطق القرآن به في آية القاذف (١) وغيرها من القرآن فوجب تسميته به وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا بيينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم .

ثم قال لهم : وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل ، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضريين :

قال الله عز وجل (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون) (٢) . فهذا حكم الله في أهل الكتاب ، وهو زائل عن صاحب الكبيرة .

وقال (فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء) (٣) . فهذا حكم الله في مشركي العرب ، وفي كل كافر سوى أهل الكتاب ، وهو زائل عن صاحب الكبيرة .

ثم قد جاءت السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة ، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة . وحكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به وكان ظاهر الإسلام فهو

(١) يشير إلى قوله تعالى . « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون » (سورة النور الآية — ٤ —)

(٢) (سورة التوبة . الآية — ٢٩ —)

(٣) (سورة محمد . الآية — ٤ —)

عندنا مسلم ، له ما للمسلمين ، وعليه ما عليهم ، وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلا قتل . وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة .

وحكم الله في المؤمنين : الولاية والمحبة والوعد بالجنة ، قال الله جل ذكره (الله ولي الذين آمنوا)^(١) وقال (والله ولي المؤمنين)^(٢) ، وقال (وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا)^(٣) ، وقال (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار)^(٤) ، وقال (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه)^(٥) .

وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه وبريء منه وأعد له عذابا عظيما فقال (ألالعنة الله على الظالمين)^(٦) ، وقال (وإن الفجار لفي جحيم)^(٧) وما أشبه ذلك من القرآن فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه . ووجب أنه ليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له به في كتابه^(٨)

ولقد سلك واصل في استدلاله على تسمية مرتكب الكبيرة (باسم الفاسق) طريقا إلى تقرير دعواه تمسك فيه أولا بالاجماع ، لأن المخالفين له كانوا جميعا متفقين على تسميته (بالفاسق)

(١) سورة البقرة . الآية — ٢٥٧ — (٢) سورة آل عمران . الآية — ٦٨ —

(٣) سورة الأحزاب . الآية — ٤٧ —

(٤) سورة التوبة : الآية — ٧٢ —

(٥) سورة التحريم . الآية — ٨ —

(٦) سورة هود . الآية (١٨) (٧) سورة الانفطار الآية — ١٤ —

(٨) الانتصار لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلى (ص ١٦٥ — ١٦٧)

والخلاف بينهم في كونه مع هذا كافرا أو منافقا أو مؤمنا ، فهو أخذ بالمجمع عليه وترك المختلف فيه .

وثانياً : بالقرآن الكريم مستدلاً بما ورد فيه من تسمية القاذف باسم الفاسق .

ثم تحداهم على ما أضافوه إليه من الأسماء المختلف عليها بأن هذه الأسماء التي انفردوا بها ليس مجمعا عليها ، والمجمع عليه أحق وأصوب من غير المجمع عليه . وليس لهم كذلك سند من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم . ثم بين لهم حكم الله في الكفار بنوعيتهم مشركين وكتايين ، ثم حكم الله في المنافقين ، ثم حكم الله في المؤمنين ، ثم حكمه سبحانه في صاحب الكبيرة . وانتهى إلى أن حكم الله سبحانه في الكفار والمنافقين والمؤمنين لا ينطبق على صاحب الكبيرة ، وأن أحكامه غير أحكامهم ، وأن الله قد بين أحكامه في كتابه العزيز . وعلى هذا يجب أن يكون اسم صاحب الكبيرة غير أسماء الكافرين والمنافقين والمؤمنين حيث اختلفت الأحكام لأن الأحكام تتبع الأسماء ودلنا الاختلاف في الأحكام على الاختلاف في الأسماء

بعد هذا الجدل الطويل والاستدلال القوي والنقاش العنيف انتهى واصل إلى أن صاحب الكبيرة يجب أن يسمى « فاسقا » وأنه ليس بالمؤمن الكامل الإيمان كما أنه ليس بالكافر البالغ حد الكفر ، وكذلك ليس منافقا وأنه ليس فيه كل صفات المؤمن حتى يكون مؤمنا ، وليس فيه كل صفات الكافر حتى يسميه كافرا ، وإنما هو في (منزلة بين منزلي الإيمان والكفر) هذا ما يتعلق بتسميته في هذه الحياة الدنيا ، ولكن أين يكون وضعه في الآخرة ؟ أ يكون كذلك في منزلة بين المنزلتين أي بين الجنة والنار ؟ أي يكون من أهل الاعراف ؟ أو يكون مع المؤمنين في الجنة بعد استيفاء تعذيبه على ما قصر فيه ؟ أو يكون مع الكفار خالدا مخلدا في النار ؟ أو يكون مع المنافقين في الدرك الأسفل من النار خالدا مخلدا فيها معهم ؟

لقد أجاب على هذا السؤال كتاب^(١) الفرق من الأشاعرة بأن واصلا قال إن الفاسق مخلد في النار ، ولكنني لم أر هذا الرأي لو اصل عند غير الأشاعرة من كتاب الفرق ، على أن هناك ما يدل على عدم صحة هذا الرأي وهو :

أولا : استدلال واصل على تسمية صاحب الكبيرة باسم الفاسق حيث جعل أساس استدلاله على اختلاف التسمية هو اختلاف الأحكام ، فاستدل باختلاف الأحكام على اختلاف الأسماء ، وهو يعرف أن أحكام الكفار في الآخرة أنهم مخلدون في النار ، فكيف يستدل على اختلاف التسمية باختلاف الأحكام ، ثم يرجع ويحكم على الفاسق بأحكام الكفار ؟ أظن هذا ليس معقولا ؛ بعد أن رأينا دقة واصل في استدلاله على دعواه !

ثانيا : أن المسلمين لما اختلفوا في على وأصحابه ، وطلحة والزبير وعائشة أصحاب حرب الجمل ، وكفرهم البعض وفسقهم البعض ، وخطأهم البعض الآخر^(٢) ، وقف واصل من هذه المسألة موقف العلماء المتورعين هو يعلم أن

(١) قال أبو منصور عبد القاهر البغدادي . « ثم إن واصلا وعمرا وافقا الخوارج في تأييد عقاب صاحب الكبيرة في النار) مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك (الفرق بين الفرق ص ٩٨)

وقال أبو المظفر الاسفرايني « وحكمهم (أي أصحاب الكبائر) أنهم مخلدون في النار مع الكفار ، وأن من خرج منهم من الدنيا قبل أن يتوب لم يجز لله تعالى أن يغفر له » (التبصير ص ٤٠) وقال الشهرستاني : « لكنه إذا خرج (أي صاحب الكبيرة) من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدًا فيها إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير ، لكنه يخفف عنه العذاب ، يكون دركته فوق دركة الكفار » (الملل والنحل ص ٣٣ طبعة أوروبا)

(٢) قال أبو منصور البغدادي « زعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً ، وأن عليا كان على الحق في =

الحق قطعاً لا يتعدد ، فلا بد أن يكون الحق مع أحد الفريقين ولكن لا يعرفه بالضبط ، لهذا ذهب إلى أن أحد الفريقين فاسق ويظهر أن مبدءاً من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ كان له أجر ، لم يكن عرف بعد للمسلمين لأنه لو كان معروفاً للمسلمين في القرن الأول الهجري لأخرج واصلاً من هذا المأزق الذي كان ثقيلاً على نفسه ، ولقد طبق واصل مبدء القرآن الكريم وهو عدم قبول شهادة الفاسق ما لم يتب (١) ، ولكن ليس من المعقول أن يحكم واصل على علي عليه السلام وأصحابه ، أو عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم بالخلود في النار مع أنني لم أر لو ا وصل هذا حتى كتب الأشاعرة لم تروه عنه ، فلو كان واصل يرى أن الفاسق مخلد في النار لكان يرى أن علياً ومن واقفه ومن خالفه مخلدون في النار ، لأن هذا حكم الفاسق عنده ولما سكنت الأشاعرة عن ذكر هذا والتشهير به .

لهذا أرى أن ما يدعيه كتاب الفرق من الأشاعرة على واصل من أن مرتكب الكبيرة أو صاحب الكبيرة مخلد في النار ليس صحيح النسبة إليه ، وأساس هذا الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء الذين قد يجوز أنهم خدعوا في رأيهم غير متعمدين التجنى على شيخ المعتزلة ورئيسهم هو ما كتبه عن المعتزلة ابن

قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم . وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل ، وقالوا إن علياً كان على الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي ، ولم يكن حطوهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم ، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين «

(الفرق بين الفرق . ص ٩٩)

(١) « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم »

الروندى (١) فى كتابه « فضائح المعتزلة » ، (٢)
رأى واصل فى صفات الله تعالى :

أننى لم أر لواصل نصا - فى كتب الفرق - على رأيه فى الصفات ألا عند
الشهرستانى (٣) ، وقد قلت أن أول من أثار مسألة (الصفات) عند المسلمين هو
الجمعد بن درهم ، وجهم بن صفوان ، وغيلان الدمشقى .
ألا أن رأى الجمعد بن درهم وصاحبه جهم كان غير رأى غيلان ، وكذا
غير رأى واصل .

فأما الجمعد وجهم فقد كان أساس نظرهما فى الصفات مبينا على ملاحظة
نفى المشابهة بين الله سبحانه وبين خلقه ، ولهذا كانا يذهبان - كما سبق فى هذا

(١) هو ابو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندى ، وكان فى المعتزلة
من اهل الطبقة الثامنة (ثم جرى منه ما جرى ، وانسلخ عن الدين وأظهر
الالحاد والزندقة وطرده المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الاسلام
وصنف كتاب (الناج) فى الرد على الموحدين ، وكتاب (عبث الحكمة) فى
تقوية القول بالاثنين و (الدامغ) فى الرد على القرآن ، و (الفرند) فى الرد على
الانبياء . ولقد اختلف المؤرخون فى تاريخ وفاته ما بين سنة ٢٤٥ هـ وسنة
٢٥٠ هـ وسنة ٢٩٨ هـ ، فيكون على كل حال عاش فى القرن الثالث الهجرى .
والأرجح أنه توفى فى أواخره

(٢) وأما كتاب « فضائح المعتزلة » فهو من بين كتبه الكثيرة التى ذكرنا
بعضها ، لكن هذا الكتاب خاص بالمعتزلة وعنوانه يدل عليه . ولقد ألف
ابو الحسين الخياط المعتزلى كتابه (الانتصار) للرد عليه وإبطال مفترياته على
المعتزلة .

(٣) كتاب الملل والنحل للشهرستانى . تحت عنوان « الواصليه » ص ٣١
طبعة اوربا

الكتاب - إلى نفى جميع الصفات عن الله سبحانه ألا صفتى الخلق والفعل فأنه هو الخالق وحده ، وهذه الصفة خاصة به لا يتصف بها أحد سواه وكذلك هو الفاعل دون غيره ؛ ولهذا كان الخلق عندهما مجبورين على أفعالهم ، وأن نسبة الأفعال إليهم على سبيل المجاز ، وليست نسبة حقيقية ، كقولهم إخضر الزرع ، وأمطرت السماء ، وأضاء النهار (١) .

وأما غيلان الدمشقي : فقد تقدم عند الحديث عن آرائه الكلامية أنه يذهب في الصفات إلى مثل رأى المعتزلة فيها من نفى الصفات الثبوتية (٢) وأما واصل : فإنه كان يقول بنفى بعض الصفات الثبوتية (أى التى تثبت للذات معنى زائدا عليها - ، وذلك أنه يجب أن تكون صفات البارئ قديمة ، لأنه لا يصح أن يتصف بالحوادث ؛ وإذا كانت صفاته قديمة - وهى معنى من المعانى - تعدد القدماء ، وتعدد القدماء باطل ، لأنه يؤدى إلى الشرك ، وهذا كفر . لكن هل معنى هذا - عند واصل - نفى ما تستلزمه هذه الصفات من الكمال لله سبحانه ؟ أظن أن واصل لم يرد هذا وإن كنت لم أره فى هذا رأيا ؛ لأنه لا يمكنه - وهو المستمسك بالقرآن الكريم فى استدلاله كما رأينا - أن ينكرها وقد ورد القرآن بها

ولكن نسأله سؤالا آخر حيث إنه لا يمكنه أن ينكر ذكر القرآن لها ، ووصف الله سبحانه نفسه بها ؛ وهو : ماذا تقول فى الحمل الذى ورد فى مثل قوله تعالى (إن الله بكل شئ عليم (٣)) ؛ (والله بما تعملون بصير (٤)) وكذلك كل الآيات التى حمل فيها القرآن الكريم صفات ثبوتية على ذاته سبحانه ؟

(١) إرجع إلى هذا الكتاب . ص ١٩ ، ص ٢٣

(٢) إرجع إلى هذا الكتاب ص ٢٨

(٣) سورة المجادلة . الآية ٧

(٤) سورة المتحنة . الآية ٣

الجواب : أن واصلا لا ينكر ماورد في القرآن الكريم من هذه الآيات
الكثيرة، كما لا ينكر أن الله سبحانه متصف بكل كمال، بل يوجب له كل كمال
ومع هذا ينكر أن يكون هناك معنى قديم، وإلا لكان معنى هذا تعدد الآلهة^(١)
وأما كيف يصح الحمل بناء على هذا الرأي فلا شأن له به . لأن واصلا
- كما قلت - كان في النصف الأخير من القرن الأول الهجري ، وفي النصف
الأول من القرن الثاني الهجري (أى أنه عاش في عصر الدولة الأموية) .
وامتاز هذا العصر عن العصر الذي يليه - وهو العصر العباسي - ببساطة
العقيدة وعدم تعقيدها ؛ لأن الفلسفة لم تكن ترجمت بعد ، فلم يفتشوا هذا
التفتيش الفلسفي وهل الحمل يستلزم معنى زائدا على الذات أولا يستلزم ؟ وكيف
يصح هذا الحمل مع نفي المعنى الذي يستلزمه ؟^(٢)

(١) قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ : القاعدة
الأولى - أى من قواعد الواصلية - القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم
والقدرة والارادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة ، وكان
واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود
إلهين قديمين أزليين . قال من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين «
الملل والنحل للشهرستاني ص ٣١ - طبعة أوروبا)

(٢) قال الشهرستاني : وإنما شرعت أصحابه - أى أصحاب واصل - فيها
بعد مطالعة كتب الفلسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه
عالما ، قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة
كما قاله الجبائي ، أو حالتان كما قاله أبو هاشم ، وميل أبي الحسين البصري إلى
ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية . وذلك عين مذهب الفلاسفة ... وكانت
السلف مخالفهم ، في ذلك إذ وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنة
(الملل والنحل ص ٣١ - ٣٢) طبعة أوروبا

سنرى الإجابة على هذا عند الطبقة الثانية من المعتزلة - إن شاء الله -
التي قرأت كتب الفلسفة وتأثرت بها، واستخدمتها في سبيل الدفاع عن العقيدة
بحسب الوسائل التي اقتضتها العصور، التي ضعف فيها نور النبوة . وقد ذكرت
طرفا من هذه الإجابات عند الكلام على آراء المعتزلة المجمع عليها عندهم في
هذا الكتاب (١)

رأى وأصل في أفعال الانسان :

لقد بدأت بذور هذه المسألة - هل الإنسان مختار في أفعاله تجري أعماله
على حسب رغباته ، أو أنه خاضع لسلطان القدر مسلوب الاختيار ؟ - في
عهد الرسول عليه السلام ، ولكن الرسول غضب على من رآهم يتجادلون
فيها ، ونهاهم عن الكلام فيها ، وحذرهم أن يقعوا في مثل ما وقع فيه الأمم
التي كانت قبلهم (٢) .

ثم ظهرت آثارها في عهد عمر بن الخطاب الذي اشتد على الرجل الذي تعلل
بقضاء الله عليه حتى ضربه أسواطاً على هذا كي لا يتعلل مرة ثانية بالقدر (٣)
وكذلك رأينا بعض آثارها في أيام علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين
سأله الرجل الذي كان معه في حرب صفين وسأله عن مسيرهم في هذا الحرب
أكان بقضاء الله وقدره ، ثم أجابه علي بما اطمئن إليه ، وهذا نفسه (٤)

وفي أواسط عصر بني أمية كان هناك رأيان متقابلان :
أحدهما يقول بخصوع الانسان لسلطان القدر ، وأنه مجبور على أفعاله ،

(١) راجع هذا الكتاب (من ص ٤٩ - ٥١)

(٢) إرجع إلى صفحتي ٦ ، ٧ من هذا الكتاب

(٣) أنظر من هذا الكتاب ص ٨

(٤) راجع في هذا ص ٩ من هذا الكتاب

وأن إسناد الأفعال إليه إسناد مجازي (١)

والآخر يقول بحرية الانسان ، وأن القدر لا يكره الناس على أعمالهم ،
وأن لهم أرادات وقدرة على الأعمال أعطاها الله سبحانه وتعالى لهم ليقوموا
بما كلفهم به (٢)

ولما جاء واصل بن عطاء ، في أواخر عصر بني أمية ، ذهب إلى الرأي الذي
يجعل الانسان مختارا في أفعاله ، ويظهر أن الغلبة في هذا الوقت كانت لهذا الرأي
دون مقابله ، فلم يكن ذهاب واصل إلى القول بالاختيار أمرا انفرد به ، فلقد
كان بعض زملائه في هذا الدرس يذهب إلى إنكار القول بالجبر ، والميل
لى القول بالاختيار (٣)

ولذا يظهر أن معاصري واصل لم يشكروا عليه القول بالاختيار مثل
نكارهم عليه القول (بأن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين) . ومن
هنا رأينا واصلًا يجادل ويخاصم في سبيل إثبات القول الثانى دون القول الأول
وكان اعتناقه للقول الثانى كذلك سببا فى طرده من درس الحسن البصرى ،
أو اعتزاله له ، وأما القول بالاختيار فلم يؤاخذه عليه أحد من عصره حتى

(١) راجع فى هذا من ص ١٩ — ٢٠ . ثم من ص ٢٣ — ٢٤ من
هذا الكتاب .

(٢) إرجع إلى ص ٢٨ من هذا الكتاب

(٣) قال ابن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ : « وكان عطا بن يسار
قاضيا ، ويرى القدر ... فكان يأتى الحسن هو ومعبود الجهنى فيسالانه
ويقولان (يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك ينفكون دماء المسلمين ، يأخذون
الأموال ، ويفعلون ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله) فقال كذب أعداء
الله » (المعارف ١٩٥)

جاء الأشاعرة وكفروه به ^(١) .

وكل ما عرف لواصل عن رأيه في القدر - على حد تعبير كتب الفرق -
أو عن اختيار الانسان ما كان يلقيه من خطبه التي فيها يصرح بأن الله عدل
وأنه نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ^(٢)
١٠ - موقف واصل من بنى أمية :

يظهر أن المعتزلة لم يكونوا ليستريحوا لبنى أمية حتى قال المؤرخون إن
ثمامة بن أشرس النميري قد حرض المأمون على لعن معاوية على المنابر ، ويظهر
أن ميولهم كانت مع العلويين أكثر من الأمويين ، ولقد كان العلويون يرفعون
من شأن واصل ويحجلونه حتى أنه لما ذهب إلى المدينة ودخلها سارع إليه كثير
منهم ، وكان من بينهم زيد بن علي وابنه يحيى بن زيد ، وعبد الله بن الحسن
وإخوته ، وجعفر ، وإن كان جعفر قد تكلم معه لكن واصل رد عليه
كلامه ، ولم يكتب زيد بهذا بل أغاظ لجعفر وأنكر عليه ما قاله وقال له :
ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا ^(٣) ، ويظهر أن زيدا كان يميل لآراء واصل
رئيس المعتزلة ويعتقها ، ولهذا يقال (كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا
في المنزلة بين المزلتين) ^(٤) ولكن لأعرف ماذا كان يقول زيد في رأى واصل
(بأن أحد الفريقين المتحاربين فاسق لا بعينه ، ولقد كان على رضى الله عنه رئيس
أحد الفريقين) يجوز أنه كان يعتقد أن هذا الرأى لا يمس عقيدة جده الأعلى

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٩٨ . التبصير في الدين لأبى المظفر

الاسفراينى ص ٤١ - ٤٢ .

(٢) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٨

(٣) المنية والامل لابن المرتضى ص ١٩

(٤) المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٠

ولا ينقص من كرامته لاعتقاده أنه في الواقع على حق وأن غيره مبطل
ولقد كان واصل تحقيقاً لهذا يتبرأ من معاوية ومن عمرو بن العاص ومن
كان معهم ؛ ولما عاب ابن الروندي على واصل والمعتزلة هذا الرأي لم ينكر
عاه أبو الحسين الخياط المعتزلي ما ادعاه عليهم ابن الروندي بل صرح بأن
المعتزلة لا تبرأ من هذا القول ولا تعتذر منه بل هي معتنقة له ، وقائلة
به (١) .

١١- موقف المحدثين من واصل :

إنه رغم زهد واصل بن عطاء في الدنيا ، وأنه لم يقبض ديناراً ولا درهماً (٢)
وأنه كان مشغولاً في النهار بالوعظ وتعليم الناس ، وفي الليل بالصلاة وقراءة
القرآن (٣) ، ورغم ما رواه المعتزلة فيه من حديث مسند عن علي بن أبي طالب
عن النبي صلى الله عليه وسلم (يكون في أمتي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل
بين الحق والباطل) (٤)

وكذلك تنفيره الناس من التعلق بالدنيا وتحذيرهم منها ، ويظهر أنه كان
مشغولاً بهذا حتى أنه لم يتوان أن يعرض بجعفر (٥) في حبه للدنيا وتعلقه بها

(١) الانتصار لأبي الحسين الخياط المعتزلي ص ٩٨

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٧

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٨

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى ص ١٧ . « قديكون هذا الحديث الذي

ذكره المعتزلة في واصل من وضع المعتزلة كما هي عادة أصحاب الفرق يجتهدون
في وضع حديث أو أحاديث في رئيس فرقتهم يدل على أنه من معجزات الدهر
وأن الرسول أخبر به حتى كأنه رسول من الرسل يخبر عنه قبل مجيئه الرسول
الذي يسبقه »

(٥) هو جعفر أبو عبد الله بن محمد بن علي الأصغر بن الحسين بن علي بن

أبي طالب (المعارف لابن قتيبة ص ٩٤) .

وشغل قلبه بها . فقال له في خطبته التي رد فيها عليه : وإياك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كافيا ،^(١)

إنه رغم كل هذا فقد رأينا أن كتاب الفرق من الأشاعرة قد كفروه ، ولم يقف الأمر عند تفكير الأشاعرة له ، بل كفروه كذلك أصحاب الحديث وجعلوه رجل سوء ، ولا أعرف أى سوء في رجل أوقف نفسه للدفاع عن الدين الاسلامي ولو فرضنا أن الرجل أخطأ في نظرهم فلا يؤدي خطؤه إلى تكفيره وأنه رجل سوء لأن المجتهد إذا أخطأ فله أجر كما هو مقرر عند المسلمين ولكن الخلاف والتعصب للرأى هما اللذان دفعنا بأصحاب الآراء الكلامية إلى تكفير بعضهم بعضا ، مع أن كلا منهم لو اطلع على نية الآخر نحو الدين الإسلامى ، وأنه ما يريد إلا نصرته ، لزال الخلاف ولشكر كل منهم الآخر على موقفه أزاء هذا الدين الذى بلغ حبه في قلوبهم درجة عظيمة ١٢- الحكم على واصل :

إنه يكفى في حكمنا على واصل أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة (فرقة المعتزلة) صاحبة الأبحاث الكلامية ، والتي تركت للمسلمين تراثا فلسفيا له قيمته والتي فتحت أمام العقيدة الإسلامية طريق البحث المنطقي مما جعل أصحاب البيانات الأخرى يقفون عن هجوم هذه العقيدة الجديدة ، والذين كانوا يريدون أن يثاروا لأنفسهم منها بطريق الجدل الكلامي ، فلما رأى منهم المعتزلة هذا مروا على أساليبهم وأتقونها وجاربوها بمثل سلاحهم ، ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لما انقطعت غارات المخالفين عن هذا الدين لأنهم لا يؤمنون بهما ، فلا يكون هناك طريق لأقناع هؤلاء إلا باستعمال الأدلة المنطقية والأساليب الجدلية التي ألفوها ، والذين استعملوا معهم هذه الأساليب هم

المعتزلة . ولقد روى أن السمنية ناظروا جهما في طريق المعرفة ، وهى الحواس الخمسة عندهم فعجز عن إقناعهم ، فلما أخبر واصل بهذا زاد على طريق المعرفة - عندهم - وهى الحواس الخمسة التى لو وقفنا بالمعرفة عندها لما أمكننا أن نثبت الإله سبحانه ولا نصل إلى وجوده ، لأنه لا يدرك وجوده بالحواس ، لأنه ليس محسوساً لما أخبر جهم واصل بهذا ورأى واصل أن هذا المبدأ خطر على الدين الإسلامى زاد فى طريق المعرفة (الدليل) . فلما عرفوا أن هذا لواصل وأنه من كلامه لا من كلام جهم خرجوا إليه وأسلموا (١)

هذا مثل من أمثلة موقف المعتزلة من الأمم التى كانت تهاجم الدين الإسلامى حصل بين رئيسها (واصل) وبين طائفة السمنية الحسينيين الذين لا يؤمنون بإله وإنه ليس كفى هذا دليلاً على فضل واصل بن عطاء .

لقد امتاز كذلك واصل بقوة جدله ، وما ذكرناه من الجدل الذى وقع بينه وبين عمرو بن عبيد حتى ترك رأى أستاذه ورجع إلى رأى واصل وكذلك جدله مع الفرق المخالفة له يدلنا على قوته فى هذه الناحية .

كما أنه كذلك كان أديبا حتى ضرب به الشعراء المثل فى قدرته على التخلص من الرأى من غير تكلف ولا مشقة (٢) ، ويشهد لقوته الأدبية كذلك

(١) أئمة والامل لابن المرتضى ص ٢١

(٢) ومن هذا قول أبى محمد الخازن فى قصيدة يمدح بها صاحب
ابن عباد .

نعم تجنبت لا يوم العطاء كما تجنب ابن عطاء لفظة الرأى

(مرآة الجنان وعبرة اليقظان لأبى محمد عبد الله الياقنى . ج ١ . ص ٢٧٤)

وطواغية الكلام له خطبته التي ارتجلها أمام عبد الله بن عمر بن عبد العزيز (١) وفاز فيها بالاستحسان على خالد بن صفوان (٢) ، وشبيب بن شبة (٣) . ولقد امتاز واصل بالصراحة في الرأي ، فلقد كان يعيش تحت كنف الدولة الأموية ومع هذا كان يبرأ من معاوية وعمرو بن العاص ، وكان يقول بأن الانسان مختار في أفعاله مع أن هذا الرأي لم يكن في مصلحتهم بدليل قول عطاء بن يسار ومعبد الجهني للحسن البصري بأن هؤلاء الملوك (ملوك بني أمية) يسفكون دماء الناس ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله (٤) ولقد كان واصل أول من وضع أساس الدعاة في الدولة الإسلامية ، وهو الذي سن إرسال الرسل في سبيل الدعوة إلى الله والدفاع عن الرأي الذي يعتنقه .

وهو الذي وضع أصل الاحتجاج بالإجماع والعقل زيادة على الاحتجاج بالكتاب والسنة . وعلى كل حال إذا فتشنا في جميع نواحي الرجل وجدناه قد بلغ فيها ذروة

(١) وقد قال في هذا بشار بن برد . مادحا واصلا .

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدهت من غير تقدير

الخ . المعجم لياقوت ج ١٩ ص ٢٤٤

(٢) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن عمرو بن الأهم التيممي المنقري أحد فصحاء العرب وخطبائهم . كان راوية للأخبار ، خطيبا مفوها بليغا ، وكان يماليء هشام بن عبد الملك وخالدا القسري . . . توفي سنة ١٣٥ هـ (معجم الأدباء لياقوت ج ١١ من ص ٢٧ - - ٣٥)

(٣) هو شبيب بن شبة الأخباري والأديب الشاعر صاحب خالد بن صفوان مات شبيب بعد المائتين (معجم الأدباء لياقوت ج ١١ من ص ٢٢٦٨ - ٢٦٩)

(٤) المعارف لابن قتيبة ص ١٩٥ .

الكمال فإذا خطب كان خطيباً مصقفاً ، وإذا تحدث في العلم كان العالم المحقق وإذا صلى كان العابد المخلص ، يقضى الليل في الصلاة لله والاحتجاج للعلم ، وإذا خاصم كان الجدل القوي في حجته ، لا يترك خصمه إلا إذا ألزمه الحجة وإذا أخرج كان سريع البديهة ، سهلاً عليه أن يخاص نفسه . لا يضطرب عقله ولا يحتاج قلبه ، وبعد هذا انتقل إلى زميله وصهره ورئيس المعتزلة بعده

(ب) عمرو بن عبيد

١ - مولده :

هو أبو عثمان عمرو بن عبيد^(١) بن باب^(٢) ، وقد ولد مع واصل بن عطاء في عام واحد وهو ثمانون من الهجرة . ولكن لم يذكر أحد من المؤرخين المكان الذي ولد به ، إلا أن بعض المؤرخين يذكر أن أباه كان مع جنود الحجاج بالعراق^(٣) فيجوز أن يكون عمرو قد ولد بالعراق ثم يقول بعض

(١) قال الخطيب البغدادي البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ « وعبيد أبو عمرو كان ناسجاً ثم تحول شرطياً للحجاج ، وهو من سبي سجستان » . (تاريخ بغداد ج ١٢ . ص ١٦٦)

(٢) قال ابن خلكان « وباب من سبي كابل من جبال السند (وفيات الأعيان . ج ١ ص ٥٣٥) ثم قال الخطيب « مولى لآل عرادة قدم من حنظلة قم » (تاريخ بغداد . ج ١٢ . ص ١٦٦) .

(٣) قال ابن خلكان « وكان أبوه (أي أبو عمرو) يخلق أصحاب الشرط بالبصرة » (وفيات الأعيان ج ١ ص ٥٣٥) .

وقال الذهبي « وكان أبوه (أي أبو عمرو) من شرط الحجاج » (ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٤)

المؤرخين أن أباد كان يختلف إلى أصحاب الشر بالبصرة فاذا رأى الناس عمرا مع أبيه قالوا خير الناس ابن شر الناس ، وبهذا يمكن لنا أن نقول إنه من الجائز أن يكون قد ولد بالبصرة، ولقد أدرك عمرو وأواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية حيث كانت ولادته سنة ثمانين وتوفي بعد المائة والأربعين من الهجرة (١) فشهد بهذا سقوط دولة وقيام أخرى ورأى الفرق بين الدولتين في السياسة والعلم والقوة والضعف ، ويظهر أنه كان من الدعاة في السر للدولة العباسية (٢) وكان عمرو مولى لبني تمام ، ويقال إنه كان نساجا (٣)

== وقال مثل هذا البغدادي أي قال إنه من شرط الحجاج ولم يقل إنه كان يخلق لهم (البغدادي في تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٦٦) .

(١) يقول ابن قتيبة « ومات عمرو في طريق مكة ودفن بمران على ليلتين من مكة على طريق البصرة ، وصلى عليه سليمان بن علي » (المعارف لابن قتيبة ص ٢١٢) ثم ذكر أن سليمان بن علي الذي كان واليا على البصرة لأبي جعفر قد توفي سنة ١٤٢ هـ (المعارف . ص ١٦٤) فتكون وفاة عمرو قبل وفاة سليمان أي إما أن تكون في نفس السنة وهي سنة ١٤٢ هـ ولكن قبل سليمان بقليل وإما أن تكون قبل هذه السنة إلا أن البغدادي في تاريخه والمسعودي في مروجهم وابن خلدون في وفياته والذهبي في ميزان الاعتدال يذكرون أن وفاته لم تكن معروفة بالضبط فتارة يقولون إن وفاته كانت سنة ١٤٣ أو سنة ١٤٤ أو سنة ١٤٨ هـ .

(٢) قال (أي المنصور إلى عمرو) بلغني أن محمد بن عبد الله بن حسن كتب إليك كتابا ؟ قال : قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه ، قال فبم أجبته ؟ قال أوليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا ، أني لا أراه » (البغدادي ج ١٢ . ص ١٦٨)

(٣) يقول البغدادي : « إن عبيدا أبا عمرو كان نساجا » (البغدادي ج ١٢

ومع هذا كان يختلف إلى مجلس الحسن البصرى وتتلذذ له ولكن لا نعرف هل ترك هذه الصناعة لما تقدم في تحصيل العلوم وأصبح من العلماء الذين يشار إليهم بالبنان أم بقي محتفظاً بصناعته حتى لا تمتد يده إلى الخلفاء على أن رفضه لما عرضه عليه أبو جعفر المنصور من المال الذى كان مقداره عشرة آلاف درهم يرجح أن عمرا كان له مال يعيش منه ، وليس بالبعيد أن يكون مصدره هو صناعته ولا ننسى بجانب هذا أن عمراً لم يكن راغباً فى الدنيا كثيراً حتى وصفه المؤرخون بالزهد فى الدنيا ، وأن زهده هذا جعله يرضى بالقليل الذى تدره عليه صناعته ، ويجعله يستمسك بها حتى لا يفرط فى كرامته وصولاً إلى المال .

٢ - صفاته :

لقد كان عمرو أسمر اللون مربوعاً بين عينيه أثر السجود ، ولقد كان شديد الأدب حتى أن الحسن البصرى لما سئل عنه قال للسائل (لقد سألتنى عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكأن الأنبياء ربه إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به (١) ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ، مارأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه (٢)) ولم يكن عمرو بالرجل الكثير المرح والفرح بالدنيا والمقبل عليها وهذا شأن أهل الزهد حتى وصف بأنه إذا رأى مقبلاً توهم أنه جاء

(١) يظهر أنه يريد من قوله « إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به » أنه كان مخلصاً فى عمله بحيث إذا أسند إليه أمر من الأمور لم يتركه حتى يأتى على آخره ويدل لهذا قوله بعد ذلك « وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له » .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان . ج ١ . ص ٥٣٥

من دفن والديه (١) ويدلنا على زهده ما قدمه إليه أبو جعفر من المال الكثير وطلب منه أن يعرض عليه حاجته فيرد المال ويقول (لا تبعث إلى حتى آتيك) فيقول له أبو جعفر (إذا لا نلتقي) قال هي حاجتي وانصرف ولم يفز منه المنصور بشيء ، فأتبعه المنصور بصره حتى غاب عنه وقال :

كـم يمشى رويد كـم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد (٢)

وكان كثير الحياء لا يجلس إلا مطرقا ، كثير الصمت قليل الحركة مما يدل على الرزانة وكثرة التفكير حتى قيل في وصفه (إذا رأيته جالسا توهمته أجلس للقود^(٣)) ومع حياته هذا وصمته وتواضعه وقلة الكلام إذا جلس للوعظ والتعليم كان قوى التأثير على سامعيه حتى يجعلهم يتوهمون أن الجنة والنار لم تخلقا إلا له ، ويكفي دليلا على قوته في الوعظ وتأثيره على من يعظمهم أن أبا جعفر المنصور كان يسكن عندما يسمعه يتكلم في شأن الدنيا والآخرة ويلج عليه في أن يعاونه هو وأصحابه فيرد عليه عمرو قائلا (أدعنا بعدلك تسخ أنفسنا بعونك ، بيا بك ألف مظلة أردد منها شيئا نعلم أنك صادق) (٤)

وكان عمرو كثير الخوف من الله يحكي الليل كله بركة واحدة ، يطيل التفكير

(١) (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٢)

(٢) (مروج الذهب للمسعودي . ج ٣ ص ٢٢٨ - البغدادى ج ١٢ ص ١٦٩ - ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٢٩٧ - وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٥٣٦)

(٣) (المنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢)

(٤) (عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦ هـ . ج ٢ ص ٣٣٧ . طبعة دار الكتب)

في القرآن حتى كان يقضى الليل كله في ترجيع آية واحدة متدبرا فيها معتبرا بها ، وكان قلبه متعلقا بالآماكن المقدسة لا يذهب إليها إلا سيرا على الأقدام مع وقف راحلته على من أحصر ولهذا قيل إنه « حج أربعين حجة ماشيا ، وبعيره موقوف على من أحصر » (١) وكان لا ينام حتى كان يقضى الليل كله بوضوء واحد يصرفه في الصلاة وقراءة القرآن ومدارسة العلوم . وكان يطيل السجود في صلاته حتى ظهر أثر ذلك بين عينيه ولقد وصفه الحسن بقوله : « بين عينيه أثر السجود » (٢) .

ولم يكن عمرو بالرجل المتعصب الذي لا يرجع إلى الحق إذا عرفه ، ويترك الباطل إذا تبينه ، وهذا شأن العلماء إذا عرفوا الحق سارعوا إليه ؛ وإذا كشفوا الباطل في نفوسهم تنكروا له وأزالوا ظلمته إلى نور الحق ولهذا رأيناه بعد أن كان يعتنق رأى أستاذه الحسن في صاحب الكبيرة وهو أنه « منافق » ثم تبين له بعد مناظرة زميله في الدرس (واصل) أن الحق معه وأن الواجب أن يسمى مرتكب الكبيرة « فاسقا » وأنه يجب أن يكون في منزلة بين المنزلتين لما تبين له هذا رجع عن رأيه وقال : ما بيني وبين الحق من عداوة ، والقول قولك وأشهد من حضر أني تارك ما كنت عليه من المذهب قائل بقول أبي حذيفة ، فاستحسن الناس منه هذا واستدلوا بذلك على ديانته (٣)

٣ - عداوة أهل الحديث له :

إنه رغم هذه الصفات التي ذكرناها والتي هي بعض صفات عمرو فإننا نجد

-
- (١) (المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٢)
 - (٢) (وفيات الاعيان وأنباء أنباء الزمان لابن خلكان . ج ١ ص ٥٣٥)
 - (٣) (المنية والامل لابن المرتضى . من ص ٢٣ - ٢٤)

أهل الحديث قد أكثروا من ذم عمرو وناصبوه العداء وكانوا يحضون الناس على مقاطعته ، وكان إذا سلم عليهم لا يردون عليه السلام ، وكانوا يتهمون أنه يكذب في الحديث . ولقد رأينا بعضهم يقول عنه : إنه رجل سوء من الدهرية (١) . وأن يونس بن عبيد (٢) علم أن ابنه يدخل على عمرو بن عبيد فنهاه عن هذا وقال له : يا بني قد عرفت رأيي في عمرو ثم تدخل عليه ؟ فجعل يعتذر قال : كان معي فلان . فقال يونس : أنهلك عن الزنا والسرقة وشرب الخمر ، فلان تلقى الله بهن أحب إلى من أن تلقاه برأى عمرو وأصحابه ، وكان يهيمه ابن عون (٣) بأنه يكذب على الحسن ويقول (مالنا ولعمرو (١)) . ويسأل عنه معاذ (٥) فيقول : من لا يقبل منه ولا يؤخذ عنه عمرو بن عبيد (١) .

(١) (ميزان الاعتدال لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٥٧٤ هـ - ٢٠ ص ٢٩٧)

(٢) (هو من عبد القيس ، ويقال إنه مولى لهم ، ويكنى أبا عبد الله ومات سنة ثمان وثلاثين ومائة ، ويقال سنة أربعين ومائة . . . وأنه كان من أهل البصرة ...)

(المعارف لابن قتيبة . ص ٢١١)

(٣) هو عبد الله بن عون بن أرطبان مولى لابن بزرة المزني ، ويقال مولى عبد الله بن مغفل المزني مزينة مضر ، ويكنى عبد الله أبا عون ، وتكح عبد الله عربية فضر به بلال بن أبي بردة بالسياط ... ومات سنة إحدى وخمسين ومائة وقد رأى أنس بن مالك هـ (المعارف لابن قتيبة من ص ٢١٣ - ٢١٤)

(٤) (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ - ١٢ ص ١٨٢)

(٥) هو معاذ بن معاذ ، ويكنى أبا المثني من بني الغنبر ، وولى قضاء البصرة لهارون ثم عزل ، وتوفي بالبصرة سنة ست وتسعين ومائة . (المعارف لابن قتيبة . ص ٢٢٣)

(٦) (البغدادي في تاريخ بغداد - ١٢ - ص ١٨٤)

ثم يدعون عليه أنه كان يقول إن الآية (تبت يدا أبي لهب) ليست هكذا في اللوح المحفوظ (١)، ثم يقع فيه أيضا قتادة (٢) بالذم، فيقول له عاصم الأحول يا أبا الخطاب إنى أرى العلماء يقع بعضهم فى بعض، فقال: يا أحول أولا تدرى أن الرجل إذا ابتدع بدعة فينبغى لها أن تذكر حتى تحذر؟ ولكن عاصما لم يقتنع بكلام قتادة فى عمرو وقد عرف زهده ونسكه فأخذه النوم نصف النهار فاذا به يرى عمرا وقد جلس يحك آية من كتاب الله، فعجب عاصم من هذا وسأله كيف تحك آية من كتاب الله؟ فقال له عمرو سأعيدها ولكنه لم يستطع فقام من نومه وهو راض عن وقوع قتادة فى عمرو لأنه رآه فى المنام يغير فى كتاب الله فاستدل من هذا على عدم دينه (٣)، ولم يقف المحدثون عند هذا بل حكموا على عمرو بأنه فى النار من رؤيا رآها بعضهم (٤). ومع هذا كان عمرو سمحا معهم إذا أقبل عليهم سلم ووقف رغم إعراضهم (٥) عنه،

(١) البغدادى . ح ١٢ ص ١٧٢

(٢) هو قتادة بن دطامة سدوس، وأبوه ولد بالدعامية أعرايبيا، وأمه سريرة من مولدات الأعراب... ويكنى قتادة أبا الخطاب، ومات سنة سبع عشرة ومائة

(المعارف لابن قتيبة . من ص ٢٠٣ - ٢٠٤)

(٣) (تاريخ بغداد للبغدادى . ح ١٢ . ص ١٧٨)

(٤) (البغدادى فى تاريخه . ١٢ . ص ١٨٧)

(٥) يقول البغدادى : « حدثنا ابن زيد قال : كنت مع أيوب ويونس وابن عون وغيرهم فمر بهم عمر وبن عبيد ، فسلم عليهم ووقف وقفة فما ردوا عليه ، ثم جاز فما ذكروه »

(تاريخ بغداد . ح ١٢ . ص ١٧٤)

ولا يقع فيهم كما يقعون فيه . يقول له بعضهم يا أبا عثمان إني لأرحمك مما يقول الناس فيك فيقول له عمرو يا ابن أخي أسمعني أقول فيهم شيئاً ؟ فيقول لا ، فيقول (أياهم فارحم) ويقف على رأسه يونس ويقول لابنه (يا بني لأن تلق الله بالسرقه والزنا وشرب الخمر خير من أن تلقاه برأى هذا وأصحابه - يشير الى عمرو بن عبيد - فيقول له عمرو (ليت القيامة قامت بي وبك الساعة) فماذا يقال في رجل يريد أن يحتكم إلى الله مع أهل الحديث الذين يتهمون به في دينه ، إن هذا يدل على أن هذا الرجل كان وإثقا من أنه على الحق وأنه ما كان يتبع هواه ولذا روى عنه أنه قال عند موته (اللهم إنك تعلم أنه لم يسئح لي أمران في أحدهما رضى لك وفي الآخر هوى إلا اخترت رضاك على هوى فاغفر لي (١)) وكان يتهم نفسه بالتقصير في جانب الله وبما أثر عنه في هذا قوله وقد حضرته الوفاة (نزل بي الموت ولم أتأهب له (٢)) .

٤ - بيئة عمرو :

إن البيئة التي ولد فيها عمرو بن عبيد ونشأ فيها غير بيئة واصل حيث إن الثاني قد ولد بالمدينة ، أما عمرو فإنه ولد بالبصرة ونشأ بها وترى فيها والمدينة غير البصرة في الآراء والعلوم والمعارف فإن أهل المدينة كانوا يمتازون بالاستمسك بالكتاب والسنة وعدم الميل إلى الآراء الحرة . وأما أهل البصرة فأصحاب ملل ونحل وعقائد مختلفة وتمسك بالرأى وتحلل من النص . ولهذا رأينا أن عمرا غير واصل وأن واصل يرسل إليه يؤنبه على ميله عن طريقة أستاذه (الحسن) وتفسيره في القرآن برأيه ونهجه نهجا غير نهج أستاذه

(١) (وفيات الاعيان لابن خلكان . ص ٥٣٦)

(٢) (وفيات الاعيان لابن خلكان . ص ٥٣٦)

فيه (١) . إن هذه البيئة جعلت من عمرو عالما بمن يسمونهم الأرايتية (أصحاب
الرأى) وجعله إذا لم توافق رواية الحديث المعقول من روح التشريع أن
ينكر هذه الرواية أو هذا الرأى ولو كان صاحب هذه الرواية أو صاحب هذا
الرأى صحابيا فيقال إن معاذ بن معاذ قال . قلت لعمر و بن عبيد . كيف حديث
الحسن أن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء العدة ؟ فقال (إن عثمان
لم يكن صاحب سنة (٢)) وحين روى له حديث السكتين (٣) عن سمرة وهو
لا يصدق بهذا قال (ما نضع بسمرة قبح الله سمرة) (٤)

ه — عليه وجدله :

لقد جمع عمرو بين العلوم العقلية والنقلية ، والعلوم الدنوية والأخروية ،
ولقد كان من رواة الحديث يروى عن غيره ويؤخذ عنه الحديث ، حتى قيل
عنه ، إنه كان من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا (٥) ، وأنه كان يروى عنه

(١) راجع هامش هذا الكتاب . ص ٧٨ .

(٢) البغدادى . (ج ١٢ . ص ١٢٦)

(٣) وهو (حفظت عن النبي صلى الله عليه وسلم سكتين ، سكتة بعد
تكبيرة الاحرام وسكتة حين فرغ من القراءة)

(٤) هو سمرة بن جندب ، وهو من بنى لؤى بن شمع ابن فزارة ويكنى
أبا سليمان وشهد أحدا وهو صغير ويقال إنه من العشرة الذين قال فيهم رسول
صلى الله عليه وسلم آخركم موتا في النار ، واستعمله زياد على البصرة ومات
سنة بضع وستين .

(المعارف لابن قتيبة ص ١٣٢)

(٥) ألمنية والأمل لابن المرتضى . ص ٢٢

الحسن (١) وأبى قلابة (٢) ويروى عنه الحمادان (٣)، وعبد الوارث (٤)، ويحيى القطان (٥)، وعبد الوهاب الثقفي (٦)، وعلى بن عاصم (٧)، إلا أنه مع كونه محدثا كان يخالف أكثر المحدثين في القول بالقدر (أى أن الانسان مختار في أفعاله) والدعوة إلى هذا الرأي والجدل فيه ، سأل بعضهم ابن معين عن عمرو ابن عبيد ، فقال : لا يكتب حديثه فقلت له : كان يكذب ؟ فقال : كان

(١) (ميزان الاعتدال للذهبي . ج ٢ . ص ٢٩٤)

(٢) هو الحسن البصري . أرجع إلى ترجمته في هذا الكتاب ؛ وأما أبوقلابة فهو عبد الله بن زيد، وكان ديوانه بالشام ، ومات بداريا سنة أربع ومائة أو خمس ومائة (المعارف لابن قتيبة . ص ١٩٧)

(٣) الحمادان هما حماد بن زيد بن درهم ويكنى أبا إسماعيل وكان عثمانيا وتوفي سنة تسع وسبعين ومائة بالبصرة - وصلى عليه والى الرشيد عليها . وحماد بن سلمة بن دينار من موالى ربيعة . . . ومات بالبصرة سنة أربع وستين ومائة . (المعارف لابن قتيبة . ص ٢٢٠)

(٤) هو ابن سعيد ، ويعرف بالتنوري ، ويكنى أبا عبيدة ، مولى لبني العنبر من بني تميم توفي بالبصرة في المحرم سنة ثمانين ومائة (المعارف . ص ٢٢٣)

(٥) هو يحيى بن سعيد القطان ، يكنى أبا سعيد ، وتوفي بالبصرة سنة ثمان وتسعين ومائة

(٦) هو عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفي ، ويكنى أبا محمد ، ولد سنة ثمان ومائة ، وتوفي بالبصرة سنة أربع وتسعين ومائة ، (المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٤)

(٧) هو على بن عاصم بن صهيب مولى لبني تميم ، ويكنى أبا الحسن ، وكان يخطئ في حديثه فترك حديثه ، وولد سنة تسع ومائة ، وتوفي بواسط سنة إحدى ومائتين (المعارف . ص ٢٢٥)

داعية إلى دينه (أى إلى القول بالقدر) فقلت له : فلم وثقت قتادة وابن
أبي عروبة وسلام بن مسكين ؟ فقال : كانوا يصدقون في حديثهم ، ولم يكونوا
يدعون إلى بدعة (١) ، وأن المحدثين يريدون من البدعة القول (بالقدر) على
حد تعبيرهم فهذا الخطيب البغدادي يروى لنا أن سائلا سأل معاذا (٢) عن عمرو فقال
له : من هذا ؟ قال : من لا يقبل منه ، ولا يؤخذ عنه ، ثم سأل آخر أباه عن
عمرو فقال له ليس بشيء ؟ فقال نعم أيماء برأسه ، فقال له : قوم يرمون بالقدر
إلا أنهم لا يدعون إليه ولا يأتون في حديثهم بشيء منكرو ، مثل قتادة (٣) .
وهشام الدستوائي (٤) ، وسعيد بن أبي عروبة (٥) وأبي هلال (٦) ، وعبد
الوارث (٧) ، فقال : هؤلاء الثقات (٨) ومما وصفه به أحد معاصريه قوله فيه :
« مارأيت أحدا أعلم من عمرو بن عبيد (٩) » .

(١) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٢٩٦

(٢) هو معاذ بن معاذ ، ويكنى أبا المثنى من بني العنبر ، وولى قضاء
البصرة لهارون ثم عزل ، وتوفي سنة ست وتسعين ومائة ، (المعارف لابن
قتيبة ص ٢٢٣)

(٣) تقدمت ترجمته في هذا الكتاب

(٤) هو هشام بن أبي عبد الله ، واسم أبي عبد الله سنبر مولى لبني
سدوس ، ويرمى بالقدر ومات بعد سنة ثلاث وخمسين ومائة (المعارف ص ٢٢٣)
(٥) هو ابن أبي عروبة مهران ، وهو من موالى بني عدى بن يشكر ، ويكنى
أبا نصر ، وكان قدريا ، ومات سنة ست أو سبع وخمسين ومائة المعارف ص ٢٢٢
(٦) هو أبو هلال الراسبي محمد بن سليم ، وكان أعمى ، وتوفي سنة
١٦٥ هـ (المعارف ص ٢٢٣)

(٧) عبد الوارث تقدمت ترجمته

(٨) تاريخ بغداد ج ١٢ ص ١٨٤

(٩) (المنية والأمل ص ٢٢)

ولقد سأله واحد عن البلاغة فأجابه بعدة تعاريف لها وكلما ذكر له تعريفاً يقول السائل غير هذا أريد حتى انتهى به إلى تعريف أرضى نفسه ، وأراح عقله (١)

وكان محباً للجدل بكثير منه حتى كان يقضى الليل كله فيه . وكان هذا يغضب عليه أصحاب الحديث ويذمون عليه وينكرون وقوعه منه (٢) . ولقد اجتمع

(١) قيل لعمر بن عبيد : ما البلاغة ؟ فقال : ما بلغك الجنة وعدل بك عن النار ، قال السائل ليس هذا أريد ، قال فما بصرتك مواقع رشدك وعواقب غيك ، قال السائل : ليس هذا أريد ، قال : من لم يحسن الاستماع لم يحسن القول ، قال : ليس هذا أريد ، قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم « إنا معشر الأنبياء بكاء (بكسر الباء جمع بكى) وهو ما قل كلامه خلقته) ، وكانوا يكرهون أن يزيد منطق الرجل على عقله ، قال ليس هذا أريد ، قال : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام مالا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت ، قال : ليس هذا أريد ، قال : فكأنك إنما تريد تخير اللفظ في حسن إفهام ، قال : نعم ، قال : إنك إن أردت تقرير حجة الله في عقول المكلفين وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالالفاظ المستحسنة في الآذان المقبولة عند الأذهان ورغبة في سرعة استجابتهم ، ونفي الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة من الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب (عيون الأخبار لابن محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري . ج ٢ ص ١٧٠ - ١٧١)

(٢) قال البغدادي : قال حدثنا حماد بن زيد قال « جلس عمرو بن عبيد وشبيب بن شيبه ليلة يتخاصمون إلى طلوع الفجر قال فواصلوا ليلتين ثم قال وجعل عمرو يقول « هيه أبا معمر ، هيه أبا معمر » (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٤) ثم قال البغدادي رواية أخرى وهي « قدم أيوب وعمرو بن عبيد مكة فطاف أيوب حتى أصبح وخاصم عمرو حتى أصبح » (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٥)

مرة مع بعض أصدقائه بمنى فقال له : « إن مثلي ومثلك لا يجتمعان في مثل هذا الموضوع فيفترقان من غير فائدة ، فإن شئت فقل ، وإن شئت فأنا أقول ، قال له قل ، قال : هل تعلم أحدا أقبل للعذر من الله عز وجل ؟ قال : لا ، قال : فهل تعلم عذرا أبين من عذر من قال « لا أقدر فيما تعلم أنت أنه لا يقدر عليه قال : لا ، قال : فلم تقبل قول من لا أقبل للعذر منه عذرا ولا أبين من عذر فانقطع صاحبه فلم يرد شيئا . (١)

وقد احتج عمرو بن عبيد وأبو عمرو بن العلاء ، على أن الله عدل ولا بد أن ينجز وعده ويحقق وعيده بناء على مبدأ المعتزلة من أثابة المطيع وعقاب العاصي تحقيقا للعدالة الإلهية وتنزيها لذاته سبحانه عن الظلم فقال عمرو بن عبيد لأبي عمرو بن العلاء مقرر رأي أصحابه « إن الله وعد وعداً وأوعد إيعاداً وإنه منجز وعده ووعيده . فقال أبو عمرو : أنت أعجم ، لا أقول إنك أعجم اللسان ولكنك أعجم القلب ، أما تعلم ، ويحك ، أن العرب تعد أنجاز الوعد مكرمة وترك إيقاع الوعيد مكرمة ؟ ثم أنشده .

ولاني وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدى
فأجابه عمرو بقوله : إن الشاعر قد يكذب ويصدق ، ولكن حدثني عن قول الله عز وجل : (لا ملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين (٢)) إن ملأها أتقول صدق ؟ قال : نعم ، قال : فإن لم يملأها أفقول صدق (٣) ؟
ومع قوة جدله ومع اشتغاله بالعلوم العقلية والنقلية حتى كان ممن يروون

(١) (العقد الفريد لشهاب الدين أحمد بن عبد ربه الاندلسي . ج ١ ص ٢٥٥) .

(٢) سورة هود ، الآية — ٢ —

(٣) (عيون الاخبار لابن قتيبة وهامشه ، ج ٢ - من ص ١٤٢ — ١٤٣ طبع دار الكتب المصرية)

الحديث عن غيرهم وعنه يأخذ غيره الحديث ، فإنه كان يقول الشعر ، لسكنه من النوع الذى يتفق مع روحه وعواطفه وعقله ، شعر كله مواعظ وحكم وتزهد فى الدنيا وتنفير منها لاشعر الملق والمدح والتقرب من الحكام والملق إليهم ، شعر يتفق مع إحساسه الوعظى . ولقد روى لنا هذا الشعر بعض (١) المؤرخين . وكما أنه كان بارعا فى الجدل كان كذلك مؤثرا فى وعظه طلب منه أبو جعفر أن يعظه فتركه حتى بكى (٢) أمامه مع شدة بأسه وقوة بطشه ، وتعلق به أن يعينه هو وأصحابه فى أبى ويتركه

٦ - موقفه من الحكام .

كان عمرو بن عبيد يكره الاتصال بالحكام والجلوس معهم ، وإذا دعوه إلى التقرب منهم ابتعد عنهم ، يرى السلامة والسعادة فى الحياة البسيطة التى لا تكلفه عناء معاشرة أصحاب السلطان ، يأتيه رسول أبو جعفر المنصور بخطاب

(١) قال المسعودى والبغدادى وعظ عمرو بن عبيد المنصور ثم أنشده
يا أيها الذى قد غره الأمل ودون ما يأمل التنغيص والآجل
ألا ترى إنما الدنيا وزينتها كمتزل الركب حلوا ثم ارتحلوا
حتوفها رصد وعيشها فكد وصفوها كدر وملكها دول
تظل تفزع بالروعات ساكنها فما يسوغ لها لين ولا جدل
كأنه للنسا والردى غرض تظل فيه بنات الدهر تنتصل
تديره — ما أدارته — دوائرها منها المصيب ومنها المخطيء الزلل
والنفس هاربة والموت يرصدها فكل عثرة رجل عندها زلل
والمرء يسعى بما يسعى لو ارثه والقبر وارث ما يسير له الرجل
(مروج الذهب للمسعودى ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ ، تاريخ بغداد للبغدادى

ج ١٢ ص ١٦٨)

(٢) (تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٦٨)

يسأله فيه عن دعوة محمد بن عبد الله بن الحسن (١) فيقرأه ثم يضعه ولا يجيب فيقول رسول المنصور : الجواب ، فيقول عمرو : ليس له جواب ، قل لصاحبك : دعنا نجلس في هذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في عافية (٢) . ويذهب إلى مقابلة المنصور فيرمى البساط برجله ويجلس دونه ، ثم يخرج إليه الربيع ويطلبه ليدخل لمقابلة الخليفة ، فيتوكل على الربيع ثم يعدله الخليفة مجلسا خاصا قد فرش لبودا ، ويتقدم لمقابلة هو وابنه المهدي ويقربه منه المنصور حتى أتكاؤه فخذ ، ثم يسأله عن حاله وعن نفسه وعن أولاده ، ثم يطلب منه أن يعظه فيقرأ عليه « والفجر وليال عشر . . . إلى أن قال له : إن ربك - يا أبا جعفر - لبالمرصاد ، فبكى أبو جعفر بكاء شديدا ثم يزيد في وعظه فيبكي المنصور حتى تحف عيناه ، فيقول له سليمان بن مجالد : رفقا بأمر المؤمنين قد أتعبته منذ اليوم ، فيقول له عمرو : « بمثلك ضاع الأمر وانتشر ، لا أبالك ، وماذا خفت على أمير المؤمنين أن بكى من خشية الله ؟ ثم يقول له أبو جعفر بعد هذا : يا أبا عثمان ، أعنى بأصحابك أستعين بهم ، فيقول له عمرو : أظهر الحق يتبعك أهله ، ثم يسأله عن كتاب جاءه من محمد بن عبد الله ابن حسن بن حسن ، ثم يقول له - بأي شيء أجبت ؟ فيقول له عمرو : أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا ؟ أرى لا أراه ، فقال له المنصور : لكن تحلف لي ليطمئن قلبي ، فيجيبه عمرو بقوله : لأن كذبتك

(١) هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، وكان قد خرج على أبي جعفر المنصور بالمدينة فوجه إليه الجيوش مع عيسى بن موسى ، وعلى مقدمته حميد بن قحطبة ، فقتل في شهر رمضان سنة ١٤٥ هـ (المعارف لابن قتيبة ص ٩٣)

(٢) (عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري . ج ١ . ص ٢٠٩ طبع (دار الكتب المصرية)

تقية ، لأحلفن لك تقية ، فيقول له أبو جعفر : والله والله أنت الصادق البر ، قد أمرت لك بعشرة آلاف درهم تستعين بها على سفرك وزمانك ، فيقول له عمرو لا حاجة لي فيها ، فيحلف المنصور أن يأخذها ، فيحلف عمرو أن لا يأخذها ويخرج ويتركه بعد أن يعظه في أمر ابنه المهدي الذي اعترض على رد عمرو ما أمر به الخليفة (١) .

هذا موقف عمرو من الحكام لا يخضع لسلطانهم ولا ينزل عن كرامته لهم ولا يريق ماء وجهه بالسؤال بل يزهد في ما لهم ولا يسكت عن نقدهم وتقويم معوجهم يشتد في وعظهم حتى يجعلهم يبكون أمامه من شدة تأثيره ، ويظهر أن الرجل كان مخلصاً ممتلاً قلبه إيماناً بحب الله حتى يفيض نوره على سامعيه فيؤثر فيهم تأثيراً يجعلهم يذوبون أمامه ، ولا يسكت مع هذا عن عيب سياستهم العامة يروي المؤرخون عنه أنه مر بسارق تقطع يده فقال : لا إله إلا الله ، سارق السر يقطعه سارق العلانية ، (٢) هذا نقد لاذع موجه للحكام إنه يعجب من أمرهم حيث يقطعون يد السارق سرا وهم يسرقون علانية ، وهذا وصف للحكام بالظلم وأخذ مال الرعية علناً ، ومع هذا إذا سرق سارق لياً كل قطعوا يده ٧ - علاقته بأستاذه :

لقد قلت عند الكلام على واصل إن المؤرخين وقفوا عند ذكر الخلاف بين التليذ وأستاذه الذي وقع بينهما على صاحب الكبيرة وأن الأستاذ طرد التليذ أو اعتزله التليذ ، ولم يسيروا إلى شيء وراء هذا وماذكروه عن واصل قالوه في عمرو بن عبيد زميله ، ولكنني قلت إن العلاقة بقيت بين الأستاذ

(١) (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . ج ١٢ من ص ١٦٧ — ١٦٩)

(٢) (عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري . ج ١ . ص ٥٦ طبع دار

الكتب المصرية)

وتليذه واصل ، وهنا أقول كذلك إن عرى المودة لم تنفصم بين عمرو وأستاذه الحسن بل بقي التليذ يتردد على الأستاذ ويأخذ عنه وينهل من معين علمه وبقي على إخلاصه له ووصل حبل المودة بينهما ، والحسن لا يبخل عليه ولا يرده عن درسه والاستفادة من علمه ، ولقد أشرت عند الكلام على واصل ما يدل على هذا بالخطاب الذي أرسله واصل إلى عمرو يأمره فيه بالالتزام طريق الأستاذ وعدم الخروج على منهجه والالتزام نصحه والتمسك بوصيته التي أوصاهما بها مع زملائهما في الدرس وأن يتذكر تحذيره له (١) .

وهنا أذكر شيئا آخر يدل على هذه العلاقة وأنها بقيت حتى توفي الأستاذ وبعد ما أسن ، فقد جاء في تاريخ بغداد أن حميدا حدث أصحابه بحديث ، فقال عمرو كان الحسن يقوله ، فلما قال عمرو هذا قال حميد لبعض أصحابه : لا تأخذ عن هذا (أى عمرو بن عبيد) شيئا ، فإن هذا يكذب على الحسن ، كان يأتي الحسن بعد ما أسن فيقول : يا أبا سعيد ، أليس تقول كذا وكذا للشيء الذى ليس من قوله ، فيقول الشيخ برأسه هكذا (٢) . إن هذه الرواية تدل دلالة واضحة على بقاء العلاقة والصلة والاستفادة العلمية بين الأستاذ وتليذه عمرو ، وإن كان المحدثون لم يقصدوا بها هذا بل كانوا يقصدون بها أن عمرا كان يكذب في رواية الحديث ، وأنه لم يكن يتحرى الرواية عن أستاذه وأنه كان يستغل تقدمه في السن ليأخذ منه الموافقة على ما يريد نشره من آرائه أو من الأحاديث التي تعضدها ، وهذا طبعا لا يهمنى في هذا المقام لأننى تكلمت في فقرة خاصة عن ادعاءات المحدثين وتحاملهم على عمرو ، وإنما

(١) راجع صفحتى ٧٧ ، ٧٨ من هذا الكتاب وهامشه

(٢) (تاريخ بغداد للحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ . ج ١٢ ص ١٨٠ . طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة . والمكتبة العربية ببغداد) ومطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٩ هـ الموافق سنة ١٩٣١ م

الذى يعينى هنا أن الصلة بقيت بين عمرو وأستاذه، كما بقيت بين واصل وأستاذه وإن كان الأول قد حاد بعض الشيء عن نهج أستاذه، وأن الثانى قد بقى محافظا عليها، لهذا أرسل إليه يحذره عاقبة هذا الميل وينصحه بالتزام طريقة الأستاذ وعدم الاغترار بمدح الأخوان والتشجيع على هذا، فإن التزام طريق الأستاذ سوى خير من الوقوع فى مفاتن الشيطان وعدم الاحتياط فى أمور الدين، وترك الحرية للنفس لتتربى ما تريد . . .

٨ - مقارنة بين واصل وعمر :

إنه رغم مكانة عمرو عند الحكام ورغم إلحاح أبى جعفر عليه بأن يعينه هو وأصحابه على نشر لواء الحق وإخفاق الباطل، ورغم شدته على أبى جعفر وولى عهده المهدي فى إسداء النصيح لهما ووعظهما، ورغم نقده اللاذع لهما رغم كل هذا لم يكن عمرو ليعمل على نشر مبادئ المعتزلة، أما واصل فإنه رغم الظروف التى لم تواتيه، ورغم عدم ملائمة الحالة السياسية لنشر آراء المعتزلة لتحامل الحكام الأمويين على كل من يدعوا لرأى يخالف مبادئ القرآن الصريحة، إنه رغم هذا كان واصل دائماً فى الدعاية لأصول المعتزلة حتى كان له فى كل الأقطار رسل لنشر هذه الأصول فى الدولة الإسلامية من الصين إلى مراكش^(١)، ويظهر أن سبب هذا هو أن عمراً لم يكن يؤمن بمبادئ المعتزلة كل الإيمان حتى إننا رأينا أن واصل قد فارق أستاذه لرأيه فى صاحب الكبيرة وبقى عمرو على رأى أستاذه حتى جادله واصل وأقنعه فانضم إلى رأيه^(٢) فكأن أصل المعتزلة وشيخها الأول وأسس مبادئها هو واصل لهذا

(١) (إرجع إلى صفحة ٧١ وهامشها من هذا الكتاب)

(٢) (إرجع الى هذا الكتاب من ص ٨١ - ٨٣)

رأيناه أول داع لهذه المبادئ. وأول عامل على نشرها ، وتعليم الناس أصولها وهناك فرقا آخر بين واصل وعمرو وهو أن الأول كان مشهورا بالجدل العقلي والقدرة على الكلام ، أما عمرو فيظهر أن شهرته برواية الحديث - رغم طعن المحدثين في أمانيته - كانت أكثر من شهرته بالعلوم العقلية والجدل فيها ولكن مع هذا رأينا أن واصلًا كان يتمسك بالنصوص أكثر من عمرو ، وكان يحافظ على التزام طريق أستاذه أكثر من عمرو ، والخطاب الذي أرسله واصل لزميله أكبر شاهد على ذلك وهذا يدل على أن عمرا كان يميل إلى التحرر من كل شيء ، يحب التحرر من قيود الأحكام يتقرب إليه أبو جعفر - على سطوته - فينفر منه ، ويهديه بمال كثير فيرده ، ويحب التحرر من النصوص إذا وجد منفذا ينفذ منه إلى العقل لا يتورع عن أن يخطئ صحابيا (١) أو ينقد آخر ويرد روايته (٢) ، وهذا مما جعله هدفا لنقد المحدثين وتحاملهم عليه ، ومع كل هذا كان عمرو واعظا مؤثرا أكثر من زميله واصل ، فبقدر ما كان الثاني جدلا كان الأول واعظا ، لا يترك من يعظه حتى يبكي أمامه ويستزيده ولقد رأينا كيف كان يؤثر بمواعظه على أبي جعفر ويتعلق أبو جعفر به لبقية معه فيأبى عمرو إلا أن يتخلص ، ويؤثر الجلوس الهادي بعيدا عن الأحكام ليعيش في عافية حتى يأتيه أجله ، ويظهر أنه كانت له شهرة في البصرة

(١) قال الخطيب البغدادي : أن معاذ بن معاذ قال : قلت لعمر بن عبيد : كيف حديث الحسن أن عثمان ورث امرأة عبد الرحمن بعد انقضاء العدة ؟ فقال . إن عثمان لم يكن صاحب سنة « تاريخ بغداد للبغدادي . ج ١٢ ص ١٧٦ (٢) قال الخطيب البغدادي : إن يحيى بن سعيد قال : قلت لعمر بن عبيد كيف حديث الحسن عن سمرة — يعني في السكتتين في التفسير — فقال عمرو . ما نصنع بسمرة ، قبح الله سمرة « (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٧٦)

أكثر من زميله واصل ، وقد يكون لتعظيم الحكم له ، وتقربهم منه ، وبعده عنهم ، وزهده في الدنيا وطول بقاءه في البصرة ، وإقامته بها طويلا ، وتأثيره في الوعظ أثر في هذا (١) .

٩ - آراء عمرو الكلامية :

لقد قلت عند الكلام على واصل إن آراءه الكلامية هي :
أولا : رأيه في صاحب الكبيرة ، وأنه عنده في منزلة بين المنزلتين أى أنه ليس بمؤمن كامل الإيمان ، وأنه ليس بكافر لاتصافه ببعض أوصاف المؤمنين ، وأنه سماه لهذا « فاسقا » لمانافقا كما قال أستاذه الحسن ، ولا كافرا كما قالت الخوارج ، ولا كافر نعمة كما قالت الشيعة ، ولا مؤمنا كما قالت المرجئة
ثانيا : رأيه في أفعال الإنسان ، وهل هو مختار أو مجبور ، وقلت إن واصل قد ذهب إلى أن الانسان مختار في أفعاله وليس مجبورا ليتحقق عدل الله ، لأنه لا يصح - أن يكلف الناس ثم يسلبهم اختيارهم أولا يعطيهم قدرة يحققون بها ما فرضه عليهم ، وترتب على هذا العدل بإعطاء الناس إرادة بها يرجحون بعض الأفعال على بعض وقدرة ينفذون بها ما يريدون قانون الثواب والعقاب ، أو على حد تعبيرهم « الوعد والوعيد » .

ثالثا : رأيه في الصفات ، وأنه كان ينكر أن هناك معنى وذاتا لأن هذا يؤدي إلى تعدد القدماء ، وتعدد القدماء باطل ، لأنه يؤدي إلى الشرك ، والشرك على الله محال ، لهذا كان يقول بعدم وجود صفات المعاني أى الصفات

(١) قال الحافظ الذهبي . حدثنا عبيد الله بن عمرو قال دفع أبى إلى مالا وأشرك بينى وبين معمر ، فقدمنا البصرة ، فجاءنى معمر الى أيوب فقال . أأزم هذا ، قال فمر بى عمرو بن عبيد راكبا عليه القباب ومعه الناس فقمتم فسمعنا منه (ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبي . ج ٢ . ص ٢٩٦ طبع الخانجي)

التي تثبت معنى زائدا على الذات على حد تعبير الأشاعرة ، ولم يكن واصل لينكر ما تقتضيه هذه الصفات من الكمال الواجب لله سبحانه ، وإنما ينكر فقط - على حسب ما فهمه - أن هذه الصفات إذا قلنا إنها معان - ، فقد يؤدي هذا القول إلى أن يكون هناك أمران لهما وجودان مستقلان هما الذات والمعنى وكل منهما قديم فيؤدي هذا إلى تعدد القدماء . وهو باطل .

رابعا : رأيه في علي وأصحابه وطلحة والزبير وعائشة ، وعرفنا أنه وقف في هذه المسألة موقف العلماء الذين يحتاطون في أحكامهم على أمثال هؤلاء الذين عرف فضلهم وسبقهم إلى الإسلام والذين رأى لهم مواقف كريمة في الدفاع عن الدين والذود عنه ، فيقارن هذه الفضائل التي عرفها لهم وعرفها المسلمون مع الأحداث التي وقعت منهم من تفرق كلمة المسلمين وإراقة الدماء الطاهرة ، وتمزيق شمل المسلمين ، وتفريق كلمتهم بعد أن جمع الله بينهم على دين محمد ، رأى واصل هذا وذاك ، وضم إلى هذا أن الحق لا يتعدد فوقف موقف الاحتياط ولم يحكم على أحد الفريقين بحكم قاطع ، وإنما قال : « إن أحد الفريقين فاسق ، ولكن لا يعرف من هو على القطع ، وهناك طرف ثالث قطع واصل في الحكم عليه بأنه فاسق وهو معارية وعمرو بن العاص وأصحابهما ، وهذا يدل من طرف خفي على أن واصل كان يحب العلويين ، وقد يكون هذا سبب ميل الشيعة إلى آراء المعتزلة وتكريم زيد ابن علي له حين ذهب إلى المدينة .

هذه هي آراء واصل الكلامية التي كان يناضل في سبيلها ، والتي كان يرسل الدعاة إلى نشرها ، وهي نفسها آراء عمرو بن عبيد إلا أننا عرفنا عند الكلام على واصل أن عمرا كان يعتقد رأى أستاذه الحسن في صاحب السكينة ، ثم تحتاج هو وواصل في هذه المسألة حتى غلبه واصل على رأيه وأقنعه بصحة ماذهب إليه واعتنق رأى زميله وترك رأى أستاذه ، وقال ما بيني وبين الحق

من عداوة ، ثم تعاوننا معا على الدفاع عن مبدأ واصل الذي عرفناه .
وأما مسألة أفعال الانسان وأنه مختار في أفعاله وليس مجبوراً فقد اعتنقها
كذلك عمرو ، ولكن يظهر أنه بمقدار تحمس واصل الى رأيه في صاحب
الكبيرة ، كان تشدد عمرو في مسألة أفعال الانسان وأنه مختار لا مجبور ،
ولهذا كان أصل العداوة التي بينه وبين المحدثين هو أنه قدرى ، والقدرى في
رأيهم من ينكر القدر أى من يقول بأن الانسان حر في أفعاله ، وليس
خاضعاً لسلطان القدر ، يروى لنا الخطيب البغدادي أن زكريا بن يحيى الساجي
قال : كان عمرو بن عبيد قد ربا ، وكان داعية ، تركه أهل النقل ، ومن كان
يميز الاثر من أهل البصرة... (١) . لم يكتف عمرو بكونه قد ربا وحده وإنما
كان يدعو إلى اعتناق هذا المبدأ ، وهذه الدعاية للقول بالقدر كانت كذلك سبباً
في عدم أخذ المحدثين بروايته ، وبعد أن كان ثقة عندهم في الرواية تخلوا عنه
وتركوا روايته ، وسموه المقيت (٢) - على حد تعبيرهم - أى الممقوت ، ويظهر أن
حنقهم عليه للدعاية للقول بالقدر كان أشد من خنقهم عليه بالقول بالقدر نفسه ،
وبين لنا هذا بوضوح ما رواه الخطيب البغدادي أولاً عن عبد الله بن علي بن
عبد الله المدني أنه سأل أبا عبد عمرو بن عبيد فقال له : ليس بشيء ، لا يكتب حديثه ؟
فاوماً إليه بنعم فقال له : قوم يرمون بالقدر إلا أنهم لا يدعون إليه ، ولا يأتون
في حديثهم بشيء منكر ، مثل قتادة وهشام الدستوائي ، وسعيد بن أبي عروبة ،
وأبي هلال ، وعبد الوارث (٣) وثانياً ما رواه الحافظ الذهبي أنه قيل لابن المبارك :

(١) (تاريخ بغداد . ج ١٢ . ص ١٨٦)

(٢) قال الخطيب البغدادي : كان أيوب إذا ذكر عمرو بن عبيد قال :

(ما فعل المقيت ما فعل المقيت) (تاريخ بغداد . ج ١٢ . ص ١٧٤)

(٣) (تاريخ بغداد . ج ١٢ - ص ١٨٤)

لم رويت عن سعيد وهاشم الدستوائى وتركت حديث عمرو بن عبيد ورأيهم واحد قال : كان عمرو يدعو إلى رأيه ، ويظهر الدعوة وكانا سباكتين (١) وأما مسألة على وأصحابه ، وطلحة والزبير وعائشة وعثمان فكان عمرو يقول عليهم إن الواحد منهم فاسق بعينه وهذا خلاف رأى واصل الذى كان يفسق أحد الطرفين ولم يعين الفاسق منهم لعدم ظهور الحق له ، ولا أعرف على أى أساس بنى عمرو رأيه هذا إلا أن يكون قد اعتبر أن كل من تسبب فى حمل السيف ، لأجل قتال المسلمين فهو عاص لأنه ما كان يرى السيف ويشهد لهذا رأى قوله لأبى جعفر حين سأله عن خطاب محمد بن عبد الله ابن الحسن الذى يقال إنه أرسله إلى عمرو كما ظن أبو جعفر : أو ليس قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا أنى لأأراه (٢) . فكان عمر ابناء على هذه الرواية لم يكن يرى السيف حكما بين المسلمين ولا طريقا إلى إحقاق الحق بينهم أو يعتمد عليه فى الوصول إلى خلافة المسلمين ، ومن هنا يجوز أنه كان يحكم بتفسيق كل من قاتل بالسيف للوصول إلى الخلافة ولو كان محقا فى رأيه أو مخلصا فى دعوته . ولقد بالغ فى الذهاب إلى هذا رأى حتى قال كما رواه المؤرخون : والله لو أن عليا وعثمان وطلحة والزبير شهدوا عندى على شرك نعل ما أجزته ، ثم روى عنه كذلك أنه قال : والله لو شهد عندى على وعثمان وطلحة والزبير على سواك ما أجزته ، (٣)

-
- (١) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ - ص ٢٩٥ ثم روى عن الفلاس أنه قال : إن عمر ابن مترك صاحب بدعة قدرى ج ٢ . ص ٢٩٤
- (٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . ج ١٢ ص ١٦٨
- (٣) تاريخ بغداد . ج ١٢ . ص ١٧٨

ثم يذكرون عن عمرو حديثا كان يرويه عن الحسن وهو : أن معاذ بن معاذ قال لعوف : إن عمرو بن عبيد حدثنا عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من حمل علينا السلاح فليس منا » (١) .

بناء على هذا الحديث الذي كان يرويه عمرو عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون عمرو معذورا في ذهابه إلى الحكم بالفسق على كل من حمل السلاح على المسلمين ولو كان عليا وطلحة والزبير وعائشة

وأما رأيي في معاوية فهو كراي زميله واصل وهو تفسيقه قطعاً بل كان يذهب إلى أبعد من هذا إذ كان يروي حديثاً عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيه : « إذا رأيتم معاوية على المنبر فاقتلوه » (٢) .

هذه هي آراء عمرو بن عبيد وهي لا تخرج في جملتها عن آراء زميله واصل وإن حالقه في بعض مبادئه التي ذكرتها والتي لا تجعل الخلاف بينهما بعيداً ولهذا جعلتهما طبقة واحدة ،

الخلاصة :

و خلاصة ما تقدم أن آراء هذه الطبقة من المعتزلة لم تخرج عن الآراء

(١) (تاريخ بغداد للخطيب البغدادي . ج ١٢ ص ١٨١ . ويلاحظ أن الحديثين يكذبون عمراً في هذا الحديث ويقولون إنه أراد بهذا أن يجوز إلى كلامه الخبيث)

(٢) (تاريخ بغداد . ج ١٢ ص ١٨١ . ويروي البغدادي وكذلك أن الحديثين كانوا يكذبون عمراً في هذا الحديث كما كذبوه في الحديث السابق

التي كانت شائعة في عصرهم من الكلام في هل الانسان مجبور أو مختار وما حال من ارتكب إثما من المؤمنين هل لا زال مؤمنا رغم إثمه أو أصبح بإثمه هذا كافرا بعد أن كان مؤمنا أو صار بهذا الإثم منافقا أو أنه لا مؤمن ولا كافر ولا منافق بل هو في حالة بين حالى الإيمان والكفر وهو أنه فاسق .

أما بالنسبة للمسألة الأولى : فقد كان رأى واصل وصاحبه عمرو أن الانسان مختار في إتيانه أفعاله يفعل الخير بإرادته ويتركه بإرادته ويأتى الشر طائعا ويتركه طائعا ، ولهذا سماهما أهل عصرهما (بالقدرية) أى المنكرين لقدر الله الذى حدد طريق الإنسان في هذه الحياة وأن الإنسان في حدود هذا المقدر عليه تكون أعماله إن خيرا فخير وإن شرا فشر ، وظن المعاصرون لهما أنهما بهذا يكونان قد أنكرا حديث القدر الذى قيل فيه « وأن تؤمن بالقدر خيره وشره (١) » ، إلا أن المعتزلة قد روى عنهم أنهم كانوا يؤولون هذا الحديث

(١) روى يحيى بن يعمر عن عبد الله بن عمر عن أبيه عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أنه قال « بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه . وقال يا محمد أخبرنى عن الاسلام فقال الاسلام أن تشهد أن لا اله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا . قال صدقت . فعجبنا له يسأله ويصدق . قال فأخبرنى عن الايمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه =

بما يتفق مع مذهبهم وهو أن المراد بالخير والشر الواردين في الخبر ، البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة إلى غير ذلك من الأفعال التي لا تدخل في مقدور الشخص دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من أكساب العبد (١) .

وأما المسألة الثانية : وهي حال من ارتكب إثما من المؤمنين فإن واصلا وصاحبه عمرا قد اختارا أن يكون (في منزلة بين المنزلتين لا مؤمنا ولا كافرا ، وذهبا إلى تسميته باسم (الفاسق) خلافا لأستاذهما الذي كان يسميه (منافقا) ، وقد كانت هذه المسألة سببا في وقوع الخلاف بينهما وبين أستاذهما - كما يقول مؤرخو الأشاعرة - وإن كان قد ثبت لنا أثناء الحديث على واصل وصاحبه أن العلاقة لم تنقطع بين الأستاذ وتلميذه .

وكان من الآراء الشائعة في هذا العصر كذلك مسألة (صفات الله) ولقد عرفنا رأى جهم فيها وكذلك رأى غيلان الدمشقي . وأما رأى واصل فهو أن هذه الصفات ليس لها تحقق ومعنى لأنه لو كان لها معنى غير معنى الذات أو تحقق غير تحقق الذات لأدى هذا إلى تعدد القدماء لأنه يجب أن تكون صفات الباري قديمة لكن تعدد القدماء باطل لأنه يؤدي إلى الشرك المحال . إذن هذه الصفات ليس لها معنى غير الذات وأما عمر وفلم أرله في الصفات رأيا صريحا ، وهل كان رأيه فيها كرأى زميله أو كان له فيها رأى آخر ؟ لكن بعض كتب الفرق قد ذكرت أنه لم يقم خلاف بينه وبين زميله إلا في مرتكب الكبيرة أولا ثم أقنع واصل زميله برأيه فيه فرجع إلى رأيه (٢) وبعض هذه الكتب ذكرت أن

== ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » (تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول ج ١ من ص ١٣ - ١٤ . طبع المطبعة السلفية . سنة ١٣٤٦ هـ)

(١) الملل والنحل للشهرستاني . من ص ٣٢ - ٣٣ . طبع أوربا)

(٢) ألمنية والامل لابن المرتضى . ص ٢٢

آراء عمرو هي آراء واصل (١) إلا في مسألة على ومقاتليه وعلى هذا يكون رأى عمرو في الصقات هو رأى واصل

وبما كان شائعا في هذا العصر : الحكم على من كانوا يتقانون على الخلافة

الإسلامية ولقد اختلف المسلمون في هذا العصر في الحكم عليهم فبعضهم كفرهم جميعا ، وبعضهم خطأ البعض ولم يفسقه ولم يكفره وفسق البعض الآخر وكان لو اصيل وصاحبه عمرو رأى في هذه المسألة وإن كان بينهم بعض الخلاف حيث ذهب واصل إلى أن بعضهم فاسق لابعينة . وهم أصحاب الجمل وعلى ومن معه وذهب عمرو إلى أن كلا الطرفين فاسق بعينه ، وأما البعض الآخر وهو معاوية وأصحابه فقد اتفقا على تفسيرهما .

هذه هي الآراء الشائعة في هذا العصر وهذا رأى الطبقة الأولى من المعتزلة

فيها ولم تذكر هذه الطبقة آراء جديدة وكل ما كان لها أنها اختارت لها طريقا معيناً أزاء هذه الآراء وكونت لها منها ما يشبه أن يكون مذهباً موحداً ودافعت عن هذا المذهب وجادلت في سبيل تأييده

ولم تكن صبغة هذه الطبقة صبغة فلسفية بل كان يغلب على استدلالها الاستنتاج من الكتاب والسنة وإن كان لها نهج خاص في هذا الاستنتاج قد يخالف في بعض الأحيان طريق المحدثين الذين يقفون عند حد النصوص ومن هذه الناحية فقط وناحية تحليلها بعض الشيء من ظاهر ما يدل عليه بعض النصوص كان خلاف المحدثين لها . وسرى في الطبقة الثانية والثالثة كثيرا من الآراء الجديدة التي يصح أن تعتبر فلسفية كما أننا سنرى طريقا آخر في الاستدلال على الآراء والجدل فيها وإلى هنا ينتهي كلامنا على الطبقة الأولى من المعتزلة وفي فصل تال سنتحدث عن الطبقة الثانية منها إن شاء الله .

(١) (الملل والنحل للشهرستاني ص ٣٤ طبع أوروبا)

الفصل الرابع

الطبقة الثانية من المعتزلة

(١) تمهيد (١)

سنحدث في هذا التمهيد الذى نقدمه بين يدي الطبقة الثانية من المعتزلة عن حال المسلمين العلمية من عصر الرسول عليه السلام إلى أوائل هذه الطبقة وظهور أشخاصها حديثاً إجمالياً ، ثم نبين كيف عرف المسلمون الفلسفة اليونانية التى تأثرت بها هذه الطبقة من المعتزلة ، وإنما قدمنا هذا التمهيد لأنه سيظهر لنا الفرق بين هذه الطبقة من المعتزلة والطبقة التى تحدثنا عنها فى الفصل الثالث من هذا الكتاب ، وسنبين أن سبب هذا الفرق بين الطبقتين هو تغير الحالة العلمية عند الدولة العباسية عنها فى عصر الرسول والخلفاء الراشدين بعده ، ثم عصر بنى أمية ، وكذلك ما نشأ عن تأثر المسلمين فى هذا العصر بالفلسفة اليونانية سواء كان هذا التأثير عن طريق الاختلاط بالأمم التى كانت تعرفها ، أو عن طريق ترجمة كتبها إلى المسلمين ، ولهذا سأجهد فى الوقوف على الكتب التى ترجمت فى هذا العصر ، لأنه بمقدار وقوفنا على هذه الكتب وما تحويها من الآراء الفلسفية يكون الحكم على تأثيرها فى المسلمين صحيحاً ، أما الأحكام التى يرسلها أصحابها جزافاً بأن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية من غير

(١) أكثر هذا التمهيد مقتبس من رسالتى «أبوالهذيل العلاف ومدى تأثير الفلسفة اليونانية فى آرائه الكلامية» التى تقدمت بها لنيل العالمية من درجة أستاذ من قسم الفلسفة وعلم الكلام فى كلية أصول الدين (٩ - ١٠)

بيان لنوع الفلسفة التي تأثروا بها ، ومن غير بيان مدى هذا التأثير ، فلن أسالك إليها طريقا ، لأن هذا لا يتفق مع الروح العلمية الصحيحة التي نحب أن تشيع بين قراء مصر خاصة والعالم الاسلامي عامة .

أولا — وصف إجمالي لحالة المسلمين العلمية الى عصر الطبقة الثانية من المعزلة

١ — الحالة العلمية للمسلمين في عصر الرسول والخلفاء الراشدين :
لقد جاء النبي عليه السلام بدين من عند الله ، ولم يحىء بنظريات علمية معقدة ، أو آراء فلسفية شائكة تبعث في النفوس شبهة ، وفي العقول شكوكا ، ولسكن جاء محمد عليه السلام بدستور أنزله الله سبحانه وتعالى عليه ، ينظم علاقة الإنسان بربه ويبين الواجب على المخلوق نحو خالقه ، كما أنه يرشد الإنسان إلى الواجب عليه نحو نفسه ونحو أسرته ، ثم يحدد كذلك علاقة الإنسان بالمجتمع الذي يعيش فيه ، هذه هي النواحي الثلاث التي اشتمل عليها الدستور القرآني . كان الرسول عليه السلام موحها اهتمامه بإصلاح النفوس إصلاحا عمليا على مقتضى هذا الدستور ، وذلك لأن وظيفة الرسل عليهم السلام هي الإصلاح العملي وتهذيب النفوس تهديبا يصلح منها النواحي الثلاث المتقدمة ، ولم يكن مصدر هذا الإصلاح إلا القرآن الكريم ، فلم يستعن محمد عليه السلام على تربية من بعث إليهم بنظريات علمية أو آراء فلسفية ، وسيرا في طريق الإصلاح العملي كان الرسول عليه السلام يباعد بين أصحابه وبين الجدل الديني ، وكان يعلمهم أن الأمم قبلهم ما هلكت إلا بهذا الجدل الذي فرق كلمتهم ، وأضعف قوتهم . واطمأنت قلوب أصحاب محمد عليه السلام إلى هذه الطريقة ، ولقد جدوا في الطريق العملي ، فتهذب نفوسهم ، وصلحت أحوالهم ، ونشروا الدعوة الإسلامية بين الأمم الأخرى ، لأنهم لم يشغلوا إلا بما هو عملي ، ولم يضيعوا أوقاتهم — كالأمم الغابرة والحاضرة — في المناقشة

والتخاصم والجدل الديني ، لهذا سبقوا غيرهم وتقدموا عليهم وملكوا أعظم دولتين لذلك الوقت ، وبقي الحال على ذلك زمن الرسول عليه السلام ، وزمن الخلفاء الراشدين بعده ، حتى إنهم في الأحكام الفقهية نفسها لم يتعجلوا الحوادث بل كانوا يحكمون فيما يحدث منها قياساً على مثلها فيما مضى ، وإن لم يجدوا لما جد من الحوادث نظيراً في الماضي لا في كتاب ولا سنة حكموا فيه بالرأى بعد مشورة بينهم وهداية بضياء الكتاب والسنة .

٢ -- حالة المسلمين العلمية في عصر الدولة الأموية :

هكذا كانت حالة المسلمين العلمية في عصر الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين بعده . أما حالة المسلمين العلمية في عصر الدولة الأموية ، فانها تغيرت قليلاً عن عصر الرسول وأصحابه ، فقد أخذ المسلمون في دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف ليستنبطوا منهما الأحكام الدينية ، والقواعد العلمية التي تنفعهم في دينهم ودنياهم ، لهذا أخذوا في دراسة اللغة ، ومعرفة أساليبها وضروب البلاغة فيها ، ليستعينوا بذلك على دراسة القرآن الكريم والحديث الشريف ، لقد اتسعت رقعة المملكة الإسلامية ، واتسعت أطرافها ودخلت أمم كثيرة تحت حوزة الإسلام وسلطانه ، وتطلب هذا أحكاماً لحوادث جزئية لم يكن للمسلمين عهد بها من قبل ، فاتجه المسلمون إلى مصدرى التشريع وهما القرآن والحديث وأخذوا يستنبطون منهما الأحكام المناسبة وجعلوا يعقدون المناسبات ، ويفتشون بين أوجه الشبه في الحوادث حتى يحكموا على كل حادث بما يناسبه فأصبح مصدر التشريع عندهم بهذا ثلاثة أشياء : الكتاب والسنة والقياس ، وكان يغلب على المسلمين في هذا العصر كذلك الروح العملية فما كانوا يهتمون إلا بما كان يحقق لهم غرضاً عملياً : حتى إن مترجم لهم -- في هذا العصر -- من مؤلفات الأمم غير الإسلامية . إنما

كان الهدف من ترجمته هو تحقيق فائدة عملية . فهذا خالد ^(١) بن يزيد بن معاوية يطلب من أحد المشتغلين بالفلسفة اليونانية أن يترجم له كتب « الصنعة » ^(٢) . ويتردد عمر ^(٣) بن عبد العزيز الخليفة الأموي في السماح بترجمة « كناش » ^(٤) في الطب وجد في خزائن الدولة . أربعين يوما ، وهو يستخير الله فيما يريد أن يقدم عليه من ترجمة هذا الكناش إلى اللغة العربية ، وبعد ذلك التردد ، وتلك الاستخارة يقدم على ترجمته ، مع أن فائدته عملية طيبة . ثم ترجم الديوان ^(٥) في عهد هشام ^(٦) بن عبد الملك

(١) توفي سنة ٨٥ هـ . قال ابن النديم في كتابه « الفهرست » صفحة ٣٣٨ كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى « حكيم آل مروان » وكان فاضلا في نفسه ولدهمة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي ، وهذا أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة «

(٢) المراد بالصنعة في العصور القديمة هو ما يعرف في زماننا هذا « بعلم الكيمياء »

(٣) توفي عام ١٠١ هـ . وقال ابن القفطي في كتابه « تاريخ الحكماء » صفحة ٢١٣ : ما سرجويه كان سريانيا يهودي المذهب وهو الذي تولى في أيام مروان في الدولة مروانية تفسير كتاب « أهرن » القس بن أعين إلى العربية وقد وجدده عمر بن عبد العزيز في خزائن الكتب وأمر بإخراجه (٤) كناش على وزن حسام كلمة مريانية معناها المجموعة أو التذكرة ووضعه في مصلاه واستخار الله في إخراجه الى المسلمين لينتفع به فلما تم له في ذلك أربعون يوما أخرجه الى الناس وبثه في أيديهم . اهـ

(٥) أصل « الديوان » جريدة الحساب ، ثم أطلق على الحساب ، ثم أطلق على موضع الحساب ، وهو كلمة معربة الى اللغة العربية . ويقول صاحب =

وهكذا نرى أن الروح العملية المستمدة من الكتاب والسنة فيما يتصل بإصلاح نفوس المسلمين هي التي تتغلب كذلك على الدولة الأموية . ولاننتظر من حكمها الذين تردد أحدهم في ترجمة كتاب في الطب أربعين يوما ، أن يسمحوا بترجمة كتب أفلاطون (١) أو أرسطو (٢) أو أبيقوروس (٣) أو

= المصباح المنير : ويقال « إن عمر - يقصد عمر بن عبد العزيز خلافا لما ذهبت إليه من أنه ترجم في عهد هشام - أول من دون الدواوين في العرب أي رتب الجرائد للعمال وغيرها » .

وهناك رواية أخرى ذكرها ابن النديم في كتابه « الفهرست » ص ٣٣٨ وما بعدها عن نقل « الديوان » إلى اللغة العربية قال فيها : ثم نقل الديوان وكان باللغة الفارسية إلى العربية في أيام الحجاج ، والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بني تميم وكان أبو صالح من سبي سجستان و ... » ثم قال ص ٣٣٩ : فأما الديوان بالشام فكان بالرومية ، والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور معاوية بن أبي سفيان ، ثم منصور بن سرجون ، ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك ، نقله أبو ثابت سليمان بن سعد مولى ، وكان على كتابة الرسائل أيام عبد الملك ، وقد قيل : إن الديوان نقل في أيام عبد الملك ، فانه أمر سرجون ببعض الأمر فتراخى ، فأحفظ عبد الملك ، فاستشار سليمان فقال له : أنا أنقل الديوان وارثجل منه « اهـ

(٦) توفي في عام ١٢٥ هـ .

(١) أفلاطون فيلسوف يوناني ، تلميذ سقراط ، ولد بأثينا سنة ٤٢٧ ق . م . وتوفي عام ٣٤٧ ق . م . بعد أن عمر ثمانين عاما انشأ فيها أكاديميته المشهورة باسمه لدراسة أنواع المعرفة المشهورة في عصره والتي كانت تدخل كلها تحت « امم الفلسفة » كفلسفة ما وراء الطبيعة ، والعلوم الطبيعية والطبية والرياضية والفلكية والهندسية والموسيقية والسياسية ، والنظريات الأخلاقية ، وكان بجانبه تلاميذه يقومون بدراسة بعض هذه المواد =

جالينوس (١) ، لأنهم يرون أنهم ليسوا في حاجة إلى هؤلاء. وأمثالهم ولا إلى علمهم العميق ونظرياتهم المعقدة التي لا توافق ولا تتفق مع روح دولتهم التي هي أقرب إلى البداوة منها إلى الحضارة .

٣ - حالة المسلمين في عصر الدولة العباسية :

في هذا العصر تقدمت الدراسات العلمية ، ووجد الفقهاء والمحدثون والمفسرون والمتكلمون واللغويون . وتطلع المسلمون إلى علوم الأمم الأجنبية = مساهمة منهم لاستاذهم في خدمة أكاديميته ، والأكاديمية نسبة إلى حديقة أكاديموس التي كانت تطل أكاديميته عليها . ولقد عرف العرب أفلاطون وكتبه وانتفعوا بها .

(٢) أرسطو فيلسوف يوناني ، ولد في أسطاغيرا من بلاد اليونان على حدود مقدونية سنة ٣٨٥ ق.م . وهو تلميذ أفلاطون ، ولأرسطو الفضل في تصنيف العلوم ، وتحديد منهج كل علم منها ، ولقد أنشأ مدرسة في ملعب رياضي باسم « لوقيون » فعرفت بهذا الاسم ، وتوفي عام ٣٢٢ ق.م . ولقد عرف العرب أرسطو كما عرفوا استاذه أفلاطون ، ولكنهم انتفعوا بالتلميذ أكثر من انتفاعهم بالاستاذ .

(٣) أبيقوروس من الفلاسفة اليونانيين ولد في ساموس سنة ٣٤١ ق.م من أسرة أثينية وأنشأ مدرسة بأثينا يتعلم فيها الرجال والنساء « حياة اللذة السهلة » وكان يجتمع بتلاميذه في الحديقة ، ولذا عرفت مدرسته باسم حديقة أبيقوروس . وتوفي عام ٢٧٠ ق.م . ولم يعرفه العرب مثل معرفتهم لأفلاطون وأرسطو ، لأن مذهبه اشتهر بالمذهب اللذي ، لهذا لم يكن مقبولا عند المسلمين

(١) جالينوس من فلاسفة القرن الثاني الميلادي ، اشتهر بالطب واشتغل أيضا يعلم الأخلاق ثم المنطق ، وجعل أشكال القياس أربعة على حسب وضع الحد الأوسط مع طرفي القياس ، وكانت ثلاثة أولا ، ولقد لخص محاورات أفلاطون ، ونقلها السريان إلى لغتهم أولا ، ثم إلى اللغة العربية ثانيا .

وأظهروا الرغبة في ترجمتها ، إلا أنهم في بادئ الأمر أخذوا يترجمون ما لهم به حاجة عملية ، فترى المنصور (١) الخليفة العباسي مثلاً لشغفه بالتنجيم والمنجمين حتى إنه كان إذا أراد الإقدام على أمر من أمور الدولة الهامة أخذ رأيهم أولاً فيه ، ولقد كان « نوبخت » المنجم من رجال حاشيته المقربين له ، ولما عجز نوبخت عن القيام بعمل التنجيم للخليفة أمره الخليفة باختيار من يقوم بعده بأمر التنجيم ، فاختار له ابنه « أباسهل (٢) » لما كان المنصور عنده هذا الشغف بالتنجيم والمنجمين أمر بترجمة كتب التنجيم للغة العربية ، ولأنه كان معمولاً - عنده

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب ثاني خلفاء دولة بني العباس ، ولد سنة ٩٥ هجرية وبويع له بالخلافة سنة ١٣٦ . وبقي بها حتى توفي عام ١٥٨ هـ . ولقد قال المسعودي في كتابه « مروج الذهب » ج ٢ . ص ٤٠٠ : كان - أبو جعفر المنصور - أول خليفة قرب المنجمين ، وعمل بأحكام النجوم ، وكان معه نوبخت المجوسى المنجم وأسلم على يديه ، وهو أبو هؤلاء النوبختيه ، وإبراهيم الفزارى المنجم صاحب القصيدة في النجوم ، وغير ذلك من علوم النجوم وهيئة الفلك وعلى بن عيسى الاسطرلابى المنجم . اهـ

(٢) قال القفطي في كتابه « تاريخ الحكماء » ص ٢٦٦ : أبوسهل بن نوبخت فارمى منجم حاذق خبير باقتران الكواكب وحوادثها وكان « نوبخت » أبوه منجماً أيضاً فاضلاً يصحب المنصور ، فلما ضعف « نوبخت » عن الصحبة قال له المنصور « أحضر ولدك ليقوم مقامك » فسير ولده أباسهل ، قال أبوسهل : فلما أدخلت على المنصور مثلت بين يديه ، قال لى : تسم لأمير المؤمنين ، فقلت اسمى « خرشاذماه طيماذا ما بازارد باد خسروا نهشاه » فقال لى المنصور : كل ما ذكرت فهو اسمك . قلت نعم ، فتبسم المنصور ، ثم قال : ما صنع أبوك شيئاً ، فاختر منى إحدى خلتين ، إما أن أقصر بك من كل ما ذكرت على « طيماذا » ، وإما أن أجعل لك كنية تقوم مقام الاسم ، وهو « أبوسهل » فقال أبوسهل : قد رضيت بالكنية فثبتت كنيته وبطل اسمه . اهـ

مرض في المعدة - فقد استدعى - بعد أن اشتد به ألم المرض - «جورجيس» (١) ابن بختيشوع ، لمعالجته فعالجه منه - بعد أن كان قد ينس من شفائه من هذا الداء العضال - وفرح به المنصور كثيراً وكافأه على هذا وأحسن وفادته ورده إلى وطنه مكرماً بعد أن استخلف عنده «عيسى بن شهلا» ولهذا لا يأخذنا العجب إذا رأينا المنصور يهتم بترجمة كتب الطب كما اهتم بترجمة كتب التنجيم ، ثم ترجم عبدالله بن (٢) المقفع في أيامه كذلك بعض كتب المنطق

(١) قال القفطي في كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ١٠٩ جورجيس بن بختيشوع الحنديسابوري في صدر الدولة العباسية ، كان فاضلاً مذكوراً ، وله من الكتب كتاب « الكناش » وكان المنصور في صدر أمره عندما بنى مدينة السلام - بغداد - سنة ١٤٨ هـ أدركه ضعف في معدته وسوء استمرأ ، وقلة شهوة ، وكلما عالجه الأطباء ازداد مرضه ، فتقدم الى الربيع بجمعهم فلما اجتمعوا قال لهم المنصور : أريد من الأطباء في سائر المدن طبيباً ماهراً ، فقالوا : ما في عصرنا أفضل من جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور فإنه ماهر في الطب ، وله مصنفات جليلة ، فتقدم المنصور باحضاره ، فأنفذه العامل بجنديسابور إلى حضرة الخلافة بعدما امتنع عن الخروج ، وأكرمه العامل فخرج ، ووصى ولده بختيشوع بالبيمارستان . ثم قال . ولم يزل جورجيس يتلطف له في تدبيره حتى برىء المنصور وعاد إلى الصحة ، وفرح به فرحاً شديداً ، وأمر أن يحجب إلى كل ما يسأل . ثم قال ص ١١١ : ولما كان في سنة ١٥٢ هـ مرض جورجيس مرضاً صعباً ، ثم استأذنه في الرجوع إلى بلاده وخلف « عيسى بن شهلا » فلما مثل بين يدي المنصور سأله عن أشياء فوجده ماهراً ، فأمر لجورجيس بعشرة آلاف دينار ، وأذن له في الانصراف (٢) أما عبدالله بن المقفع فقد قال عنه القفطي في كتابه ص ١٤٨ : عبدالله ابن المقفع كان فاضلاً كاملاً ، وهو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبو جعفر المنصور ، وهو فارسي النسب ، ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة ، ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة ، وهي كتاب « قاطيغورياس » - أي المقولات - وكتاب « باري أرمينياس » =

لأرسطو ، لأنه يتصل بحاجة عملية أيضا ، وهي ضبط الأفكار ووزنها بميزان صحيح .

وهكذا كان المسلمون في بدء أمرهم ، وفي بداية حياتهم العلمية يترجمون من العلوم ما لهم به حاجة عملية تتصل بحياتهم من قرب أو بعد ، لأنهم كانوا في هذا الدور من حياتهم تغلب عليهم الصفة العملية أكثر من الصفة العلمية النظرية . وهذا شأن الأمم في بدء تكونهم يهتمون بالأمور العملية أكثر من اهتمامهم بالعلوم النظرية ، ويوجهون عنايتهم نحو الضروري أكثر من الكمالي . ولما اشتد اختلاط المسلمين بالأمم الأجنبية وتشعبت الأفكار والآراء وأخذ كل فريق يعبر عن نحلته في حرية ومن غير حرج ، لتساهل الخلفاء العباسيين مع أرباب الأديان المخالفة للدين الإسلامي ، وكثر الإلحاد والزيغ في العقائد ، أمر المهدي (١) علماء الكلام بتأليف الكتب في الرد على هؤلاء

= العبارة - وكتاب « أنالوطيقا » - التحليلات - ، ترجم ذلك بعبارة سهلة
هـ . ولقد توفي عبد الله بن المقفع نحو عام ١٤٢ هـ .

(١) هو أبو عبد الله محمد بن المنصور ، وهو ثالث خلفاء بني العباس ، ولد سنة ١٢٧ هـ ، وتولى الخلافة بعد أبيه المنصور سنة ١٥٨ وبقى بها حتى توفي سنة ١٦٧ هـ . ويقول عنه المسعودي في كتابه « مروج الذهب » ج ٢ . ص ٤٠١ : أئمن في قتل الملحدين والمداهنيين في الدين لظهورهم في أيامه وإعلائهم باعتقاداتهم في خلافته لما انتشر من كتب ماني وابن ديساذومرفيون مما نقله عبد الله بن المقفع وغيره ، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية وما صنف في ذلك ابن أبي العوجاء ، وحماد عجرد ، ويحيى بن زياد ، ومطيع ابن إلياس ، من تأييد المذاهب المانوية ، والدنساكية - هكذا في النسخة ، ولكن يظهر أنها (الديصانية) نسبة إلى ديسان - والمرقونية ، فكثير بذلك الزنادقة وظهرت آرائهم في الناس ، وكان المهدي أول من أمر الجدلين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب على الملحدين ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم -

الملحدين الذين كانوا مثقفين بالفلسفة اليونانية ، فاضطر المسلمون إلى أن يعرفوا عنها شيئاً ينفعهم في ردودهم على أصحاب الديانات الأخرى .
لهذا أخذت ترجمة السكتب تزداد شيئاً فشيئاً ، حتى عصر المأمون الذى أنشأ داراً خاصة سماها « دار الحكمة » .

ثانياً — معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية

عرف المسلمون فى هذا العصر — عصر الدولة العباسية — الفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية أولاً باختلاطهم بالأمم صاحبة هذه الثقافات ، أو بالأمم التى كانت تعرف الفلسفة اليونانية ، وثانياً بترجمة السكتب التى تشتمل على تلك الثقافات و بترجمة السكتب الفلسفية .

لهذا سنتحدث عن كل من هذين الأمرين حديثاً فيه بعض البسط حتى يتبين لنا مدى تأثير هذين الأمرين فى ثقافة هذه الطبقة من المعتزلة ، وفى آرائها الكلامية ، وسنبداً أولاً بالكلام على أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية . ثم ننتقل إلى الكلام على السكتب التى ترجمت إلى المسلمين فى ذلك العصر ، حتى يكون حكمنا صحيحاً مبنيًا على حقائق واقعية ، لا على أمور خيالية .

(١) أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية

١ — موقف الدين الإسلامى من أصحاب الديانات غير الإسلامية :

لقد ترك الدين الإسلامى أصحاب الديانات المخالفة على دينهم الذى كانوا يدينون به قبل الرسالة المحمدية ، وهو بهذا قد فتح لهم باب التسامح الدينى ، وقرر ما يشبه أن يكون فى زماننا هذا « مبدأ حرية الدين » ، لكن بشرط أن

== وأقاموا البراهين على المعاندين ؛ وأزالوا شبه الملحدين ، فأوضحوا الحق للشاكين . ١ هـ

يكون الدين الذى يدينون به أصله دين سماوى ، لهذا سمح لكثير من اليهود والنصارى والمجوس أن يقيموا فى بلاد المسلمين وبين ظهرانهم ، مع فرضه عليهم قدرأ من المال يدفعه القادر منهم لأجل حمايتهم والدفاع عنهم ، وتمتعهم بما يتمتع به المسلمون من الحقوق والامتيازات . ولقد ترتب على تقرير هذا المبدأ أن أقام كثير من أصحاب الديانات الأخرى بين المسلمين مع بقائهم على عقائدهم القديمة وإخلاصهم لها وطماعتهم فى أن يحولوا بعض المسلمين إليها . ولقد روى لنا التاريخ أن بعض المسيحيين ويسمى « يحيى الدمشقي » وكان فى عهد الدولة الأموية . ألف كتابا يتعلم منه المسيحى كيفية الدفاع عن دينه ، وقد عمله على طريقة السؤال والجواب ، وفيه يقول : إذا قال لك المسلم كذا فقل له كذا . وكان مثل هذا الجدل الدينى بين المسلمين وبين أصحاب الديانات الأخرى ، من الأسباب التى عرف بها المسلمون بعض النظريات الفلسفية ، لإلمام أصحابها بتلك النظريات ، أو على الأقل لمعرفتهم للآراء الفلسفية التى استخدموها فى الدفاع عن عقائدهم .

٢ — السريان :

كان من بين الطوائف التى استفادت من مبدء السماح لأصحاب الديانات المخالفة بالإقامة بين المسلمين وفى بلادهم مع بقائهم على دينهم ، طائفة السريان الذين كانوا من أهم العوامل التى ساعدت على تعرف المسلمين الفلسفة اليونانية ، وذلك أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية ، ثم قاموا بنشرها وتعليمها فى بلاد الشرق ، وأنشأوا لهذا مدارس « الرها » و « نصيبين » و « جند يسابور » ، فانتشرت هذه الفلسفة فى سوريا والعراق . ولما فتح المسلمون هذه البلاد ، ووجدوا تلك المدارس ، ورأوا هذه الفلسفة منتشرة بين أهالى تلك البلاد ، وتاقت نفوسهم لتعرفها ، أرادوا من السريان أن يعلموهم إياها . ولكن يظهر أن السريان قد ترددوا أولا فى تعليم المسلمين . ودليلنا على ذلك فتوى يعقوب

الرهاوى الذى أفتى بأنه يجوز للنصارى أن يعلموا أبناء المسلمين العلوم الفلسفية ولما جاء دور الترجمة كان « السريان »^(١) كذلك هم الترجمة للفلسفة ، وهم الذين نقلوها من اللغتين السريانية واليونانية إلى اللغة العربية .

وبهذا يمكننا أن نقول : إن السريان هم الذين علموا المسلمين الفلسفة أولا ، وهم الذين ترجموها لهم ثانيا ، ولهذا تأثر المسلمون بالفلسفة التى كان يعرفها هؤلاء السريان . وذلك يضطرنا أن نقول كلمة عن الفلسفة التى كان يعرفها « السريان حتى نعرف نوع الفلسفة التى أثرت فى المسلمين .

٣ — الفلسفة التى كان يعرفها السريان :

بدأ عصر الترجمة للفلسفة عند السريان من لغة اليونان إلى لغتهم فى القرن الرابع الميلادى ، وانتهى فى القرن الثامن . ولقد ترجم السريان عن اليونانية مجموعات من الحكم ، وترجموا كذلك كتباً فى الإلهيات والأخلاق والتصوف والطبيعة والطب . ولقد كان السريان أمناء فيما ترجموه من الكتب المنطقية

(١) ذكر ابن النديم فى كتابه (الفهرست) ص ٣٤٠ بعنوان (أسماء النقلة من اللغات إلى اللسان العربى .

اصطفى القديم : ونقل لخالد بن يزيد بن معاوية كتبها وغيرها .
البطريق ، وكان فى أيام المنصور وأمره بنقل أشياء من الكتب القديمة .
ابنه أبو زكريا يحيى بن البطريق : وكان فى جملة الحسن بن سهل . (والحسن بن سهل كان من ترجمة المأمون وتزوج بابنته)

الحجاج بن مطر : فسر للمأمون . وهو الذى نقل المجسطي وإقليدس .

ابن ناعمة : واسمه عبد المسيح بن عبد الله الحمصي الناعمي .

سلام الأبرش : من النقلة القديما ، فى أيام البرامكة ، ويوجد بنقله السماع الطبيعى

حبيب بن بهريز : مطران الموصل ، فسر للمأمون عدة كتب .

والطبيعية والطبية ، وأما كتب الإلهيات والأخلاق فأنهم قد غيروا فيها كثيراً أو فهموا بعضها فهما لا يتطابق الحقيقة ، إلا أنه مع أمانة السريان ودقتهم في ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية فإن الفلاسفة التي عرفوها لم تكن الفلسفة اليونانية القديمة وحدها وإنما كانت مخلوطة بشروح الأفلاطونية الحديثة فهم قد عرفوا فلسفة أفلاطون ، وعرفوا فلسفة أرسطو ، لكن مزوجتين بشروح الكتب المتأخرين من رجال الأفلاطونية الحديثة . وتلك الفلسفة نفسها التي عرفها السريان ، هي التي عرفها المسلمون بعد ، لأن السريان — كما قلت — كانوا الواسطة في تعرف المسلمين للفلسفة اليونانية ، سواء كان ذلك بالتعليم أو بالترجمة ، أو بواسطة المناقشات الدينية .

ولقد قال في هذا الأستاذ ديور (١) : إن السريان والعرب بدأوا الفلاسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدأوها على التعيين حينما أخذ علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها .

٢ — قبول المسلمين فلسفة الأفلاطونية الحديثة :

إن فلسفة الأفلاطونية الحديثة يمكن أن تعتبر فلسفة دينية ، وقد بدأت هذه الفلسفة في القرن الأول الميلادي على يد فيلون (٢) حينما جاء الفلاسفة

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تأليف دي بور ، وترجمة الاستاذ

أبي ريذة ص ٢٦

(٢) هوفيلون اليهودي كان في أواخر القرن الأول قبل الميلاد وأوائل القرن الأول الميلادي . ولقد ارتكب فيلون صعوبات كثيرة في سبيل مزج الفلسفة اليونانية بالدين اليهودي ، حتى خرج من هذا المزج بشرح كبير عن الآله والعالم وعلاقة الله سبحانه بهذا العالم ، ويذكر فيه رأيه عن الملائكة وعالم الجن إلى آخر ما ذكره فيه ، وكلها مشروحة شروحا فلسفية

اليونانيون إلى الشرق ، واختلطوا بعلماء الدين فيه ، وفكر كل منهما في مزج الدين بالفلسفة . أو الفلسفة بالدين . ومهد لتحقيق تلك الغاية أمران :

أحدهما : ميل اليهود إلى التوفيق بين معتقداتهم الدينية والعلم الغربي الذي كان متأثراً بالفلسفة اليونانية .

ثانيهما : أن المفكرين الذين كانوا قد استمدوا آرائهم من الفلسفة اليونانية رأوا أن يوفقوا بين معتقداتهم الفلسفية والقضايا الدينية البحتة . لهذا كانت تلك الفلسفة لا هي بالفلسفة الصرفة ، ولا هي بالدين الخالص وإنما هي مزيج منهما .

ولما اتجه السريان لدراسة الفلسفة وجدوا أن في فلسفة الأفلاطونية الحديثة من الآراء التي تتفق مع دينهم ، والتي تنفعهم في تأييد قضاياهم الدينية فعملوا على نشرها في الشرق ؛ حتى فتح المسلمون بلاد الشام والعراق واختلطوا بالسريان وقربوهم منهم ورغبوا في تعلم فلسفتهم كما تقدم فلما تعلموها قبلوها كما قبلها اليهود والمسيحيون قبلهم . وكذلك كان قد قبلها الفرس حين أدخلها في بلادهم علماء الدين المسيحي حينها جروا إلى بلادهم . وسنبين الآن كيف أن الفلسفة دخلت بلاد الفرس وكيف كان موقفهم منها ؟ وهل تأثر المسلمون بالفلسفة عن طريق الفرس كما تأثروا عن طريق السريان ؟ هذا ما سنتحدث عنه الآن إن شاء الله

هـ — الفرس والفلسفة .

كان الفرس كذلك عاملاً مهماً من العوامل التي ساعدت على تعرف المسلمين بالفلسفة اليونانية . فضلاً عن ثقافة بلادهم الأصلية . ولقد

عرف الفرس هذه الفلسفة من عهد كسرى أنوشروان (١) الذي أسس في « جنديسابور » معهداً للدراسات الفلسفية والطبية ، وكان أساتذة هذا المعهد من المسيحيين النسطوريين :

ولقد كان « أنوشروان » ذا ثقافة واسعة ، ولهذا شمل تسامحه الديني النساطرة واليعاقبة مع مخالفتهم إياه في عقيدته الوثنية .

وكذلك حين أغلق جوستنيان مدرسة « أثينا » في سنة ٥٢٩ م جاء إلى بلاد الفرس سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد فأواهم « أنوشروان » وأكرم وفادتهم إلى أن رجعوا إلى بلادهم في سنة ٥٤٩ م .

وإذن يمكننا أن نقول إن الفلسفة التي عرفها الفرس هي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة . ولما جاء المسلمون إلى الفرس واختلطوا بأهلها ونقلوا معارف الفرس إلى لغتهم ؛ وكان من بينها هذه الفلسفة ، تأثروا بها كذلك كما تأثر بها من قبلهم من الأمم القديمة .

نشأ إذن من الاختلاط بين المسلمين والأمم التي كانت تحت حوزتهم أن تأثروا بما كان عندهم الأمم من المعارف الفلسفية . وأخذوا منها ما يتناسب ودينهم . وحذفوا منها ما لا يتناسب معه .

(ب) ترجمة الـ كتب الفلسفية إلى العربية

١ - أدوار الترجمة عند المسلمين :

قسم الأستاذ سننلانا في « محاضراته » الحقبة التي ترجم فيها إلى المسلمين الفلسفة ثلاثة أدوار :

(١) هو أنوشروان بن قباد بن فيروز ، وملك ثمانية وأربعين سنة من سنة ٥٣١ - ٥٧٩ م ومعنى أنوشروان جديد الملوك - كما قال المسعودي في كتابه « مروج الذهب » ج . ص ٢٢٤ . وكان مشهوراً بالعدل حتى أصبح يضرب المثل فيه .

الدور الاول (١) : ويبدأ من عصر أبي جعفر المنصور سنة ١٢٦ هـ وينتهي بعصر هارون الرشيد سنة ١٩٣ هـ .

الدور الثاني (٢) : ويبدأ من عصر المأمون سنة ١٩٨ هـ وينتهي سنة ٣٠٠ هـ .

(١) كان من بين تراجمة هذا الدور ، يحيى بن البطريق الذى كان فى عهد المنصور ، وجورجيس بن جبرائيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ هـ ، وتيادورس وسلام الأبرش الذى كان فى أيام البرامكة ، وسامسيل المطران وعبد الله بن المقفع مات نحو سنة ١٤٢ هـ . وقبل سنة ١٤٨ . وهو أول من نقل الكتب المنطقية ، وكان ذلك لأبى جعفر المنصور ، ويوحنا بن ماسويه ، كان نصرانيا مريانيا فى أيام هارون الرشيد ، وخدم الرشيد والأمين والمأمون ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام المتوكل ، ويلاحظ أن نقل الكتب فى هذا الدور كان أغلبه من الكتب الطبية والمنطقية والهندسية ، وهى العلوم التى كانت تقتضيها حاجتهم العملية ، وإن كانت هذه الكتب لا تخلو من الآراء الفلسفية أو هي مزيج من الآراء الفلسفية والعلوم الطبية والهندسية والفلكية

(٢) ولقد كان من بين تراجمة هذا الدور ، يحيى ويعرف « بيوضابن البطريق » مولى المأمون . ومنهم الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفى عاش سنة ٢١٢ هـ . وقسطا بن لوقا البعلبكى عاش سنة ٢٢٠ هـ . وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ هـ . وحنين بن إسحاق توفى سنة ٢٦٠ هـ ، وقيل ٢٦٢ هـ . واصطفى بن باسيل ، وموسى بن خالد الترمسان ، ويحيى بن هارون . ومنهم اسحق بن حنين توفى سنة ٢٩٨ هـ . ومنهم ثابت بن قررة الصابى توفى سنة ٢٨٠ هـ . وحبيش بن الحسن ويدعى حبيش الأعسم ابن أخت حنين توفى سنة ٣٠٠ هـ . وأيوب المعروف بالأبرش . وعيسى بن يحيى بن إبراهيم من تلاميذ حنين فى النقل . وأبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي كان يترجم لعلى بن عيسى وزير المأمون . وأبو نوح ابن الصلت .

الدور الثالث (١) . ويبدأ من سنة ٣٠٠ هـ وينتهي في منتصف القرن الرابع الهجرى .

هذه هي أدوار الترجمة عند المسلمين . ولكن الذى يعنينا منها الآن هو الدور الاول وبعض الدور الثانى وهو الوقت الذى كان موجودا فيه الطبقة الثانية من المعتزلة . ولأجل أن تصور البيئة الفلسفية التى عاشت فيها فإنه يجب أن نذكر الكتب الفلسفية التى عرفها المسلمون فى هذين الدورين من أدوار الترجمة . وأما الكلام على الدور الثالث فترجمته حتى يحى . الكلام على الطبقة الثالثة من المعتزلة إن شاء الله .

٢ — ما عرفه المسلمون من الكتب الفلسفية فى هذين الدورين :

(١) وكان من بين ترجمة الدور الثالث . متى بن يونس ، كان ببغداد فى خلافة الراضى بعد سنة ٣٢٠ هـ . وقيل سنة ٣٣٠ هـ . ومنهم سنان بن ثابت بن قررة توفى سنة ٣٦٠ هـ . ويحيى بن عدى توفى سنة ٣٦٤ هـ . وعيسى بن مريخت . وأبو على ابن زرعة من سنة ٢٣١ الى سنة ٣٩٨ هـ . وهلال بن هلال الحمصى .

ويلاحظ أن نقل الكتب فى هذين الدورين قد زاد كثيرا عن الدور الاول ، ولم تعد الترجمة قاصرة على الكتب المنطقية والطبية وإنما ترجموا لكل أنواع الفلسفة من طبيعية وإلهية وأخلاقية وسياسية ونفسية وهكذا فترجموا مثلاً فى الدور الثانى كتاب « المجسطى » ترجمه ابن البطريق للأمازون وترجم حنين بن إسحق الحـكم الذهبية لفيثاغورس ومصنفات أبقراط وجالينوس وكتاب طيماوس لأفلاطون وكتاب السياسة المدنية له وكذلك كتاب النواميس ، وجوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس ، وكتاب المقالات لأرسطو ، وأغلب كتب أرسطو المنطقية مع تفاسيرها . وفى الدور الثالث ترجموا الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو ، وتفسيرها للاسكندر وليحيى النحوى ، وهذا فوق ما ترجموه من الكتب الهندسية والطبية .

(١) كتب أفلاطون

إنه يتأتى لنا أن نقسم كتب أفلاطون باعتبار المقصود منها وهدفها الذى تربده وغايتها التى يمكن تحقيقها إلى أربعة أقسام .

١ — مها كتب تختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن الفاسد ، وكيف نعرف العلم الثابت ونفصل بينه وبين العلم الذى فيه تمويه ومغالطة ، ويعرفنا كيفية تعلق علمنا بالمعانى ، وتعلق بعض المعانى ببعض ، وكيف ترتقى من معلوم إلى معلوم حتى نصل الى العلم بالآله ، والذى يشتمل على هذا هى الكتب الخاصة بالبحث عما وراء الطبيعة . ولقد ترجم حنين بن إسحاق من هذه الكتب جوامع جالينوس التى ألفها فى تلك المعانى .

٢ — ما يتعلق بالطبيعات : وهو كتاب « طيماوس » ولقد عرف المسلمون لأفلاطون كتابين وهما : طيماوس الطبيعى ، وطيماوس الروحانى ، فأما طيماوس الطبيعى فهو فى تركيب عالم الطبيعة ، ولقد ترجمه حنين بن إسحاق ، وأما طيماوس الروحانى فهو فى ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التى هى عالم الربوبية ، وعالم العقل وعالم النفس ، ولقد نقل هذا الكتاب الى العربية ابن البطريق ، وكذلك حنين بن إسحاق .

٣ — الكتب التى تبحث فى النفس والأخلاق : وهذه قد نقل منها حنين بن إسحاق جوامع جالينوس التى لخص فيها محاورات أفلاطون .

٤ — المحاورات الأفلاطونية التى تتعلق بالسياسة : ولقد ترجم حنين بن إسحاق من هذه كتاب المدينة ، ويظهر أنه الذى نعرفه الآن باسم (كتاب الجمهورية) . ثم ترجم كذلك كتاب (النواميس) وكتاب (جوامع أفلاطون ، لجالينوس التى معها كتاب آخر لأفلاطون يعرف باسم (بولتيكوس) وهو فى صفات من يريد مباشرة الأمور السياسية فى المدينة ويسمى أيضاً (المدبر) .

(ب) كتب أرسطو

- كتبه المنطقية : أول من اشتهر بالمنطق عند المسلمين هو عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي وكاتب أبي جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسطو المنطقية التي في صورة المنطق وهي كتاب (فاطيغورياس) ومعناه المقولات وكتاب (بارى أرمنياس) ومعناه العبارة ، وكتاب (أنا لوطيقا) ومعناه تحليل القياس . ولم يقتصر العرب على ترجمة هذه الكتب ، وإنما عملوا لها مختصرات وتفسيرات وجوامع مشجرة وغير مشجرة ومن هؤلاء عبد الله ابن المقفع ، والكندي (١) ، وإسحاق بن حنين ، وأحمد بن الطيب (٢) والرازي (٣) . ولقد ترجم حنين بن إسحاق كذلك من كتب المنطق كتاب (المقولات) لأرسطو ، ثم أغلب كتبه المنطقية . ولم يقتصر العرب بعد

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي أول فيلسوف عربي مسلم توفي سنة ٢٥٨ هـ أو سنة ٢٦٠ هـ

(٢) كان معاصرا للمعتضد ومناذماله ثم قتل دسياسة في عهده ، وفيه يقول المسعودي في كتابه مروج الذهب ج ٤ ص ١٩٢ : وفي هذه السنة - أي ثلاث وثمانين ومائتين - قبض المعتضد على أحمد بن الطيب بن مروان السرخسي صاحب يعقوب بن إسحاق الكندي ، وسأله إلى بدر غلامه . . . وكان ابن الطيب قد ولي الحسبة ببغداد ، وكان من الفلسفة لا يجمل وله مصنفات حسان في أنواع من الفلسفة وفنون من الأخبار ، ثم قال : وقد تنازع الناس في كيفية قتله والسبب الذي من أجله كان قتل المعتضد إياه .

(٣) هو محمد بن زكريا الرازي ، توفي سنة ٣٢٠ هـ ، وقيل سنة ٣٦٤ هـ ، وبلاحظ أن الفرق كبير بين التاريخين ، على أن هناك رواية تقول : إنه كان في عهد المكنفي ، ولقد استمر عهد المكنفي من سنة ٢٨٩ هـ - سنة ٣٩٥ هـ فيكون من المؤكد وجوده في القرن الثالث الهجري

الترجمة على عمل المختصرات والتفسيرات والجوامع لهذه الكتب المنطقية بل ألفوا فيه ، ومن هؤلاء الكندي فإنه ألف رسالته المعروفة « بالمدخل المنطقي المستوفي » ، وكتاب « المدخل المختصر » ، وكتاب « البرهان المنطقي » ، وكتاب « في مقياس أرسطوطاليس العلوي » (١) .

٢- كتبه الطبيعية : فأما كتب أرسطو الطبيعية فهي كتاب « سمع الكيان » وهو الخبر الطبيعي ، بين فيه عن الأشياء الطبيعية الخمسة المشتملة على الطبايع كلها التي لا وجود لشيء من الطبايع دونها ، وهي العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان ، فإنه لا وجود لزمان إلا بحركة . ولا وجود لحركة إلا بمكان ، ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود لصورة إلا بعنصر ، وهذه الخمسة منها اثنان جوهران ، وهما العنصر والصورة ، وثلاثة أعراض جوهرية (٢) .

ولقد ترجم حنين بن إسحاق كتاب « جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب أرسطو في السماء والعالم » (٣) ، وترجم يحيى بن البطريق للثامون كتاب « الآثار العلوية » ثم كتاب « الحيوان » وهو تسع عشرة مهاله ، وكلاهما لأرسطو .

٣- كتبه النفسية : منها « كتاب النفس » الذي عمل له ابن البطريق جوامع (٤) ، وتأثير كتب أرسطو النفسية عمل قسطا بن لوقا البعلبكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس

(١) كتاب أخبار الحكماء للقفطي ص ٩٦ وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ١٠٩ .

(٢) تاريخ اليعقوبي المتوفى سنة ٢٧٩ هـ .

(٣) كتاب « طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة ص ١٠٠ .

(٤) كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطي . ص ٤١ ، ص ٤٣ .

٤ - كُتِبَ الْأَخْلَاقِيَّةُ : تَرْجَمَ حَنِينُ بْنُ إِسْحَاقَ مِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ ، كِتَابُ الْأَخْلَاقِ ، وَهُوَ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ مَقَالَةً . وَلَقِطْطَا بْنُ لَوْقَا الْبَغْلِيِّ كِتَابَ السِّيَاسَةِ ، ثَلَاثَ مَقَالَاتٍ (١) .

٥ - كُتِبَهِ الَّتِي تَبْحَثُ فِيهَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ : نَقَلَ مِنْهَا أُسْطَاثُ لَاسْكَندِي مِنْ
أَوَّلِ السَّكَنَابِ إِلَى حَرْفِ وَنُو (٢) ،

ولقد عرف في هذين الدورين أيضاً كتب من مصنفات «ثاوفرسطس» (٣)، وكذلك بعض مختصرات نيقولاوس الدمشقي لكتب أرسطو، وكذلك عرفوا شيئاً من تفاسير «اسكندر الأفروديسي» (٤)، لكتب أرسطو، وكذا بعض مؤلفاته. هذه هي الكتب الفلسفية التي عرفها العرب في العصر الذي عاش فيه رجال الطبقة الثانية من المعتزلة. ولقد ظهر لنا أن المسلمين، وبعبارة أدق رجال المعتزلة قد عرفوا الفلسفة اليونانية من طريقين :

طريق مباشر : وهو معرفتهم إياها من الكتب التي ترجمت إلى العربية

(۱) کتاب اخبار العلماء بأخبار الحكماء للذقطنی . ص ۲۶۳

(۲) » » » » » . ص ۱۴

(٣) ثاؤ فرسطس من فلاسفة اليونان وكان من تلاميذ أرسطو وصديقه، ولقد سجل أرسطو مدرسته « اللوقيون » باسمه ولما رحل عن أثينا عهد بأمر المدرسة إلى « ثاؤ فرسطس » ، وبقي رئيسا لها من سنة ٣٢٢ - سنة ٢٨٧ ق.م وكان أكثر اشتغاله هو وإخوانه بالعلوم الطبيعية بإرشاد أرسطو وإشرافه، ويذكر المؤرخون لثاؤ فرسطس كتاب آراء الطبيعيين « » وتاريخ النبات « » وأبحاث في العرق والتعب . . . وله رسائل في المنطق ، ورسائل في الفلسفة الطبيعية الآلهية وفي السياسة والخطابة ، وكتاب « الأخلاق » تحدث فيه عن الآداب العالمية اى وصف أخلاق الناس من الوجهة النفسية

(٤) هو أكبر شراح أرسطو ، عاش في القرن الثالث الميلادي

طريق غير مباشر : وهو اختلاطهم بالأمم الأجنبية التي كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة مناظرات دينية ، ولقد ذكر لنا التاريخ كثيراً من هذه المناظرات ، وإن الأفكار الفاسفية كانت شائعة في الشرق ، حتى إن مذاهب أهل الرواق ؛ لاسيما أقوالهم في الأخلاق ؛ كانت معروفة مشهورة في الشام ومصر منذ القرن الأول للمسيح .

هذه هي الحالة العلمية للعصر الذي نشأت فيه الطبقة الثانية من المعتزلة ، ومنه نرى أن الحالة العلمية في هذا العصر قد تغيرت عن الحالة التي عاشت فيها الطبقة الأولى . وقد كان لهذا التغيير أثره في آرائهم الكلامية ومنهجهم العلمي ؛ وبعد أن كانت المصادر الأولى للآراء الكلامية هو القرآن والحديث أضيفت إليهما مصادر جديدة هي أولا آراء الأمم الأجنبية التي دخلت تحت حوزة الاسلام ، وثانيا المكتب الفلسفية التي ترجمت إلى المسلمين ؛ ثم نشأ عن هذين العاملين عامل ثالث هو كثرة الإلحاد في الدولة بمادعا المهدي إلى أن يأمر العلماء بالرد على هؤلاء الملاحدة فكان هذا العمل من المسلمين في ذلك العصر نواة التأليف في علم الكلام عندهم ؛ كل هذه العوامل ساعدت على نمو علم الكلام عند المسلمين في ذلك العصر وعلى اتجاهه اتجاهها آخر ، وعلى إيجاد آراء جديدة ملقحة بأفكار فلسفية ، وهكذا سار علم الكلام حتى بلغ أوجه وذروته عندما قام أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري ذائداً عن الآراء التي مصدرها الكتاب والسنة بعد أن رأى من المعتزلة اتجاههم بعلم الكلام اتجاهها فلسفياً بعد بهم عن مصدرى العقيدة الإسلامية وهما الكتاب والسنة ، وكان بلوغ علم الكلام هذا الأوج من ذلك الاتجاه الفلسفى على يدى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه أبي هاشم عبد السلام المعتزلين في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع منه ، وسيأتى الكلام على الجبائي وابنه أبي هاشم في الطبقة الثالثة من المعتزلة إن شاء الله . والآن ننقل الى

الكلام على أبي الهذيل العلاف بعد هذا التمهيد لنبين أثر ما ترجم من الفلسفة وأثر الاختلاط بالأمم الأجنبية في تلك الطبقة من المعتزلة ، ولقد قلت فيما تقدم إنني سأختار من بين المعتزلة لتمثيل الطبقة الثانية منهم عالمين هما أبو الهذيل العلاف وتلميذه النظام . وسأفتح الكلام على هذه الطبقة بالتحدث عن أبي الهذيل وآرائه .

(ب) أبو الهذيل العلاف

(١) الكلام عليه إجمالاً

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

مولده : اختلف المؤرخون في مولد أبي الهذيل . فبعضهم يقول إنه ولد سنة ١٣٤ هـ . ويقول آخرون إنه ولد عام ١٣٥ هـ . وهناك رواية عن أبي يعقوب الشحام أحد تلاميذ أبي الهذيل العلاف ترجح ولادته في سنة ١٣٥ هـ ولقد نقل لنا هذه الرواية الخطيب البغدادي (٢) وفيها يقول : إن أبا الهذيل سأل أبويه عن السنة التي ولد فيها ، فأخبراه أن إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ابن الحسن قتل وله من العمر عشر سنين . ونحن نعرف أن إبراهيم هذا قد قتل سنة ١٤٥ هـ . وبناء على هذه الرواية تكون ولادة أبي الهذيل سنة ١٣٥ هـ ولقد ولد أبو الهذيل بالبصرة ونشأ فيها وتعلم بها ، وأقام بها حتى سنة ٢٠٤ هـ إلى أن رحل إلى بغداد حين دعاه المأمون إليها . ولكن يظهر أنه لم يبق بها بل

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥

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

انتقل الى مدينة « سرمين رأى » وأقام بها حتى توفي
شيوخه : إننى لم أعر على طريق أعرف منه من هم شيخ أبي الهذيل .
الا أنى قرأت فى تاريخ بغداد (١) رواية تدل على أن شيخ أبي الهذيل هو
« عثمان الطويل » المعتزلى أحد تلامذة واصل بن عطاء . وكذلك نقل صاحب
كتاب الانتصار رواية أخرى تدل على أن واصل بن عطاء وعمر بن عبيد
كانا من شيوخه (٢) . ويظهر أن رواية صاحب تاريخ بغداد أصح من رواية
صاحب الانتصار . لأن واصلًا توفي سنة ١٣١ هـ . وعمر بن عبيد توفي
سنة ١٤٥ هـ . مع أننا قد عرفنا من تاريخ أبي الهذيل أنه بناء على الرواية
الصحيحة قد ولد سنة ١٣٥ هـ فكان سنه حين توفي واصل أربع سنوات .
وحين توفي عمر بن عبيد عشر سنوات

قدرته على الجدل : إن البيئة التى نشأ فيها أبو الهذيل تساعد كثيراً على
تربية قوة الجدل فى الانسان اذا كان ذكياً بفطرته . ويظهر أن أبا الهذيل كان
شديد الذكاء . حتى إنه استفاد من تلك البيئة . ويتضح هذا مما رواه عن
نفسه (٣) حين كانت سنه خمس عشرة سنة . أنه علم أن رجلاً يهودياً كان

(١) وفيها يقول أبو الهذيل : وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب
واصل بن عطاء » (ح ٣٠ ص ٣٦٦)

(٢) كتاب الانتصار لأبى عبد الرحيم الخياط المعتزلى ص ٦٧ .

(٣) قال البغدادى فى تاريخه ح ٣٠ ص ٣٦٦ : أخبرنى الصيمرى حدثنا
محمد بن عمران المزربانى حدثنى أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار
قال روى أبو يعقوب الشحام قال : قال لى أبو الهذيل : أول ما تكلمت أنى
كان لى أقل من خمس عشرة سنة ، وهذا فى السنة التى قتل فيها إبراهيم بن
عبد الله بن الحسن بياخرى ، وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب
واصل بن عطاء فبلغنى أن رجلاً يهودياً قدم البصرة ، وقد قطع عامة متكلميهم

بالبصرة . فجادل علماء الكلام حتى قطعهم . وأنه طلب الى عمه أن يأخذه اليه

فقلت لعمي : يا عم إمض بي إلى هذا اليهودي أكلمه ، فقال لي : يا بني هذا اليهودي قد غلب جماعة متكلمي أهل البصرة ، فمن أخذك أن تسلم من لا طاقة لك بكلامه ، فقلت له : لا بد من أن تمضي بي إليه ، وما عليك مني غلبي أو غلبته ، فأخذ بيدي ودخلنا على اليهودي فوجدته يقرر الناس الذين يكلمونه بنبوة موسى ، ثم يجحدهم بنبوة نبينا فيقول : نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به . قال فدخلت عليه فقلت له : أسألك أو تسألني ؟ فقال لي يا بني أو ما ترى ما أفعله بمشايخك ؟ فقلت له : دع عنك هذا واختر إما أن تسألني أو أسألك . قال : بل أسألك ، خبرني : أليس موسى نبيا من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله ، تقر هذا أو تجحده فتخالف صاحبك ؟ فقلت له : إن الذي سألتني عليه من امر موسى عندي على أمرين ، أحدهما أنني أقر نبوة موسى الذي أخبر بصحة نبينا وأمر باتباعه وبشر به ونبوته ، فإن كان عن هذا تسألني فأنا مقر بنبوته ، وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا بشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته ، بل هو عندي شيطان يحرق . فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي : فما تقول في التوراة ؟ قلت : أمر التوراة أيضا على وجهين ، إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة نبي محمد فهي التوراة الحق ، وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق ، وأنا فغير مصدق بها . فقال لي : أحتاج إلى أن أقول لك شيئا بيني وبينك ، فظننت أنه يقول شيئا من الخير فتقدمت إليه فسارني فقال : أمك كذا وكذا وأم من علمك لا يكني . وقدر أنني أثب به فيقول : وثبوا بي وشغبوا على ، فأقبلت على من كان بالجلس فقلت : أعزكم الله ، أليس قد وقفت على مسألته إياي وعلى جوابي إياه ؟ قالوا لي : نعم . فقلت : أليس واجب أن يرد على جوابي ؟ قالوا : نعم . قلت لهم فإنه لما سارني شتمني بالشم الذي يوجب الحمد وشتم من علمي ، وإنما قدر أن أثب به

وبعد امتناع عمه وإلحافه عليه في الطلب أخذته الى ذلك الرجل ثم إنه جادله حتى غلبه . وخرج الرجل من البصرة تاركا أمواله وما كان يملك فيها .
ومما يدل على قوة جدله أيضا أنه تنازع مع الأصم (١) الذي يقول بنفي الحركة فقال له (٢) : خبرني عن قول الله عز وجل « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وذكر القاذف فقال : فاجلدوهم ثمانين جلدة ، فأيهما أكثر ؟ فقال الأصم : حد الزاني . فقال أبو الهذيل بكم ؟ فقال الأصم بعشرين . فقال أبو الهذيل : فحدثني عن الجلد أهو يد الجلد ؟ قال الأصم : لا فقال أبو الهذيل : فهو الانفراج الذي بين السرط وظهر المجلود ؟ قال الأصم : لا . فقال أبو الهذيل : وإنما تقول ، أن لاشيء أكثر من لاشيء بعشرين . فانقطع الأصم الذي يشكر القول بالحركة . هذا نوع من قدرة أبي الهذيل على الجدل وقوة الاستنباط في الاستدلال . فلقد استدل على خصمه في إثبات الحركة من مقتبسات من القرآن الكريم ولقد كان القرآن رغم ترجمة الكتب

فيدعي أنا واثبناه وشغبنا عليه وقد عرفتم شأنه بعد انقطاعه ، فأخذته الأيدي بالنعال فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بهادين كثير فتركه وخرج هاربا لما لحقه من الانقطاع .. » .

ولقد ذكر هذا أيضا السيد المرتضى في كتابه الأمالي . ج ١ . ص ١٢٤ (١) قال ابن النديم في كتابه الفهرست ص ٢٥٥ : حفص الفرد من المجبرة من أكابرهم نظير النجار ، ويكنى أبا عمرو ، وكان من أهل مصر ، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل . وكان أولا معتزليا ثم قال بخلق الأفعال وله من الكتب ، كتاب الاستطاعة كتاب التوحيد ، كتاب في الخلق على أبي الهذيل . كتاب الرد على النصارى . كتاب الرد على المعتزلة كتاب الأبواب في الخلق . اهـ

(٢) الأمالي للسيد المرتضى ج ١ . ص ١٢٤

الفلسفية عمادهم الاول في الاستدلال . ولقد شهد لأبي الهذيل بالقُدرة على الجدل ، وقوة الاستدلال صاحب بن عبد القدوس حتى قال فيه .

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمرى مفصل جدل

وصف إجمالى للعصر الذى نشأ فيه أبو الهذيل :

لقد كان القرآن فى أول صدر الإسلام (أى فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين بعده) مصدر عقائد المسلمين ، اليه يرجعون فيما يتعلق بذات الله وصفاته ، وكذلك كان مصدر تشريعهم وتهذيبهم . ولكن المسلمين لم يستمروا بعيدين عن العالم . بل اختلطوا بالأمم الأخرى التى كانت لها ثقافات قديمة وديانات عتيقة ، وقام بجانب الحرب بالسيف الحرب بالاستدلال ؛ وقوة الحجة والبيان . ولقد رأينا ما كان من أبى الهذيل مع الرجل اليهودى ، ولم يقتصر الأمر على قيسام الجدل بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى وإنما كان يقع بين المسلمين الذين لهم مبادئ مختلفة وآراء متباينة فى المسائل التى لم يرد فيها نص صريح من كتاب ولا سنة ؛ كما رأينا ذلك فى الجدل الذى وقع بين أبى الهذيل والأصم فى إثبات الحركة . إن هذا الاختلاف فى الآراء جعل كل فريق يبذل جهده فى تحصيل الأدلة لرأيه ؛ وكل يريد أن ينتصر لعقيدته أو لرأيه ؛ فلمجوسى يريد أن يقنع المسلم بمجوسيته ، واليهودى كذلك يريد أن يلزمه بيهوديته ، المسيحى يريد منه أن يكون مسيحياً مثله . ومن يقول بالجبر من المسلمين يود أن يكون كل المسلمين على رأيه . ويبطل رأى من يقول بالاختيار ، والمشبه يريد أن يحمل المسلمين على القول بالنشيه . وينفى رأى صاحب النزيه . فأنت ترى من هذا أن ذلك العصر كان عصر جدل ونقاش ، وانتصار لرأى ورد لغيره . فنشأ عن هذا تلاقى الأفكار والآراء والديانات واختلاطها وامتزاجها إذن كان فى هذا العصر (الذى نشأ فيه أبو الهذيل وخاصة البصرة التى تربي فيها) تيارات من الأفكار مختلفة . إذ أن المسلمين قد خرجوا إلى العالم بكتاب يريدون أن يدين العالم كله به . وأصحاب الديانات المخالفة للدين الإسلامى

يريدون أن يثبتوا قواعد دينهم أمام تيار الدين الجديد وأن يدافعوا عن دينهم حتى لا تنهار عقائدهم . ولكن الديانات القديمة كانت قد تفلفت وعرف أصحابها كثيرا من الفلسفة اليونانية التي كانت قد انتشرت في الشرق من وقت فتح الاسكندر له . فإذا وجهنا أنظارنا مثلا نحو دين اليهود نرى أنهم قد فلسفوه من عهد « فيلون » (عاش في أواخر القرن الاول قبل الميلاد وأوائل القرن الاول بعده) . وإذا اتجهنا نحو الفرس وجدنا أنهم قد عرفوا الفلسفة اليونانية من وقت أن أغلق جوستينيان المدارس الفلسفية في سنة ٥٢٩ م حين آوهم كسرى عنده كما تقدم . بل إنهم قد اتصلوا بها أيضا قبل هذا وقت غزو الاسكندر لبلادهم . وإذا تركنا هؤلاء وأولئك إلى المسيحيين تبين لنا أثر الفلسفة اليونانية ظاهرا واضحا عند النساطرة واليعاقبة منهم وخاصة في البحث عن طبيعة المسيح عليه السلام ، ولقد عرفنا فيما تقدم أنهم كانوا التراجمة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية إلى المسلمين . هذه هي البيئة التي نشأ فيها أبو الهذيل وفيها تربى . ومن لبها رضع . تيارات من الافكار مختلفة . يهود ومسيحيون ومجوس . متأثرون جميعا بالفلسفة اليونانية . ويريدون أن يحافظوا على دياناتهم وعقائدهم خوفا من الدين الجديد أن يغزوهم . وأن يتغلب على عقائدهم ومسلون منقسمون إلى فرق . كل فرقة منهم لها آراؤها التي وقفت أنفسها للدفاع عنها . فمنهم من كانت تقول بالجبر . يقابلها في هذا صاحبة القول بالاختيار . وأخرى تقول بالتشبيه . ويذهب إلى غير رأيها فرقة تقول بالتنزيه وبجانب هذا وذاك كتب فلسفية قد ترجمت وفيها مبادئ وآراء تخالف الدين الإسلامي .

بين كل هذه التيارات والآراء المختلفة للفرق المتباينة المدافعة عن نفسها والمتخاصمة في سبيلها . نشأ أبو الهذيل العلاف أول الطبقة الثانية من المعتزلة فتأثر من كل منها بمقدار وسنجد أن من بين هذه المؤثرات الفلسفة اليونانية لقد استمع أبو الهذيل إلى علماء عصره . وعرف خلافاتهم . ووقف على

مناقشتهم . وليس بالبعيد — مع هذا — أن يكون قد قرأ بعض (١) مآرجم من الكتب الفلسفية . كما أنه ليس بالبعيد أن يكون قد علق بذهنه بعض الآراء الفلسفية من المناقشات الشفوية مع أهل الديانات الأخرى (٢) ، لأن من يناقش غيره في آرائه لا يلزمه أن يرد كل ما يسمعه من خصمه . ولكن قد يكون في آراء خصمه ما يتفق مع آرائه فيضمها إليها لينتفع بها . ولقد كان من هذا القول بالحركة والسكون وأنهما شرط تكون الأشياء وفسادها . ومع أن أصل هذا القول فكرة فلسفية قال بها بعض فلاسفة اليونان فإن أبا الهذيل قد تعصب لها واعتنق القول بها ودافع عنها ، وجعلها الأصل في تكون الأشياء بل وفي حدوث العالم ، ولقد رأينا أنه استدل عليها من القرآن الكريم حين أراد أن يرد على الأصم الذي كان ينكر الحركة ، ولاعتماده على الحركة في إثبات حدوث العالم قال لمن أراد منه أن يثبت حدوثه بدون الحركة والسكون مثلك مثل رجل قال لخصمه « أحضر معي إلى القاضى ولا تحضر بينتك » (٣) أبو الهذيل والخليفة المأمون : لما اشتهر به أبو الهذيل من قوة الجدل . ولمعرفته لبعض مآرجم من الكتب الفلسفية أو لسكل مآرجم منها ولإلمامه

(١) يقول النظام : إنه نظر في كتب الفلاسفة وهو بالكوفة ، فلما ورد البصرة كان يظن أنه علم من لطيف الكلام ما لم يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظرته — أى أبا الهذيل — خيل إلى أنه لم يكن متشاغلا إلا بها « المنية والأمل ص ٧٦ »

(٢) يقول الأستاذ سنتلانا في محاضراته : إننا لم نعرف كتباً روائية ترجمت في الشرق ، ولكننا نجد عند المسيحيين كثيراً من الأفكار الرواقية وكذلك عند المعتزلة . اهـ

(٣) كتاب الأمالى للسيد المرتضى . ج ١ . ص ١٢٤ .

بآراء وعقائد الأمم غير الإسلامية . ولفصاحته التي شهد له بها حتى قال فيه المبرد : مارأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة شهدته في مجلس . وقد استشهد بثلماية بيت . لكل ما تقدم اختصاره المأمون ليسكون رئيس مجلس مناظرته (١) . ويكفي هذا دليلا على شهرته العلمية وسعة اطلاعه ومعرفة لآراء الأمم الأخرى ودياناتهم ومعرفة بطرق الجدل . لئلا نعرف قوة المأمون العلمية . وإذن لا يمكن أن يضع ثقته إلا فيمن يكون كفؤا لهذا .

مدى علم أبي الهذيل بالقرآن : لم يكن أبو الهذيل عالما فقط - كما تقدم - بآراء الفرق المخالفة . سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة . وإنما كان عالما أيضا بالشبه التي تتعلق بالقرآن الكريم . محيطا بنواحيه . حتى إنه عندما أتى إليه رجل يسأله عما أشكل عليه من بعض آيات القرآن الكريم . متوهما أنها ملحونة . فيقول له أبو الهذيل : أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية ؟ ويكتفي السائل أن يجيبه جملة (٢) . وسأله آخر معاصر له عن الاستطاعة فيجيبه من القرآن مستدلا على رأيه فيها قائلا له : خبرني عن قول الله عز وجل

- (١) قال ابن قتيبة الدينوري : وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات ، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاف .
- (٢) جاء في ضحى الإسلام للاستاذ أحمد بك أمين . ج ٣ . ص ١٠٩ :
- وجاءه رجل فقال : إشكلت على آيات من القرآن توهمت أنها ملحونة ، فقال له أبو الهذيل : أجيبك بالجملة أو تسألني آية آية ؟ فقال : بل تجيبني بالجملة . فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب ، وأن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : نعم . فهل تعلم أن العرب اجتهدوا في تكذيبه ؟ قال : نعم . قال فهل تعلم أنهم عابوه باللحن ؟ قال : لا . قال أبو الهذيل : فتابع قولهم مع علمهم باللغة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟

« وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون) هل يخلوا من أن يكون أ كذبهم لأنهم مستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون إن نستطيع ، ولو استطعنا لخرجنا معكم ، فأ كذبهم الله تعالى على هذا الوجه ، أو يكون على وجه آخر يقول : إنهم لكاذبون إن أعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا . فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون ، ولا يكون الخروج ، ولا نعقل معنى ثالثا غير الوجهين الذين ذكرناهما (١) .

إن هذا وأمثاله يدلنا على شهرة أبي الهذيل العلمية وقدرته على إزالة ما يعرض من الشبهة لمن لا يقدر على دفعها ولا يتركهم إلا وقد اطمأنت قلوبهم واستراحت نفوسهم .

كتبه : يحيى ابن المرتضى (٢) عن يحيى بن بشر أن لأبي الهذيل ستين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله . ثم يذكر ابن خلكان (٣)

(١) الأمل في تاسيد المرتضى . ١٠ . ص ١٢٥

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٢٥

(٣) وفيات الأعيان لابن خلكان . ١٠ . ص ٦٠٧ ثم يحيى ابن خلكان كذلك أن أبا الهذيل لقي صالح بن عبد القدوس وقد مات له ولد وهو شديد الجزع عليه ، فقال له أبو الهذيل : لا أعرف لجزعك عليك وجهاً ، إذ كان الإنسان عندك كالزرع . قال صالح : يا أبا الهذيل إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، فقال له : كتاب الشكوك ما هو يا صالح ؟ قال : هو كتاب قد وضعته من قرأ يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان . فقال أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك وأعمل على أنه لم يموت وإن كان قد مات ، وشك أيضاً في قراءته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه . اهـ

كذلك أن لأبي الهذيل كتابا يعرف بميلاس ، وميلاس هذا مجوسى قد حضر مناقشة بين أبي الهذيل والثورية — الذين يقولون بالهين إله الخير ، وإله الشر فلما قطعهم أبو الهذيل وألزمهم الحجة أسلم عند ذلك ميلاس .

وسواء صحت هذه الروايات أو لم تصح ، فإننى لم أعثر لأبي الهذيل على مؤلفات ، ولكن وجدت آراءه مشورة فى كتب المقالات وموزعة فيها على غير نظام . ويظهر من تلك الآراء أنه لم يكن صاحب تأليف ، وإنما كان صاحب مناظرات ومجادلات حول آراء تثار ، وأفكار تذكر ، ومعتقدات تبسط ، فإما أن يأخذ فى إبطالها ، وإما أن يعمل على تصحيحها . ولهذا لم نعرف له منها علما ، ولم تكن أفكاره قد تركزت حتى نحكم عليها بأنها آراء علمية . وكل ما يمكن أن نقوله : هو أن أبا الهذيل قد جعل منه عصره رجل جدل وحجاج ومخاصمة دفاعا عن عقيدة المسلمين ضد أهل الديانات الأخرى وهذا الدفاع جعله يختلط بأصحاب الديانات المخالفة ويعرف ما عندهم من الآراء سواء كانت دينية أو فلسفية ، وما كان يتفق مع الدين الإسلامى يأخذه وينتفع به فى الدفاع عن عقيدة المسلمين ودينهم الذى يدينون به وما كان منها يخالف الدين الإسلامى يأخذ فى رده وإبطاله ، ولقد مرن على هذا الدفاع حتى يقال إنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل (١)

وفاته : فى أواخر أميا الوثاق ، أو أوائل أيام المتوكل على خلاف بين المؤرخين فى السنة التى توفى فيها ، وهل هى سنة ٢٢٦ هـ ٨٤٠ م أو سنة ٢٢٧ هـ أو سنة ٢٣٥ هـ ، توفى أبو الهذيل محمد بن الهذيل بمدينة (سمرن رأى) وانتهت بذلك حياته التى تمثل عصرا ذهبيا من عصور الاسلام ، عصر النهضة

الإسلامية ، والحياة الفكرية التي كانت كلها نشاطا في سبيل إحياء العلوم ونشرها سواء أكانت دينية ، أم علمية ، أم فلسفية ، لهذا كان أبو الهذيل نشاطا كعصره أحاط بكثير من الآراء المتباينة ، والعقائد المختلفة والنحل المتعددة .

(٢) آراؤه الكلامية

أولا ذات الله . ثانيا صفاته :

إن أبا الهذيل - حين أراد الكلام على ذات الله - كان كلامه عليها سلبيا يحصل كله معنى تنزيه ذاته سبحانه عن الجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية ، وينفي عن الله معنى الحلول في الغير ، وينزهه عن الطول والعرض والعمق ، وأنه ليس له سبحانه لون ولا طعم ولا رائحة فهو يقول مثلا، إن الله واحد ليس كمثله شيء ، وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بذى أبعاد وأجزاء ، وجوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا بالدول مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ، ولا

تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء
عالم قادر حي لا كالعالم القادرين الأحياء . وأنه القديم وحده ولا قديم غيره
ولا إله سواه ، ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على
إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شئ
بأهون عليه من خلق شئ آخر ، ولا بأصعب عليه منه . ولا يجوز عليه اجتزار
المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى
والآلام ، ليس بذى غاية فيقناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز
والنقص تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء (١)

هذه عقيدة أبى الهذيل وجميع المعتزلة في ذات الله سبحانه . والذى نلاحظه
أننا لم نر فيها إلا أوصافا سلبية فهو لا يصف الإله سبحانه بأوصاف إيجابية
أصلا ، لأن هذا يؤدي إلى التركيب والتركيب في ذاته سبحانه باطل ولو كان
ذلك التركيب في الذهن أو التعبير فقط ، وعلى هذا المعنى وهو التنزيه المطلق
أو الوحدة التامة التي تنافي التعدد والتركيب بأى معنى من المعاني قامت آراء
أبى الهذيل الكلامية ، وهو لهذا منع أن يكون لله سبحانه ماهية ، حيث إن
الماهية تؤدي إلى التركيب المطلق أى من الجنس والفصل ، والتركيب بجميع
أنواعه على الله محال .

ثانيا صفاته :

(١) صفات ذات - (٢) صفات فعل

مقدمة :

قسم أبو الهذيل صفات الله سبحانه إلى قسمين : صفات ذات ، وصفات فعل
تعريف صفات الذات : عرف أبو الهذيل صفات الذات ، بأنها التي
لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها ، كقولنا

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري المتوفى

سنة ٣٢٤ هـ ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦

والله عالم، فإن هذا الوصف لا يصح أن يتصف البارئ سبحانه بضده ولا بالقدرة على ضده، وهو «الجهل»، وكقولنا «قادر حي» وكذا باقى الصفات الذاتية، لا يتصف الله سبحانه بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالعجز والموت الخ
تعريف الصفات الفعلية: وأما صفات الأفعال فقد عرفها أبو الهذيل، بأنها التى يجوز أن يوصف البارئ سبحانه بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها كالإرادة، فإنه يصح أن يوصف الله سبحانه بضدها وهى الكراهة، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب والرضى يصح أن يوصف بضدهما وبالقدرة على أن يوصف بضدهما وهما البغض والسخط
الصفات الذاتية نفس الذات:

يذهب أبو الهذيل إلى القول بأن الصفات الذاتية وهى العلم والقدرة (١) والحياة والسمع والبصر والغنى والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو والقدم (٢)، هذه الصفات هى نفس ذات الله، ولذا سميت بالصفات الذاتية، وهى ليست أمرا زائدا على الذات، فإن علم الله هو الله، وقدرته هى هو، وحياته هى هو،

ويشرح لنا هذا أبو الهذيل فيقول: إذا قلت «إن الله عالم» فقد ثبت لله علما هو الله، ونفيت عنه جهلا، ودلت على معلوم كان أو يكون. وكذلك إذا قلت «الله قادر» فقد ثبت لله قدرة، وهى الله، ونفيت عنه العجز ودالت على مقدور كان أو يكون. وكذلك إذا قلت (الله حي) فقد ثبت لله حياة، وهى الله ونفيت عنه الموت (٣). كأن أبا الهذيل يشير بهذا إلى أن الحمل فى

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعري ج١ ص ١٦٥

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري ج١ ص ١٧٢ . ص ١٨٠

(٣) مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين الإمام أبى الحسن الأشعري

مثل هذه القضايا ليس حملاً حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات ، أى أن حقيقة المحمول ليست غير حقيقية الموضوع حتى يكون هناك شينان هما العلم المعبر عنه بعالم المحمول وذات الله ، ولكن هما شيء واحد وهو ذاته تعالى التى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً مثلاً ذاتنا ليست كافية فى انكشاف الأشياء لنا . بل تحتاج إلى صفة العلم التى تقوم بنا بخلاف ذاته تعالى التى لا تحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها إلى صفة تقوم بها ، وهى بهذا الاعتبار تسمى (علماً) وباعتبار تأثير ذاته سبحانه فى الأشياء وصدرورها عنها تسمى (قدرة) وهكذا باقى الصفات هى والذات شيء واحد ، وإنما الاختلاف فى التعبير عنها لاختلاف لوازمها كما رأينا فى العلم والقدرة (١)

(١) ومن هذا يظهر للقارىء تأثيراً لفلسفة على أبى الهذيل فى مثل هذه الآراء ، حيث إننا لم نر مثلها عند من تقدم من المتكلمين ، وإنما كانت تلك الآراء بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية للمسلمين وقرأوا ما فيها ووجدوا مثل هذه التعابير المعقدة التى ما كانت تعرفها عقيدة الاسلام المبسطة الواضحة ، وسأذكر مثلاً من فلسفة أرسطو حتى يتبين ما قلت ، ويتضح ما ادعيت ، يقول أرسطو فى وصف المحرك الأول الذى يساوى الخالق فى تعبير المسلمين : إن المحرك الأول ليس جسماً ، وأنه يحرك كغاية ، وأنه معقول ومعشوق ، وأنه يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعقول والمعشوق ، أى شأن العلة الغائية ، لأن المحرك الطبيعى ينفع طبعياً ، والمحرك الإرادى ينفع بالغاية وهى لا تنفع به ، هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة ثم قال : فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد ، (تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم . ص ٢٤٣) . ثم نقل عنه فى مقالة اللام فى وصف المحرك الأول كذلك قوله : ولا فائدة فى إحداث الأمور من الظلمة ، ومما هو غير موجود ، والأولى أن نسقط جميع ذلك ونقول إن ههنا شيئاً يتحرك حركة دائمة ، وهذا هو المتحرك على الاستدارة ، وليس ينال هذا بالقوة فحسب ، لكن وبالفعل ظاهر ، فإن

الصفات الفعلية :

لقد قلت إن أبا الهذيل قسم صفات البارى سبحانه إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ، والآن - بعد أن فرغت من الكلام على الصفات الذاتية - أريد أن أتحدث عن الصفات الفعلية التي يذكر لنا منها أبو الهذيل ، السخط والرضى والإرادة والكرامة والكلام والعدل والخلق والرزق والإحياء والأمانه والموالاة والحب والبغض والجود والحلم والصدق والإحسان والمدح والذم والأمر والنهي . (١)

وإذا لاحظنا تعريف صفات الأفعال عند أبي الهذيل (وهي التي يصح أن يتصف البارى بـضدها أو بالقدرة على ضدها ، أو ما كانت مشتقة من فعل من أفعاله ، أو من فعل من أفعال غيره يتعلق به كالعبادة والدعاء مثلا) . إذا لاحظنا هذا علمنا أن صفات الأفعال - عنده وعند من وافقه من المعتزلة على ذلك - ليست قديمة لأنها لا توجد ولا يتصف بها البارى سبحانه

كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية ، فالحرك لها بهذه الصفة ، وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك هو جوهر ، وذاته فعله ، وتحريكه إنما هو على طريق أنه معقول ومعشوق ، فالأشياء المحركة على هذه الصفة إنما تحرك من غير أن تتحرك . وفي المبادئ الأولى ، المعشوق والمعقول شيء واحد ...

ثم قال : وذاته بالفعل حياة ، أعنى حياة أزلية فاضلة ، فإن الله هو حياة أزلية فاضلة لا تنقطع » اهـ .

(مقالة اللام لأرسطو التي نشرها الدكتور أبو العلا عفيفي ، في مجلة كلية الآداب بالجامعة ، عدد مايو سنة ١٩٣٧ . ص ١١٢)

(١) مقالات الاسلاميين ، لأبي الحسن الأشعري - ج ١ - ص ١٨٦

إلا عند إرادة وجود الفعل أو وجوده ، وكذلك نعلم أنه لا يمكن حصرها ولا الوقوف بها عند عدد معين ، لأنها تتجدد بتجدد الأفعال التي يتصف بها الإله سبحانه ، ولهذا لا يقول أبو الهذيل : لم يزل الله مريدا للمعاصي ولا للطاعات (ولم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً (١) . ولا توصف بالقدم لأنها تحدث بحدوث متعلقها فهي عنده حادثة إلا أنها لا تقوم بذاته وليس لها محل كذلك تقوم به (٢) ، لأنها حادثة وقيام الحادث بذاته باطل (٣) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري . ج ١ . ص ١٨٥ ، ص ١٨٦ . والملل والنحل للشهرستاني . ج ١ . ص ٦٢ .
(٢) قال الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » - والتاسعة (أى من القواعد العشرة التي انفرد بها أبو الهذيل عن أصحابه كما قال الشهرستاني) حكى الكعبي عنه أنه قال : إرادة الله غير المراد ؛ فأرادته لما خلق هي خلقه له ، وخلقها للشيء عنده غير الشيء ، بل الخلق عنده قول لافي محل » (ج ١ . ص ٣١ من طبعة أوربا) .

وقال أبو المظفر في كتابه « التبصير » . ومن فضائحه : (فضائح أبي الهذيل على حد تعبيره) قوله : إن من كلام الله تعالى ما هو عرض لافي محل « ص ٤٢ .
(٣) وهذا نوع آخر من أنواع تأثير الفلسفة على آراء أبي الهذيل في قاعدة صفات الأفعال التي أساس اتصاف الإله بها إنما هو الآثار الصادرة عن الذات . وإنما نرى أصل هذه القاعدة عند الأفلاطونية الحديثة التي تنسب إلى أفلاطون المصري الذي عاش في القرن الثالث الميلادي والذي يقول : إن الباري سبحانه وتعالى واحد لا كلاً واحداً ، ولا يدخل في العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ، ولا من جهة النفس ، فلا الفكر العقلي يدركه ، ولا المنطق النفساني يصفه ، فهو فوق الصفات الروحانية ، غير مدرك من نحو ذاته ، وإنما

(٣) آراءه الطبيعية

لم يقف أبو الهذيل عند الكلام على ذات الله وصفاته ولكنه تعرض لبعض الآراء الطبيعية التي كان يرى أنها تمس وظيفته الدينية ، والتي تساعد على تقرير آرائه الكلامية ، وتعينه على دفع الخصوم وتثبيت العقائد الإسلامية أمام جدلهم الفلسفي ، ولهذا رأينا أثر كثيرا من المشاكل الطبيعية ، ويدل بدلوه في هذه الأبحاث الشائكة . فهو يعرف الجسم ويفرق بينه وبين الجوهر الفرد ، ويبين نواحي كل منهما ، وما يجوز على كل منهما من الخواص وما لا يجوز ، وتكلم على الحركة والسكون ، وأنكر القول بالطفرة ، وقال إن للجسم وقفات خفية ، وبين أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعلين . وبين أن الجسم يتحرك بحركة مكانه ، وأنه يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة ، وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا على شيء ، وبين أنه يجوز وجود عرضين في مكان واحد . وأنه كان يقول بالسكون ويفرق بين الحركات والأكوان والمماسات والسكون ، وبين أن الحركة لا تشبه الحركة وكذلك العرض لا يشبه العرض ، وفرق بين الحركة والسكون وذكر شرط تحقق كل منهما ، وبين أن الأعراض ترى كما ترى الأجسام ، وكذلك تلمس

يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه ، فينعتة ويصفه بذلك القدر الذي خصه من صنعه . فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار روحانية فتنعتة من حيث تلك الآثار . ولا شك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها . وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها . وكل يصفه من نحو ذاته ويقدره عن خصائص صفاته (المال والنحل للشهرستاني ص ٢٠٠ . ص ٢٦٥ طبعة أوروبا) ؛ إلا أن الشهرستاني قد نسب هذه الآراء لفيثاغورس ، والحق أنها لأفلوطين كما قلت لا إلى فيثاغورس .

كما تلمس إلا الألوان فإنها لا تلمس ، وبين أن الألوان تبقى ، وكذلك الطعوم والأرايح والحياة والقدرة والآلام واللذات ، وبين أنه قد توجد أعراض لافى جسم ، وحوادث لافى مكان ، وبين أنه لا تضاد بين الأجسام وبين أن بعض الأعراض يعاد وبعضها لا يعاد ، وبين أن الأثر قد يختلف عن مؤثره الطبيعى ، وبين أنه يجوز اجتماع بعض المتضادات ، وبين أن الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل وأنه يحدث مع كل وقت عمل^(١)

وبعد هذا هل يمكن أن نقول : إن أبا الهذيل الذى تعرض لهذه الأبحاث الطبيعية البعيدة عن غرض العقيدة الإسلامية الواضحة الخالصة من التعقيد ، هل يمكن بعد ذلك أن نقول إنه فيلسوف لا عالم ديني ؟

إنه رغم هذه الآراء الطبيعية والأبحاث البعيدة عن روح العقيدة الإسلامية ، لا يمكن لنا أن نقول إن أبا الهذيل أصبح بتعرضه لتلك الأبحاث الطبيعية فيلسوفا ، لأن غايته من هذا البحث لم تكن غاية الفيلسوف الذى مجرد نفسه عن أى معتقد أو أى رأى حين يبحث فى شىء ، وإنما كانت غاية أبى الهذيل من مثل تلك الأبحاث أنها وسيلة من وسائل الدفاع عن دينه الذى أخلص فى الدفاع عنه ، وعن عقيدته التى كان يبذل فى سبيل نصرتها ضد المخالفين كل ما يملك من بحث ومن جدل حتى اضطره ذلك إلى أن يدلى بدلوه فى تلك الأبحاث الشائكة التى هى من خصائص الفلسفة الطبيعية ، لا الأبحاث الإلهية ، لكن أبا الهذيل بقدرته الفائقة وإخلاصه لعقيدته جعلها من الأبحاث الإلهية . إلا أن بعض

(١) هذه الآراء مقتبسة من كتاب مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى التى ذكرت فى الجزء الثانى منه منشورة بين آراء غيره .
وهى باب طويل من أبواب رسالتى فى أبى الهذيل مع استفادة فى شرح هذه الآراء وتأثير الفلسفة الظاهر فيها

هذه الأبحاث قد جره إلى آراء تخالف في ظاهرها النصوص الإسلامية ولقد كانت مثل هذه الآراء موضع مؤاخضة خصومه له حتى سماها بعضهم فضائح ، وحكموا عليه بالكفر^(١) من أجلها . وإن كان أبو الهذيل بريئاً من كل ما نسبوه

(١) قال أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد المتوفى سنة ٤٢٩ هـ — ١٠٣٧ م في كتابه الفرق بين الفرق ص ١٠٢ وما بعدها : الهذيلية أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف كان مولى لعبد القيس ، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم ، وفضائحه تترى تكفره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال ومن غيرهم ، ثم أخذ يذكر فضائحه . على حد تعبيره — فقال ص ١٠٢ فمن فضائح أبي الهذيل قوله بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء ، لأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار جامدين لا يقدرون على شيء ، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي ولا تحريك ساكن ، ولا على تسكين متحرك ، ولا على إحداث شيء ، وعلى افناء أشياء مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت . الخ . ثم قال ص ١٠٤ : والقضية الثالثة من فضائح أبي الهذيل قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم ، وأن أهل الجنة مضطرون إلى أكْلِهم وشربهم وجماعهم . وأن أهل النار مضطرون إلى أقوالهم ، وليس لأحد في الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله عز وجل خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به الخ

ثم قال ص ١٠٦ : والقضية الثالثة من فضائحه قوله بطاعات كثيرة لا يراد الله عز وجل بها . وقد زعم أنه ليس في الأرض دهرى ولا زنديق إلا وهو مطيع لله تعالى في أشياء كثيرة وإن عصاه من جهة كفره . واستدل على هذا بأن أوامر الله تعالى بأزائها زواجه ، فلو كان من لا يعرفه فعمل جميع

إليه ، وأنه كما قلنا لم يقصد إليها إلا لأن خصومه كانوا مسلحين بمثل هذه الآراء فلم يكن أبو الهذيل يقصد تلك الآراء لذاتها ، ولكن إما ليردها ، أو ليعضد رأيا من الآراء الإسلامية ، وحتى يقال إنه رجع عن هذه الآراء في أخريات

أوامره وجب أن يكون قد صار إلى ترك جميع زواجره ، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار إلى جميع المعاصي . الخ

ثم قال ص ١٠٨ . والفضيحة الرابعة من فضائحه قوله بأن علم الله هو الله وقدرته هي هو . ثم قال : ويلزمه أن يكون الله تعالى علما وقدره . الخ

ثم قال ص ١٠٨ : والفضيحة الخامسة تقسيمه كلام الله عز وجل إلى ما لا يحتاج إلى محل ، وإلى ما يحتاج إلى محل . وقد زعم أن قوله سبحانه للشيء كن حادث لافي محل . وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام . الخ ثم قال : والفضيحة الثامنة : قوله إن المعارف ضربان ، أحدهما باسطار وهو معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته ، وما بعدها من

العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب . الخ ثم قال ص ١١٢ : والفضيحة التاسعة من فضائحه ، أنه أجاز حركة الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحل في بعض أجزائه ولم يجوز مثل هذا في اللون . وقال سائر المتكلمين إن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك بها دون غيره من أجزاء الجملة كما أن الجزء الذي يقوم به السواد دون غيره من أجزاء الجملة ، وإن تحركت الجملة كان في كل جزء منها حركة ، كما لو أسودت الجملة كان في كل جزء منها سود .

ثم قال ص ١١٣ : والفضيحة العاشرة من فضائحه قوله : بأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يصح قيام اللون به إذا كان منفردا ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون . وتبع البغدادى في التعبير عن آراء أبي الهذيل بالفضائح أبو المظفر الأسفراينى في كتابه « التبصير » ص ٤٢ عند كلامه على آرائه ، وأما الشهرستمانى فقد عبر عنها عند كلامه على آراء أبي الهذيل في كتابه « الملل والنحل » ح ١ . من ص ٣٤-٣٥ ، بالقواعد لا القضاخ .

حياته ؛ ورجع إلى عقيدة التسليم الخالص التي ينتهي اليها دائما أصحاب النشاط العقلي في عنفوان حياتهم العقلية ، وجدهم العلي

ومن تعرض لهذه الآراء مع بيان غاية أبي الهذيل منها أبو الحسين الخياط صاحب كتاب الانتصار^(١) ومن يقرأ دفاع الخياط عنه يظهر له تحامل

(١) ومن هذا ما قاله أبو الحسين الخياط خاصا بما سماه البغدادي الفضيحة الأولى في كتابه « الانتصار » ص ٩ وما بعدها :

إعلم - علمك الله الخير وجعلك من أهله - أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلا يجمعها وغاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها . وذلك لمخالفة القديم للمحدث ، فلما كان القديم عنده ليس بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل . وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجميعا . ثم قال أبو الهذيل : ووجدت المحدثات ذات أبعاد ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع ، ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ؛ جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاد فلما كان هذا محالا كان الأول مثله . ومن أدلته على ذلك أيضا قول الله عز وجل « إن الله على كل شيء قدير » و « بكل شيء عليم » و « بكل شيء محيط » وبقوله « أحصى كل شيء عددا » . قال : فقد ثبت بقول الله عز وجل أن للأشياء كلا وثبت نفسه عالما به محيطا له . والاحصاء والاحاطة لا تكونان إلا لمتناه ذى غاية . فاذا انتهت أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتت لها كلا محصى محاطا به جمعت فيهم الذات كلها : لذة الجماع ، ولذة الأكل والشرب وغيرها من الذات ، وصاروا في الجنة باقين بقاء دائما وساكنين سكونا باقيا ثابتا لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد .. الخ

ثم قال : ص ٧١ خاصا بما سماه البغدادي .. الفضيحة الثانية : إعلم - علمك الله الخير - أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحسنة واختبار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا

... ..

محنة ولا اختبار. قال أبو الهذيل : فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون والله تعالى المتولى لفعل ذلك التعميم الذي يصل إليهم وهم غير فاعلين له . ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها لكانوا مأمورين منهيين . ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر نهى ؛ ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وقد جاء الاجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهى . وهذا الاجماع يوجب ما قلت . الخ

ثم قال ص ٧٣ خلاصا بما مماه البغدادى « الفضيحة الثالثة » : إن أبا الهذيل كان يقول : وجدت الله تعالى قد نهى الخلق جميعا عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركها . ووجدت المجوسى تاركا للنصرانية معتمدا للمجوسية فاعلاها فعلمت أنه عاص بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها ، مطيعا بتركه للنصرانية التي أمر بتركها . ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعا لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهيها عن فعل المجوسية فيفعلها ولا يكون عاصيا لمن نهاه عن فعلها . وذلك أن المعصية فعل ما نهيت عنه ، والطاعة فعل ما أمرت ، فكل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الأمر له ، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهى له . وكذلك كان يقول في الدهرى التارك

للمجوسية والنصرانية : إنه مطيع بتركهما لأنه أمر أن يتركهما ، وهو عاص كافر بقوله بالدهر . لأنه قد نهى عنه . وليس ترك الدهرى للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمخرج له من أن يكون طاعة ، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله ، فهو مطيع بفعله له عاص بتركه التقرب إلى الله به . الخ

ثم قال ص ٧٥-٧٦ فيما يتعلق بما دعاه البغدادى « الفضيحة الرابعة »

بعد أن حكى نفس ما حكاه البغدادى في هذا عن ابن الراوندى الذى هو أصل فكرة التشنيع على أبي الهذيل ، قال الخياط بعدها : إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالما بعلم قديم على ما قالته

الاشاعة على المعتزلة واتهامهم بلوازم لا تلزمهم . وتكفيرهم المعتزلة من غير دليل قاطع على ما ذهبوا إليه من هذا الحكم الجائر ، والاتهام الباطل ، إن المعتزلة - كما قلنا - قوم أخلصوا لعقيدتهم وتفانوا في الدفاع عنها والدعوة لها ، والعمل على نشرها في آفاق الإسلام المختلفة ، وجهاته النائية ، وهم لهذا لا يستحقون منا إلا كل شكر وكل تقدير ، وإن كانت قد حصلت منهم زلات لا يقصدونها ولا يريدون مدلولاتها لعدم تحديد المعاني الجديدة عليهم وضبطها ضبطاً علياً حيث إن المسلمين كانوا لا يدلون في دور بدائي من أدوار العلم ، وخاصة في العلوم الدخيلة عليهم من الأمم الأجنبية والتي استمدتها من هؤلاء الذين دخلوا إلى حوزتهم . فهم إذن لم يقصدوا ما وقعوا فيه من أخطاء وإنما اجتهدوا فأخطأوا ، ومن اجتهد فأخطأ فلا لوم عليه ، بل له أجر على ما أخطأ فيه

الناطقة ، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على مقالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه . ثم قال : وأنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال : إن الله علم وقدره . كما أنه فسد أن يقال : إن الله وجهه ، وإن الأمر وجهه ، وكما قال قائلكم : إن وجهه الله هو الله ، قلت كذلك إن علم الله هو الله ، ولا أقول : الله علم كما لا تقولون : الله وجهه . ثم بعد هذا انتهى إلى تبرئة أبي الهذيل من كل ما كان يجادل فيه ويخاصم فقال : على أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته أخبر بذلك جماعة غير متهمين ، منهم جعفر بن حرب رحمه الله . اهـ

(٤) آروء الانسانية

تعريف الإنسان : عرف أبو الهذيل الإنسان بأنه هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان ، ولكن الشعر والأظافر ليست داخلية فيما يشملها تعريف الإنسان^(١) ، وإذا كان الإنسان هو ما تقدم فكيف تنسب إليه الأفعال ؟ يجيب أبو الهذيل عن هذا بأنه ليس كل بعض من أبعاد الجسد فاعلا على الانفراد ، ولا أنه فاعل مع غيره ، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاد^(٢) .

النفس الروح . الحياة :

هذه الأشياء الثلاثة قد أضافها أبو الهذيل للإنسان ، وذكر أن كلا منها تغاير الأخرى قائلا : إن النفس معنى غير الروح . والروح غير الحياة . ولهذا المغايرة فإنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة^(٣) ثم إنه يذهب إل أن الحياة والنفس عرضان^(٤) وليسا جسمين . أما الروح فلم يقطع فيها برأى من كونها جسما أو عرضا ، فهو يقول عند كلامه على أفعال الإنسان المتولدة من فعله والتي قد تسبب موت غيره إذا رماه بسهم ثم مات الرامي قبل موت المرمى بالسهم بقوله : وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا^(٥) . فقوله هذا يدل على

(١) مقالات الاسلاميين لأبي حسن الأشعري ص ٣٢٩

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤٢٩

(٤) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٣٣٩

(٥) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري من ص ٥٧٦ - ٥٧٧

أنه لم يلبثه فيها إلى رأى مقطوع به من أنها جسم أو عرض .

الحواش الخمس أعراض :

لم يترك أبو الهذيل شيئاً إلا وكان له فيه رأى، ولو أردنا أن نورد جميع آرائه لطال الكتاب وضيق عن غيره . ومن أراد استيعاب آرائه فليرجع في رسالتنا التي كتبت في آرائه خاصة مع تأثير الفلسفة عليها . ومن بين ما تعرض له أبو الهذيل من تلك الآراء الكثرة رأيه في الحواش الخمس فهو يقول فيها : إن الحواش الخمس غير البدن وهي أعراض (١) . ثم يقول كذلك : كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى . ولا أقول هي مخالفة لها ، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف (٢) . وإذا قال أبو الهذيل بأن الحواش يخالف بعضها بعضاً بخلاف ، كان في هذا قيام العرض بالعرض ، لأن الحواش أعراض ، ولكن قيام العرض بالعرض باطل ، إلا إذا كان في ذلك جائزاً عنده .

لقد كانت عادة أبي الهذيل أنه إذا تعرض لشيء بالبحث استوعبه من جميع نواحيه ، وأفاض في الكلام فيه ، فلا يترك شيئاً يخطر بالبال إلا ويحيب عنه ، ولم بجميع أطرافه ، وإن كانت طريقته في البحث طريقة بدائية لا تمتاز بمنهج خاص ، ولا بطريق معين ، وإنما تعرض الفكرة إما منه ابتداء ، وإما من آخر ، ثم يدور حولها البحث إما لأبطالها ، وإما لإثباتها ، وقد ينتقل مجرى البحث من فكرة إلى غيرها ، وقد ينفض مجلس الجدل قبل أن ينتهي المتجادلون إلى حكم نهائى في المسألة (٣) .

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٣٣٩

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٣٤٠

(٣) لقد ذكر لنا أبو المظفر الأسفراينى في كتابه « التبصير » ص ٥٤ ،

صورة من هذا الجدل ، وإن كان تحامله ظاهراً فيها كما هي عادته مع المعركة قال : ومما يكشف عن افتضاحهم في مذاهبهم وتبصير بعضهم من بعض ما حكاه

أصحاب المقالات من أن سبعة من رؤوس القدرية - كما يسميهم - اجتمعوا في مجلس واحد وتناظروا في أن الله تعالى « هل يقدر على ظلم وكذب يختص به ؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين » وذلك لأن النظام سئل في ذلك المجلس عنه فقال : إنه ليس بقادر على ذلك ، إذ لو قدر عليه لم يأمن أن يقع منه ظلم أو كذب فيما مضى أو يقع ذلك في المستقبل ، أو وقع أو يقع ذلك في طرف من أطراف الأرض . فقال له على الأسواري - من رجال الطبقة السابعة من المعتزلة في منتصف القرن الثالث وصاحب أبا الهذيل والنظام : ينبغى على هذه العلة أن لا يقدر على خلاف المعلوم والمخبر عنه . فقال : هو لازم ، فما تقول أنت ؟ فقال الأسواري : أنا أقول « إنه لا يقدر على الظلم والكذب ، ولا يقدر على خلاف المعلوم » فقال له النظام : هذا الذى تقول كفر وإلحاد . ثم قال له أبو الهذيل : ماتقول فى فرعون ، وفى كل من علم الله أنه لا يؤمن ، أو أخبر عنه أنه لا يؤمن ؟ إن قلت إنه لم يكن مقدوراً لهم أن يؤمنوا لزمك تكليف ما لا يطاق ، وأنت لاتقول به ، وإن قلت إنه كان مقدوراً لهم كان محالاً ، لأنه يؤدي إلى أن يكون العبد قادراً على تجهيله وتكذيبه ، تعالى الله عن قولهم . فقالوا له : هذا الجواب لازم فما تقول أنت ؟ فقال : أنا أقول إنه قادر على أن يظلم ويكذب ، وقادر أيضاً على خلاف المعلوم . فقال له : رأيك لو ظلم وكذب . فقال : إنه محال منه . فقالوا له : ما كان محالاً لا يكون مقدوراً ، فتحير هؤلاء الثلاثة ولم يدروا كيف سبيل الجواب . فقال بشر بن المعتمر - وهو صاحب الأراجيز التى مقدارها أربعون ألف بيت في مذهبه . وقد أخذ الاعتزال عن عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد صاحبى وأصل ، ولقد حبسه الرشيد ثم أطلقه ، وهو الذى نشر الاعتزال ببغداد ، توفي سنة ٢١٠ هـ - : كل ما أنتم عليه فهو تخليط . فقالوا له : فأين تقول أنت ؟ هل يقدر على أن يعذب طفلاً ليس له ذنب ؟ فقال : يقدر فقالوا :

ولقد كان من بين ما تعرض له أبو الهذيل بالبحث والاستقصاء والنظر في جميع نواحيه ، الإنسان ، ولو أردنا استقصاء نواحيه عند أبي الهذيل لظل بنا الكلام . ولهذا سأكتفي بإجمال لآرائه عنه (١)

فلو عذبه كيف يكون حكمه ؟ قال : يكون الطفل عاقلا ، بالغاً ، عاصياً ، مستحقاً للعقاب ، ويكون الباري عادلاً بتعذيبه . فقالوا له : كيف يكون الطفل بالغاً وكيف يكون من فعل الظلم عادلاً به ؟ فتحير . فقال له المردار منهم : أخذتم على أستاذي بشر شيئاً منكراً مستفظعاً ، ولكن يجوز أن يغلط الأستاذ ، فقال له بشر : فما تقول أنت ؟ قال أقول : إنه قادر على الظلم والكذب ، ولو وجد ذلك منه كان إلهاً ظالماً كاذباً . فقالوا له : ومن كان بهذه الصفة هل يكون مستحقاً للشكر والعبادة أو يكون مذموماً ؟ فقال : لا يكون مستحقاً للشكر والعبادة . فقالوا : ومن لا يكون مستحقاً للشكر والعبادة لا يكون إلهاً ، فتحير . فقال زعيم من زعمائهم يقال له الأشج - من زعماء المعتزلة ، ومعاصر لبشر بن المعتز المتقدم - أنا أقول : إنه قادر على أن يظلم ويكذب ، ولكنه إن ظلم وكذب كان عادلاً صادقاً . فقال الاسكافي : كيف ينقلب الظلم عدلاً ، والكذب صدقاً ؟ فتحير . فقال له : ما تقول أنت ؟ فقال : أنا أقول إن ظلم أو كذب لم تكن عقول العقلاء موجودة في تلك الحالة فلا يتوجه عليه المذمة والملامة لعدم وجود عقل عاقل ينكره عليه . فقال جعفر بن حرب - من الطبقة السابعة من المعتزلة أخذ عن أبي الهذيل ، وتوفي بعد سنة ٢٣٠ هـ - كأنه يقول إنه قادر على ظلم المجائين ، ولا يقدر على ظلم العقلاء ، فتحيروا وصاروا كلهم منقطعين متحيرين ، وكان كل واحد يعتقد أن أقوال الباقيين كلها كفر . اهـ ص ٥٥

وهذا مثل من أمثلة ما كانوا يعرضون له من آراء وأبحاث جديدة على العقيدة الإسلامية ودخيلة عليها ، ولهذا صعب عليهم الوصول إلى الحق منها (١) إن آراء أبي الهذيل مبسطة ومشروحة مع بيان المؤثرات فيها المذكورة

في رسالتي التي وضعتها فيه خاصة

فلقد عرف أبو الهذيل الإنسان - كما رأينا - ثم بين أن له نفساً ، وروحاً ، وأن كلامهما تغار الأخرى ، وأنهما معا يغيران الحياة ، وبين أن كلام الحياة والنفس عرض ، أما الروح فهو شاك فيها ، هل هي جسم أو عرض ، لم ينته فيها إلى رأى . ثم تكلم على حواس الإنسان الخمس ، وأنها غير البدن ، ثم تحدث عن الاستطاعة في الإنسان ، وبين أنه مستطيع ، أى أنه يقدر على الشيء وضده ، وأن الاستطاعة قبل الفعل ؛ وأنها عرض ، ولهذا فإنها لا تبقى ، بل تزول عند تمام الفعل ، ثم ذكر أنها غير الإنسان ، وليست هي الصحة والسلام بل هي شيء غيرهما ، ثم بين أن الإنسان لا يقدر إلا على ما يعرف كيفيته ، ثم قسم أفعال الإنسان إلى أفعال مباشرة ، وأفعال متولدة ، وأن كلاماً من الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة منسوب إلى الإنسان ، ثم بين كيف يحدث الإنسان الأفعال في غيره ، ثم تكلم على عقل الإنسان وقسمه ثلاثة أقسام : ما تكون به العلوم الضرورية . وما تكسب به المعارف النظرية . والحس الذى يمكن تعقله . ثم تكلم على معارف الإنسان فقسمها إلى معارف اضطرارية . ومعارف اختيارية . ثم وضعها في مراتب : أولاً معرفة الإنسان نفسه . ثانياً معرفته توحيد الله وعدله ، وما يجب عليه الله بعقله . ثالثاً معرفته ما لا يعرف إلا بالسمع كأحوال الآخرة . ثم بين كيف يكون التناقض . ثم ذكر أن القلب هو محل الإدراك ، ثم تكلم عن مسئولية الإنسان وأنه مختار في الدنيا لتحقيق هذه المسئولية ، ولعدم مسئوليته في الآخرة فإنه مجبور فيها .

لماذا خلق الله الإنسان :

من صفات الأفعال التى وصف بها أبو الهذيل الإله سبحانه ، صفة «الإحسان» ولكن عرف فيما تقدم أن ضابط صفات الإفعال عند أبى الهذيل ، أنها هى التى يجوز أن يتصف الإله بضدها أو بالقدرة على ضدها ، وإذا كان كذلك هل يتصف الإله سبحانه بضد هذه الصفة وهى الإساءة إلى مخلوقاته ؟ هنا

يجب . أبو الهذيل قائلا : لا يوصف الإله بالإساءة إلى مخلوقاته بل هو يفعل
الأصلح لهم . ولهذا منع أن يقال : يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح
 لعباده مما فعل ، لأنه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله
 سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح ، لأنه أولى به ، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة
 به إليهم ، وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وإنما أراد منفعتهم تبارك وتعالى ،
 فمن ثم لم يحز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك ، غير أنه يقدر
 على دون ما صنع ومثله ، لأنه غير عاجز ، ولو لم يوصف بأنه قادر على ذلك
 لكان يوصف بالعجز (١) .

إذن خلق الإله سبحانه عباده لمنفعتهم ، وهو لهذا لا يدع الأصلح ويفعل
 ما هو صالح ، أو يترك الصالح ويفعل ما هو دونه .

ما يجب على الله للإنسان :

يصف أبو الهذيل الإله سبحانه بأنه عادل وحكيم ، ولما كان عادلا
 وحكيما أوجب عدله عليه إيجاب جود لا إيجاب تكليف أشياء للإنسان
 لا بد له منها حتى تتم سعادته الدنوية والأخروية وهي :

أولا اللطف : وهو الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ،
 كبعثه الأنبياء ، فإن الناس مع النبوة أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية .
 والله سبحانه يريد لعباده الخير والنفع والسعادة ، فإذن هو يبعث لهم الأنبياء
 ليرشدوهم إلى طريق الخير الذى هو سبب إسعادهم ، ويجنبهم طريق الشر
 الذى يؤدى إلى إشقائهم . هذا هو اللطف الواجب على الله سبحانه للإنسان .
 أما ترك الإنسان يتخبط فى شهواته وتلعب به الشرور فلا يهتدى إلى طريق

الخير فهو ظلم والظلم على الله محال ، لهذا أوجب على نفسه - تفضلا منه - إرسال رسل ليعلموا الناس طريق الخير ، ويبينوا لهم طريق الشر ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة .

ثانيا الثواب على الطاعة : اقتضى عدل الله كذلك أن لا يسوى بين المحسن والمسيء ، وبين المطيع والعاصي ، ولهذا أوجب على نفسه - عدلا - أن من أطاع وجبت له الجنة ولو كان عبدا حبشيا . ومن عصى أدخله النار ولو كان شريفا قرشيا ، لأنه إن لم يكن ذلك لكان ظلما ، والظلم على الله محال . ولهذا منع أبو الهذيل أن يؤلم الله الأطفال في الآخرة ، ولا يجوز أن يعذبهم (١) . ومنع كذلك أن يكلف الله العبد ما لا يقدر عليه (٢) ، ولم يكفه هذا المنع ، بل إنه كفر من يزعم أن الله خلق الجور وأراد السفه وكف الزمنى والعجزة الذين فيهم العجز ثابت . لأنه سفه الله وجوره (٣) .

علاقة قدرة الإنسان بقدرة الله سبحانه :

(١) مدى قدرة الإنسان : إن الله سبحانه خلق الإنسان وجعله ذا قدرة ليقوم بما كلفه به ، لأنه لو كلفه مع سلبه القدرة لكان ذلك عبثا ، والعبث على الله محال . ولكن ما مدى تلك القدرة التي أعطاه الله سبحانه للإنسان أيقدر بها على كل شيء حتى الإحياء والأمانة ؟ الحكمة الله سبحانه ورحمته بالإنسان لم يجعله قادرا على كل شيء ، لأنه مع قدرته المحدودة لم تنج الأرض من فسادها وعبثه . إذن اقتضت حكمة الله التي أعطته هذه القدرة أن لا تكون مطلقة بل لها حد ونهاية . ولهذا يقول أبو الهذيل ، إن الله يقدر عباده على

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٥٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٣٠

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسين الأشعري من ص ٢٦٦

الحركة والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته، فأما الاعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة، فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شئ من ذلك (١) .

فكأن أبا الهذيل لا يجوز أن يوصف الإله سبحانه بإقداره الإنسان على ما لا يعرف كيفيته كالإحياء والإماتة، لأن هذا يؤدى إلى عبث الإنسان فى الارض كما قلت أولا . وثانيا لأن الانسان إذا قدر على الإحياء والإماتة كان إلها . فيكون الإله سبحانه شريك ، وشريك البارى محال ، والقدرة لا تتعلق بالمحال ولا بما يؤدى إلى المحال . فبطل أن الله سبحانه يقدر عباده على ما لا يعرفون كيفيته كالإحياء والإماتة .

(٢) لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان على شئ ، ولا تشبه أفعاله أفعاله

لأجل أن يصحح أبو الهذيل صحة تكليف الإنسان وتزويه الله سبحانه عن العبث إذا كلف العاجز : لأجل هذا جعل الله للإنسان قدرة على أعماله ليكون مسئولا أمامه سبحانه ، فحيث كلفه أعطاه القدرة على العمل حتى إذا قصر فى أداء ما أوجبه عليه كان مستحقا للعقاب ، لكن هل يصح أن يوصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ؟

أبو الهذيل يمنع ذلك ، فلا يصح عنده أن يوصف الإله مثلا بأنه يقدر على الصلاة التى أقدر عبده عليها ، ولا أن يوصف بالقدرة على الصوم الذى أقدر عبده عليه كذلك . لأن إقدار العبد على فعل هذه الاشياء إنما كان لتصحيح التكليف لاغير ، وإذا كان كذلك لا يقال إن الإله سبحانه عاجز

عن مثل هذه الاعمال لانه محال أن يكونوا مكلفا ، هذا أولا . وثانيا لأن هذه الاعمال التي أقدر الله العبد عليها أعمال جسمية ، والله منزّه عن الجسمية فإذن لا يصح أن نقول : إن الباري يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده . ويستدل أبو الهذيل كذلك على أنه لا يصح وصف الإله بالقدرة على ما أقدر عليه عباده ، « أنه محال أن يكون مقدور بين قادرين . وكما لا يصح أن يوصف الباري بما أقدر عليه عبده لا يصح أن تكون أفعاله مشبهة لأفعال العبد (١) . وذلك أن أفعال العبد توصف بالحلال والحرام ، وأما أفعال الإله سبحانه فلا يصح أن توصف بهذا ، لأن ذلك يقتضى أن يكون هناك إله آخر يشرع للإله سبحانه ويبيح له بعض الأفعال ويحرم عليه سبحانه بعضها . وهذا لا يليق به تعالى ، لأن الإله هو الذي يفرض على عباده أعمالا يكلفهم أداؤها حتى يكونوا مشولين ، ويشيب المحسن ويعاقب المسيء .

إرادة الله وإرادة الإنسان :

الفرق بينهما : كذلك لأجل أن يصحح أبو الهذيل مسئولية الإنسان أمام الله ، ولأجل أن ينفي العبث عن الله في تكليفه الإنسان بما كلفه به ، جعل له إرادة ، إلا أنه فرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان ، فإرادة الله مع مراده ، أى أنه سبحانه إذا أراد شيئا وجد في الحال ، ولذلك يقول أبو الهذيل « إن إرادة الباري مع مراده (٢) ، فكان إرادة الله يلزمها الفعل ، وهى تحدث حين إرادة حدوثه . وأما إرادة الإنسان فإنه يستحيل أن يكون معها فعلها فإذا أراد الإنسان شيئا فإنه يستحيل أن يوجد مراده مع إرادته ، ولما كانت

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري ص ٤٠٣

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري ص ٤١٨

إرادة الباري مع مراده ذهب أبو الهذيل إلى أن مثل هذه الإرادة موجبة لمرادها بخلاف الأولى ، وهو يقول في هذا : « إن الإرادة التي يكون معها مرادها بلا فصل موجبة لمرادها » (١)

الله خالق الخير في الإنسان والشیطان علة الشرفية :

لقد وصف أبو الهذيل الإله سبحانه وتعالى بأنه محسن إلى عباده ، وأنه جواد ، وأنه لا يفعل إلا الخير ، وأنه منزّه عن الظلم والجور ، وأنه خلق الخلق لمنفعتهم ، ثم رأى أن الإنسان تارة يفعل الخير ، وهذا يكون سبباً في سعادته . وتارة يفعل الشر ، وذلك يكون سبباً في شقائه ، لكن الإله الجواد المنزه عن فعل الشر لا يريد للإنسان إلا سعادته ونفعه ، من أين يأتي الشر إذن للإنسان ، وما الذي دعاه لفعل الشر وترك الخير؟ يجيب أبو الهذيل عن هذا بقوله : « الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان (٢) » . إذن الله سبحانه هو خالق الخير في الإنسان ، والشیطان هو سبب الشر فيه .

معرفة الإنسان وجود الله اضطرارية:

لقد قسم أبو الهذيل المعارف الإنسانية إلى قسمين : معارف اضطرارية ، وهي معرفة الله عز وجل ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته : ومعارف اكتسابية ، وهي المعرفة الناشئة عن الحواس أو القياس . ثم إنه قال : « يلزم الطفل بعد معرفته نفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل . فكأن معرفة الله سبحانه وأنه واحد وعادل أمر اضطراري فطري في الإنسان عند أبي الهذيل ، وأن الإنسان لا اختيار له في هذه المعرفة ، وأنها فطرية .

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤١٨

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٤٢٩

معرفة الواجب لله سبحانه :

قسم أبو الهذيل الواجب لله إلى قسمين : واجب على الإنسان يدركه بفطرته لا بوساطة رسول ولا هاد خارج عن ذاته ، وأنه إذا لم يقم بهذا الواجب بناء على تلك المعرفة الفطرية كان مقصرا في حق الله سبحانه واستحق بذلك العقاب . والواجب الآخر هو الذى لا يعرفه الإنسان إلا عن طريق السمع بوساطة رسول من عند الله ليهدى الناس إلى الواجب عليهم .

الإنسان كالصحيفة البيضاء :

كما أراد أبو الهذيل تبرير مسئولية الإنسان أمام الله سبحانه بإثبات الاختيار له ، كذلك يبرر تلك المسئولية بحكمه على الإنسان بأنه ليس خيرا بطبعه ولا شريرا بطبعه ، وإنما خلق كالصحيفة البيضاء، فهو قابل للخير والشر بفطرته كما تقبل الصحيفة كل ما ينقش عليها ، وهو لهذا يقول « إن الله خلق الكافر لا كافرا ثم إنه كفر ، وكذلك المؤمن » (١) وإذا كان الإنسان لم يفطر على الخير ولا على الشر ؛ وإنما هو يفعل ما يفعله باختياره ، فهو يفعل الخير بإرادته كما يفعل الشر بها ، وجب أن يسأل عن أعماله ، وأن يحاسب عليها ، ويجازى على ما يأتى من الأقوال والأفعال ، إما بالجزاء الحسن ، وإما بالعقاب إذن صح عند أبي الهذيل أن الإنسان مسئول عن أعماله وصح عنده إثابته أو عقابه .

(٥) موقف العلماء من آراء أبي الهذيل

لقد تعرض أبو الهذيل لكثير من المسائل الكلامية وغير الكلامية ، وحكم عقله في كل شيء حتى انتهى به الأمر إلى الدخول في مسائل شائكة جعلت حوله

جوا عليا منقسما على نفسه ، ووقف العلماء منه موقفين مختلفين : ففريق ذهب إلى ما يراه وأيده فيه . وفريق خالفه في هذا وعارضه فيه وأقام الأدلة على بطلانه ، والفريق الأخير منهم معتزلة ومنهم غير معتزلة ، بل أن من بين من خالفوه بعض تلاميذه .

من خالف أبا الهذيل من المعتزلة .

أما الذين خالفوه من المعتزلة فهم إبراهيم النظام والأسواري ومعمرو وبشر ابن المعتمر وجعفر والإسكافي ، ولقد خالفه هؤلاء فيما ذهب إليه من أن للحركة نهاية كما يجب أن يكون لها بداية حتى يمكن إثبات حدوث العالم ، لأن حدوثه لا يمكن بدون إثبات حدوث الحركة وأن لها أولا وابتداء . ، إذا كان لها أول وابتداء فانه يجب أن يكون لها آخر ونهاية . ولهذا قال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار إلى سكون دائم . وأما من خالفوا أبا الهذيل فقد فرقوا بين ابتداء الأشياء وبين نهايتها ، بأن الأشياء ومنها الحركة إنما تبدأ من أوائلها لا من أواخرها ، فالو لم يوجد أول تبدى منه لا شيء قبله أول ، استحالة وقوع شيء منها . لكن في صحة وجودها ما يدل على أن لها أولا ابتدأت منه ، وإذا كان المبتدى لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يمدّها أبدا ولا يقطعها ، ثم إن في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله . وهذا محال ، وليس في إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله . وهكذا نجد نضالا بين العلماء المتقدمين من المسلمين في مسائل جديدة لتعيين جانب الحق فيها حتى تتفق مع مبادئ دينهم الحق . ومما خالفه فيه النظام ودد القول بالظفرة ، ثم القول في الظلم . وذلك أن أبا الهذيل كان يقول بالجزء الذي لا يتجزأ ، ولما سئل عن السبب في سرعة الحركة وبطئها أجاب بأن السبب في هذا هو تخلل السكّنات بين الحركات وعدم تخللها ، فإن كثرت تخلل السكّنات

أبطأت الحركة ، وإن قل أسرعت الحركة ، وأما النظام فلعدم قوله بالجزء الذى لا يتجزأ فإنه على البطء والسرعة فى الحركة بالطرفة وعدمها لا بكثير ذالك السكّنات وقلتها . وأما الظلم فإن أبا الهذيل كان يقول « إن الله لا يفعل الظلم ، ولكن يقدر عليه » . وأما النظام فإنه كان يقول : « إنه سبحانه لا يفعله ولا يقدر عليه » من خالف أبا الهذيل من غير المعتزلة :

لقد كان أشد الناس معارضة للمعتزلة ابن الراوندى (١) الذى شنّع عليهم بالباطل ، وألف فى هذا كتاباً سماه « فضيحة المعتزلة (٢) » ، حتى يقال إن هذا الكتاب هو أصل لكل من شنّع على المعتزلة وطعن فى آرائهم ومعتقداتهم الكلامية (٣) ولقد كان أبو الهذيل من بين من تحامل عليهم وانتقد آرائهم ابن الراوندى ، بل لقد كان أشد تحاملاً على أبي الهذيل وتفنيده لآرائه من غيره وإسناد آراء ليست له ، أو إضافة لوازم بعيدة لا يدل عليها كلامه (٤) . ومن خالفوا أبا الهذيل فى بعض ما ذهب إليه من آرائه الكلامية ابن

(١) ذكرت ترجمته فى ص ٩٢ من هذا الكتاب

(٢) هذا الكتاب من بين كتب كثيرة ألفها فى هذا وفى غيره ابن

الرواندى . ولقد تحدثت عنه فى ص ٩٢ من هذا الكتاب

(٣) قال الدكتور نيجرج الذى نشر كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط إن كتاب فضيحة المعتزلة كان مرجعاً لأعداء المعتزلة ودليل ذلك أن البغدادي فى تأليف كتاب « الفرق بين الفرق » أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الرواندى ، كما يرى عند مقابلة الكتابين . . . ثم قال : وأما الشهرستاني فقد ورد فى كتابه « الملل والنحل » ما يدل على معرفته بكتاب « فضيحة المعتزلة » إذ ذكر ابن الرواندى فى بعض مواضعه ، ونقل عنه أشياء

(٤) يقول ابن الرواندى كما حكى ذلك عنه أبو الحسين الخياط فى كتابه

« الانتصار » ص ٩ : إن أبا الهذيل كان يقول إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهى إليها لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه فقل له : فيقدر الله =

قتيبة (١) ، الذى رد عليه وعلى غيره ممن ذهبوا من المعتزلة إلى نفى الصفات الذاتية فقال فى كتابه ، الاختلاف فى اللفظ : وتعمق آخرون فى النظر وزعموا أنهم يريدون تصحيح التوحيد بنفى التشبيه عن الخالق ، فأبطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال والعفو وأشبه ذلك ، فقالوا نقول « هو الخليم ، ولا نقول بحلم ، وهو القادر ، ولا نقول بقدرة ، وهو العالم ، ولا نقول بعلم (٢) ثم أبطل هذا رأى بقوله كأنهم لم يسمعوا إجماع الناس على أن يقولوا « أسألك العفو وأن يقولوا « يعفو بحلم ، ويعاقب بقدرة » والتقدير هو ذو القدرة والعفو هو ذو العفو ، والجليل هو ذو الجلال ، والعليم هو ذو العلم فإن زعموا أن هذا مجاز قيل لهم ما تقولون فى قول القائل « غفر الله لك وعفا عنك ، وحلم الله عنك » أم حقيقه ؟ فإن قالوا هو مجاز فالله لا يغفر لأحد ولا يعفو عن أحد ، ولا يحلم عن أحد على الحقيقة ، وإن يركبوا هذه ، وإن قالوا هو حقيقة فقد وجب فى المصدر ما وجب فى المصدر ، لأننا نقول : غفر الله مغفرة ، وعفا عفوا ، وحلم حلما ، فمن المحال أن يكون واحد

= عند فعل تلك الغاية أن يفنى شيئا من خلقه ، أو أن يبقيه أو أن يحويه ، أو أن يميتة ، أو أن يحركه ، أو أن يسكنه ؟ قال : هذا كله محال . فقيل له : أفليس هو المبقى لما يبقى منه ، والمسكن لكل ساكن منه ، والمحى لكل ذى روح ؟ . قال : بلا . فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئا لا يوصف بالقدرة على تبقيته ، ولا يجوز منه إفناؤه ، وأن يحى شيئا ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم . ولوى يقول بخلاف هذا ترك قوله . ويكفيك فى رد هذا ما عرفته عن حقيقة رأى أبى الهذيل فى هذه المسألة فيما تقدم وظهر لك أنه ابن الروندى يلزمه بغير ما قال

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

(٢) الاختلاف فى اللفظ ص ٢٣

حقيقة ، والاخر مجازا . (١) وانتهى بن قتيبة بإبطال القول بأن الصفات الثبوتية عين الذات بأمرين : أحدهما مخالفة ذلك الرأي لإجماع المسلمين ، وثانيهما مخالفته لقواعد اللغة العربية ثم رد ابن قتيبة كذلك رأى أبي الهذيل وأصحابه من المعتزلة في ذهابهم إلى أن الانسان مختار في أفعاله وليس محبورا (٢) ومن عمل على إبطال آراء أبي الهذيل وكذلك آراء غيره من المعتزلة أبو منصور عبد القاهر البغدادي (٣) وقد ذكرت طرفا منها فيما تقدم في هامش هذا الكتاب ومن هؤلاء كذلك أبو المظفر الاسفرائيني (٤) ومن خالف أبا الهذيل في بعض

(١) الاختلاف في اللفظ ص ٢٣

(٢) قال ابن قتيبة في كتابه - الاختلاف في اللفظ - ص ١٢ : ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بارائهم ، وحملوه على مقاييسهم أرثهم أنفسهم - قياسا على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق - أن يجعلوه ذلك حكما بين الله وبين العدل ، فقالوا بالتخليعية والاهمال وجعلوا العباد فاعلين لما يشاء ، وقادرين على ما لا يريد كأنهم لم يسمعوا باجماع الناس على « ما يشاء الله كان وما لا يشأ لا يكون » وقالوا كيف يضل ويعذب ويريد ويكره ويحول ويكلف ، وهل قصر فاعل هذا عن أخش الظلم ؟ ثم رد هذا قائلا : ونسوا ما يلزمهم في اختلاف الحكمين ، وأن من ملك البعض ليس كمن ملك الكل وأن الخلق كله لله يحى ويميت ويغفر ويفنى ويصح ويسقم الخ ثم قال إنه لو لم يرد المعصية لما هيأهم لها ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة ... الخ ما قاله في هذا من كلام طويل ، ومن أراد فليرجع اليه في الكتاب المتقدم

(٣) في كتابه - الفرق بين الفرق - وقد خصص من ص ١٠٢-١١٣ للرد على أبي الهذيل وسما آراءه فضائح

(٤) في كتابه « التبصير » من ص ٤٢-٤٣ ، وقد سما هذا الآراء فضائح أيضا

آرائه ابن حزم (١) فقد خالفه في قوله « إن الروح عرض » ورد عليه بأن هذا يؤدي إلى أن الروح تتغير في كل الأوقات ككل الأعراض وأن روحه تفتى ثم تأتي غيرها وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا باطل (٢) وكذلك أبطل قوله « إن حركات أهل الجنة وأهل النار تنقطع » بأنه ظن أن ما لم يخرج إلى الفعل فإنه يقع عليه العدد وهذا خطأ فاحش ، لأن ما لم يخرج إلى الفعل فليس شيئاً ، ولا يجوز أن يقع العدد إلا على شيء ، وإنما يقع العدد على ما خرج إلى الفعل من حركات أهل النار والجنة فمتى خرج فهو محدود متناه وهكذا أبداً . (٣) ولقد عرفت فيما تقدم ماذا كان يقصد أبو الهذيل من هذا الكلام وأنه ما كان يريد إلا إثبات حدوث العالم وحيث إن الحركة لها أول ، فلها نهاية ، وإن يمكن إثبات الحدوث إلا بهذا . وكذلك رد ابن حزم رأى أبي الهذيل في الجزء الذي لا يتجزأ ، وأنه ذو حركة وسكون يتعاقبا عليه ، يشغل لا مكاناً لا يسع معه غيره . وأنه أقرب إلى السماء من مكانه الذي هو عليه من الأرض ، فقال : إن هذا غاية التناقض إذ ما كان هكذا فله مساحة بلا شك وهو ذو جهات فالمساحة أجزاء من نصف وثلث وأقل وأكثر ، وما كان ذا جهات فالذي منه في كل جهة غير الذي منه في الجهة الأخرى بلا شك وما كان هكذا فهو محتمل للتجزؤ بلا شك (٤) ، وكذلك رد رأيه في أن الجسم في أول خلق الله ليس ساكناً ولا

(١) هو أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري صاحب كتاب - الفصل -

المتوفى سنة ٤٥٦ هـ

(٢) الفصل لابن حزم . ج ٤ . ص ٥٧

(٣) الفصل لابن حزم . ج ٤ . ص ٥٠

(٤) الفصل لابن حزم . ج ٥ . ص ٦٦

متحركا . بأن ذلك كلام فاسد ، لأنه لا يتوهم معنى ثالث ليس حركة ولا
سكونا ، وهذا لا يتشكل في النفس ولا يثبت عقل ولا سمع ، وهو أيضا قول
لا دليل عليه . لأن الله تعالى إذا خلق الجسم فإنما يخلقه في زمان ومكان .
فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه ولو طرفه
عين . ثم إما أن يتصل سكونه فيه فتطول إقامته فيه ، وإما أن ينتقل عنه
فيكون متحركا عنه ، (١)

(٦) الحكم على أبي الهذيل

لقد انتهينا - في إجمال - من الكلام على أبي الهذيل وآرائه وموقف بعض
العلماء من هذه الآراء ، والآن بعد أن عرضنا بين يدي القارئ كل هذا نريد
أن نذكر رأينا فيه من ناحيتين يهتمان الباحث ، وكذلك كل من يريد أن
يعرف في وضوح ما كان عليه العلماء في عصور الإسلام الأولى ، وهاتان
الناحيتان هما أولا منهجه ثانيا قيمة تلك الآراء وأثرها في نشأة « علم الكلام »
عند المسلمين .

أولا منهج أبي الهذيل :

قبل أن نحدد منهج أبي الهذيل يجب أن نتكلم في إجمال عن العصر الذي
وجد فيه أبو الهذيل حتى نعرف مدى أثر ذلك العصر على منهجه ، لقد كان
العصر الذي عاش فيه أبو الهذيل عصر نهضة في جميع نواحي الحياة ، من مدنية
وعلمية واجتماعية ، ولم تسكن الحياة العلمية - وخاصة الكلامية منها - قد تركت
بعد ، لأننا عرفنا أن الدولة الأموية لم تسكن حياتها مصبوغة بالصبغة العلمية

وإنما كان جل اهتمام خلفائها موجهاً نحو تركيز الحكم في دولتهم ، والاهتمام بالأمور العملية أكثر من الأمور العلمية ، وهذا يكفهم فيه القرآن والحديث ولا يحتاجون لشيء بعدهما ، لهذا لم يوجهوا اهتمامهم نحو ترجمة العلوم الأجنبية كما فعل الخلفاء العباسيون الذين تحرروا كثيراً من القيود العربية واتجهوا نحو العلوم الأجنبية يترجمونها للغة العربية ، ولما ترجمت العلوم الأجنبية وتساهل الخلفاء العباسيون مع أرباب الديانات المخالفة ، وعبر كل صاحب رأى ومذهب عن رأيه ومعتقداته انتشرت الآراء والنحل والمعتقدات ، كل هذه الأسباب جعلت من عصر الدولة العباسية عصر نهضة في العلوم والآراء والمعتقدات . وعصور النهضات لا تكون عصور استقرار وتركيز ، وإنما يكون التركيز والاستقرار بعد انقضاء زمن طويل ، وهذا ما كان عند المسلمين ، فلم تتركز العلوم عندهم وخاصة الدخيلة - إلا من أواخر القرن الثالث الهجري وما بعده من الرابع وهكذا .

إذن العصر الذي كان فيه أبو الهذيل الممثل الأول للطبقة الثانية من المتمترلة لم يكن عصر استقرار للعلوم ، وإنما هو عصر نشأة العلوم في الدولة الإسلامية وعلى هذا فإننا نلاحظ أن منهج أبي الهذيل العلي لم يكن منهجاً دقيقاً عليه صبغة المناهج العلمية من التركيز والاستقرار ، وإنما كان متأثراً بروح عصره الغير مستقر ، ينتقل من فكرة إلى فكرة ومن موضوع إلى موضوع ، ومن رأى إلى آخر بكلام مقتضب يحتاج إلى الشرح ، ولا يدل على مراده بسهولة فهذا العالم يمثل حقاً روج عصره - سنة ١٣٥ - سنة ٥٢٣٥ . عنده شغف بكل فكرة ورأى ، وميل إلى معرفة كل شيء ، شديد العطش نحو المعارف . يريد أن يستوعبها ، ويعرف كل أطرافها ، ويحيط بجميع نواحيها ، ولكن أنى له ذلك ؟ وهناك سبب آخر جعل منهج أبي الهذيل غير واضح وهو أنه كان مشغولاً بالرد على آراء المخالفين من أصحاب الديانات الأخرى ، ومن المسلمين

الذين لم يذهبوا إلى مثل ما كان يذهب إليه ، ولقد ركز مجهوده في هذه الناحية ومن يشغل نفسه بالرد على الآخرين وإبطال آرائهم لا يكون له طريق واحد يسلكه وإنما تتعدد طرقه تبعا لتعدد المخالفين له وتعدد مسالكهم معه . لهذا لم يكن لأبي الهذيل منهج يسير عليه لأجل أن يركز جهوده في علم خاص ، وإنما كان عنده متفرقات من فكر مختلفة ، ولم يكن له غاية العالم أو الفيلسوف الذي يريد أن يخرج بحثا كاملا يتناول جميع أطرافه ، ويلم جميع أشتاته ، وإنما كان غايته الدفاع عن عقيدته فقط ضد الهجمات الإلحادية ، والأفكار الأجنبية المخالفة للدين الإسلامي ، وكذلك ضد الفرق الإسلامية الأخرى التي نشأت من زمن فتنة عثمان رضي الله عنه ، وكانت مخالفة في آرائها وأفكارها للفرقة التي ينتسب إليها وهي فرقة المعتزلة . وإلى هنا تم الكلام في إجمال عن منهج أبي الهذيل .

ثانيا رأوا أبي الهذيل وأثرها في نشأة علم الكلام عند المسلمين :

لقد رأينا بعد أن عرضنا ملخصا عن آراء أبي الهذيل أنه كان يريد منها إبطال آراء فرق أخرى يراها تحالف ما يعتقد حقا ، وهو لا يجد حرجا أن يدافع عن معتقده بأفكار فلسفية إذا كانت تؤيد العقائد الإسلامية ويرد آراء أخرى غيرها إذا كانت تعارض هذه العقيدة . ويظهر أن أبا الهذيل كان لا يتعصب إلا لما يراه حقا ، ولهذا نراه يأخذ بعض الفكر الفلسفية ويرد بعضها فحين يجادل المشبهة في إبطال قولهم بالتشبيه يستعير أفكارا فلسفية في التعبير عن ذات الله سبحانه كما رأينا عند الكلام على ذات الله حيث يعبر عنها تعبيراً سلبياً يبعد بها عن شائبة التشبيه والتركيب . وحين يرد على النصاري في تعدد القدمات يستعمل الرأي الفلسفي الذي يقول بنفي صفات زائدة على الذات ، ثم يوفق بين ما جاء به الدين الإسلامي ، وبين ما رآه من الرأي الفلسفي ، فيقول : إن هذه الصفات التي جاء بها القرآن الكريم ليست أمرا زائدا على الذات ، وإنما

هي عينها . فالتة سبحانه عالم يعلم وعلمه ذاته . قادر بقدرته وقدرته ذاته وهكذا . ولما أراد أن يبطل ما ذهبت إليه الفلسفة من رأى يخالف الدين الإسلامى . وهو القول بقدوم العالم أنكر أبدية الحركة حتى يثبت أوليتها وتبعاً لذلك يكون العالم حادثاً قديماً كما قالت الفلسفة وهكذا كانت آراء أبى الهذيل إما إبطالا لرأى يريد إثبات نقيضه . وإما تقريراً لآخر يراه حقاً . ولقوة أبى الهذيل العلمية ونشاطه الفكرى أخذ بعض الآراء الفلسفية وصاغها صياغة دينية حتى أصبحت أفكاراً إسلامية ، وكانت اللبنة الأولى فى بناء وتكوين «علم الكلام» الذى يمثل بحق - نهضة المسلمين الفكرية

والخلاصة: أن أبى الهذيل وإن لم يكن له منهج علمى خاص يسير عليه فى بحثه - فانه قد وضع كثيراً من الآراء التى ساعدت على تكوين علم الكلام عند المسلمين - لأنه كما تقدم - قد أنقسم العلماء فى موقفهم من آراء أبى الهذيل إلى مؤيدين له فى هذه الآراء سواء أكانت له ابتداء أو كن متأثراً فى قوله بها من اختلاطه بالأمم التى كان يجادلها فى آرائها المخالفة لآرائه ، وإلى منكرين لتلك الآراء ، وكلاهما أخذ يقوى لما يعتقد صحته بأدلة ، ويضعف ما يرى بطلانه بأدلة وهكذا .

ومن هذه الأفكار والآراء التى ردها بعض العلماء ، وقبلها البعض الآخر ، ومن الأدلة التى أتى بها كلاهما على ما يقصد من صحة أو بطلان تكون «علم الكلام» عند المسلمين . والناظر فى هذا العلم لا يراه يخرج عن أحد أمرين : إما رأى مقبول مدلل بأدلة ، وإما آخر مردود ويقيم الخصم على رده أدلة هذه خلاصة آراء أبى الهذيل وأثرها فى علم الكلام . ولقد وضع لنا أن له فضلاً عظيماً على نشأة هذا العلم عند المسلمين . ولهذا كان أول عالم أردت اختياره ليمثل الطبقة الثانية من المعتزلة التى يتمثل الفرق بينها وبين الأولى فى أبى الهذيل ، لأنه يعتبر بحق أول من أفاض فيما لم يفض فيه غيره من علماء الطبقة الأولى من المعتزلة .

فكان من الواجب أن يكون على رأس الطبقة الثانية من المعتزلة . وإلى هنا نقف (١) بالكلام عليه لننقل إلى عالم آخر معتزلي لا يقل فضله على الطبقة الثانية من المعتزلة عن أبي الهذيل وهو النظام تلميذه

(ح) النظام

(١) « كلمة اجمالية عنه »

نسبه : هو إبراهيم بن سيار بن هانيء المشهور بالنظام (١) ، عده ابن

(١) ملاحظة . مما ذكر في هذا الفصل من الكلام على الحالة العلمية عند المسلمين وعلى ترجمة العلوم الأجنبية عندهم وكذلك الكلام على أبي الهذيل وآرائه ، كل هذا مقتبس من رسالتي عن أبي الهذيل التي عنوانها « أبو الهذيل العلاف ومدى تأثيرا لفلسفة اليونانية في آرائه الكلامية » وهي التي تقدمت بها للحصول على شهادة العالمية من درجة أستاذ . وإني أرجو أن يحقق الله لها النشر لأنها تكشف عن أهم الأصول الأولى لعلم الكلام عند المسلمين ، وفوق هذا فإنها مؤلف كتب فيه عن أول عصر للنهضة الإسلامية وهو القرن الثاني الهجري الذي كثرت فيه الترجمات أو هو العصر الذهبي لترجمة العلوم الأجنبية ، واختلاط المسلمين بالأمم التي كانت لها ثقافات وديانات ونحوها تخالف الدين الإسلامي ، والتي سمح لهم المسلمون في هذا العصر بالدفاع عنها ونشرها بين المسلمين حتى كانت اللقاح الذي خرجت لنا منه هذه الثروة العظيمة ، والتي هي في حاجة إلى بذل كثير من الجهود الجبارة حتى نخرج من كنوزها ، وينتفع بها من يجهلون ما تركه لنا أسلافنا رحمهم الله رحمة واسعة ، وجازاهم عنا أحسن الجزاء ، وأجزل لهم العطاء ، آمين .

(١) المعتزلة يلقبونه بالنظام لأنه كان حسن الكلام في النظم والنثر ، وأما خصومهم فيقولون إنما سمي بذلك لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ويبيعها . (التبصير في الدين للأسفرايني . ص ٤٣) ويقول مثل هذا البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » ص ١١٣ . ويظهر أن الأسفرايني أخذ هذا القول منه لأن البغدادي أستاذة .

المرتضى (١) في الطبقة السادسة من المعتزلة مع أبي الهذيل العلاف وبشر بن ابن المعتز (٢) ، وهو مولى من الموالي أيضاً .

مولده : ويظهر أنه ولد بالبصرة ونشأ فيها ، ويمكن أن نقول إنه ولد سنة ١٨٥ هـ في خلافة هارون الرشيد حيث إنه توفي سنة ٢٢١ (٣) ، وقد عاش ستة وثلاثين عاماً ، وكانت وفاته في عصر المعتصم .

عليه : ولقد اشتهر النظام بالذكاء الخارق الذي جعله أعجوبة زمانه منذ حداثة سنه حتى يحكى أن أباه أخذه لأحد علماء عصره المشهورين بالبلاغة ليتعلم عليه فاتحته أولاً ليعرف مدى ذكائه ، فلما فرغ من امتحانه قال له ذلك العالم المشهور : يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج (٤) . ولقد أجمع من كتبوا

(١) المنية والامل لابن المرتضى . ص ٢٨ . ولقد قلت إننى على خلاف رأيه وهو عندى في الطبقة الثانية .

(٢) هو مؤسس فرع الاعتزال في بغداد ، وكان مقرباً إلى يحيى البرمكى ولقد بلغ مكانة عظيمة أيام هارون الرشيدى وتوفي سنة ٢١٠ هـ .

(٣) يقول بعض المؤرخين إنه توفي سنة ٢٣١ هـ .

(٤) يقول ابن المرتضى في كتابه « المنية والامل » ، ص ٢٨ : قال أبو عبيدة « ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله ، فاني امتحنته فقلت له : ما عيب الزجاج ؟ فقال على البديهة : يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر » وأما صاحب الأمل في كتابه (أمالي السيد المرتضى) ص ١٣٢-١٣٤ وكذا ابن نباتة المصرى في كتابه « مرآة العيون » ، ص ١٢٠-١٢٣ فانهما قد ذكرا هذه الرواية على وجه آخر ، وهو أن أبا النظام جاء به وهو حدث إلى الخليل بن أحمد ليعلمه فقال له الخليل يوماً ليمتحنه وفي يده قدح زجاج : يا بني صف لى هذه الزجاج ، فقال بمدح أم بدم ؟ فقال بمدح ، قال نعم : تريك القذى ، وتقيق الأذى ، ولا تستر ما ورى ، قال فذمها ، قال : مريع كسرها ، بطى ، جبرها ، ثم طلب منه وصف نخلة في داره فوصفها له مدحاً وذمها فلما سمع منه هذا قال له : يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج .

عنه أنه قرأ كتب الفلاسفة في عصره الطبيعيين منهم والإلهيين (١) . وهذا سبب تغلغله في دقائق علم الكلام حتى إنه خرج — في نظر خصومه — عن دائرة العقيدة الإسلامية الصحيحة ، وكان قوى الجدل والخصومة حتى ضرب به المثل في هذا ، قال أبو حيان التوحيدي في وصفه للجاحظ : ضارع النظام في (٢) الجدل) ، والكثرة حرصه على العلم وحبه للانتصار في جدله كان يأخذ نفسه بالشدة في سبيل هذا حتى قيل إنه جادل مرة أبا الهذيل في الجزء الذي يتجزأ إلى مالا نهاية فالزمه أبو الهذيل بالذرة أي بالجزء الذي لا يتجزأ . فتحير النظام . ويقال إن أبا الهذيل هو أول من استنبط القول بالذرة عند المسلمين . فلما جن على النظام الليل رآه أبو الهذيل وهو قائم ورجله في الماء يفكر ، فقال أبو الهذيل يا إبراهيم : هكذا حال من ناطح السكبش » ، فقال النظام : يا أبا الهذيل ، جئتك بالقاطع ، وهو (يظهر أنه يريد من يقطع المكان سيرا) أنه يطفر بعضاً ويقطع بعضاً (٣) ، أي أن السائر — حتى يتخلص من تجزئ الجزء إلى مالا نهاية ويصل إلى المكان الذي يريده — لا بد أن يطفر بعض الأجزاء ويقطع بعضها . ومما يحكى عن ذكاء النظام أنه قد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور ، ويفسرهما مع كثرة حفظ الأشعار والأخبار واختلاف

(١) قال ابن المرتضى في كتابه « المنية والأمل » ص ٢٩ : وذكر جعفر ابن بحري البرمكي أرسطا طاليس فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه جعفر .

(٢) المقابسات لأبي حيان التوحيدي على بن محمد بن العباس المتوفى حوالى سنة ٥٠٣ هـ ص ٥٤

(٣) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٥٩٢

الناس في الفتيا (١) . واتفق المؤرخون على أنه كان شديد التدقيق والغوص على المعاني ، وأن مبالغته في التدقيق وتغلغله في المعاني قد جعله يشتط في بعض آرائه . ولكن مع غزارة علمه وشدة ذكائه ، وقوة جدله ، ومع حفظه للكتب الدينية وتفسيرها ومع حفظه الأشعار والأخبار ، ومع تحصيله للكتب الفلسفية إلى حد قدرته على قراءتها ضرراً وعكساً ، وتمكنه من نقضها وبيان ما فيها من بطلان ، هل مع كل هذا ألف كتباً أم لم يؤلف ؟ اختلف المؤرخون في الإجابة على هذا السؤال ، فأما ابن المرتضى فإنه يقول : ويروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ (٢) . بناء على هذا النص الذي رواه ابن المرتضى لا يمكن أن نقول إنه ترك مؤلفات . ويقابل هذا ما رواه الخطيب البغدادي حين تحدّثه على النظام قال : وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة وله في ذلك تصانيف عدة (٣) . وبناء على ما ذكره الخطيب البغدادي يكون للنظام مؤلفات كثيرة في مذهب المعتزلة ، وكذلك قرأت في كتاب الانتصار للخياط نصاً يدل على أن النظام قد ألف في الرد على المخالفين فهو يقول : ويل صاحب الكتاب (ابن الرواندي) من الملحدين والذب عن التوحيد لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذاتها وجمع حطامها (٤) .

دينه وخلقه : أما ما كان عليه النظام من الدين والأخلاق فقد تفرق

(١) المنية والامل لابن المرتضى ص ٢٩

(٢) ص ٢٨

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ٦ . ص ٩٧ .

(٤) الانتصار لأبي الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط ص ٤١

الكتاب في حكمهم بما له فیهما من نصیب ، فأما خصوم المعتزلة فيجعلونه
كافراً مستهتراً سكيراً يبيت ويصبح على خمر حتى وافته منبته وهو سكران ،
وهذا أحد خصوم المعتزلة المتقدمين (١) يقول في وصف النظام : فإذا نحن
أتينا أصحاب الكلام . . . وأردنا أن نتعلق بشيء من مذاهبهم واعتقد شيئاً
من نحالهم وجدنا النظام شاطراً من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر
ويبيت على جرائرها ويدخل في الأدناس ، ويرتكب الفواحش والشائعات
وهو القائل :

مازلت آخذ روح الزق في لطف وأستبيح دما من غير مجروح
حتى التذيت ولي روحان في جسدي والزق مطرح جسم بالروح . اهـ
ثم يقول آخر (٢) من خصوم المعتزلة أيضاً في وصف النظام بعد ما ذكر
ما تقدم من الآيات . وكان آخر كلامه وما ختم به عمره أنه كان يده في القدر
وهو على علة فأنشأ يقول :

إشرب على طرب وقل لمهدد هون عليك يكون ما هو كائن
فلما تكلم بهذا الكلام سقط من تلك العلة ومات بإذن الله تعالى ، ثم قال :
وفرق الإسلام كلهم يكفرونه ، وأسلاف المعتزلة أيضاً يكفرونه . . . الخ
ما ذكره من أسانيد تكفيره . وأما المعتزلة أو الموالون لهم فأنهم يثنون عليه
وعلى دينه وخلقه ؛ ولقد تقدم من هذا ما ذكره الخياط من اشتغال النظام
وأمثاله بالرد على الملاحدة ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بذااتها
وجمع حطامها . ثم قال في النظام خاصة : ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن

- (١) هو ابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ١٧٦ هـ . وقد ذكر ما قلته في
كتابه « تأويل مختلف الحديث » ص ٢٠
(٢) هو أبو المظفر الاسفرايني المتوفى سنة ٤٧١ هـ . وقد قال ما ذكرته
في كتابه « التبصير في الدين » ص ٤٤

إبراهيم رحمه الله قال — وهو يجود بنفسه — : اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرته توحيدك ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ، اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فأغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت؛ قالوا فإت لساعته (١) . اهـ

ثم ذكر هذه الرواية بنصها ابن المرتضى ، وزاد على هذا شهادة الجاحظ تلميذ النظام الذي كان يقول عن أستاذه : الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظيره ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام (٢) . هذا رأى الموالين والمخالفين للنظام في خلقه ودينه ، ولقد رأيت مقدار التناقض والبعد في الحكم عليه ، فالمخالفون يصفونه بأشنع الأوصاف وأقبحها في دينه وخلقهم وهو أنه كافر وسكير حتى مات وهو على سكر ، بينما الموالون يصفونه بأفضل الأوصاف من الدفاع عن الدين الإسلامي ورد كيد الملاحدة والاشتغال بهذا حتى انصرف عن الدنيا بينهما تعاقب غيره بها ، وأنه ما كان يريد إلا وجه الله بالدقيق من أبحاثه حتى قال مقالته عند موته فهو لاء يذكرون أنه مات على خير حال بينما الأراون يذكرون أنه مات وهو على سكر والأمر في هذا لله وحده ، لأنه الذي يعلم بالسرائر وما تخفى الصدور ، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن قصد بعلمه وجه الله فهو من الناجين ، ومن قصد به وجه الشيطان فهو من الهالكين . وعند ما نذكر آراء النظام سيظهر لنا مدى دفاعه عن الدين إن شاء الله ، وكما قلنا فيما تقدم إن الاختلافات والالتهامات بالكفر والخروج على الدين من علماء أخلصوا نيتهم لله سر بلاء المسلمين وتأخرهم ، ولو التمس الواحد منهم لأخيه عذراً فيما ذهب إليه لحلف أمر هذا البلاء ونجى

(١) « الانتصار » لأبي الحسين الخياط ص ٤١

(٢) « المنية والأمل » لابن المرتضى ص ٣٠ .

الله المسلمين بما هم فيه ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك فاللهم اجعل المسلمين من رحمتهم والآل ننقل إلى الكلام على آرائه .

(٢) آراؤه

(١) ما يتعلق بالله سبحانه

لقد قلت عند كلامي على أبي الهذيل إن المعتزلة كلهم قد اتفقوا على نفي كل شائبة تؤدي إلى التركيب في ذاته سبحانه ولو في التصور أو في التعبير ، وأنهم إذا عبروا عنها فإنما يعبرون بتعبيرات سلبية . والنظام مثلهم في هذا متفق معهم على نفي التركيب عن الذات بأي معنى من المعاني . ولقد جعل أبو الحسن الأشعري (١) وصفهم للذات من المجمع عليه عندهم .

أما صفات الله سبحانه فإنه أولها كلها تأويلاً سلبياً ، وإن كانت تختلف طرق تأويل بعضها عن الأخرى ، فمثلاً صفات الذات كان يؤولها هكذا : فهو يقول : معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، وهكذا سائر صفات الذات . والسبب عنده في اختلاف صفات الذات هو اختلاف ما ينفي عنها من مقابلاتها فليس هناك فرق بين اتصافه بالعلم والقدرة مثلاً إلا من حيث إن الاتصاف بالعلم ينفي عنه الاتصاف بالجهل والاتصاف بالقدرة ينفي عنه الاتصاف بالعجز ، لأنه ليس هناك إلا الذات فليس التعدد في الصفات وإنما التعدد في أعضادها المنفية ، ولا يقال حينئذ إن الصفات تعددت (٢) . أما الفرق بين رأيه ورأي أبي الهذيل في هذا فهو أنه يتفق مع

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن على الأشعري ، ص ١٥٥ — ١٥٦

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن على الأشعري ، ص ١٦٦ — ١٦٧

أبي الهذيل في أن صفات الذات كالعلم والقدرة هي نفس الذات وليست هناك صفات وذات بل ذات فقط ، وإنما يختلف معه بأن كل تعبير بصفة من صفات الذات فإنما يدل نصاً على نفي ضده أو أن معناه نفي ضده وهو بهذا يفسر الصفات تفسيراً سلبياً ، فأبو الهذيل يقول - كما تقدم - الله عالم بعلم هو ذاته ، والنظام يقول : أن معنى قولي عالم إثبات علم هو الله ونفي الجهل عنه ، وكذلك سمعه وبصره وإن معنى قولي : سميع أن أثبت سمعاً هو الله ، وأنفي عن الله الصمم ، وأن معنى قولي : بصير أني أثبت بصرأ هو الله وأنفي عن الله العمى (١) .

ولقد وصف النظام الإله سبحانه بصفات أخرى وسماها « صفات ذاتية » ، كذلك وأولها تأويلاً سلبياً فيجوز عنده أن يقال : الله غني عزيز جليل كبير سيد مالك قاهر (٢) . وفسر هذا بمثل ما فسر به الصفات الذاتية كذلك فمعنى « أن الله عزيز » عنده إثبات ذاته ونفي الذلة عنه ، ومعنى « أن الله غني » إثبات ذاته ونفي الفقر عنه وهكذا . ولكن هل يصح عند النظام أن يقال إن لله علماً وقدرة وحياة وسمعاً وبصرأ أو لا يصح أن يقال هذا ؟ يقول النظام : إنه يصح أن يقال : إن لله علماً « لقوله تعالى » أنزله بعلمه « ، وأن يقال كذلك إن لله قدرة « لقوله تعالى » أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ، ولكن معنى قولنا « إن لله علماً » أنه عالم ومعنى قولنا : إن له قدرة « أنه قادر . وقد عرفنا فيما تقدم معنى كون الله عالماً أو قادراً ، وهو إثبات ذات الله سبحانه مع نفي ضد هذه الصفة وهو الجهل مثلاً أو العجز ، وأما باقي صفات الذات فلم يجوز هذا الإطلاق فيها فلا يقول : إن لله حياة بمعنى أنه حي كما يجوز هذا في العلم والقدرة ، ولا يقول كذلك إن له سمعاً وبصرأ بمعنى أنه سميع وبصير (٣) .

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٧٣

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٧٢ - ١٧٨

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٨٧ - ١٨٨

ويظهر أن الذي دعاه إلى هذه التفرقة هو أن التعبيرين الأولين قد وُصِفَ في القرآن فأجازهما مع التأويل بما يتفق مع رأيه ، وأما التعبيرات الأخرى فلم ترد في القرآن ، فلم يكن هناك داع لها حيث لم ترد في القرآن ، وإذا لم ترد فلا يصح لنا أن نذكرها مع تأويلها .

هذا رأى النظام في صفات الذات وإطلاقها على الله سبحانه ، ولكن بقي أيضا بعض الإطلاقات والتعبيرات التي يشعر إطلاقها على الله سبحانه بالتشبيه مثل الوجه في قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . ورأى النظام في هذه هو جواز الإطلاق فيصح إن يقال عنده « وجه الله » لكن مع التأويل توسعا ، لأن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل : لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل (١) .

صفة الإرادة :

لقد تكلمنا عن صفات الذات عند النظام ، فبيننا رأيه في العلم والقدرة والسمع والبصر والحياة وكيفية إطلاقها وتجويز التعبير ببعضها عن الله سبحانه دون بعضها ، وبيننا أيضا كيفية إطلاق الصفات التي تشعر بالتشبيه مع ورودها في القرآن كالوجه ، ولم نذكر صفة الإرادة مع أن الأشاعرة يجعلونها أيضا من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة ، وذلك لأنها عند النظام ليست من الصفات الذاتية كما ذكرنا ذلك عند أبي الهذيل إلا أن معناها عند النظام غير معناها عند أبي الهذيل فهي إذا تعلقت بفعل من أفعال الله كان معناها التكوين عنده ، فهو يقول : إن الوصف لله بأنه يريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين هي التكوين (٢) .

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج١ . ص ١٨٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج١ . ص ١٩٠

فالإرادة عنده صفة فعل وهي نفس صفة التكوين ، فليست إرادة الله عند النظام مثل إرادة البشر من أنها ميل قوى من النفس أو اتجاه النفس نحو شيء تريد تحقيقه بحيث يأتى الفعل بعده مباشرة فهي وصف للذات غير الفعل الذى تحقق به غايتها ، وليست مثل الإرادة التى وصف بها الإشاعة الإله سبحانه من أنها «صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه» فهي عندهم صفة ذات وليست صفة فعل وأنها تخصص الأشياء وليست تكونها . ويظهر أن تعريف النظام للإرادة بهذا التعريف أنسب بالله سبحانه لأن أفعاله غير أفعالنا فهو ليس فى حاجة إلى أن يريد أولاً ثم يفعل ، وقد يؤيده القرآن الكريم فى هذا قال تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » . ولا يعترض عليه بأنه إذا كانت الإرادة هى التى تكون الأشياء فما فائدة القدرة؟ لأن هذا الاعتراض لا يتأتى إلا على اصطلاح الاشاعة من أن لقدرة للإيجاد والإرادة للتخصيص ، وأما على رأيه فى الإرادة فلا يأتى هذا الاعتراض لأن القدرة عنده ليست صفة إيجاد وإنما هى نفس الذات ، والغرض من وصف الله بها نفى العجز عن ذات الله بخلاف الإرادة التى هى صفة فعل وليست صفة ذات ، على أنه يجب أن يكون هناك فرق بين صفات البشر وصفات الإله ولا يكون هذا إلا أن تكون نفس إرادة الله للشيء هى إيجاد الفعل وهذا أدل على القدرة بخلاف البشر الذين يريدون الشيء ثم قد يكون وقد لا يكون لجواز أن توجد عوائق خارجة عن طوق إرادتهم فلا يتحقق لهم ما يريدون .

إلا أن النظام وإن جعل إرادة الله للفعل هى نفس إيجاد الفعل ، فإنه لم يجعل لإرادته سبحانه دخلاً فى أفعال العباد ، وهو تفسيره إرادة الله لأفعال عباده بأنها أمره لعباده فهو يقول : معنى وصف الله بأنه يريد لأفعال عباده

أنه أمر بها (١) ، وليست هذه الإرادة نفس الفعل كما أن إرادة الله فعله
أشياء هي نفس الفعل فهو يقول : إن الأمر بها غيرها ، فالإرادة هي الأمر ،
والأمر غير المأمور به ، ومن هنا كانت إرادة الله أفعال عباده غير أفعالهم .
بقيت إرادة الله للأشياء التي لم تقع بعد كالأمور المتعلقة بيوم القيامة
وما يقع فيها ، لأن الإرادة التي قال عنها إنها نفس الفعل هي إرادة الأشياء
التي وجدت بالفعل ،

فإرادة الله للأشياء التي لم تقع تخالف في معناها الإرادة للأفعال التي
وقعت ، فإن الثانية كما عرفنا هي نفس إيجاد الشيء ، وأما الأولى فمعناها أنه
حاجم بذلك مخبر به (٢) .

وحينئذ يمكن أن نقول إن إرادة الله لها ثلاثة معان عند النظام :
أولا : إذا تعلقت بإيجاد الله سبحانه الأشياء بالفعل فهي بمعنى أنه كونها
ثانيا : إذا تعلقت بأفعال العباد فإن معناها الأمر بتمام الأفعال .
ثالثا : إذا تعلقت بإيجاد الله سبحانه الأشياء التي لم توجد بعد كإرادة قيام
الساعة فمعناها الحكم والإخبار .

صفة الكلام : بقى من الصفات الذاتية التي لم نذكرها عند النظام صفة
الكلام وهي عنده ليست من الصفات الذاتية ، بل هي من الصفات الفعلية
بمعنى أن الإله إذا وصف بالكلام فإن ذلك يكون الغرض منه أنه خالقه وفاعله ،
وعنده أن الحاصل بهذه الصفة وهو المتكلم به جسم وأنه صوت مقطع
مسموع ، فلهذه الصفة عنده إطلاقان : أحدهما وصف الإله سبحانه ، والآخر
وصف القرآن به ، أما بحسب الإطلاق الأول فمعناها إذا قيل « الله متكلم »

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٩٠

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ١٩١

فإنه يراد به — هذا أنه خالق الكلام وفاعله (١) ، وأما بحسب الإطلاق (٢) .
الآخر فإنه إذا قيل «القرآن كلام الله» ، يكون المراد به أن القرآن جسم
مسموع مقطوع وهو فعل الله وخلقه . ولقد جعل النظام فرقا بين كلام الله
وكلام البشر فجعل الأول جسما كما تقدم ، وجعل الثاني عرضا ، وهو حركة ،
وأن الإنسان إذا قرأ فإنما يفعل القراءة والحركة . وأن القرآن غير
هذه الحركة (٣) ، فالقرآن عنده جسم وليس عرضا وهو مخلوق لله وهو غير
القراءة التي يقوم بها الخلق لأن القراءة عرض وهو جسم والجسم غير العرض
ثم أعطى النظام خواص الجسم لكلام الله فأحال أن يكون كلام الله في أما كن
كثيرة أو في مكانين في وقت واحد ، ثم زعم أنه في المكان الذي خلقه فيه (٤) .
وعلى هذا فإن ما ينتقل ويتعدد ويتلى على ألسنة البشر إنما هي القراءة ، أما
القرآن نفسه فلا يتعدد في الأماكن ولا ينتقل وهو ليس قديما كما ذهب إليه
أهل الحديث وبعدهم الأشاعرة ، ولا يقال إن الحادث قام بالقديم لأن القرآن
ليس قائما بذات الله وإنما هو مخلوق خلقه الله وليس وصفا له .

إعجاز القرآن : وإن الكلام على القرآن عند النظام يدعونا إلى الكلام
على كيفية إعجازه عنده . لا يرى النظام أن إعجاز القرآن في أسلوبه الرفيع وفي
بلاغته العالية وفصاحته الفائقة وإنما إعجازه والآية والأعجوبة ما فيه من
الإخبار عن الغيوب ، لأن التأليف والنظم قد كان يجوز أن يقدر عليه العباد
لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيه (٥) ، ولا مانع أن نقول إنه من

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ص ١٩١

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ص ١٩١

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ص ١٩١

(٤) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ص ١٩١

(٥) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ١ ص ٢٢٥

الممكن أن يكون إعجاز القرآن عند النظام لأمرين : أحدهما إخباره عن الغيوب مثل قوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا (١) » ، ومثل قوله تعالى « قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون (٢) » ، ومثل قوله تعالى « ألم (٣) غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويؤمئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء (٤) » ، ولقد وقع كل ما أخبر به القرآن الكريم قبل وقوعه وكان وقوعه كما أخبر به ، فكان هذا دليلا عند النظام على أنه من عند الله ، وليس في طاقة البشر أن يعلموا الغيب ويخبروا بالشيء قبل وقوعه ، وثانيهما ما أشار إليه في الفقرة الثانية من أن الله هو الذي منعهم وأعجزهم عن أن يحدثوا مثله ، ومنع الله إياهم كاف في صدق الرسول وأن القرآن بينة وآية له على إرساله للناس ليكون بشيرا ونذيرا .

لماذا خلق الله الخلق :

لقد عرضت المعتزلة هذه المشكلة على بساط البحث كغيرها من المشاكل الأخرى التي عرضت لها ، وكان للنظام فيها نصيب فقال : لقد خلق الله الخلق لئلا تكون وتوجد وهي المنفعة ، والعلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد

(١) سورة النور ، الآية ٥٥

(٢) سورة الفتح ، الآية ١٦

(٣) سورة الروم الآيات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٤) كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط ص ٢٧

من منفعتهم (١) ، فعلة الخلق عند النظام ليست قديمة وإنما ترجد عند وجود الشيء المخلوق ، وتلك العلة لا تعود على الله سبحانه لأنه غنى ، وإنما تعود على الخلق وهي ارادة منفعتهم ، فالله سبحانه خلق الخلق لمنفعتهم لا لمنفعته ، إن كل ما يقصده النظام وكذلك من قال بمثل قوله من المعتزلة هو تنزيه الله سبحانه عن العيب ، وأنه لا يعمل إلا ما فيه المصلحة لخلقه وما فيه نفعهم ، ولا يريد من العلة في الخلق إلا هذا وهو النفع ، لا ما يريده الفلاسفة من العلة وهي التي تستلزم معلولها وجوبا ، حتى يقال إن الله قد أكره على هذا الخلق ، إن النظام يعتقد أن الله حكيم وعادل ، والحكيم منزّه عن العيب ولا يعمل إلا ما فيه الحكمة ، وكذلك العادل لا يظلم الخلق ولا يعمل إلا ما فيه مصلحتهم ، ولغيره من المعتزلة (٢) إجابات أخرى عن تلك المشكلة .

الدنيا دار ابتلاء والآخرة دار ثواب :

لقد انتهى النظام إلى أن الله سبحانه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولكن هذا الرأي ينتقل به إلى أمر آخر يسأل عنه وهو أنه بماذا يعمل ما يقع في هذه الدنيا لعباده وما الفرق بين ما يجازى به الله سبحانه عباده الصالحين في الحياة الآخرة وما يتفضل به عليهم من النعم في هذه الحياة ؟ يجيب النظام عن هذا كما أجاب غيره من المعتزلة (٣) بجواب آخر بقوله : لا يكون الثواب إلا في الآخرة ، وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب ،

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ص ٢٥٢

(٢) أجاب عن هذا أبو الهذيل بقوله : خلق الله عز وجل خلقه لعله والعلة هي الخلق ، والخلق هو الارادة والقول .. ، وقال معمر : خلق الله الخلق لعله والعلة لعله وليس للعلة غاية ولا كل (المقالات ص ١ ص ٢٥٣)

(٣) قال سائر المعتزلة : إن الثواب قد يكون في الدنيا ، وأن ما يفعله الله

سبحانه من الولاية والرضى على المؤمنين فهو ثواب (المقالات ص ١ ص ٢٦٦)

لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً وليمتحنهم بالشكر (١) ، فالدنيا عند النظام ليست دار ثواب ، وإنما هي دار ابتلاء ، إذا أعطى الله عباده فيها فإنما ذلك العطاء للشكر ، وإذا منع فإنما ذلك المنع للصبر وكلاهما إذا حققهما الإنسان في الدنيا حققا له الثواب العظيم في الآخرة . فإذن هذه الدنيا ليست دار ثواب بخلاف الآخرة .

(ب) ما يتعلق بالإنسان

ما هو الإنسان ؟

لقد عرضت المعتزلة كعادتها لتعريف الإنسان ثم لتعريف الروح؟ وهل هما شيء واحد أم هما أمران متغايران؟ وما معنى كل منهما على أنهما مختلفان؟ وهل الإنسان مستطع أو عاجز ، وهل الاستطاعة غيره ، وهل هي ذاتية له؟ وإذا كانت ذاتية فكيف يوصف بالعجز؟ ومتى يوصف الإنسان بالقدرة على الفعل؟

أما النظام فقد عرف الإنسان : بأنه الروح . وأن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف (١) ، فالإنسان عند النظام ليس ذلك الجسم الكثيف المحسوس ، وإنما هو الروح . والروح عنده كذلك جسم إلا أنه جسم لطيف . ولهذا أمكنه أن يتداخل في هذا الجسم المادي . لأن الأجسام المادية لا تتداخل . وأن الأبحاث الحديثة الآن تؤيد رأى النظام . لأنه بعد إجراء التجارب والجلسات العلمية المتتابعة ثبت عند العلماء هذا الرأى في الروح . وأنها جسم لطيف له القدرة على مداخله الأجسام وعلى اختراق المادة والغوص فيها بدون أن تتأثر المادة بهذا

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٦٦

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٢٩ ، والفرق

للبيضاوى ص ١١٧ ، الملل للشهرستاني ج ١ ص ٦٩

ولكن إذا كان الإنسان عند النظام هو الروح . وهو عنده حتى ومستطيع كذلك فهو يقول : الإنسان حتى مستطيع ، (١) فهل الحياة والاستطاعة غيره أم هما هو؟ يذهب النظام إلى أن «الإنسان حتى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره» ، فالإنسان عند النظام وإن كان هو الروح وأنه يوصف بالحياة والاستطاعة إلا أنهما ليسا غيره ، ولا يفارقانه حتى عند العجز ، وإنما بقي له استطاعته حتى تحدث به آفة والآفة عنده هي العجز (٢) فليست الاستطاعة قد فُتيت وذهبت إذن وإنما عرض للإنسان من الآفة ما منعه الاستطاعة من القيام بواجبها مع بقاء الإنسان الذي ليس غيرها . لأنه إذا كان الإنسان باقيا وهي هو فإنها باقية معه . وإنما عرض لها فقط ما عطلها عن فعلها كما يعرض المرض للإنسان مع بقاءه

قدرة الإنسان :

لقد وصف النظام الإنسان بأنه حتى مستطيع . وما دام الإنسان حيا مستطيعا فإنه يكون قادرا على أن يفعل لكن اختلفت المعتزلة في هل يقال الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل في الوقت الثاني (٣)؟ ذهب النظام ومعه أكثر المعتزلة إلى أن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فالذي قيل يفعل في الثاني قبل كون الثاني هو الذي قيل فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني ، (٤) لقد أثبت النظام للإنسان القدرة على

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٢٩ والفرق للبغدادى

ص ١١٨ ، الملل للشهرستاني ج ١ ص ٦٩

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٢٩ ، والفرق

للبغدادى ص ١١٨

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٣٣ .

(٤) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٣٤

(٢ — ١٤)

الفعل ، إلا أن هذه القدرة لا تصحب الفعل بل تكون في وقت قبل وقته ، فإذا أراد الإنسان أن يفعل فعلاً من الأفعال سبقت قدرته عليه وقوعه بالفعل فتكون قدرته في الوقت الذي قبل الوقت الذي يقع فيه الفعل مباشرة ، وسمى الوقت الذي يقع فيه القدرة على الفعل « الوقت الأول » وسمى الوقت الذي يقع فيه الفعل « الوقت الثاني » ، فإذا وجدت القدرة على الفعل في الوقت الأول ووجد الفعل في الوقت الثاني ، فإن الفعل الذي كان يقال يقع في الوقت الثاني قبل وجود الوقت الثاني ، هو الذي يقال له « فعل في الوقت الثاني إذا حدث الوقت الثاني ، فالفعل يوصف بيفعل قبل وجود وقته ، ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته ، وظاهر كلامه يدل على أنه لا يشترط لوقوع الفعل في الوقت الثاني قدرة أخرى ، وإنما يشترط فقط وجود الوقت الثاني دون القدرة التي وجدت في الوقت الأول . هذه فلسفة عميقة في التمييز بين الأوقات هذا التمييز الدقيق حتى دعت النظام إلى أن يجعل القدرة على الفعل في وقت ، وإيجاد الفعل في وقت آخر بلى الوقت الذي وقعت فيه القدرة عليه . وما رأينا مثل تلك الفلسفة عند الطبقة الأولى من المعتزلة . ولأجل أن يؤكد النظام أن هناك فرقاً بين وقتي القدرة والفعل ، وأن القدرة على الفعل والفعل لا يجتمعان في وقت واحد ، بل القدرة تكون غير موجودة مع الفعل فإنه قال إن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه ، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده ، (١)

مدى قدرة الإنسان :

كما اختلفت المعتزلة في قدرة الإنسان على الفعل هل تكون معه في وقت واحد أو تكون في وقت قبل وقته ؟ اختلفت كذلك في مدى هذه القدرة ،

وهل هي مطلقة ، أو أنها مقيدة بمدى ما يخطر بباله ؟ أما النظام فإنه كان يرى أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله ، وأما سائر المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له خضر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر (١) ، لقد اختلف النظام مع سائر المعتزلة في مدى قدرة الإنسان ، أما هم فجعلوا مدى هذه القدرة هو كل ما تصلح له ولو لم يخطر بباله الأشياء التي تصلح لها ، فكانت القدرة ، عند هؤلاء ، تمتد مداها وراء ما يعلمه الإنسان ويخطر بباله مادام ذلك الشيء الذي لم يخطر بالبال ولم يعلم تصلح له القدرة وأما النظام فإنه جعل قدرة الإنسان مقيدة بمدى علمه ومدى ما يخطر بباله ، لأنه لا يتصور كيف يقدر الإنسان على ما لا علم له به وما لا يخطر له ببال ، وأظن أن رأى النظام أقرب إلى الصواب من رأى غيره من سائر المعتزلة ، لأن القدرة تابعة للعلم بل الإرادة نفسها لا تأتي مرتبتها إلا بعد مرتبة العلم ، فالإنسان يعلم الشيء ، ثم تريده نفسه ، ثم تقوم قدرته بتنفيذه ، فالقدرة في المرتبة الثالثة في تحقيق الشيء ، فالعلم أولا ، ثم الإرادة ثانيا ، لأن الإنسان لا يريد الشيء إلا بعد أن يعلمه ، ثم القدرة ثالثا ، لأن إرادته إذا اتجهت نحو تحقيق الشيء تحركت القدرة لإيجاده وهذه صورة أيضا من صور تلفسف المعتزلة الذين ما تركوا شيئا مما يتعلق بالإنسان بحسب استعدادهم العلمي في ذلك الوقت إلا عرضوه على عقولهم ، ونشروه بينهم ليبدى كل منهم رأيه في ذلك ، وليس هذا في الإنسان فقط ، وإنما كما رأينا كان منهم ذلك فيما يتعلق بالإله سبحانه ، وسنرى صوراً أخرى في رأيهم في العالم ، وكثير اختلافهم حتى أصبح من العسير أن ينفرد بآرائهم كتاب

(ح) ما يتعلق بالعالم

دليل حدوثه

لقد سلك النظام في استدلاله على حدوث العالم مسلكا لم يسلكه قبله أحد من متكلمي المسلمين، لأنه استدلال فلسفي صرف. فيه التغلغل إلى ما وراء هذه المظاهر من المقارنة بين المتضادات وكيف أن ذلك العالم الممتلئ بالمتضادات من الحار والبارد. واليابس والسائل والمضى والمظالم والمادى والمعنوى. والمتحرك والساكن وهكذا، اجتمع وألف وحدة منتظمة تسير تبعا لقانون واحد، ولغاية واحدة وهذا كله مع تنافر طباع أجزائه واختلاف خصاصها وتضاد وظائفها التي يقوم بها كل جزء منفردا عن الجزء الآخر. لما نظر النظام بعقله الناقب، وبصيرته النفاذة إلى العالم نظرة جزئية وكافية فبحسب النظرة الأولى رأى ما يدعو إلى تفرق العالم وتناثر أجزائه. وبحسب النظرة الثانية رأى الانتظام والانسجام والتناسق التام والجمال الذي ليس بعده جمال. لما نظر النظام ورأى كل هذا حكم بأن ذلك لا يكون إلا إذا كان هناك قاهر قهر تلك الأشياء المتضادة وجمع بينها وجعلها في نظام تام لتؤدي غاية سامية، وغرضا عاليا. وإذن تكون تلك المتضادات قد جرى عليها القهر من قاهرها. وما كان كذلك فهو ضعيف. وقاهره قوى. وضعفه دليل على حدوثه وعلى أن محدثا أحدثه. ويجب أن لا يشبهه وإلا كان مثله وإذا كان ما جرى عليه القهر حادثا لضعفه. ومن قهره لا يشبهه فيجب أن يكون من قهره قديما. بقى أن يقال قد يجمع الإنسان بين المتضادات. وإذا كان كذلك فيكون الإنسان هو محدثها والسكن يجيب على هذا النظام بقوله: إنه في الحقيقة إذا جمع الإنسان بين أنواع من المتضادات كالنار والماء والهواء والتراب فليس هو الجامع على الحقيقة. وإنما الجامع هو الله سبحانه وتعالى وذلك لأن الإنسان نفسه يجرى عليه من القهر ما يجرى عليها. لما فيه من

المتضادات . ففيه هو أيضا الحار والبارد والجامد والسائل . وحينئذ يكون مخترع هذه الاشياء المتضادة . ومخترع الانسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء . (ليس كمثله شيء) (١)

لقد ذكر النظام هذا الدليل في سياق رده على المنانية الذين يقولون بأن النور والظلمة هما أصل وجود العالم ، فالزمهم بأن النور والظلمة متضادان وقد اجتمعا ، ولا يجتمع المتضادان إلا بقاهر يجمعهما وهو الله سبحانه الذي أحدثهما وأحدث غيرهما من المتضادات الكثيرة التي جمع بينها في هذا العالم حتى انتظم وأكمل شكله ؛ ونفذت قوانينه ، واتسعت أجزاؤه ، وانتظمت متفرقاته .

حركات الكواكب متناهية وليست أبدية :

لقد أثبت النظام أن العالم حادث وليس قديما ، ولا بد أن ينتهي إلى محدث قد جمع بين أحزائه المتضادة ثم أثبت كذلك أنه كما انتهى إلى أول بدأ منه ، لا بد أن تقف حركته إلى آخر نهاية حتى لا يسكون أبديا ، ولقد استدل على ذلك استدلالا فلسفيا دقيقا بناء على التفاوت والتساوى في الحركات والقلة والكثرة ثم انتهى من هذا إلى بطلان أن يكون العالم أبديا ، وبهذا تم له إثبات حدوث العالم من كلا طرفيه بدأ ونهاية . ولقد بينا كيفية استدلاله على أن العالم حادث وليس قديما ، وهنا نريد أن نذكر استدلاله على أن العالم له نهاية وليس أبديا قال النظام في معرض رده على الدهرية الذين يذهبون إلى أن حركات الأفلاك لانهاية لها : إنكم تزعمون أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك ، فإذا صح ما تدعون لكان حال الكواكب في قطعها لأفلاكها لا يخلو من أن تكون متساوية القطع لأفضل لبعضها على بعض في السير

والقطع ، أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض ، فإن كانت متساوية القطع (أى لأفضل لبعضها على بعض) فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد . وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً ، كان البطيء أقل قطعاً من السريع ، وكان السريع أكثر قطعاً من البطيء وما دخلته القلة والكثرة لا بد أن يكون متناه (١) . ردد النظام استدلاله على نهاية قطع الكواكب أفلاكها بين أمرين هما إما المساواة في القطع وإما الاختلاف فيه ، وردد في المساواة بين قطع البعض وقطع الجميع . ولا شك أن قطع البعض أقل من قطع الجميع فنشأ له التفاوت بالقلة ، ثم بين بعضها والبعض الآخر جاعلاً النسبة بين الواحد والجميع ، ولا شك أن قطع الجميع أكثر من قطع الواحد ، فنشأ له التفاوت بالكثرة ، وأما في التفاوت في القطع فالأمر فيه ظاهر ، وهو أن البطيء أقل قطعاً والسريع أكثر قطعاً ، وبهذا انتهى استدلاله في قطع الكواكب إلى التفاوت بينها قلة وكثرة وما دخلته القلة والكثرة لا بد أن تكون له نهاية . وبهذا تم استدلال النظام على الدهرية القائلين بأبدية حركة الكواكب وأما عدم قدمها فإنه حيث ثبت عنده أن حركاتها منقطعة فلا بد أن يكون لها أول ، لأنه يرى : أن لكل قطع أولاً ابتداء منه لا أول قبله ، . وتم له كذلك على الدهرية أن لحركات الكواكب أولاً ، وأنها لا بد أن تنتهى إلى شئ . يكون قبلها ، وبهذا تكون حركاتها حادثة لا قديمة ، وتم له تنهاى طرفى العالم وثبت عدم أقدميته وعدم أبعديته .

رأيه في المسألة الأولى لهذا العالم :

لقد عرف النظام الجسم بتعريف خاص يتفق مع رأيه في العالم - كما

عرفه غيره من المعتزلة بتعاريف أخرى - قال : الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلا وله نصف ، ولا جزء إلا وله جزء^(١) . فالجسم عند النظام له طول وعرض وعمق ، وكل ما كان كذلك لابد أن تكون له مساحة . وكل ما له مساحة لابد أن يكون محدودا ، ولكن كيف يقول النظام بعد هذا إنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وأنه لا نصف إلح ؟ لأن مقتضى ذلك أن الأجسام لا تنتهى اجزاؤها . والحق أن النظام لا يذهب لهذا الراى بل هو يرى أن الجسم ينتهى إلى جزء ينقسم بالفعل ، وأما فى الوهم فإنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية ولقد كان يرد على المانية الذين كانوا يقولون إن الهمامة^(٢) قطعت بلادها ووافت بلاد النور ويقول لهم : إن كانت بلادها لا تنتهى فقطع ما لا ينتهى يستحيل ، لأن المقطوع مفروق من قطعه ، والفراغ من الشيء يدل على نهايته^(٣) فإذا كان هذا هو رد النظام على المانية وإن الفراغ من الشيء يدم على نهايته ، فيكون الجسم المحدود عنده له نهاية ، ويكون كل جزء منه إلا وله جزء آخر إنما هو فى الوهم لا فى الحقيقة ، ويكون رأيه صحيحا ، وليس فيه تناقض أيضا على أن النظام قال بذلك صراحة وهو أنه لما لم يجد جسما من الأجسام إلا وهو متناه

- (١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأسعري ج ١ ص ٣٠٤
 (٢) قال ابن النديم فى كتابه الفهرست ص ٤٦١ ، بعد أن حكى الصراع الذى يقع بين النور والظلمة الذين هما أصل العالم عند المانوية أصحاب ماني ، وأن ذلك الصراع يستمر ألف سنة وأربعمائة وثمان وستين سنة ، ثم تكون الغلبة للنور على الظلمة ، ثم تكون دورة جديدة وهكذا ، يقول بعد هذا : فإذا انقضى هذا التدبير ورأت الهمامة (روح الظلمة) خلاص النور وارتفاع الملائكة والجنود والحفظة استمكانت ورأت القتال فيزجرها الجنود من حولها فترجع إلى قبر قد أعد لها ثم يسد ذلك القبر بصخرة تكون مقدار الدنيا فيردمها فيه فيستريح النور حينئذ من الظلمة وأذاها ... » اهـ فالهمامة هي روح الظلمة
 (٣) الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٣٣

في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتجزئة قضى (أى النظام) على أن كل جسم منها هذا سبيله (١) . أى أنه متناه بالفعل لكونه يذرع ويمسح ، وغير متناه في الوهم والفرض ، لأن العقل لا يمنع أن كل جزء مهما كان صغيرا فهو قابل للقسمة ، وإن لم يقسم بالفعل ، وقد حقق العلم الحديث ماذهب إليه النظام لأنه يظهر كل يوم جديد في تقسيم أجزاء العالم ، ولو لم يعتقد العقل بإمكان قسمة الجزء لوقف العلم في تحليله من زمن بعيد ولم يحاول تلك المحاولات الجريئة التي جعلته ينتهى إليه الآن ، وإن كانت نهاية مؤقتة أيضا لأننا لا نعلم إلى أى مدى سيصل العلم بعد هذا في تحليل الجزء الجديد الذى وصل إليه أخيراً .

إذ تكون المادة الأولى للعالم عند النظام هي الأجزاء التي لا بد أن تنتهى إلى جزء لا يتجزأ بالفعل وإن كان العقل لا يمنع قبوله القسمة إلى ما لا نهاية، قوله بالطفرة :

ومع أن النظام قال بأن الجزء الذى لا يتجزأ بالفعل قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية في العقل فقط فإن المعتزلة الزموا بقطع المسافات والحركة ، ولما ألزموا بهذا قال بالطفرة (٤) ، ولقد حكى هذا رأى عنه مؤرخو الفرق ، وكان هذا الرأى مما أخذه عليه خصومه ، يقول الشهرستاني : السادسة من مسائله التي انفرد بها عن أصحابه أنه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذى لا يتجزأ ، وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى . وكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال يقطع بعضها بالمشى ، وبعضها

(١) الانتصار للخياط ص ٣٤

(٢) قال ابن المرتضى في كتابه « المنية والامل ص ٢٨ : وناظر أبا الهذيل في الجزء ، فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة وهو أول من استنبطه فتحير النظام ثم قال النظام : يا أبا الهذيل جئنا بالقاطع أنه يطفر بعضا ويقطع بعضا .

بالطرفة (١) ، ولكن مذهب النظام في الجزء لا يساعد على هذا إلا أن يكون قال بالطرفة على سبيل فرض جزء يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية، فإذا تحقق هذا الفرض تحقق لازمه وهو الطرفة وعلى هذا لا يكون القول بالطرفة مذهباً للنظام استقر عليه رأيه ، ومثل رأيه في الطرفة ما نقل عنه أنه كان يقول : إن الجوهر مؤلف من أعراض (٢) ، لأنه كيف يقول بعدم انقسام الجزء بالفعل ثم يقول هو مؤلف . لأن عدم انقسامه يتنافى مع تأليفه ، والحق أن ما نقل عن النظام من أن الجواهر أعراض ليس رأيه، وإنما هو حكاية لأراء غيره فهو يقول بهذا النص إن قائلين قالوا : الجزء له ست جهات هي أعراض فيه وهي غيره ، وهو لا يتجزأ وأعراضه غيره... ثم حكى أن آخرين قالوا: إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ... ثم حكى أن آخرين قالوا : تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جزئين ، فإذا هيئت لقطعهما أفناهما القطع (٣)... فظن من قرأ هذا أن ذلك رأى النظام ، مع أنه حكاية لأراء آخرين ذهبوا إلى ما يؤخذ منه أنه مثل العرض حيث إنه لا يقوم بنفسه ؛ أو أنه مؤلف من أعراض هي جهاته الست ...

هل كان يقول النظام بالكُمون ؟

يحكى ابن الروندي (٤) عن النظام أنه كان يقول: إن الله خلق الناس والبهايم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده

(١) الملل والنحل للشهرستاني من ص ٣٨ — ٣٩ ، وكذلك البغدادي في

الفرق ص ١٢٤ — ١٢٥ ؛ والتبصير للأسفرايني ص ٤٣ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني من ص ٣٩ طبعة أوروبا

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري من ص ٣١٦ — ٣١٧

(٤) راجع ترجمته في ص ٩٢ من هامش هذا الكتاب

ولا خلق الأمهات خلق أولادهن غير أن الله أكن بعض الأشياء في بعض،
فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أما كنها دون خلقها واختراعها. ومحال
عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً (١) .

فهذا النص يدل صراحة على أن النظام كان يقول بنظرية الكون وخلق
العالم دفعة واحدة ؛ ولكن التقدم والتأخر في الظهور فقط لا في الخلق، ولقد
حكى هذا بنصه البغدادي (٢) ، وذكره كذلك الشهرستاني (٣) . وأذن يكون
المصدر الأول في حكاية نظرية الكون عند النظام على هذه الصورة أي
عمومها في جميع المخلوقات هو ابن الروندي . وتبعه في هذا البغدادي
والشهرستاني ، وأما أبو الحسين الخياط (٤) المدافع عن النظام وعن غيره من
المعتزلة فإنه لم يكذب ابن الروندي في حكايته قول النظام « بالكون » وإنما
كذبه فقط في قوله « ومحال عنده (عند النظام) في قدرة الله أن يزيد في الخلق
شيئاً أو ينقص منه شيئاً » ، ثم صرح بما يدل على أن النظام قال بخلق العالم
مرة واحدة ، فقال : وهذا كذب على إبراهيم ، والمعروف من قول إبراهيم ،
أن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها إلى غاية ولا نهاية .
وكان مع قوله (إن الله خلق الدنيا جملة) يزعم أن آيات الأنبياء عليهم
السلام لم يخلفها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله (٥) . فهذا النص
يدل بعضه صراحة وهو « أن الله خلق الدنيا جملة » على أن النظام كان يقول
بخلق العالم مرة واحدة ، ويلزم من هذا أن ما لم يظهر منه كامن حتى يحى وقت

(١) كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط المعتزلي ص ٥١

(٢) كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٧

(٣) كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٩ من طبعة أوروبا .

(٤) أنظر صفحتي ٥٣ — ٧٧ من هامش هذا الكتاب .

(٥) كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط المعتزلي ص ٥٢ .

ظهوره فيظهر ، وإن دل بعضه الآخر على تكذيب ابن الروندی في ادعائه أن النظام قال « محال في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً ، أو ينقص منه شيئاً » ثم ذكر الخياط نصاً آخر يدل صراحة على ما حكاه ابن الروندی عن النظام من القول « بالكمون وظهور العالم شيئاً فشيئاً » فهو يقول إن ابن الروندی قال : إن النظام يزعم أن الله خلقكم يوم خلق آدم . . . ثم لم يكذبه الخياط بل دلل فقط على صحة رأى النظام في هذا فقال : ثم إننا نقول (لابن الروندی : إن الرواية قد جاءت عن النبي عليه السلام أن الله مسح ظهر آدم فأخرج ذريته منه في صورة الذر : وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام عرضت عليه ذريته فرأى رجلاً جميلاً فقال : يارب من هذا ؟ قال : هذا ابنك داود (١) فهذا تسليم من أبي الحسين بصحة ما قاله ابن الروندی من أن النظام كان يقول « بالكمون وخلق العالم مرة واحدة »

كذلك تدليل اصحة رأى النظام في « الكمون » بالأحاديث التي أوردها عن الرسول عليه السلام فلم يكتف الخياط بالرأى مجرداً ، وإنما استأنس له بالسنة وأصبح بذلك الرأى عنده صحيحاً ولا غبار عليه وليس محل مؤاخذه ولا تكفير . أما الجاحظ (٢) فإنه يؤخذ من كلامه أن النظام كان يقول بالكمون الجزئى لا بالكمون الكلى ، فهو يحكى عنه كيف أن الزيت يستخرج من الأرض (٣) والقطر ان من الصنوبر (٤) ، وأكثر كلام النظام كما حكاه الجاحظ إنما هو في كمون النار فلقد ذكر عنه الجاحظ ذاك وأفاض فيه واستدل على صحته إجمالاً وتفصيلاً ، قال الجاحظ : وكان النظام ، يقول في الأشياء الكائنة : إن لكل نوع منها نوعاً من الاستخراج ، وضرباً من العلاج . فالعيدان تخرج

(١) كتاب الانتصار لأبي الحسن الخياط المعزى ص ١٣٢

(٢) انظر صفحة ٧١ من هامش هذا الكتاب .

(٣) الارز بفتح الهمزة وتضم شجر الصنوبر أو ذكره كما في القاموس المحيط .

(٤) والصنوبر شجر الارز أو هو نفس الشجر كما في القاموس المحيط .

نيرانها بالاحتكاك ، واللبن يخرج زبده بالمخض ، وجنبه يجمع بأنفحة وبضروب
هى علاجه . ولو أن إنسانا أراد أن يخرج القطران من الصنوبر والزفت من
الآرز لم يخرج له بأن يقطع العود ويدقه وبقشره ، بل يوقد له نارا بقربه ،
فإذا أصابه الحر عرق وصار فى ضروب من العلاج (١) . الخ . وقال كذلك :
وكان يقول : من الدليل على أن النار كامنة فى الحطب أن الحطب يحرق بمقدار
من الإحراق ، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه من النيران ، فيجعل فحما ،
فتمت أحببت أن تستخرج الباقي من النار استخرجته . فترى النار عند ذلك يكون
لها لهيب دون الضرام ، فتمت أخرجت تلك النار الباقية ثم أوقدت عليها ألف عام
لم تستوقد . وتأويل لم تستوقد إنما هو ظهور النار التى كانت فيه ، فإذا لم يكن
فيه شيء فكيف يستوقد (٢) .

ومما ذكره الجاحظ يظهر أن النظام كان يقول بالكمون الجزئى إلا أن
يكون ما ذكره من استخراج الزبد من اللبن ، والقطران من الصنوبر ، والزفت
من الآرز ، والنار من الحطب ، إنما هو على سبيل الاستدلال بالكمون
الظاهر فى بعض أجزاء العالم والمشاهد بسهولة فيها على الكمون فى كل أجزائه
وخاصة منها التى لا يمكن مشاهدتها بسهولة أو ليس فى الإمكان معرفتها
بالتجربة فاستدل بما يمكن فيه التجربة على مالا تتأنى فيه التجربة ، وحينئذ
يكون هناك شبه اتفاق بين الروايات التى تحكى عن النظام قوله «بالكمون وخلق
العالم كله دفعة واحدة ، ثم هو يظهر شيئا فشيئا على حسب ترتيب ظهوره
والخلاصة أنه يؤخذ بما تقدم أن النظام كان يقول «بالكمون، إلا أنه يظهر أنه،
لم يقل «إن الله لا يقدر أن يزيد فى الخلق شيئا أو ينقص منه شيئا ، وإنما ذلك

(١) كتاب الحيوان للجاحظ . ح ٥ . ص ١٩ .

(٢) كتاب الحيوان للجاحظ . ح ٥ . ص ١٨ .

القول رتبة خصومه على قوله « بالكمون » ففهموا أن قوم بالكمون يلزمه عدم قدرة الله على زيادة في الخلق أو نقص منه ، أو أنهم أرادوا إبطال قوله فتعمدوا أن يربتوا عليه باطلا وهو عجز الإله سبحانه عن أن يريد في الخلق أو ينقص منه هل كان يقول بتجدد الخلق لحظة بعد أخرى .

إن أول من حكى هذا الرأي عن النظام هو « ابن الروندي » ، فلقد ذكر أبو الحسين الخياط أن ابن الروندي قال في كتابه « فضائح المعتزلة » إن النظام كان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفتنيها ويعيدها^(١) ولقد حكى البغداد هذا الرأي بالنص كما قاله ابن الروندي فقال : ومن فضائحه ما حكاها الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال ، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفتنيها ويعيدها^(٢) ويظهر أن البغدادى يشير إلى ما حكاها الجاحظ عن النظام بقوله : وكان النظام يزعم أنك إن أبصرت مصباحا قائما إلى الصبح أن الذى رأيت في أول وهلة قد بطل من هذا العالم وظفر من الدهر بشيء . . . ثم كذلك الثالث والرابع والتاسع . فأنت إن ظننت أن هذا المصباح ذلك فليس ، (ولما) لم يكن في الأول شبه ولا علامة وقع عندك أن المصباح الذى رأيت مع طلوع الفجر هو الذى رأيت مع غروب الشفق^(٣) .

وكذلك يشير إلى قوله : وكان (النظام) يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئا من الدهن ولم تشربه ، وأن النار لا تأكل ولا تشرب ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين الذين كانوا فيه ، وإلذا

(١) كتاب الانتصا لابي الحسين الخياط ص ٥٢

(٢) » الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٢٦

(٣) » الحيوان للجاحظ ص ٥٠ . ص ٩

وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه^(١) .

فالنص الأول يدل على أن المصباح إذا بقي مضاء إلى الصباح فليس المصباح الذي رأيت عند الغروب هو الذي رأيت عند الشروق ؛ ولكن المصباح الأول بقي لحظة ثم وقف وهكذا ، ولما كانت أشكال المصابيح غير متفاوتة طننت أنها مصباح واحد وليس كذلك .

ومن هنا يمكن أن نستنتج من هذا النص الذي حكاه الجاحظ عن النظام أنه كان يقول بتجدد الأشياء لحظة بعد أخرى مثل المصباح الذي مثل به لهذا الرأي .

وأما النص الثاني فإنه يدل على أن الأشياء لا تفنى وإنما تتحول المادة من حالة إلى حالة أخرى لأنه يرى بحسب هذا النص أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه . . . وأن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين الذين كانا فيه ، فهذان النصان يدلان على ما حكاه ابن الروندی والبغدادى من أن النظام كان يقول بتجدد الأشياء فى كل لحظة ، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها من غير أن يفنيها . ولكن النظام لما حكى هذا الرأي الذى قال به النظام عن ابن الروندی رده بإنكار إن هذا لم يحكمه عن النظام إلا عمرو بن بحر الجاحظ ، ولم يوافق أصحاب النظام على نسبة هذا الرأي للنظام بل أنكروا نسبة إليه . ويظهر أنه - مع ذكر الجاحظ لهذا الرأي ونسبته إلى النظام وكذلك ابن الروندی والبغدادى وكما ذهب الخياط إلى إنكار نسبته إلى النظام - لا يتفق مع رأى النظام فى الكمون لأننا رأينا عند بيان رأيه فى الكمون وهو أن الله خلق العالم دفعة واحدة ثم يظهر شيئاً فشيئاً إن ذلك يتنافى مع رأى الذى يقول يخلق الأشياء حالاً بعد

حال لحظة بعد أخرى وهكذا، فعلى حسب نظرية السكمون وخلق العالم دفعة واحدة تكون الأشياء قد تم خلقها، وعلى حسب تجدد الأشياء وخلقها كل لحظة وحالا بعد حال أنها لم تخلق . وعلى ذلك يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه أبو الحسين الخياط من أن النظام لم يقل بتحدد العالم كل لحظة، وإن روى عنه ذلك الجاحظ وابن الروندی والبغدادى، لأن الأول أنكر عليه أصحاب النظام ما نقله عنه، وأما الثانى والثالث فإنهما خصمان للنظام، وهما يتهمانه بكثير مما ليس من أقواله .

النظام بين خصومه ومؤيديه:

إن أول خصم بالغ فى نقد المعتزلة وحمل عليهم حملات شديدة وعدد لهم هفوات وصفها فى كتاب سماه «فضائح المعتزلة» هو ابن الروندی ومن بين المعتزلة النظام الذى كان نصيبه من تلك الفضائح ما ذكره أبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار»، الذى أخذ يسردها الواحدة بعد الأخرى ويرد عليها، ومن هذه الناحية يعتبر الخياط أول مؤيد للنظام كما يعتبر ابن الروندی أول خصم له، ولقد تأسى بابن الروندی فى خصومته للنظام البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق»^(١) حتى إن نفس تعبیر ابن الروندی فى بعض المواضع قد ينقله البغدادى بنصه كما رأينا ذلك فيما تقدم، وقد اتبع البغدادى فى خصومته النظام كل من كتب بعده من الأشاعرة للرد على النظام وغيره من المعتزلة، فمن

(١) هذا الكتاب ألفه أبو منصور عبد القاه طاهر بن محمد البغدادى المتوفى سنة ٥٤٢٩هـ = سنة ١٠٣٧م فى آراء الفرق الإسلامية وهو بعد أن يذكرها يعرض لها بالرد والابطال، ولم يصحح منها إلا آراء الأشاعرة التى استدل على صحتها وحققها

يقرأ كتاب « التبصير »^(١)، لأبي المظفر الأسفرايني يلبس هذا، ومثل البغدادى والأسفرايني في هذا الشهر ستانى في كتابه « الملل والنحل »^(٢)، إلا أن تحامل الشهر ستانى على النظام وعلى المعتزلة أقل من تحامل البغدادى والأسفرايني ويكفى في التشنيع والتحامل في الخصومة على المعتزلة أن البغدادى والأسفرايني يعبران عن آراء المعتزلة « بالفضائح » فيقولان ومن فضائح فلان كذا، ومن فضائح فلان كذا وهكذا يعبران عن الآراء بالفضائح، وأما الشهر ستانى فانه يعبر عنها « بالمسائل » فهو يقول مثلاً عند كلامه على النظام « النظامية أصحاب ابراهيم بن سيار النظام، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل الأولى منها أنه زاد على القول بالقدرة خيره وشره مثل قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي »^(٣) . . . إلخ . . . فترى من هذا النص أنه يعبر عن آراء النظام التي انفرد بها عن أصحابه « بالمسائل » وهو بهذا يعتبر معتدلاً في تأريخه لأصحاب الفرق عن صاحبيه البغدادى والأسفرايني . أما البغدادى فانه حين أراد الكلام على آراء النظام قال : ونحن نذكر في هذا الكتاب ماهر المشهور من « فضائح » النظام : فأولها قوله : بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده

(١) هذا الكتاب « التبصير في الدين » الفه أبو المظفر الأسفرايني تلميذ البغدادى والمتوفى سنة ٤٧١ هـ على نسق كتاب استاذة تماماً إلا أنه اخصر منه فقط وقد يتحامل على خصوم الأشاعرة أكثر من استاذة .

(٢) هذا الكتاب الفه محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ وهو لم يقتصر على ذكر الفرق الإسلامية فقط وإنما ذكر آراء كل الفرق سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية حتى آراء الفلاسفة .

(٣) الملل والنحل للشهر ستانى ص ٣٧ من طبعة أوروبا .

خلاف ما فيه صلاحهما... إلخ،^(١) . وكذلك الاسفراينى حين أراد الكلام على آراء النظام قال : ومن فضائحة (النظام) قوله : يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد ما فيه صلاح العبد (٢) ... إلخ ، ومن هذين النصين ترى أن كلا من البغدادى والاسفراينى قد عبرا عن آراء « النظام » ، « بالفضائح » ، « ومن خاصموا النظام واشتد في خصومته وكذا في خصومة غيره من المعتزلة ابن قتيبة »^(٣) الذى ذكر آراء النظام ورده عليها في كتابه « تأويل مختلف الحديث » ، ومن مظاهر تحامل ابن قتيبة على النظام أنه حين بدأ الكلام قال : فإذا نحن أتينا أصحاب الكلام لما يزعمون أنهم عليه من معرفة القياس وحسن النظر وكمال الإرادة ، وأردنا أن نتعلق بشيء من مذاهبهم ونعتقد شيئا من نحلهم وجدنا النظام شاطرا من الشطار يغدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائر ، يدخل في الأدناس ويرتكب الفواحش والشائعات ... إلخ (٤) ، ثم أخذ بعد

(١) راجع « الفرق بين الفرق » للبغدادى من ص ١١٣ - ١٢٧

(٢) أنظر « التبصير في الدين » للاسفراينى من ص ٤٣ - ٤٤

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى ، مولده ببغداد وقيل بالكوفة وأقام بالدينور مدة قاضيا فنسب اليها ، وكانت ولادته سنة ٢١٣ ثلاث عشر ومائتين ، وتوفى في منتصف رجب سنة ٢٧٦ ست وتسعين ومائتين . وكان موته فجأة صاح صيحة سمعت من بعد ثم أغمى عليه ومات وقيل في سبب موته غير هذا . وله كثير من المؤلفات منها : كتاب المعارف وأدب السكاتب ، ومنها غريب القرآن ، وغريب الحديث ، وعيون الأخبار ومشكل القرآن ومشكل الحديث وكتاب « تأويل مختلف الحديث » والاختلاف في اللفظ .

(٤) كتاب « تأويل مختلف الحديث » من ص ٢٠ - ٢١

وصفه بما تقدم يذكر آراءه التي سماها « أخطاء » ، فقال : ثم نجد أصحابه يعدون من خطيئة قوله « إن الله عز وجل يحدث الدنيا وما فيها في كل وقت من غير إفنائها ... إلخ » (١)

وأما من أيد النظام وغيره من المعتزلة فهو أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار (٢) ولقد أخلص في دفاعه عن المعتزلة ، وبذل جهدا مشكورا ، حتى أصبح لمن يريد أن يكتب عن المعتزلة وهو مطمئن أن يجد ما يساعده على تحقيق غايته بفضل هذا المرجع . وهكذا يعاني كثيرا من المشاق من يريد أن يكتب عن الفرق الإسلامية التي اشتدت الخصومة بينها حتى كادت تذهب بالحق ، ويضيع فضل تلك الفرق على التراث الإسلامي العظيم فجزاهم الله عنا جميعا أحسن الجزاء ، ونفعنا بمجهوداتهم التي أدوها شكورين ، ولقوا بعدها الله سبحانه ما جورين .

وباتهاء الكلام على النظام نكون قد انتهينا من الكلام على الطبقة الثانية من المعتزلة ، وسنبدا الكلام إن شاء الله الكلام على الطبقة الثالثة منها المعتزلة التي اخترنا للكلام عليها الكلام على أبي الجبائي وابنه « أبي هاشم » وسنذكر أولا إن شاء الله « أبا علي على الجبائي » ، ثم تذكر ابنه « أبا هاشم »

(١) كتاب « تأويل مختلف الحديث » ص ٢١

(٢) هذا كتاب ألفه أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المتوفى في القرن الثالث الهجري ، وإنما ألف هذا الكتاب للرد على كتاب « فضائح المعتزلة » الذي ألفه ابن الروندي للرد على المعتزلة وقد نشر هذا الكتاب الدكتور ييبرح أحد - متشرقي أوروبا .

الفصل الخامس

الطبقة الثالثة من المعتزلة

(١) أبو علي الجبائي

(١) نبذة عن حياته

نسبه : هو أبو علي^(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن عمران بن أبان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه .
مولده : أما ولادته فقد كانت في سنة ٢٣٥هـ^(٢) . بجبا^(٣) ، ولذا نسب إليها ، وأما وفاته فكانت في شعبان سنة ٣٠٣ هـ .
ذكاؤه وغزارة علمه : ولقد ظهرت عليه علامات النجابة والذكاء وهو لا يزال

(١) يراجع في ترجمته « المنية والامل » لابن المرتضى من ص ٣٥ - ٣٨ وكتاب « وفيات الأعيان » لابن خلكان ج ٢ . ص ٢٧٧ - ٢٧٨ وكتاب « الأنساب » للسمعاني ص ١٢١ . « معجم البلدان لياقوت » . ج ٢ ص ١٢ .
النجوم الزاهرة لأبي المحاسن تغربردي ج ٣ . ص ١٨٩ .
(٢) اتفق كل المؤرخين على أن ولادته كانت سنة ٢٣٥ هـ إلا السمعاني فإنه قال : ولد أبو علي سنة ٢٤٠ هـ .

(٣) اختلف المؤرخون في اسم « جببا » فإن خلكان يسميها « جبي » والسمعاني في الأنساب يسميها « جبباي » بضم الجيم وتشديد الباء ويقول إنها قرية بالبصرة ، وأن الجبائي منتسب إليها . وياقوت في معجمه يقول « جببا » بالضم ثم التشديد والقصر بلد أو كورة من أعمال خورستان ... ثم قال : ولقد جعل من لا خبرة له « جببا » من أعمال البصرة وليس الأمر كذلك . ثم قال وجبا في الأصل أعجمي فنسبوا إليها جبائي في علي غير قياس

حدثاً، كما أنه كان قويا في الجدل (١) بارعاً فيه من صغره .
ولقد حكى في هذا أن جماعة اجتمعوا لمناظرة ، وقد انتظروا رجلاً
منهم فلم يحضر فقال بعض من حضر المجلس : أليس من يتكلم ؟ وقد حضر
رجل يقال له « صفر » من علماء المجبرة ، فتقدم غلام أبيض الوجه وقد دفع
بنفسه في صدر « صفر » . وقال له : أسألك ؟ فعجب الحاضرون من أمر ذلك
الغلام لجرأته على مناظرة « صفر » مع صغر سنه . فقال له صفر : سل ،
فقال له الجبائي : هل الله تعالى يفعل العدل ؟ قال : نعم قال : أفنسميه بفعله
العدل عادلاً ؟ قال : نعم . قال له الجبائي : فهل يفعل الجور ؟ قال صفر :
نعم . قال الجبائي : أفنسميه جائراً ؟ قال صفر : لا . قال الجبائي : فيلزم
أن لا نسميه بفعله العدل عادلاً . فانقطع صفر . ولما رأى الناس ذلك جعلوا
يسألون من هذا الصبي ؟ فقليل : هو غلام من جباء (٢) .

ولقد نمت تلك الروح عنده وشبت معه حتى اشتهر بالجدل وقوة الإقناع
عند ما اكتملت رجولته وأصبح عالماً يستفتى في العوابع من المسائل العلمية،
يدل على ذلك ما روى أن بعض المجبرة قد سأله : ما الدليل على وعيد أهل
الصلاة ؟ قال : الحدود والأحكام . فقليل له : إن التائب يحد : فقال أبو علي :

(١) يحكى تاج الدين السبكي في كتابه «طبقات الشافعية الكبرى» ج ٢ .
ص ٢٤٥ عن الحسن ابن محمد العسكري أنه قال : كان الأشعري تلميذ الجبائي
وكان صاحب نظر وذا إقدام على الخصوم ، وكان الجبائي صاحب تصنيف
وقلم إلا أنه لم يكن قويا في المناظرة ، فكان إذا عرضت مناظرة قال للأشعري
نب عني . اهـ . فهذا النص يدل على أن الجبائي لم يكن قويا في الجدل وهكذا
نرى من مؤرخي الفرق وأصحاب المذاهب أن ما يثبته أحدهم قد ينفيه الآخر
وهذا أكبر شيء يجعل مهمة السكاك عن أصحاب الفرق شاقة ومضنية ، إذ
كيف يستخلص الحقائق من بين تلك الاختلافات وذلك التناقض
(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥

ذلك امتحان فسكت السائل وانقطع . وسئل كذلك في شأن حديثين طريق روايتهما واحد مع قبول أحدهما ورد الآخر فقليل له : ما تقول في حديث أنى الزباد عن الأعرج عن أنى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ، ؟ . فقال أبو علي : هو صحيح . فرد عليه السائل قائلاً : فهذا الإسناد نقل حديث « حج آدم موسى » . فقال أبو علي : هذا الخبر باطل . فقال السائل : حديثان بإسناد واحد صححت أحدهما وأبطلت الآخر . قال أبو علي : لأن القرآن يدل على بطلانه وإجماع المسلمين ودليل العقل . فقال السائل : كيف ذلك ؟ . قال الجبائي : أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة فقال : يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ، وأسكنك جنته . وأسجد لك ملائكة فعصيته ؟ فقال آدم : يا موسى أترى هذه المعصية فعلتها أنا أم كتبها الله علي قبل أن أخلق بألقي عام ؟ . قال موسى : بل شيء كان كتب عليك . قال آدم لموسى : فكيف تلومني على شيء كان قد كتب علي ؟ قال : فحج آدم موسى . قال أبو علي لسائله : أليس هذا الحديث هكذا ؟ قال : بلى . فقال أبو علي : أليس إذا كان هذا الحديث عذراً لآدم يكون عذراً لكل كافر وعاص من ذريته ، وأن يكون من لا مهم . محجوجاً ، فسكت السائل والتزم ما قاله الجبائي ^(١) .

وبما يدل على غزارة علمه أن جماعة قالوا : إننا لو حررنا ما أملاه أبو علي على لو جلدناه مائة ألف وخمسين ألف ورقة ، وكذلك ما حكى عنه من أنه ما كان ينظر في كتاب إلا يوماً ثم يكفيه ذلك النظر في تحصيله ، وكان أبو علي يحب علم الكلام ويستسهله ويستسيغه أكثر من غيره من العلوم الأخرى لأن العقل يدل عليه . وكان شديد الأجواب سأل سائل مرة عن وجه الحكمة في أمانة الرسول وإبقاء إبليس فقال : إن الذي لا يستغنى عنه هو الله وحده .

وأما لأنبياء فقد يغنى الله عنهم بالطافه وأما إبليس فلو علم الله في أماته مصلحة لفعل ، ولو علم في بقائه مفسدة لما بقي لكن كان يفسد مع موته من فسد مع حياته .

أخلاقه وصفاته : يقولون عنه إنه كان هادئاً ومتواضعاً ، وكان في قلبه رقة وقدرة على الموعظة ، وكان يبلغ به التأثير إلى حد البكاء ، إذ بين هو في طلاقته وبشاشته وقد ذكر الموت فلا ترى إلا دموعه وقد انحدرت من عينيه سائلة على خديه ، ثم يأخذ في العظة حتى كأنه غير ذلك الرجل العالم المجادل المناظر في القضايا الكلامية العقلية ، وكان مع كل ذلك حسن الوجه ، فكما أنه كان حسن الخلق فانه كذلك كان حسن الخلق أبو الحسن الأشعري والجبائي :

ومن بين تلامذة الجبائي أبو الحسن (١) الأشعري الذي يقال إنه أقام على المعتزلة أربعين سنة حتى صار إماماً للمعتزلة ثم غاب عن الناس خمسة عشر يوماً ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال : معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء على شيء فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتيب هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السنة إلى الناس (٢)

(١) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن بلال بن أبي بردة بن عبد الله أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولد سنة ٢٦٠ هـ . وتوفي سنة ٣٢٤ هـ بناء على أقرب الأقوال وأصدقها عند المؤرخين

(٢) « طبقات الشافعية الكبرى » لتساج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي ، ج ٢ ص ٢٤٦ . تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣٦

أما سبب خروج الأشعري على أستاذه الجبائي فإنه يقال : إن أبا الحسن الأشعري لما تبهر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على أستاذه في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا ، فلما رأى أن أستاذه الجبائي لا يقنعه ما يقول فيما يورد عليه من الشكوك ترك الاعتزال ، وهناك روايات أخرى كثيرة ذكرتها الحافظ ابن عساكر (١) . ومنها رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم في نومه ثم أمره إياه بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولقد ذكروا من بين المسائل التي تناظر فيها التلميذ وأستاذه وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده كما تقول المعتزلة قال أبو الحسن الأشعري سائلا أستاذه الجبائي : أيها الشيخ ما تقول في ثلاثة مؤمن وكافر وصبي ! فقال الجبائي المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات ، والصبي من أهل النجاة . فقال أبو الحسن فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ! قال الجبائي : لا ، فإنه يقال له ، إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها . قال الأشعري : فإن قال التقصير ليس مني فلو أحييتني كنت عملت الطاعات كعمل المؤمن . قال الجبائي : يقول له الله كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف . قال الأشعري : فلو قال الكافر يارب علمت حاله كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله ! فانقطع الجبائي (٢)

وهناك مناظرة أخرى وقعت كذلك بين الأستاذ وتلميذه في أن أسماء الله

(١) هو الحافظ ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ هـ وقد ذكر في كتابه « تبیین کذب المفتری » أسبابا كثيرة لخروج الأشعري على المعتزلة وتركه الجبائي ، والكتاب مؤلف في الدفاع عن الأشاعرة .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ ص ٢٥٠ . وفيات الأعيان لابن خلسا ج ٢ ص ٢٧٧ - ٢٧٨ . ولقد ذكر الأسفرايني في كتابه « التبصير » ص ٤٣ - ٤٤ هذه المناظرة للرد على النظام لقوله بأن الله سبحانه يفعل ما فيه صلاح العبد .

هل هي توقيفيه؟

وذلك أن رجلا دخل على الجبائي فقال له : هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلا؟ فقال الجبائي : لا ، لأن العقل مشتق من العقال ، وهو المانع ، والمنع في حق الله محال ، فامتنع الإطلاق . قال أبو الحسن : فقلت له ، فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه حكيمًا ، لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهي الحديد المانعة للدابة عن الخروج ، فإذا كان اللفظ مشتقا من المنع ، والمنع على الله محال لزمك أن تمتنع إطلاق اسم حكيم عليه سبحانه وتعالى . فقال له الجبائي : فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلا . وأجرت أن يسمى حكيمًا فقال له الأشعري : لأن طريقي في مأخذ أسماء الله الإذن الشرعي دون القياس اللغوي فأطلقت حكيمًا لأن الشرع أطلقه . ومنعت عاقلا لأن الشرع منعه ، ولو أطلقه الشرع لأطلقته (١)

إن ترك الأشعري الاعتزال ومبادئه لازال أمرا غامضا ، ولم تكشف الأبحاث عن سره بعد ، فإن تلهذه أربعين سنة من الأشعري للمعتزلة لا تجعل من السهل أن نصدق أن الأشعري ترك الاعتزال لمجرد أنه ناظر استاذة في بعض المسائل ، وأن أستاذة لم يجبه الجواب المقنع والذي لم يشف غلته وإذن لا بد أن يكون هناك سروراء هذا ، على أن المعتزلة قد تعودوا الاختلاف والجدل فلقد اختلف بعضهم على بعض ومع ذلك لم نر واحدا منهم لمجرد أنه خالف أستاذة في بعض الآراء يترك الاعتزال ويعتق آراء أهل السنة في علم الكلام كما يقال على الأشعري . ولقد رأينا اختلاف النظام مع أبي الهذيل ومع هذا لم يتحول النظام عن المعتزلة إلى غيرهم ولقد رأينا عند الكلام على الاعتزال كيف أن المعتزلة يختلفون على المسألة الواحدة اختلافات كثيرة حتى إنه قد يبلغهم الاختلاف في الرأي حدا لا يتفق فيه اثنان وأبو علي الجبائي نفسه يقول : ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة ومع هذا

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ . ص ٢٥١ .

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥

لم يكن عنده بعد الصحابة - أعظم من أبي الهذيل إلا من أخذ عنهم أبو الهذيل كواصل وعمر بن عبيد^(١) ويظهر أن الأشاعرة لم يذكروا مثل هذه المناظرات التي تجعل الجبائي ضعيف الرأي حتى لا يقدر أن يدفع ما يرد على آرائه من الاعتراضات ، وأنه كان يعجز أمام الأشعري الذي كان يكرر على آرائه بالبطان لا ليصلوا إلى أمرين : أحدهما بطلان مبادئ المعتزلة وأنها غير صحيحة ، وثانيهما إظهار فضل أبي الحسن الأشعري . وبيان قدرته على الجدل مع تصحيح آرائه وإبطال آراء المخالفين له ، وهذا شأن مؤرخي فرق علم الكلام يتعصب كل واحد لأصحاب مذهبه ، فيخفض من شأن خصومه ويرفع من شأن أصحاب مذهبه ، فإن كنا قد سمعنا ما تقدم من الأشاعرة في شأن الجبائي فأننا نسمع عكسه من المعتزلة ، فهم يقولون عنه : إنه هو الذي سهل علم الكلام ويسره وذلك ، وكان مع ذلك فقيها ورعا ، زاهدا جليلا نبيلًا ، ولم يتفق لأحد من إذهان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي الهذيل مثله ، بل ما اتفق له هو أشهر أمرا ، وأظهر أثرا (٢) فنحن الآن أمام رأيان فيهما شبه تناقض ، أحدهما لمؤرخي الفرق من الأشاعرة أو من بعض مؤرخي الأشاعرة ، والآخر من بعض مؤرخي المعتزلة ، والأول يحط من شأن الجبائي ، والثاني يرفع من شأنه ، ومن هنا يصعب .. كما قلت - على المؤرخ لعلماء الفرق الكلامية استخلاص الحقيقة بسهولة ، ولكن على كل حال نقول إن كل من وضع لبنة في سبيل تحقيق الثروة العلمية الإسلامية وخاصة الكلامية لا يستحق منا إلا كل تقدير وإعجاب ، وأما الخطأ وعدمه فمرجعه إلى الله سبحانه الذي يعلم بالسرائر ويعلم المخلص من غيره ومن يجتهد للحق والله ، ومن يضال للهوى والشيطان ، وإني أنزه علماء المسلمين عن الأخير ، والآن ننقل عن الكلام على آرائه الكلامية

(١) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٨

(٢) المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣٥

(٢) آراءه الكلامية

(١) ذات الله وصفاته

ذات الله:

أما ذات الله سبحانه فإن الجبائي ككل المعتزلة إذا وصف ذات الله فإنه لا يصفها إلا بأوصاف سلبية وقد تقدم رأى المعتزلة في ذات الله عند الكلام على أبى الهذيل العلاف ، ثم هو يجعل ذات الله متميزة عن الأشياء المخلوقة والمشاركة مع الله في الشيئة تميزا ذاتيا لنفسه ، فليست ذات الله ذات الأشياء وإنما كل منهما متميز عن الآخر ، فهو يقول « البارئ غير الأشياء ، والأشياء غيره ؛ فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها ^(١) » فكأن تميز كل منهما عن الآخر تميزا ذاتيا . ومع إطلاق الشيئة على الله سبحانه فإنه ينسك ككل المعتزلة أن يكون لله ماهية ، أو يكون له ماهية لا يعلمها العباد ، وأن اعتقاد ذلك في الله سبحانه خطأ وباطل ^(٢) وعند الجبائي وجود الشيء نفس الشيء . فهو ينسك قول من قال « الأشياء أشياء قبل كونها ، ويقول : هذه عبارة فاسدة ، لأن كونها هو وجودها ليس غيرها ، فإذا قال القائل : الأشياء أشياء قبل كونها . فكأنه قال : أشياء قبل نفسها ^(٣) » ومن هذا النص نعلم أن الجبائي كان يذهب إلى أن وجود الشيء عينه هذا رأيه في وجود الأشياء ، ولكن يظهر أن وجود الله عنده ليس مثل وجود الأشياء ، لأن وجود الله عنده له معنيان وأنه إذا وصف الإله بأنه موجود فإنه قد يكون بمعنى لم يزل معلوما ، وبمعنى لم يزل كائنا « ولكن مع كون وجود الله عنده له هذان المعنيان ، هل

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري . ج ١ . ص ١٨١

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري . ج ١ . ص ٢٠٦

(٣) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعري . ج ١ . ص ١٥٨

وجوده تعالى نفس ذاته كوجود الأشياء عنده ؟

إن ما نعرفه عن المعتزلة من حرصهم على وحدة الله التي لا يشوبها نوع من التركيب والتأليف ولو كان وهميا أو خياليا أو منطقيا حتى أنكروا أن تكون له ما هية ومن جعلهم صفات الله الوجودية نفس ذاته كالعلم والقدرة يمكننا أن نقول إنه ليس بالبعيد أنه كان يرى أن وجود الله نفس ذاته كما أن وجود الأشياء نفس ذاتها ، بل كون وجود الله نفس ذاته أنسب بوحدايته الذاتية . ولقد ذهب المتكلمون إلى هذا الرأي حتى جعلوا الوجود من الصفات النفسية لا الثبوتية مثل العلم والقدرة والحياة .

صفات الذات وصفات الأفعال :

قسم الجبائي أيضا - مثل المعتزلة - صفات الله سبحانه وتعالى إلى قسمين :

صفات ذات ، وصفات أفعال

أما صفات الذات فهي التي لا يصح أن يوصف البارئ بضعها ولا بالقدرة على ضدها ، كوصف الإله بأنه عالم ، فلما وصف بهذا لم يحز أن يوصف بأنه جاهل ، ولا بالقدرة على أن يحمل (١) ، وإذا وصف بأنه قادر لا يصح أن يوصف بأنه عاجز ، ولا بالقدرة على أن يعجز ، وهكذا كل وصف لا يوصف الإله بضعه ولا بالقدرة على ضده فهو من صفات الذات ، وبناء على هذا التعريف فإن صفات الذات محدودة عند الجبائي

أما صفات الأفعال فهي التي يصح أن يوصف البارئ بضعها أو بالقدرة على ضدها ، مثل الإرادة فإنه يصح أن يوصف بها ، وبضعها من الكراهة ، ومثل البغض فإنه يوصف به وبضعه وهو الحب ، ومثل العدل فإنه يوصف به ، ويوصف بالقدرة على ضده من الجور (٢) ، ولما كان الإله

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري . ج ١ . ص ١٨٥

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ . ص ١٨٦

سبحانه لا يوصف بصفات الأفعال إلا عند وجود أثرها ، وقد يكون الأثر محدثا ، فلا يتصف الإله بتلك الصفة إلا عند وجود ذلك الأثر الحادث ، فإن الجبائي ككل المعتزلة أنكر أن يقال : لم يزل الله متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حلماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بانياً مصوراً محيياً مميئاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً (١) فهذه الصفات المذكورة ليست قديمة لأن الإله لا يتصف بها لذاته ولكن يتصف بها إذا فعل فهو لا يوصف بأنه متكلم إلا إذا حصل منه الكلام بالفعل ، ولا يوصف بكل الصفات المذكورة إلا لفعلها ، وبما أنها لم تفعل في القدم فهي حادثة. ولكن كيف يصح أن يتصف القديم وهو الله سبحانه بهذه الصفات الحادثة . وكيف يقوم الحادث بالقديم ؟ يجيب الجبائي عن هذا بأن هذه الصفات الحادثة وإن وصف بها الإله لكنها ليست قائمة بذاته حتى يقال إن الحادث قد قام بالقديم ، بل هي توجد وقت وجود ما يوجد بها ، يدل لهذا قوله : إن فناء الجسم يوجد لا في مكان وهو مضاف له ، وليس كل ما كان من جنسه (٢) . وكذلك قوله : إرادة الله سبحانه لتكون الشيء هي غير الشيء المكون ، وهي توجد لا في مكان (٣) . وكان الجبائي ومن وافقه من المعتزلة يذهب إلى أن هناك أشياء لا هي بالجواهر ولا هي بالأعراض ، فإن الجواهر تحتاج إلى مكان والأعراض تحتاج إلى الجواهر لتقوم بها ، وأما هذه الأشياء التي منها صفات الأفعال لله سبحانه فإنها لا تحتاج إلى مكان تقوم به ، ولا إلى ذوات تقوم بها كقيام الأعراض بالجواهر ، ولما كان الأصل في اتصاف الإله بصفات الأفعال هو وجود أثرها بالفعل ، وبما أن أفعال الإله لا تحصر ، فلا تحصر

(١) مقالات الإسلاميين للشعري ج ١ . ص ١٨٥

(٢) مقالات الإسلاميين للشعري ج ٢ . ص ٣٦٨

(٣) مقالات الإسلاميين للشعري ج ٢ . ص ٥١٠

صفات الأفعال ، ولا يمكن تحديدها وعدّها ، بل تتجدد وتوجد بحسب
تجدد الأفعال ووجودها .

بعض الصفات التي جعلها الجبائي من صفات الذات :

العلم : من الصفات التي جعلها الجبائي من صفات الذات ، ولما كان العلم
من صفات الذات جعل تعلقه بالأشياء الحادثة قبل وجودها فقال : إن الله لم
يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض ، وأن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها ،
فليس العلم عنده كصفات الأفعال التي لا توجد إلا بوجود أثرها ، بل هو يعلم
المخلوقات قبل أن تخلق ، وليس يتوقف وصف الإله بصفة العلم على وجود
ما يتعلق به العلم بالفعل ، مثل صفات الأفعال التي لا يوصف بها الإله إلا إذا
تحقق متعلقها ووجود بالفعل .

بحث تسمية الأشياء :

لما كان الجبائي يرى أن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها جرّد ذلك إلى أن يقول إن
الأشياء تسمى أشياء قبل كونها ، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها ، وكذلك
الحركات والسكون والألوان والطعوم والأرايح والإرادات ، وأن الطاعة
تسمى طاعة قبل كونها . وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها . ثم انتقل إلى
البحث في تسمية الأشياء بحثاً عاماً تناول فيه العلة في تسمية كل نوع منها فقال :
ما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول (سراد) . إنما
سمى سوادا لنفسه ، وكذلك البياض ، وكذلك الجوهر إنما سمي جوهرًا لنفسه
وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يذكر ويخبر عنه فهو مسمى بذلك قبل كونه
كالقول (شيء) فإن أهل اللغة سموا بالقول شيئاً كل ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا
عنه . وما سمي به الشيء للفرقة بينه وبين أجناس أخرى كالقول (لون) وما
أشبه ذلك ، فهو مسمى بذلك قبل كونه . وما سمي به الشيء لعلّة فوجدت العلة
قبل وجوده فواجب أن يسمى بذلك قبل وجوده كالقول (مأمور به) ، إنما

قل مأمور به لوجود الأمر به ، فواجب أن يسمى مأمورا في حال وجود الأمر ، وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر ، وكذلك ماسمى به الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله . وما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل ، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث ، كالقول (مفعول يحدث) . وما سمي به الشيء لوجود علة فيه ، فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه ، كالقول (جسم) وكالقول (متحرك) وما أشبه ذلك (١)

فانت ترى من هذا أن الجبائي لما ذهب إلى أن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها وأنها تسمى بأسمائها قبل وجودها قسم أسباب تسمية الأشياء إلى تلك الأقسام الستة ، وجعل منها أربعة يصح أن تسمى بأسمائها قبل وجودها ، وهي ماسمى به الشيء لنفسه ، وما سمي به الشيء لإمكان الإخبار عنه ، وما سمي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس آخر ، وما سمي به الشيء لعلة وجودها قبل وجوده ، ثم جعل منها اثنين لا يصح أن تسمى بأسمائها قبل وجودها ، وهي ماسمى به الشيء لحدوثه ، وما سمي به الشيء لوجود علة فيه ، وبناء على ما تقدم

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج١ . ص ١٦١ - ١٦٢ . ولقد قال مثل هذا في ج٢ . ص ٥٢٢ - ٥٢٣ إلا أنه زاد عبارة تفيد معنى جديدا في تحليل تسمية المعلومات قبل وجودها أشياء فقال : إن القول شيء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها « فكانت العلة في تسمية المعلومات قبل كونها هي أنها معلومات . وكان الأشياء المحدثه عند الجبائي لها وجودان - : وجود باعتبارها معلومات لله ، ووجود باعتبار تحققها وحدوثها ، وعلى حسب هذه القاعدة أطلق الجبائي اسم « الشيء » على الله سبحانه فقال في المقالات ج٢ . ص ٥١٩ « القول شيء سمة لكل معلوم ، ولكل ما أمكن ذكره والاخبار عنه ، فلما كان الله عز وجل معلوما يمكن ذكره والاخبار عنه وجب أنه شيء » .

فإن الأقسام الأربعة يصح أن يعلمها الله قبل وجودها ، وكذلك تسمى بإسمائها قبل كونها عند الجبائي .

ولقد يظهر لك أمر آخر لم تر مثله عند الطبقة الأولى من المعتزلة وهو الدقة في تعليل تسمية الأشياء وتقسيمها بحسب ذلك التعليل إلى الأقسام التي عرفتها عند الجبائي ، وقد يكون هذا من أثر ترجمة الفلسفة اليونانية إلى المسلمين وقرائمتهم نظريات الفلاسفة وآرائهم ، وقد يكون لأمر آخر وهو تكوين ملكة علمية للمسلمين .

العلاقة بين علم الله وقدرته :

لقد كان الجبائي يحيل أن يفعل القديم سبحانه ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون^(١) ، ولكن يظهر أنه كان يحوز أن يقع من العبد خلاف ما يعلم الله فهو يقول : لو آمن من علم الله أنه لا يؤمن أدخله الجنة^(٢) ، ثم علق إحالة وقوع ما علم الله أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون على تصديق من أخبره الله بذلك ، وأما إذا علم الله أن شيئاً لا يكون ، ولم يخبر بأنه لا يكون ، فجائز عند الجبائي أن يكون ومعنى التجويز عنده هنا الشك في أن الشيء يكون أو لا يكون ، فإن للتجويز عنده معنيين ، بمعنى الشك والحل^(٣) . فالجبائي لا يقطع باستحالة وقوع ما علم الله بوقوعه إلا إذا أخبرنا بذلك ، وإما إذا لم يخبرنا بذلك فهو لا يقطع بوقوعه ، ولا بعدم وقوعه بل يشك في هذا ويظهر أنه يمنع الوقوع بعد الإخبار بعدم الوقوع لأن هذا يؤدي إلى الكذب في أخبار الله تعالى والكذب على الله محال وتحقيقاً لهذا الرأي عنده فإنه لا يجوز على أخباره النسخ ، لأن النسخ لو جاز

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٠٤ ، ج ٢ ص ٦٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٠٤ ، ج ٢ ص ٥٦٠ .

(٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٢٠٦ ، ج ٢ ص ٥٦٢ .

على الأخبار لكان إذا أخبرنا أن شيئاً يكون ، ثم نسخ ذلك بأنه أخبر أنه لا يكون لكان لابد من أن يكون أحد الخبرين كاذباً (١)

الصلات الكلامية :

إن الكلام في العلاقة بين العلم والقدرة جر الجبائى إلى التحدث عن الصلات الكلامية وما يجوز منها وما يستحيل فهو يقول: إذا وصل مقدور بمقدور صح الكلام كقهرلنا : لو آمن الإنسان لأدخله الله الجنة ، وإذا وصل محال بمحال صح الكلام كقول القائل : لو كان الجسم متحركاً ساكناً فى حال لجاز أن يكون حياً ميتاً فى حال ، وإذا وصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام كقول القائل : لو آمن من علم الله وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر ؟ وذلك أنه إن قال : كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذى قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً ، استحال الكلام ، لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون

ويستحيل أن لا يكون البارى عالماً بما لم يزل عالماً به بأن لا يكون لم يزل عالماً . وإن قال : كان يكون الخبر من أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً . وإن كان الشيء الذى علم وأخبر أنه لا يكون استحال الكلام . وإن قال : كان الصدق ينقلب كذباً ، والعلم ينقلب جهلاً استحال الكلام . فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أى وجه أجاب عن السؤال استحال كلامه ، لم يكن الوجه فى الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل (٢) .

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ١ . ص ٢٠٦

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى ج ١ . ص ٢٠٤ - ٢٠٥

٣ - القدرة : من الصفات الذاتية عند الجبائي كالعلم . وهذه الصفة عنده - ككل صفات الذات - لا تدل على معنى زائد على الذات وليس لها تأثير في الأشياء بأن تخرجها من العدم إلى الوجود ، بل كان يقول : إن معنى القول : إن الله قادر ، إثباته والدلالة على أنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر ، وإكذاب من زعم أنه عاجز ، والدلالة على أن له مقدورات ، كما أن معنى الوصف لله بأنه عالم بإثباته وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يعلم ، وإكذاب من زعم أنه جاهل ، ودلالة على أن له معلومات (١) .

هل يقدر الله على مثل ما يقدر عليه عباده ؟

يقول بعض المعتزلة إن الله إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لا يوصف بالقدرة على ذلك ، ولا على ما كان من جنس ذلك ، وأن الحركات التي يقدر الباري عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد (٢) ، ويظهر أنهم لا يريدون من هذا أن الإله سبحانه يعجز عن ما يقدر عليه الإنسان ، ولكن بما أن أفعال الإنسان توصف بالصحة والفساد والحل والحرمة ولا يليق أن توصف أفعال الله سبحانه بهذا فإنهم نفوا أن يقدر الله على جنس أفعال العباد من حيث الصحة والفساد ومن حيث الحل والحرمة ، وكذلك نفوا عنه القدرة على حركات العباد لأن حركات العباد فيها انتقال ، وأنها تكون بالأعضاء وبالأجسام ، والإله منزّه عن كل ذلك فليس في حركاته انتقال ، وليس له أعضاء ، وليس له جسم ، فهم في نفهم عن الإله القدرة على جنس ما أقدر عليه عباده لاحظوا تنزيه الإله عن مشابهته للعباد ، ولكن الجبائي قال بعكس ما قال هؤلاء ، فقد قال : إن الله

(١) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن على الأشعري ج ٢ ص ٥٢٤

(٢) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن على الأشعري ج ١ ص ١٩٩

(٢ - ١٧)

إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده (١) ، ولكن يظهر أن الجبائي لاحظ معنى آخر غير الذى لاحظته أصحاب الرأى الأول . وهذا المعنى هو ناحية العجز ، فلا يصح عنده أن الله سبحانه لا يقدر على أمر أقدر عليه عباده ، لأن لو عجز عن مثل ما أقدر عليه عباده لما قدر على إقدار عباده ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، وبهذا يكون كل من الفريقين لاحظ معنى لم يلاحظه الآخر وكلا المعنيين فيه تنزيه الإله عن نقص ، وإثبات كمال له لائق به سبحانه وتعالى .

٣ — الله حى . سميع . بصير :

هذه أيضا من صفات الذات عند الجبائي ، ويؤولها إلى معان لا تجعلها زائدة على الذات ، وتنفى أن تكون أوصافا غير الموصوف فهو يقول إن معنى حى إثبات أن الله واحد . وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيا ، وإكذاب من زعم أنه ميت . ومعنى القول سميع إثبات الإله سبحانه ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع . وإكذاب من زعم أنه أصم ، والدلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعها . ومعنى القول بصير إثباته سبحانه كذلك ، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر ، وإكذاب من زعم أنه أعمى ، والدليل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها (٢) .

ولقد جوز الجبائي أن يقال : لم يزل البارى عالما قادرا حيا سميعا بصيرا ، ولكن منع أن يقال : لم يزل سامعا مبصرا ، وأن يقال : لم يزل يسمع ويبصر (٣) ، ولقد فرق بين ما جوزه وما منعه بأن التركيب الأول لا يدل

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى ج ١ ص ٢٠٠

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٥٢٤

(٣) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٥٢١

على وجود مسموع ومبصر ، بخلاف التركيبين الآخرين فإنهما يدلان على وجود مسموع ومبصر وهذا يستلزم أن تكون المسموعات والمبصرات قديمة مع أنها حادثه ، ولا أعرف على أى أساس بنى الجبائي تفرقه بين هذه التركيب . فلماذا لا يدل التركيب الأول على وجود المسموعات والمبصرات مع دلالة التركيبين الآخرين عليها ، ولماذا يتحقق الوصف الأول بدون مسموع ومبصر ، ولا يتحقق الوصفان الآخران إلا بهما ؟

٤ - لماذا تعددت الأسماء واختلفت مع أن المسمى بها واحد ؟

إذا كان الجبائي - ككل المعتزلة - يقول بأن صفات الذات ليست أموراً زائدة على الذات وليس لها تحقق غير تحقق الذات ، وأنه ليس هناك إلا الذات فقط . فكيف يفسر اختلاف الأسماء ، فلقد وصف الله سبحانه نفسه بأنه عالم وقادر وحى وسميع وبصير الخ ؟

يفسر الجبائي هذا الاختلاف بأن المعلوم والمقدور مختلفان ، فإن من المعلومات ما لا يجوز أن يوصف القادر بأنه قادر عليه^(١) - وذلك مثل شريك الباري فإن عدمه معلوم لله ، لكن لا يقال إن الله قادر على عدمه ، لأنه معدوم بذاته ، ومثل علم الله بوجوده ، فإن قدرة الله لا تتعلق بوجوده لأنه تحصيل حاصل . تحصيل الحاصل محال وهكذا كثير من الأشياء التي يعلمها الله سبحانه ولا يصح أن يوصف الإله بأنه قادر عليها إما لاستحالة وجودها ، وإما لتحصيلها وكذلك السبب في اختلاف وصف الإله بأنه سميع بصير هو اختلاف المسموعات والمبصرات^(٢) فلما اختلفت المسموعات والمبصرات اختلف تسمية الإله سبحانه بها فتارة يسمى سميعاً ، وتارة يسمى بصيراً

(١) مقالات الإسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٥٣١

(٢) مقالات الإسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٥٣١

وكما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف مدلولاتها عند الجبائي فإنها اختلفت عنده أيضا لاختلاف الفوائد فهو يقول : إذا قلت إن الباري عالم أفدتك علما به ودلتك على معلومات وأكذبت من قال إنه جاهل . وأفدتك علما بأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم . وإذا قلت قادر أفدتك علما به وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يقدر وأكذبت من زعم أنه عاجز ودلتك على مقدورات . (١)

(٥) بعض الصفات قد يكون من صفات الذات ، وقد يكون من صفات الأفعال :

قد يؤول الجبائي بعض الصفات فتكون صفات ذات ، وقد يؤولها أو يلا آخر فتكون صفات أفعال ، فهو يقول : إن الباري جبار بمعنى أنه لا يلحقه قهر ولا يناله ذل ولا يغلبه شيء من صفات النفس لأنه قريب من معنى عزيز ، وعزيز عنده من صفات النفس . وكذلك مجيد عنده بمعنى عزيز ، وإذن يكون من صفات الذات وأما كريم فإنه يكون من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز ، ويكون من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جواد وأما حكيم فانه قد يكون بمعنى عليم ، وعلى ذلك يكون من صفات النفس ، وقد يكون حكيم مشتقا ممن فعله الحكمة فيكون من صفات الفعل ، وأما القول بأنه صمد فله معان منها أنه بمعنى سيد ، ومنها أنه بمعنى مسمود إليه ، فالأول من صفات الذات والثاني من صفات الأفعال ، وقد يكون بمعنى أنه عين لا ينقسم ولا يتجزأ ، وأنه واحد لا شبه له ولا مثل ، وقد يكون بمعنى أنه لا شريك له في قدمه وإلهيته وهو بحسب هذه المعاني الثلاثة الأخيرة من صفات الذات

ومعنى «إله» عنده أنه لا يحق العبادة إلا له ، وعلى هذا فهو من صفات الذات وأما معنى «الله» فهو أنه «الإله» فحذفت الهمزة الثانية فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى ووجب أن يقال «إله الله» (٢) ، وإذن يكون لفظ «الله» من صفات الذات عند الجبائي

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٣١

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٢٨

بعض صفات الأفعال :

لقد قلنا إن الجبائي قد عرف صفات الأفعال بأنها كل ما يوصف به الباري أو بضده أو بالقدرة على ضده وقلنا إن هذه الصفات لا يمكن حصرها لأنها تتوقف على صدور فعل من الله سبحانه ، وحيث إن أفعاله لا تحصر فكذلك صفات الأفعال لا تحصر ، ولا يوقف بها عند حد ، ولكن مع تلك القاعدة التي تجعل صفات الأفعال غير متناهية لعدم تنامي أفعال الله فإن الجبائي قد نص على بعض صفات الأفعال فكان يقول: إن الوصف لله بأنه مريد ، محب ، ودود ، راض ، ساخط غضبان ، موال ، معاد ، حلیم ، رحمان ، رحيم ، راحم ، خالق ، رازق ، باري ، مصور ، محيي يميت ، من صفات الأفعال (١) .

معاني بعض صفات الأفعال

لقد بين الجبائي معاني بعض صفات الأفعال بما يتناسب مع جعلها من هذه الصفات ، فيما أن صفة الكلام عنده من صفات الأفعال وليست من صفات الذات - كما يقول الأشاعرة - فإنه يقول ، إن الوصف لله بأنه متكلم أنه فعل الكلام (٢) . ومن هنا يقول المعتزلة إن القرآن مخلوق لله ، وليس قديما ، وحيث إن صفة الإرادة كذلك من الصفات الفعلية وليست من الصفات الذاتية فإنه يزعم أن معنى الإرادة من الله كمعنى الإرادة منا ، وهي محبته للشئ . وأن ضدها وهي الكراهة هي البغض للشئ (٣) .

وكان يفسر الرضا تفسيرا يتفق مع كونه من صفات الأفعال ، وهو أن

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج٢ ص ٥٣٠

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ج٢ ص ٥٣٠

(٣) مقالات الاسلاميين للأشعري ج٢ ص ٥٣٠

الله سبحانه يرضى عنا وعن عملنا وذلك يكون بفعل مراده، فكأن ما يرضاه سبحانه هو ما يريد ، ويكون الرضى والإرادة بمعنى واحد ومعنى الغضب هو السخط ، ومعنى حلم الله سبحانه هو إما له لعباده ، وفعل النعم التي يضاد وجودها وجود الانتقام . فيكون الحلم صرف الانتقام عن عباده (١) .

أسماء الله وصفاته عقلية :

يقول الجبائي : إن العقل إذا دل على أن الباري عالم فواجب أن نسميه عالما وإن لم يسم نفسه بذلك حيث دل العقل على المعنى ، ومثل هذا سائر الأسماء (٢) . فإذا ظهر للعقل أن الله قادر وجب أن نسميه قادرا ، وإذا حسن لديه أنه عادل وجب أن نسميه عادلا . وهكذا ثم يقول : وإن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقين له (٣) ، ويظهر أنه يريد من هذا أن أسماء الله يجب أن تكون له على أنها أسماء لعلم واحد ، وأنها تكون له على غير ما تكون عليه الألقاب من غير إشعار بمدح أو ذم .

وتحقيقا لما تقدم فإن الجبائي كان يشرح الأسماء التي ورد إطلاقها على الله شرحا عقليا يحقق كما لا الله ، وإذا كان المعنى لا يتفق مع ما يوجبه العقل لله سبحانه من الكمالات لا يجوز إطلاق ذلك الاسم على الله بهذا المعنى المنافي للكمال العقلي ، فهو يقول : إن معنى القول إن الله عالم معنى القول إنه عارف ، وأنه يدرك الأشياء ، ولهذا هو يسميه عارفا داريا (٤) ، لأن معنى عالم وعارف ودار واحد ، وبما أن الله سمي نفسه عالما وأوجب له ذلك

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٥٣٠

(٢) مقالات الاسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٥٢٥

(٣) مقالات الاسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٥٢٥

(٤) مقالات الاسلاميين للاشعري ج ٢ ص ٥٢٦

الفعل فإنه يسميه بما هو في معناه: أما العلم بمعنى الفقه والفهم والإيقان والاستبصار والاستبانة فلا يجوز إطلاقها على الله سبحانه فلا يقول هو فهم أو فقيه أو موقن أو مستبصر أو مستبين ، لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشئ بعد أن لم يكن الإنسان به عالما ، ومثل هذا قول القائل أحسست بالشئ وفطنت له ، وشعرت به ، فإنها تدل على إدراك الشئ بعد عدم إدراكه ، وأما اليقين فهو العلم بالشئ بعد الشك ، ولما كان العقل مأخوذا - عنده - من عقال البعير فلا يصح أن يطلق على الله سبحانه عالم بمعنى عاقل ، وأما الاستبصار والتحقيق فهما العلم بعد الشك (١).

ومن هذا يظهر لنا أن الجبائي كان يفسر الأسماء التي أطلقها الله سبحانه على نفسه تفسيرا يتفق مع ما يوجب العقل لله سبحانه من الكمال ، ولا يجوز إطلاق تلك الأسماء إذا كانت لها معان لا يجوز العقل إطلاقها على الله ، فهو يعتمد على العقل في إطلاق الأسماء على الله وفي شرح الأسماء التي وردت وهكذا نرى الجبائي - ككل المعتزلة - يعتمدون على العقل كثيرا في الأبحاث الاعتقادية وفي المبادئ والآراء الكلامية ، لكن بشرط أن لا يخرج العقل على المعنى الكلي له أحب لله وهو اتصافه بكل كمال وتنزيهه عن كل نقص ، بل لقد بالغوا في مغبة ما فيه شائبة تعدد حتى اضطروا إلى رأيهم في الصفات الذاتية ، ولم يفرقوا بين صفة وموصوف ، ولهذا يقول الجبائي إن الوصف هو الصفة ، وأن التسمية هي الاسم وهو قولنا : الله عالم قادر ، فإذا قيل له اتقول إن العلم صفة والقدرة صفة ؟ قال : لم نثبت علما حتى نقول صفة أم لا ، ولا ثبتنا علما في الحقيقة حتى نقول قديم أو محدث أو هو الله أو غيره (٢).

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٢٦

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ ص ٥٢٩

فالجبائي ليس عنده ذات وعلم ، أو ذات موصوفه ، وعلم صفة ، وليس عنده ذات موصوفة بالقدرة وصفة هي القدرة ، كما لا يقال عنده إن العلم قديم أو حادث ، أو أن القدرة قديمة أو حادثة وهكذا كل صفات الذات ليست غير الله ، بل إن ذات الله هي نفس أسمائه ، فالأسم عين المسمى والصفة عين الموصوف ، أو بعبارة أدق ليس عند الجبائي صفة وموصوف واسم ومسمى .

فالجبائي - ومثله المعتزلة أو هو مثل المعتزلة في هذا - يحرص على وحدة الله وحدة مطلقة بعيدة عن كل شوائب التركيب والتعدد . ولقد تقدم أن المعتزلة كلهم ينفون أن يكون لله سبحانه ماهية ، وليس هذا فقط ، بل يقولون إنه لا يصح أن تقول إن الله ماهية ولا كنهها لا تعلم ، وهذا التأكيد على نفي أن يكون لله سبحانه ماهية ، ومن هذا استحق المعتزلة الشكران لا الكفران ، والإثابة لا العقوبة إنه ليس على الإنسان من ضمير أن يجتهد فيخطئ ، بل هو يستحق الإثابة حيث قصد ببحثه وجه الله وتحري الصواب ، إنما الضير أن يلبس الحق بالباطل أو يضل الناس في عقائدهم عامدا متعمدا ، أو يقصد ببحثه وجه الشيطان لا وجه الله ، وإرضاء المخلوقين لا رب العالمين ، إنه ليس أضر على الناس من رياء يجعل الحق يضيع بينهم ، والباطل يظهر فيهم . وأظن أنه ليس هناك من سلفنا من هرت به نفسه إلى هذا الخضيض . وبعدا عن التطويل أكتفي بما ذكرت من آراء الجبائي الإلهية لا تنقل إلى بعض آرائه الطبيعية حتى ينكشف لنا بعض فضل متقدمينا على العلم عامة ، وعلم الكلام خاصة

(٣) آراؤه الطبيعية

لم يقف الجبائي في أبحاثه عند الكلام على العقائد ، وما يتصل بذات الله وصفاته ، وإنما كانت له آراء طبيعية تشبه أن تكون آراء فيلسوف لا عالم

كلامى ، وهذا أثر من آثار حرية البحث عند المعتزلة ، واعتمادهم على العقل كثيرا . وكذلك أثر من آثار الدراسات الفلسفية . ومعرفة آراء الأمم الأجنبية . لقد بحث الجبائى فى الجزء الذى لا يتجزأ ، والجواهر والأعراض ، والأجسام والحركات والسكنات وطبائع الأشياء ، وأنه لا يجوز أن تتخلف قوانينها أمام قدرة الله (١)

الجزء الذى لا يتجزأ :

فهو يقول بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكن يجوز على الجزأين التأليف ، وأن التأليف يحلها جميعا
تعريف الجوهر :

ويعرف الجبائى الجوهر بأنه إذا ما وجد كان حاملا للأعراض ، فكان الجوهر لا يوجد إلا مع عرض ، ولا يتحقق فى الخارج إلا متصفا بالأعراض وعنده أن الجواهر جواهر بأنفسها ، لا بفعل فاعل . ولهذا فإنها تعلم جواهر قبل أن تكون جواهر (٢)

تقسيم الجوهر :

يقسم الجبائى الجوهر إلى قسمين ، جوهر ليس بجسم ، وجوهر هو جسم ،

(١) قال أبو الحسن الأشعرى فى كتابه «المقالات» ج ٢ ص ٣١٥ ، ص ٥٧٠ :
فأما محمد بن عبد الوهاب الجبائى . . . فانه يصف ربه بالقدره على أن يجمع بين النار والقطن ولا يخلق إحراقا ، وأن يسكن الحجر فى الجو فيكون ساكنا لأحمد من تحته ، وإذا جمع بين النار والقطن فعل ما ينفى الإحراق ، وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى . ج ٢ . ص ٣٠٧

والفرق بينهما أن الأول لا ينقسم وأما الثاني وهو ما كان جسماً ، فإنه الطويل والعريض العميق ^(١) . ومن هنا نعرف الفرق بين الجوهر الذى ليس بجسم ، والجوهر الذى جسم .

ليس للجواهر جنس فوقها :

لا يجعل الجبائى للجواهر جنساً ، بل هو يقول : إن الجواهر على جنس واحد ، وهى بأنفسها جواهر ، وهى متغايرة بأنفسها ، ومتفقة بأنفسها ، ولكن يظهر - رغم قول الجبائى بالمغايرة والاتفاق فى الجواهر - فإنه كان يذهب إلى أن حقائق الجواهر واحدة ، فهو يقول : وليست تختلف الجواهر فى الحقيقة ^(٢) ، وإذن تكون مغايرة الجواهر من الأعراض التى تقوم بها ، لامن نفس حقائقها ، لأنها واحدة

اتصاف الجوهر ببعض الصفات:

لقد ذهب الجبائى إلى أن الجوهر الواحد المنفرد الذى لا ينقسم يتصف ببعض صفات الجسم كالحركة والسكون ، واللون ، والطعم والرائحة ، لكن يستحيل أن تحمل فيه الحياة والعلم والقدرة ، أما الأعراض فإن الجوهر المنفرد لا يخلو عنها ^(٣) ، وقد ذكرنا فيما تقدم رأيه الذى يقول فيه إن الجوهر إذا وجد لابد أن يكون حاملاً للعرض ومما يتصف به الجوهر المنفرد - عند الجبائى - أنه يلقي بنفسه ستة أمثاله ، وأنه يتصف بالسكون والمماسية ، لكن

(١) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ . ص ٣٠٧

(٢) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن على الأشعرى ج ٢ ص ٣٠٨

(٣) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ٢ . ص ٣١٢

لا يتصف بالطول (١) ، وإذا أصبح جسماً لا جزءاً لا يتجزأ ، وإذا جاز أن يتصف الجوهر المنفرد بالحركة فهل يمكن أن يحل به حركتان ؟ قال الجبائي يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان إذا كان هناك دافعان (٢) .

الأعراض لا تنقسم :

وإذا كان الجوهر منه جوهر لا ينقسم . وهو الجزء الذي لا يتجزأ ، ومنه جوهر ينقسم ، وهو الجسم فهل تنقسم الأعراض كذلك إلى أعراض لا تنقسم ، وأعراض تنقسم ؟ يذكر الجبائي أن الأعراض تنقسم ، فهو يمنع أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض ، ولكن إذا تحرك الجسم المركب من أجزاء أو قام به أحد الأعراض كالسواد والبياض مثلاً هل تنقسم أعراضه تبعاً له ؟ يقول الجبائي : إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك ، في كل جزء حركة ، وكذلك الألوان وسائر الأعراض (٣) .

الأجسام تتحرك وتسكن :

لقد عرفنا فيما تقدم رأى النظام في انتقالات الأجسام وأنها تظهر حتى يتخلص من انقسام الحركات إلى ما لا نهاية كقبول الجزء الانقسام إلى ما لا نهاية ، ولكن الجبائي ذهب إلى خلاف ما قاله النظام ، وهو أن الجسم يتحرك ويسكن . وأن الجسم في حال حركته تتخله سكنات ، وله أن يعلل سرعة الأجسام وبثائها بتخلل السكنات وعنده أن الجسم يتحرك بحركة مكانه

(١) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري . ج ٢ . ص ٣١٥

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ . ص ٣١٩

(٣) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ . ص ٣١٩

وإن كان ساكنا ، ويجوز أن يتحرك المتحرك لاعتنى شيء . وأن يتحرك العالم
لا في مكان ، وللجسم حركات وسكنات هي أكوانه ، والجسم وقت خلق الله
ساكن ، وعنده أن الحركة والسكون أكوان ، إذا تحرك الجسم من
مكان إلى مكان لم يكن هذا انتقالا وإنما هو زوال للحركة الأولى ووجود
للحركة الثانية ، فبعدد حركات الجسم - بناء على هذا - تكون أكوانه وكذلك
سكناته ، وعنده أن الحركات كلها لا تبقى ، وأما السكون فبعضه لا يبقى وهو
سكون الحى ، وبعضه يبقى وهو سكون الجماد ، وأن الألوان والطعوم
والأرايح وكثيرا من الأعراض يبقى^(١) .

وكان الجبائى يقول إن الأعراض ترى كما ترى الأجسام ، ولكن لا تلمس كما
تلمس الأجسام ، وهو فى هذا يخالف رأى أبى الهذيل الذى يجوز لمس الأعراض
كما تلمس الأجسام ، فالجبائى يذهب إلى أن السواد يرى كما يرى الجسم وكذلك
البياض وسائر الأعراض ، فالإنسان إذا رأى جسما أسود رأى شيئين هما
الجسم الأسود والسواد القائم به وهو يرى أن فناء الجسم لا يوجد فى مكان وأما
العرض ففناؤه يوجد فى الجسم الذى يقوم به ، وأن فناء العرض يكون بوجود
ضده ، فإذا وجد السواد بعد البياض كان وجوده فناء للبياض ، وعنده أن
الأعراض لا تقاب أجساما ، ولا الأجسام أعراضا وأن الله سبحانه قد علم
الأعراض أعراضا ، والجواهر جواهر ، والأجسام أجساما ، وخلقها كذلك
على حسب ما علم ، فلم يعلم أشياء أعراضا ثم خلقها غير أعراض بل هو يخلقها
كما عليها ، فلا يخالف الخلق العلم ، وإنما خلقه الأشياء على وفق ما عليها عليه
من كونها أعراضا أو جوهر أو أجساما^(٢) .

(١) مقالات الاسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ج ٢ ص ٣٢١ ، ٣٢٢

٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٥٥ ، ٣٥٩

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ٣٦١ ، ٣٦٨ ، ٣٧١

لقد قلنا إن الجبائي ممن يقولون بحركة الأجسام وسكناتها ، ولما علل حركة الأجسام جعلها حركة ذاتية من نفس الجسم وكان عنده الأعراض قسمان ، قسم يجوز أن يعاد ، وقسم لا يجوز أن يعاد ، فالذى يعاد هو ما لا يعرف الخلق كيفيته ، والذي لا يعاد هو ما يعرف الخلق كيفيته (١) .

وإلى هنا نكتفي ببعض هذه الآراء الطبيعية ، وإن من يقرأ هذه الابحاث يعتقد أن صاحبها فيلسوف من الفلاسفة الطبيعيين ، وليس الأمر كذلك ، لأنه كما قلت فيما تقدم - لا يتوفر في كل من بحث من المعتزلة في الأمور الطبيعية شروط الفيلسوف بمعنى الكلمة ، لأن الفيلسوف حين يبحث في الطبيعة لا يكون مقيدا بفكرة ، ولا معتقدا لمبدء من المبادئ ، بل هو يبدأ يبحث وهو خال من كل شيء له تأثير على بحثه ، وهو يبحث في الطبيعة للطبيعة ، بخلاف المتكلم فإنه يعتقد أولا ثم يدلل على ما يعتقد ثانيا ، وكانت دراسة المعتزلة للأمور الطبيعية لهذه الغاية ، أى ليستدلوا بها على وجود خالقها ومنظمها ومعطيها القوى ، وأنها عاجزة ولا بد من انتهائها إلى قادر يقوم بأمرها ويدبر شأنها ، ويربط بين مفككها ، ويجعل كل ناحيه من نواحيها ملتزمة لقوانينها إلا إذا أراد هو غيرها كما يغير من نظام إحراق النار لما تتصل به ، بأن تتصل النار بالقطن ولا تحرقه ومنعه الحجر من السقوط ، وهكذا ترى أن الأغراض التي قصدتها المعتزلة من أبحاثها الطبيعية إنما كانت وسيلة من وسائل إثبات ذاته تعالى وقدرته وعدله وحكمته إلى آخر ما ذكرته من الصفات

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري . ج ٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤

(٢) مقالات الاسلاميين للاشعري - ج ٢ ص ٣٣٤

(٢) آراؤه الإنسانية

كما أن للجبائي آراء كلامية خالصة ، وآراء طبيعية وسيلة للآراء الكلامية فإن له كذلك آراء إنسانية تتعلق بروح الإنسان وحياته وحواسه وأعراضه وإرادته ومراده وعلمه وعقله وهكذا إلى آخر ما ذكره من الأبحاث الإنسانية الكثيرة .

الروح . الحياة :

يذهب الجبائي إلى أن الروح جسم ، وأنها غير الحياة ، وأن الحياة عرض لاجسم (١) ، ولكن لم يبين لنا الجبائي كيف تتصل الروح بالجسم ، هل يتصلان على سبيل التداخل أو الاتحاد ؟ أو يتصلان بطريقة أخرى غير طريقة الاتحاد والتداخل ؟ ، ولم يبين كذلك لماذا كانت الروح جسما والحياة عرضا ؟ ولم يبين أيضا العلاقة بين الروح والحياة ، وهل الحياة أثر لها أو أثر لشيء آخر ، وهل الحياة عرض للروح ، أو للجسم أو لهما ؟

الحواس :

يرى الجبائي أن الحواس أجناس مختلفة ، أى جنس السمع غير جنس البصر ، وأن جنس الشم غير جنس الذوق ، وهكذا جنس كل واحد من الحواس غير جنس الآخر ، ومع أنها أجناس فهي أعراض ويظهر أن العرض عنده قد يكون جنسا ، وبهذا يكون الجنس والعرض عنده غير الجنس والعرض المنطقيين ، وهي كذلك غير الحساس فليست حواس محمد هي نفسه ، بل هي غيره ، ولقد نفى الجبائي أن يكون إدراك الملبوس هو اللمس ، وإدراك المذوق هو الذوق ، وإدراك المشموم هو الشم (٢)

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ٢ . ص ٣٣٤

(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ٢ . ص ٣٤٠ ، ص ٣٤٣

البلوغ . العقل . العلم (١) :

لم يحدد الجبائي البلوغ بما حدده به الفقهاء من كونه بالاحتلال أو بالسنين ، وإنما حدده تحديدا آخر يتفق مع ماذهب إليه المعتزلة من أن الإنسان يعرف بعض العلوم بفطرته ثم تتكامل معارفه شيئا فشيئا فيقول « إن البلوغ هو تكامل العقل فالإنسان عند الجبائي لا يسمى بالغيا إلا إذا تكامل عقله ، وإذا بقي الإنسان بدون هذا التكامل فإنه يبقى صبيا ، وهذا يدلنا على اهتمام المعتزلة وعلى رأسهم الجبائي بقيمة العقل عند الإنسان .

بعد أن عرف الجبائي البلوغ بأنه تكامل العقل عرف العقل بأنه هو « العلم » وإذا كان البلوغ هو تكامل العقل والعقل هو العلم ، فيمكن أن نقول - بنا على هذا - إن الإنسان لا يكون بالغيا - عند الجبائي - إلا إذا تكامل عليه وأصبح على درجة عظيمة من العلوم والمعارف ، وإن ما ذهب إليه الجبائي من اعتبار العلم في البلوغ ، أو من أن البلوغ هو تكامل العقل الذي هو العلم ، يؤكدر أي المعتزلة من تعويلهم على العقل كثيرا حتى إنهم أوجبروا على الإنسان أن يعرف الله سبحانه وإن لم يرسل رسلا ، وأن على الإنسان أن ينظر ليعرف الله وإلا كان آثما .

ثم إن الجبائي يعلل تسمية العقل الذي هو العلم عقلا ، لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وأن ذلك مأخوذ من عقول البعير الذي يمنع .

وليس العلم عند الجبائي شيئا واحدا . وإنما هو علوم كثيرة ، منها اضطرار وأنه قد يمكن أن يدرك الإنسان العلم قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء

واختبارها والنظر فيها ، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل مثل تفكير الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة بحضرته ، ثم نظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن في حضرته فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً ومن لم يمتحن الأشياء فإن الله سبحانه يكمل له العقل ويخلق فيه ضرورة فيكون بالغاً كامل العقل ، مأموراً مكلفاً فكان للعلم - عند الجبائي - ثلاثة طرق ، وهو طريق الاضطرار ، وطريق المشاهدات الحسية ، ثم طريق التفكير في المشاهدات الحسية بعد غيبتها عن الحس ، وإذا حصل الإنسان العلم بهذه الطرق الثلاثة أصبح بالغاً ، وإن لم تحصل له هل يبقى غير بالغ ؟ يقول الجبائي إن لم يحصل للإنسان العلم بهذه الطرق الثلاثة التي هي شرط البلوغ فإنه يكون بالغاً كامل العقل وإن لم يحصل له هذا العلم ، وبهذا لم يفوت الجبائي على أكثر الناس البلوغ الذي هو شرط صحة التكليف ، لأنه لو وقف بالبلوغ عند حد اشتراط العلم فقط لما انطبق هذا الشرط إلا على قليل من الناس ، إلا أن هناك نوعاً من العلم لا بد منه في التكليف عند الجبائي ، وهو اضطراره إلى العلم بحسن النظر ، وأن الإنسان لا يكون مكلفاً إلا إذا خطر بباله أنه لا يؤمن إن لم ينظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبه بترك النظر أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول ملك أو رسول أو ما أشبه ذلك ، فحينئذ يلزمه التكليف . ويجب عليه النظر (١) .

إرادة الإنسان وقصده :

لقد أجمعت المعتزلة على أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ، ولا تكون إلا متقدمة للمراد . أما الجبائي فإنه ذهب إلى أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه ، وأن

القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة
مريد أن يفعل ، وعنده أن القصد إلى الفعل هو الإرادة ، والإرادة بهذا
تكون مع الفعل لا قبله فإذاً يكون الإنسان — عند الجبائي — غير مريد ، وإنما
هو فقط له قصد وإرادة يكونان مع الفعل لا قبله ، وأنهما لا تأثير لهما في فعل
من أفعاله وأنه إذا وصف الإنسان بأنه مريد فإنما يكون ذلك على سبيل المجاز
لا على سبيل الحقيقة

موقف المخالفين من هذه الآراء :

من كتبوا عن الجبائي أبو منصور البغدادي صاحب كتاب « الفرق بين
الفرق والذي سمي آراءه ، « ضلالات » ، (١) ولقد يمكن لك بعد أن بينا آراء
الجبائي أن تعرف هل هي ضلالات أم لا؟ ونترك لك الحكم له أو عليه ، وهل كان
مخلصاً في آرائه أو أنه لا يريد إلا الحق ، وأنه إذا أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر
ومن كتبوا عن آراء « الجبائي » أيضاً أبو المظفر الاسفرايني ، وهو يقول عن
هذه الآراء إنها « بدع فاحشة » وأن هذه البدع لا تخصي (٢) ، وما قلناه فيما
ادعاه عليه البغدادي تقوله كذلك فيما ادعاه الاسفرايني وأنه ليس على القاريء
إلا أن يقرأ بإمعان آراء الجبائي ليعرف مدى ما فيها من أصول أو بدع ،
وما فيها من هدى أو ضلال ، وما فيها من حق أو باطل .
ومن هؤلاء كذلك أبو الفتح الشهرستاني إلا أنه ذكر آراء الجبائي وابنه

(١) راجع كتاب « الفرق بين الفرق » للبغدادي ص ١٦٧ وما بعدها لتعرف
ما كتبه البغدادي عن الجبائي

(٢) راجع كتاب « التبصير في الدين » لأبي المظفر الاسفرايني من

أبي هاشم باسم « المسائل (١) » ، ولقد اعتدل الشهر ستاني في سرد آرائهما التي اتفقا عليها والتي اختلفا فيها ، من غير أن يعيبهما في شيء إلا أنه قد ألزما بلوازم ليست من كلامهما ولا من آرائهما ، ومن يطلع على ما ذكره الشهر ستاني وما كتبه عن الجبائي يظهر له هذا بوضوح .

الجبائي وأبو الهذيل :

أن من يقرأ آراء أبي الهذيل ، وآراء الجبائي يرى أنهما قد اتفقا في كثير من آرائهما ، ومن يتابع تاريخيهما يظهر له أن كلامهما كان أمام المعتزلة في عصره ، وأن كلامهما قد عمل على نشر مذهب المعتزلة . وكان لكل منهما تلاميذ كثيرون تمذهبوا بمذهبه ، ونأثروا بمبادئه ، وأن كلامهما أثار كثيرا من المسائل الجدلية التي أصبحت محل أخذ ورد من المتكلمين بعده ، وإن كان الجبائي أقل في الجدل من أبي الهذيل ، حتى إنهم يقولون لقد كان الجبائي قويا في الكتابة ، لكنه كان ضعيفا في الجدل ، حتى إنه كان إذا طلب المجلس جدل ندب تلميذه أبا الحسن عليا بن إسماعيل الأشعري .

الخاتمة :

وإننا بعد هذا العرض القصير لآراء الجبائي لنعجب كثيرا من هذا المجهود الجبار ، ومن الإخلاص في سبيل العلم ، والتفاني في نصرة الحق ، والدعوة إلى الواجب نحو الله ، والتعرف إليه ، ولا نملك بعد هذا إلا أن نسأل الله سبحانه أن يغفر له بعض ما قد زل فيه ، إن كانت له زلات كما يقول خصومه ، وإن كنت لازلت أقول إنه على كل حال مثاب ، إما إثابة مضاعفة إن أصاب الحق ، وإما إثابة غير مضاعفة إن لم يصبه ، فما أظن عالما من علماء المسلمين

يعمد إلى باطل ينشره بين المسلمين ، ويزجيه بينهم ، ويدعوله ، ويدافع عنه . وإني بعد هذا لا أقول إلا شيئا واحدا ، وهو أني أسأل الله أن يحزى علماءنا أحسن الجزاء ، وأن يوفقنا للقيام نحو ديننا بما قاموا به من الإخلاص والوفاء لله سبحانه ولدينه ورسوله صلى الله عليه وسلم وقد آن لي بعد تليخيص آراء « الجبائي » أن أنتقل إلى آراء ابنه « أبي هاشم » ، وبهذا سيتم الكلام إن شاء الله على الطبقة النائية من المعتزلة ، وينتهي كلامنا أيضا على المعتزلة جميعا

(ب) أبو هاشم

إن كلامنا على أبي هاشم لن يكون مثل كلامنا على من تقدمه من المعتزلة طولا واستفاضة ، لأننا الآن كدنا نصل إلى قرب أقول نجم المعتزلة ، ويظهر أن الناس بدأوا يتحولون عن آراء المعتزلة بعد أن خرج أبو الحسن على ابن اسماعيل الأشعري ، وتروى لنا كتب التاريخ أن أبا هاشم حين توفي لم يحتفل بوفاته الاحتفال اللائق بعالم مثله . فيقول في هذا أبو علي الحسن بن سهل القاضي : لما توفي أبو هاشم الجبائي ببغداد اجتمعنا فئة لندفنه ، فحملناه إلى مقابر الخيزران في يوم مطير ، ولم يعلم بموته أكثر الناس . فكننا جميعه في الحنازة (١) ، فهذا النص يدل على أن أبا هاشم دفنه فئة قليلة من الناس كأنه رجل عادي ، لا رجل عالم له كرامته ، وله قيمته العلمية . وهذا يدلنا على انصراف الناس عن المعتزلة ، هذا أولا ، وأما ثانيا فإن آراء أبي هاشم هي آراء والده الجبائي إلا في مسائل قليلة سنذكرها عند الكلام على آرائه إن شاء الله .

(١) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ،

نسبه : أما نسبه فهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد ابن حمران بن أبان (١) مولى عثمان بن عفان ، وبناء على هذا يكون أبو هاشم ووالده الجبائي قد نسلا من فرع أصله مولى من الموالي ، وكأن العلم كان متوارثا في الدولة الإسلامية بين الموالي وفروعهم وقد تقدم تعليل هذا في الكتاب ، وبيننا سبب ذلك ، وسبب انصراف أغلبية العرب عن العلوم والمعارف .

مولده . وفاته . تعليمه : يروى بعض المؤرخين عن أبي هاشم أنه قال : ولدت في سنة سبع وسبعين ومائتين ، وأما وفاته فكانت في رجب سنة إحدى وثلاثمائة ببغداد ولقد تتلمذ أبو هاشم لأبيه الجبائي ، وكان زميلا للأشعري في هذا ، ولكنه لم يخرج على أبيه كما خرج الأشعري ، وإن خالفه في بعض مسائل اشتهرت باسمه ، وأهمها قوله بالحال ، وسيأتي شرحها إن شاء الله عند الكلام على آرائه .

ولقد كان أبو هاشم ذكي الفؤاد يقرب الكلام على صاحبه ، فهو يقول : إن بعض أصحابنا قد سألني عن مسألة فأجبت عنها ، فقال لي : يا أبا هاشم لا تظنني لم أكن أعرف هذا ، فقلت له : الصاحي بموضع رجلي السكران أعرف من السكران بموضع رجلي نفسه ، يعني أن العالم أعلم بمقدار ما يحسنه الجاهل من الجاهل بقدر ما يحسن (٢) .

ويقول عنه ابن النديم . كان ذكيا حسن الفهم ، ثاقب الفطنة ، صانعا للكلام . مقتدرا عليه ، قويا به (٣) ، كما أن له كثيرا من الكتب ، وإن كنا

(١) تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ،

١١ . ص ٥٥

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١١٠ . ص ٥٥

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧

لا نعرف الآن منها شيئا ، لأنه يظهر أنها قد فقدت كلها ، ولو وصلتنا كتبه
لجاز أن يتغير حكمنا عليه وعلى غيره من المعتزلة ولقد ذكر هذه الكتب
ابن النديم^(١) وهي وإن لم تصلنا فإنه من الممكن أن نستخلص من أسماؤها المواضيع
العلمية التي كان يشتغل بها ، وهي العلوم الكلامية ، والفلسفة ، والعلوم
العسكرية ، وله كذلك في علم الأصول ، والعلوم الإنسانية ولقد ترك له
تلاميذ من بينهم أبو علي محمد ، وأبو القاسم بن سهلويه الملقب بقشور^(٢)
وكذلك أحمد بن يوسف الأزرق بن يعقوب^(٣) ، ولكن مع وجود بعض
تلاميذ لأبي هاشم فإن مذهب المعتزلة قد أخذ يضعف من ذلك الوقت شيئا
فشيئا حتى كاد يقضى عليه قضاء تاما .

آراؤه

لقد تقلد أبو هاشم لأبيه الجبائي كما ذكرنا ، ولكنه — مثل سائر المعتزلة
في أنهم يعتمدون في معلوماتهم على العقل كثيرا — قد اتفق مع والده على
آراء ، واختلف معه على آراء أخرى اختص هو بها .

(١) راجع في هذا الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧ ، وهذه الكتب هي
كتاب الجامع الكبير ، كتاب الأبواب الكبير ، كتاب الأبواب الصغير ،
كتاب الجامع الصغير ، كتاب الإنسان ، كتاب العوض ، كتاب المسائل العسكرية
كتاب النقض على أرسطاليس في الكون والفساد ، كتاب الطبائع والنقض
على القائلين بها ، كتاب الاجتهاد

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٢٤٨ ، ط مصر

(٣) تاريخ بغداد ، لأبي بكر البغدادى . ص ٥٠ . ص ٢٢١

ما اتفق عليه أبو هاشم ووالده من الآراء :

أما ما اتفقا عليه فهو : أولا : أنهما قالا بإرادات حادثه لا في محل (١) ،
وهي صفة له سبحانه وتعالى ، أما جعلهما الإرادات حادثه لأنها من صفات
الأفعال وليست من الصفات الذاتية ، فهي توجد عند الحاجة إلى وجود
الفعل ، ولهذا فهي تتعدد بتعدد الأفعال ، وتحدث بحدوثها ، وأما قولهما إنها
ليست في محل فأمر لا بد منه بناء على رأيهما من أنها من صفات الأفعال وأنها
حادثه . إذ لا يصح أن يقوم الحادث بذات الله القديمة . لأن قيام الحادث
بالقديم باطل . فأبو هاشم والجبائي لا يمكنهما أن ينفيا الإرادة عن الله سبحانه
وأنه لا بد أن يكون مريدا ، وأن وجودها عندهما عند وجود الفعل ، فهي
حادثه ، والحادث لا يقوم بذاته ، فتكون ثابتة لله وحادثه ، ولا في محل .

ثانيا : أنهما أثبتا لله سبحانه كلاما ، وأنه متكلم بكلام يخلقه في محل (٢)
والكلام عندهما لا يكون إلا بأصوات مقطعة وحروف مقطعة كذلك ،
فيكون عندهما أن المتكلم هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام .

أما وصفهما الإله سبحانه بأنه متكلم ، فلا من عدم الكلام وهو البكم
نقص ، والنقص عليه سبحانه محال ، وكذلك هما يؤمنان أن القرآن من عند
الله لا من عند محمد صلى الله عليه وسلم ، والقرآن حروف وأصوات فهو كلام
فلا بد أن يوصف الإله بأنه متكلم ، لكن لا على أن تقوم به صفة الكلام
ويكون له من صفات الذات بل من الصفات الفعلية ، وبهذا تكون حادثه ،
ولا يكون القرآن قديما ، بل يكون مخلوقا لله ولا مانع من أن يوصف الإله على هذا
بأنه المتكلم ، لأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٤

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٤

ثالثا : أنهما قد اتفقا ^(١) على نبي رؤية الله تعالى بالأبصار في الدار الآخرة وذلك أنهما يعرفان أن الرؤية بالأبصار لا تكون إلا إذا كان المرئي في الجهة المقابلة للرأي ، ولا بد أن يكون قريبا منه بحيث يرى ، وهذا يستلزم أن يكون الله سبحانه في مكان . والمكان على الله محال ، وكذلك الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئي من الرأي ، وهذا يجعل الإله سبحانه محدودا ، وكون الإله محدودا محال ، لأنه يصبح كالأجسام ، له يمين وشمال وخلف وأمام ، ومشابهة الله للأجسام محال لهذا منع أبو هاشم والجبائي أن يرى الله سبحانه بالأبصار في الآخرة.

رابعا : اتفق ^(٢) أبو هاشم وأبو علي أن الإنسان يجب عليه أن يعرف الله سبحانه بعقله ، وكذلك شكر الإله على نعمه التي أنعمها عليه وكذلك معرفة الحسن والقبيح ، هذه هي الواجبات العقلية التي يتحتم على كل إنسان ذي عقل أن يعرفها بعقله قبل إرسال الرسل ، إلا أننا قد عرفنا فيما تقدم عند الكلام على آراء الجبائي أنه كان يجعل البلوغ هو العقل ، والعقل هو العلم والعلم منه ضرراري ، ومنه حسي ، ومنه نظري مستفاد من التجارب الحسية . فكأن البلوغ الذي يكلف عنده الشخص لا يكون إلا بهذه العلوم ، وإذا لم تحصل له تلك العلوم خلق الله فيه علما يكون به بالغاً وبهذا يسهل علينا قبول مبدء أبي هاشم وآبيه . ولنا أن نسألهما بعد هذا إذا كان العقل يوجب ما أوجبه الرسل فما فائدة الرسالات والرسل ؟ ، وقد أجابا عن هذا بأن الرسل هم الذين يقدرون الأحكام ، فهم الذين يحددون الصلوات بأنها - مثلا - خمس مرات في اليوم والليلة ، والأنصبة في الزكاة كذا كذا ، وهم الذين يعوفوننا أيضا أوقات

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ . ص ٥٥ ، طبع أوروبا

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ . ص ٥٥ ، طبع أوروبا

الطاعات فيعلموننا بأن صيام رمضان واجب، وصيام العيدين وأيام التشريق حرام كما يعرفوننا أوقات الصلوات المختلفة، وقت الحج، وهكذا نعلمنا نعجز عن معرفته ولا دخل للعقل فيه، وكذلك السمعيات كلها والمسئولية المترتبة على كل فعل من الأفعال وكذلك مقدار الاثابة على المأمورات، ومقدار العقوبة على المنهات.

خامسا : اتفق أبو هاشم والجبائي على أن الإيمان (١) عبارة عن خصال الخير التي إذا اجتمعت سمي المرء المتحلي بها مؤمنا، فالإيمان عند أبي هاشم والجبائي ليس اعتقادا فقط وإنما الاعتقاد مع مجموعة الأعمال التي فرضها الله سبحانه على الإنسان، وعلى ذلك إذا لم يحقق، الإنسان عملا من أعماله فقد انعدم جزء من إيمانه، وبهذا لا يصح أن يسمى الإنسان « مؤمنا » لأن إيمانه قد نقص، ولما كان رأى أبي هاشم والجبائي في الإيمان أنه مجموعة خصال الخير، فإن فاقده خصلة منها لا يسمى مؤمنا، ولا كافرا وإنما يسمى « فاسقا » ولقد عرفنا فيها تقدم أن هذا هو رأى « واصل بن عطاء » بنصه، وهكذا رأينا أن أول رأى قال به أول المعتزلة وهو واصل قال به آخرها، وهو « أبو هاشم ». ومن هنا يظهر لنا أن هناك أصولا للمعتزلة اتفق عليها أوائلهم مع أواخرهم وهذه الأصول المتفق عليها هي التي تكون مذهب المعتزلة، وأما الآراء الفرعية فهي كثيرة وقد تعددت بتعدد علمائهم الكثرين الذين يذهب كل واحد فيها مذهبا خاصا به يتفق مع مبادئه التي يراها مع محافظتهم جميعا على الأصول الأولى للمذهب.

سادسا : قد اتفق أبو هاشم والجبائي على أن الله سبحانه جواد وحكيم وعادل، ولما كان جوادا وحكيما فإنه سبحانه لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالاطاعة والتوبة : من الصلاح والأصلح واللطف، وليس

المراد بالأصلح - عندهما - هو الألد ، بل هو الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة ، وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية ^(١) ، ولما كان الله سبحانه عادلاً فإنه أرسل إلى عباده رسلاً لطفاً منه بهم ليبينوا لهم ما كفهم القيام به من الأوامر التي أوجب عليهم أدائها ، والنواهي التي وجب عليهم تركها ، وكل هذه التكاليف التي كفهم بها لم تسكن حاجته إليها وإنما هي لمصلحة عباده ، حيث إنها طريق لنيل الدرجات التي ادخرها لهم في الحياة الآخرة ، والفوز بالسعادة في هذه الدنيا .

(٢) ماختلف عليه أبو هاشم ووالده الجبائي :

أولا الصفات : أما رأى الجبائي في هذا فقد عرفته ، وهو أن صفات الله الذاتية عنده كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ، وغيرها من الصفات التي جعلها من الصفات الذاتية ، لا تقتضي أمراً زائداً على الذات ، فلا يلزم من وصف الله سبحانه بأنه عالم أن له علماً ولا يلزم من وصفه بأنه قادر أن له قدرة ، وكذلك الأمر في كل الصفات الذاتية لا يلزم من وصف الله سبحانه بها أمر زائد على الذات ، هذا رأى الجبائي في الصفات ، ومنه نرى أن الجبائي لا يقول بصفات زائدة على الذات ، وإنما هناك ذات الله سبحانه فقط ، وليس هناك صفة مع الموصوف وهو الله سبحانه .

وأما رأى أبي هاشم في الصفات الذاتية فإنه على غير رأى والده ومن وافق والده من المعتزلة فيما رآه في الصفات الذاتية ، وهو رأى اشتهر به ، وعرف عنه ، وذلك أنه يعرف أن الله سبحانه قد وصف نفسه بأنه عالم وقادر وحي وسميع وبصير إلى آخر ما وصف به نفسه سبحانه ، ويعرف أن ذات الله سبحانه واحدة ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، وأنه قد عرف كذلك

أن الذى حمل المعتزلة أصحابه على إنكار صفات الذات هو توهمهم أن هذا يؤدى إلى أن يكون بجانب الذات حقائق أخرى ، مما يؤدى فى زعمهم إلى تعدد القدماء . لكل ذلك قال أبو هاشم فى الصفات الذاتية : إنها أمور لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ، وسماها « أحوالاً » (١) ، وليس معنى هذا أنه ليس لها تحقق . ولكن معناه أنها لا تعرف إلا مع الذات ، ولا تحقق إلا بتحققها ، ولا تدرك إلا معها ، ولا شك أن العقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشيء مطلقا ، وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متجزءا قابلا للعرض ، ثم إن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات فى قضية ، وافتراقها فى قضية ، ويعلم كذلك أن ما اشتركت فيه غير ما اختلفت فيه ، ولا شك أن تلك القضايا العقلية لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، لأن ذلك يؤدى إلى قيام العرض بالعرض وقيام العرض بالعرض محال فتعين بعد هذا أن تلك الصفات ما هى إلا « أحوال » .

وعلى هذا يكون - عند أبى هاشم - المفهوم من ذات الله بقطع النظر عن كونه متصفا بصفة من صفات الذات كالعلم والقدرة مثلا غير المفهوم من كونه متصفا بصفة من هذه الصفات .

موقف المخالفين لأبى هاشم فى قوله « بأن صفات البارى أحوال » :

١ : أول من رد على « أبى هاشم » رأيه فى « الأحوال » هو الجبائى ،

(١) التبصر فى الدين لأبى المظفر الاسفراينى ، ص ٥٣ . الملل والنحل للشهرستانى ، ج ١ . ص ٥٦ طبع أوروبا ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين الرازى ، ص ٤٤ ، طبع مكتبة النهضة . متن المواقف فى علم الكلام تأليف القاضى عبد الرحمن الايجي ، نشر الأستاذين : إبراهيم الدسوقي عطية واحمد محمد الحنبولى ، ص ٥٧ .

ولقد قال في رده : ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالا وتفترق في خصائص ، لأن ذلك يؤدي إلى إثبات الحال للحال ، وهكذا . فيلزم التسلسل وهو باطل . فيجب أن تكون هذه الصفات إما راجعة إلى مجرد الالفاظ التي وضعت في الأصل على سبيل الاشتراك ، وليس لها معان أو صفات ثابتة في الذات على وجه يشمل أشياء ويشترك فيها الكثير ، وإن ذلك مستحيل ، لأنه يؤدي إلى التركيب من المعنى المشترك ومن المعنى الخاص ، وإما راجعة إلى وجوه واعتبارات عقلية هي المفهومة من قضايا الاشتراك والافتراق ، وتلك الوجوه كالنسب والإضافات والقرب والبعد وغير ذلك مما لا يعد صفات ومن رد واقول أبي هاشم في « الأحوال » مع التشنيع والتشهير أبر المظفر الأسفرايني قال : وكان من جهالاته (أبي هاشم) قوله بالأحوال حتى كان يقول ، إن العالم له حال يفارق به من ليس بعالم ، وللقادر حال به يفارق حال العالم ، ثم كان يقول . إن الحال ليست بموجودة ولا معدومة ولا مجهولة ، وأن العالم يعلم على حالة ، ولا يعلم حال العالم ولا حال القادر ، ولا يمكن الفرق بين حال العالم وبين حال القادر ، إذ لا يعلم حال واحد منهما ، ولا يعلم من نفسه ما يقول كيف يقدر أن يعليه غيره . بعد أن حكى هذا صاحب كتاب « التبصير » قال مبطلا رأى أبي هاشم ومشنعاً عليه بأن مذهبه مثل الباطنية وأنه اقتدى بهم في ذلك ، لأنهم يقولون . إن الصانع لا معدوم ولا موجود ، ثم أبطل ما يؤدي إليه قول أبي هاشم ، وكذلك رأى الباطنية بقوله . وما من ثابت إلا وهو في الحقيقة موجود . إذ لا واسطة بين العدم والوجود . ولو ثبت بينهما واسطة لجاز أن يخرج الشيء من العدم إلى الثبوت ثم من الثبوت إلى الوجود . كما جاز أن يخرج من القيام إلى القعود . ثم من القعود إلى الاضطجاع . إذ كان القعود واسطة بين الطرفين .

ومن كلام أبي المظفر يظهر لنا أن رد على أبي هاشم ينحصر في أن القول

بالحال كما قال أبو هاشم يؤدي الى أن هناك شيئا لاهو بالموجود ولا هو بالمعدوم
ولكنه واسطة بينهما . مع أن الشيء إما موجود . وإما معدوم . ولكن
أظن أن ذلك في الأمور الخارجية ، أما الأمور التي ليس لها إلا مفاهيم عقلية
فيمكن أن توصف بالشبوت لا بالوجود ولا بالعدم كالأشياء الخارجية والأحوال
عند أبي هاشم من المفاهيم العقلية لا من الأشياء الخارجية . حتى تكون
إما موجودة أو معدومة . كما قال صاحب كتاب « التبصير »

أما صاحب كتاب المواقف فإنه جعل للحال من كتابه مقصدا خاصا
ذكر فيه آراء المؤيدين لها وآراء النافين لها ، ولكنه بعد أن كان يذكر أدلة
كل من الخصمين كان يعقب عليها ببطلانها . ولم نعرف منه أى رأى يعجبه
أو يميل اليه . وإنما تركنا في شك من كلا الأمرين . ولما قام حول رأى
« أبي هاشم » في الأحوال من انقسام المتكلمين بين مؤيدين له وغير مؤيدين
فإتني أبيح لنفسى الإطالة في الكتابة عن هذه المسألة ولو بنقل النصوص التي
كتبت فيها . لهذا سأنقل للقارىء نص ما كتبه صاحب المواقف عن هذه
المسألة قال صاحب المواقف :

الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم . وقد أثبتته إمام الحرمين
أولا والقاضى منا . وأبو هاشم من المعتزلة . ثم قال : وبطلانه ضرورى
لما عرفت أن الموجود ماله تحقق ، والمعدوم ماله ليس كذلك . ولا واسطة
بين النفي والإثبات . ضرورة واتفاقا . بعد أن ساق صاحب المواقف هذا
الإبطال من النافين للأحوال أراد أن يصحح رأيهم بحيث لا يرد عليه هذا
الإبطال فقال . والذي أحسبهم أرادوه حسبنا يتأخم اليقين أنهم وجدوا
مفاهيم يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجودا ، وارتفاعها
عدما . ومفاهيم ليس من شأنها ذلك . فجعلوها لا موجودة ولا معدومة .
ثم ساق وجهين لأصحاب الأحوال يثبتون بهما الأحوال فقال : حجة
المثبتين وجهان .

الوجه الأول: الوجود ليس موجودا ، وإلا زاد وجوده وتسلسل ، وليس معدوما ، وإلا اتصف الشيء بنقيضه بعد أن قرر وجه أصحاب الحال لاثباته رده بقوله : قلنا موجود (أى الوجود موجود) ووجوده نفسه ، فلا يتسلسل أو معدوم (أى أن الوجود معدوم ولا مانع من هذا) وإنما يمنع اتصاف الشيء بنقيضه هو بأن يقال : الوجود عدم ، أو الموجود معدوم .

الوجه الثانى من وجوه إثبات الأحوال :

السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به ، وهو قابضية البصر فرضا ، فان وجد الجزءان وهما معنيان أى عرضان ، لزم قيام المعنى بالمعنى ، وهذا باطل ، وإن عدما أو أحدهما لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم ، وإنه محال (أى تقوم الوجود بالمعدوم محال) . ثم قال صاحب المواقف مبطلا هذا الوجه : قلنا : المختار أنهما موجودان ، ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى ، لأن التمايز بينهما ذهنى ، فليس فى الخارج شيء هو لون ، والآخر هو القابض للبصر يقوم بذلك اللون ، بل ذلك شيء واحد هو لون وهو بعينه قابض للبصر^(١)

فالوجه الأول من أصحاب الأحوال مبنى على إبطال وصف الوجود بأنه موجود أو معدوم لما يلزم عن الأول من التسلسل ، وما يلزم عن الثانى من اتصاف الشيء بنقيضه ، وصاحب المواقف صحح الوصفين فصحح وصف الوجود بأنه موجود ولا تسلسل لأن وجوده نفسه ، ثم صحح وصفه بأنه معدوم ولا تناقض فى هذا .

وأما الوجه الثانى عندم فإنه مبنى على أن وكل وصف من الأوصاف ، أو معنى من المعانى مركب من جنس وفصل فإن كانا موجودين لزم قيام المعنى

بالمعنى وهو باطل ، وإن كانا معدومين ، أو أحدهما موجودا والآخر معدوما
لزم قيام المعنى المعدوم بالمعدوم ، أو قيام المعدوم بالموجود ، وكلاهما باطل ،
فرد صاحب المواقف هذا الوجه بأنهما موجودان ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى
لأنه ليس فى الخارج أمران ؛ بل فى الخارج أمر واحد ، وإن كان بينهما
تمييز فهو فى الذهن لافى الخارج ، وعلى هذا يكون صاحب المواقف قد رد
كلا الاستدلالتين : استدلال المثبتين وللأحوال واستدلال النافين له . ولم نعرف
إلى أى الرايين يميل كما قلت .

بعد هذا نقول : إنه يلاحظ على صاحب المواقف ذكر القاضى مع
من اثبتوا الأحوال ، والقاضى هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى
المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، مع أن القاضى عقد بابا للرد على أبى هاشم فيما ذهب إليه
من قوله « بالأحوال » سماه باب « الكلام فى الأحوال على أبى هاشم (١) » وهذا
يدل على أن القاضى لم يكن ممن يقولون « بالأحوال » مع أبى هاشم .

واستدلال أبى هاشم مردد بين كون الحال إما معلومة وإما غير معلومة
وكلاهما باطل عند القاضى ، ثم إن له استدلالا آخر منينا على تردد العلم المتعلق
بالحال بين أن يكون بالنفس والحال معا ، أو بالنفس فقط دون الحال ،
أو بالحال فقط دون النفس ، أو لا بالنفس ولا بالحال ، ثم أبطل بعض هذه
وانتهى إلى أنه إذا كان العلم بأن النفس على الحال علما بالحال فقط فقد ثبت
أن الحال معلومة ، وإن كان العلم بذلك علما بالنفس والحال ، فقد وجب أن
يكونا معلومين جميعا ، وأن تسكون الحال معلومة ، كما أن النفس معلومة ، ثم

(١) راجع كتاب « التمهيد » للإمام أبى بكر الباقلانى الذى نشره
الأستاذان : محمد محمود الخضيرى ، ومحمد عبد الهادى أبو ريده : من ص

انتهى إلى إبطال أن الحال غير معلومة ، ولكنها معلومة . وإذا كانت معلومة
وجب أن تكون موجودة ، ولا يصح أن تكون معدومة ، وإن كانت
موجودة وجب أن تكون شيئا وصفة متعلقة بالعلم ، وهذا قول أصحاب
الصفات ، ولا يكون هناك خلاف إلا في العبارة والتسمية ، فأصحاب
الصفات يسمون تلك المعاني صفات ، وأصحاب الأحوال يسمون تلك المعاني
نفسها «أحوالا» ثم استدل على إبطال الأحوال أيضا بالتسل ، حيث إن
كل حال يحتاج إلى حال أخرى وهكذا فيتسل الأمر إلى ما لا نهاية وهذا
باطل ، وذلك لأن الحال إما أن تكون حالا لنفسها وإما أن تكون حالا
لحال أخرى فإن كان الأول لزم أن يكون كل حال حالا لصاحب الحال ،
وهذا باطل ، فبقى أن يكون لكل حال حال أخرى تقتضيها وهذا أيضا باطل
لأنه يؤدي إلى التسلسل الباطل ، وما أدى إلى الباطل فهو باطل ، فالقول بالحال
إذن باطل وهكذا نرى أن القاضى قد أبطل قول من يقولون «بالأحوال» .
ولا أعرف بعد هذا كيف أن صاحب المواقف قد جعل القاضى ممن يقولون
«بالأحوال» ولعله لم يطلع على هذا الاستدلال الذى سبقناه للقاضى على بطلان
رأى أصحاب «الأحوال» أو لعله استنتج من نص للقاضى قال فيه : وهذا
قولنا الذى نذهب إليه ، وإنما يحصل الخلاف فى العبارة وفى تسمية هذا الشيء
علما أو حالا ، وليس هذا بخلاف فى المعنى (١) .

والخلاصة أن أبا هاشم قد اشتهر بمسألة «الأحوال» حتى كادت تستر
كل ما ذهب إليه من الآراء ، وعرف أبو هاشم به عند المتكلمين . بأنه
صاحب الأحوال ، وانضم له كما رأينا مؤيدون ، وخالفه فى ذلك رادون
ومبطلون لما ذهب إليه من القول بالأحوال .

وبلاحظ أن رأى أبى هاشم فى الأحوال عبارة عن حل وسط بين رأى المعتزلة الذين جعلوا الصفة والذات شيئا واحدا ، وبين الذين بالغوا فى إثباتها من المشبهة حتى جعلوها كالذات ، فهو يعرف أن الله سبحانه قد وصف نفسه بصفات ما فى ذلك من شك ، وهو يؤمن كذلك أن الله واحد لا تركيب فى ذاته ولا شريك له فى ملكه ، وقد رأى هذين الرأيين الذين بالغ أحدهما فيما يعتقدان حتى خرج بهما اعتقادهما إلى ما لا يليق به سبحانه ، فالمعتزلة بالغوا فى التوحيد حتى ادى بهم إلى نفي الصفات خوفا من شائبة التعدد أو التركيب ، والمشبهة بالغوا فى إثبات الصفات حتى جعلوها لها وجودا يتنافى مع ما يليق به سبحانه ، لما رأى هذا أبو هاشم خرج برأيه فى « الأحوال » وعرفها بالتعريف المتقدم الذى وضعها الوسط فهى لا موجودة ولا معدومة ، وإنما هى بين الوجود والعدم وهو الثبوت ، فهى ليس لها وجود خارجى كوجود الذات وليست معدومة ، لأن الله سبحانه أثبت لها لنفسه ، فهى إذن أمر وسط بينهما وهى أنها ثابتة ، ولقد يؤيدنا فى رأينا هذا ما قاله القاضى الإيجى بعد حكايته رأى أبى هاشم ومن وافقه فى القول بالحال وهو : « الذى أحسبهم أرادوه حسبنا يتخام اليقين أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها ، فسموا تحققها وجودا ، وارتفاعها عدما ، ومفهومات ليس من شأنها ذلك فجعلوها لا موجودة ولا معدومة (١) » .

ثانياً اختلفا فى كونه تعالى سميعاً بصيراً :

أما الجبائى فإنه يقول معنى كونه سميعاً بصيراً أنه حى لا آفة به ، وأما ابنه أبو هاشم فإنه يقول : إن كونه سميعاً حالة ، وكونه بصيراً حالة أخرى ، وهما غير كونه عالماً ، لأن كونه عالماً حالة أخرى غيرهما ، لاختلاف القضايا والمفاهيم والمتعلقات والآثار .

ثالثا اختلفا في اللطف :

أما الجبائي فإنه يذهب إلى أن من يعلم الباري تعالى من حاله أنه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته ، لو علم الباري هذا فإنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلفه إلا مع اللطف ، فالجبائي يرى أن رحمة الله بعباده لطفًا بهم ، ولو فوتت عليهم الحظ الأكثر في الإثابة خير لهم وأحسن من مشاق التكليف .

أما ابنه أبو هاشم فإنه يرى أن المشقة في التكليف مع الزيادة في الثواب خير من اللطف الذي يخفف عنهم التكليف مع النقص في الثواب والدرجات رابعا الاختلاف في الألم للعوض :

أما الجبائي فإنه يجوز الألم ابتداء على أن يكون عنه عوض وهذا النوع هو ألم الأطفال ، فإن إيلام الطفل جائزا ابتداء لأجل أن يكون عنه عوض . وأما ابنه أبو هاشم فإنه يجوز الألم بشرط العوض ، فلا يجوز عند أبي هاشم وقوع الألم ابتداء على أن يكون عنه عوض ، ولكن يجوز بشرط العوض . وإلى هنا نجتزئ بما ذكرناه عن أبي هاشم ، وهذا القدر كاف لمن يريد أن يتصور مذهب المعتزلة تصورا إجماليا .

الحكم على المعتزلة : أولا الآراء . ثانيا المنهج

أما الآراء فمنها ما هو مجمع عليها عندهم . وهي الآراء التي ابتدأت بتاريخ نشأتهم وانتهت بأبي هاشم ، وإن لم يكن أبو هاشم النهاية الأخيرة لمذهب المعتزلة وإنما هو نهاية المذهب من حيث إنه قد ضعفت قوته ، وقالت دعائه من حين قيام أبي الحسن على بن اسماعيل الأشعري تلميذ الجبائي المعتزلي ، والمتوفى سنة ٣٢٤ هـ بإنشاء مذهب جديد وسط بين مذهبي المتمسكين بالنقل وهم أهل الحديث ، ومذهب المتمسكين بالعقل وهم المعتزلة ولقد سمي مذهبه مذهب أهل السنة .

وأما الآراء التي أجمع عليها المعتزلة فقد ذكرها أبو الحسين الخياط في كتابه «الاتصاف» فقال : وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإذا كملت في الإنسان هذه الحصال الخمس فهو معتزلي^(١) ، هذه هي أصول المعتزلة الخمسة كما ذكرها عالم من علمائهم ، ومؤلف من بينهم . أما التوحيد فيقصدون به أن الله واحد في ذاته ، وأنه ليست له صفات غير الذات ، وأما تفسير تلك الصفات فإنها تختلف بحسب رأى علمائهم وقد تقدم هذا بوضوح . وأما العدل فإن معناه أن الله كلف عباده ثم أعطاهم الاختيار والقدرة على القيام بتلك التكليف ، كذلك أعطاهم عقولا يدركون بها الحسن والقيبح ، وأما الوعد والوعيد فإن معناهما أن العاصي لا بد أن يدخل النار إن مات على غير توبة ، والمطيع لا بد أن يدخل الجنة لأن الله سبحانه وعده هذا ، وأما المنزلة بين المنزلتين فمعناها أن من يفعل منكرا من المؤمنين فليس مؤمنا ولا كافرا ، وإنما هو بين منزلتي الكفر والإيمان ، وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو تحقيق لأصولهم لأنهم دائما يعتمدون على العقل وعلى الإقناع ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من وسائل الإقناع العقلي . وكما تقدم فإن كل هذه الأصول قد اختلف علماءهم في تفسيرها ، وهناك فروع غير هذه الأصول اختلف عليها علماءهم ، ومن هنا تعددت آراؤهم ، فاذن تنحصر خلافاتهم في أمرين : أحدهما تفسير مبادئهم التي أجمعوا عليها . ثانيهما فروع نشأ بعضها عن تلك المبادئ وبعضها عن أفكار دخيلة على العقيدة الإسلامية .

أما منهجهم فإنه بدأ أولا جدلا بسيطا حول مسائل كانت شائعة عند المسلمين ، منها مسألة مرتكب الكبيرة ومنها صفات الله ، ومنها أفعال العباد

ومنها رأيهم في القرآن ، وبدأ هذا الجدل البسيط على يد واصل ابن عطاء ، ثم تكونت آراء المذهب شيئا فشيئا بسبب العلوم الدخيلة وبسبب اختلاط الأمم الأجنبية التي كانت لها نحل وآراء مختلفة ، إلا أنه كان كذلك مذهبا جدليا ، وأظهر ما كان ذلك عند علماء الطبقة الثانية منهم كأبي الهذيل والنظام وفي الطبقة الثالثة كانت أصول المذهب قد تركزت وسلكت طريقا يكاد يكون عليا ، ورأينا دقة في التعبير ، وتمحيصا في بحث الآراء والمسائل الكلامية ، وانتهت تلك الدقة بمذهب الأحوال ، عند أبي هاشم ، حتى إن رئيس الأشاعرة أبا الحسن (١) كان يقول به ثم إمام الحرمين ، وإن كان صاحب المواظف يقول إنه رجع عنه وكذلك القاضي كما قال صاحب المواظف أيضا (٢) .

ولقد عرفنا بعد هذا العرض الموجز فضل المعتزلة على علم الكلام ، وأنه لولا أن قيص الله المعتزلة للدفاع عن ذلك الدين لما تكون علم الكلام وهو ثروة إسلامية عظيمة ولما أمكننا الوقوف أمام المهاجمين على الدين الإسلامي بشبهاتهم الباطلة وادعائهم الكاذبة . ولا نملك بعد هذا الجهد المشكور للمعتزلة إلا أن نسال الله سبحانه أن يثيبهم على ما قاموا به نحو الدين الإسلامي ، وإن يعفو عن بعض ما وقع منهم من زلات . وإني أرجو أن يكرس العلماء المخلصون للدين الإسلامي جهودهم لإظهار كنوز تلك الطائفة المغبونة ، والآن ننتقل بعون الله إلى فرق أخرى إسلامية وهي الخوارج والشيعة والمشبهة ، وسنذكر عن كل منها كلمة مختصرة حتى يأخذ القارئ عن كل منها صورة إجمالية ، حتى إذا مد الله في العمر كتبنا عن كل منها بما يعطى عنها صورة وافية وسنبدا إن شاء الله الكلام على الخوارج ثم الشيعة ثم المشبهة .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٧

(٢) متن المواظف للقاضي الایمحي ص ٥٧

الفصل السادس

(١) الخوارج

(١) كلمة إجمالية عن نشأتهم وفرقهم

يقول بعض مؤرخي الفرق : إن كل من خرج على الإمام الحق الذي تفقت الجماعة عليه يسمى « خارجيا » سواء كان الخروج في أيام الصحابة على لأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على التابعين ، أو على الأئمة في كل زمان (١) ، وعلى هذا التعريف يكون تسميتهم « بالخوارج » من مخالفهم لأمهم (٢) ، وأن الخوارج مستمرين في كل وقت مادام يوجد من يخرج على رؤساء الحكومات ، ولكن هناك فرق بين الخوارج بهذا الاصطلاح والخوارج الذين تؤرخ لأرائهم ، وكما عرف الخوارج بهذا اللقب عرفوا باسم (الحرورية) و (الشرارة) و (المارقة) و (المحكمة) . أما أنهم لقبوا (بالحرورية) فلا أنهم بعد أن رجع على ابن أبي طالب رضى الله عنه من صفين إلى الكوفة انحازوا

(١) الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ . ص ٨٥ من طبع أوروبا ، لكن أبو الحسن الأشعري في كتابه - مقالات الإسلاميين - ج ١ . ص ١٢٧ يقول : إنهم سموا خوارج لخروجهم على علي بن أبي طالب - لا كما قال الشهرستاني

(٢) يظهر أن تسميتهم بالخوارج مأخوذة من قوله تعالى - ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله - وعلى هذا تكون تلك التسمية (الخوارج) لقب مدح لازم ، وتكون منهم لا من مخالفهم ، وإن حياتهم التي صبغت بالتفاني في القتال تحقيقا لمبادئهم تساعدنا على هذا الاستنتاج

إلى حروراء (١) ، وأما أنهم لقبوا (بالشرارة) فلائهم كانوا يقولون (شرينا أنفسنا في طاعة الله أى بعناها بالجنة) ويظهر أنهم أخذوا هذا المعنى من قوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله) أى باعها ، وأما تسميتهم (بالمارقة) بمعنى أنهم مارقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فإنهم لا يرضونها وينكرون أن تكون تسمية لهم ، لأنهم - فى نظرهم - ليسوا مارقين من الدين بل هم المؤمنون ومخالفوهم هم الكافرون أو المشركون على خلاف بينهم ، وأما المحكمة فإنهم لقبوا بها لأنهم كانوا يقولون : (لاحكم إلا الله)

المحكمة : أول القاب الخوارج هو لقب (المحكمة) ، وإما لم نترجم لهم بهذا اللقب لأنه لم يبق لهم وصفا عاما يصح أن يشمل جميع فرقهم ، بل انفرد به أوائلهم الذين أنكروا على على رضى الله عنه التحكيم بعد أن رأوا أنه لم يوقف القتال بين المسلمين ، وبعد أن رأوا - غلطا - أن هذا التحكيم باطل لأنه لا يصح أن يحكم الرجال فى كتاب الله ، وإن كان فى الحق أن ذلك لم يكن فيه ما ذهبوا إليه من أنه تحكيم للرجال فى كتاب الله وإنما يصح أن يكون تنفيذ لما أمر به كتاب الله لقوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تقىء إلى أمر الله فإن قامت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين) ولقد كان على رضى الله عنه يعرف ما يريدون بهذه الكلمة (لاحكم إلا بالله) ولهذا كان يرد عليهم ويقول : حين سمعها منهم - كلمة عدل يراد بها جور ، إنما يقولون (لا إمارة) ولا بد من إمارة برة أو فاجرة (٢)

الخوارج : أما اختيار كلمة (الخوارج) لقبا عاما لهم ، فلأن هذه الكلمة

(١) حروراء بفتح الراء كما ضبطها ياقوت فى «معجم البلدان» ج٣ ص ٢٥٦

(٢) الملل والنحل للشهر ستانى ج١ ص ٨٨ من طبع أوروبا

تصح أن تكون وصفا لكل فرقة بل تشبه أن تكون دستورا لهم ، وهذا سر انقسامهم إلى فرق ، يكون الواحد منهم تابعا لرئيسهم ثم يحصل خلاف بينهم على أمر صغير جدا ، ثم لا يلبث أن يصير ذلك الأمر الصغير كبيرا ، ويخرج التابع على متبوعه بعد أن يكفره ، ثم ينقسم الناس إلى قسمين قسم يؤيد التابع وينصبونه إماما ، وقسم يبقى مع إمامهم الأول وهكذا ، فكان خروج المحكومين على الحاكمين عند الخوارج دستورهم العام ووصفهم اللازم ، لهذا أثرنا أن نترجم لهم (بالخوارج) دون ألقابهم الأخرى التي ذكرناها .

فرق الخوارج :

و نتيجة لما تقدم من أن الخوارج يكونون على رأي واحد ثم لا يلبث أن يحصل بينهم خلاف على رأي فينقسمون ويخرجون على إمامهم قد انقسمت الخوارج إلى فرق كثيرة لم يتفق المؤرخون على عددهم^(١) لكن اتفقوا جميعا على أنهم لا يقلون عن عشرين فرقة ، بعضهم أصول ، وبعضهم فروع .

(١) أما الاسفرايني فقد جعلهم اثنتين وعشرين فرقة : منهم سبع فرق أصلية . والفرق الباقية تفرعوا عن الفرق الأصلية وهم المحكمة الأولى . الأزارقة . النجدات . الصفرية . العجاردة . الاباضية . الشيبية . وأما الفروع فإن العجاردة قد تفرع عنهم اثنتا عشرة فرقة . وتفرع عن الاباضية أربع فرق . راجع التبصير للاسفرايني من ص ٢٦-٣٦ . وكذلك جعلهم البغدادى وهبذ الرازق الرسعنى اثنتين وعشرين فرقة أصولا وفروعا . راجع الفرق بين الفرق للبغدادى من ص ٥٠-٩٢ ، ومختصر الفرق بين الفرق الرسعنى من ص ٦٥-٩٤ . أما فخر الدين الرازى فإنه جعلها إحدى وعشرين فرقة بين أصول وفروع . راجع « الاعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين للرازى من ص ٤٦ - ٥١

أما الأصول منهم على حسب ما قاله أبو الحسن الأشعري (١) فهم :
الآزارقة ، والإباضية ، والنجدية ، والصفيرية وعلى ما ذهب إليه الشهرستاني
هم المحكمة الأولى والآزارقة ، والنجدات ، والبيهسية ، والعجاردة ، والثعالبة ،
والإباضية ، والصفيرية .

وأما الفروع بناء على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري فهم :

العطوية أصحاب عطية بن الأسود الحنفي . وكان ممن خالفوا نجدة بن
عامر الحنفي ، والفديكية أصحاب أصحاب ابن فديك وكان من أصحاب نجدة
ثم اختلف معه وخرج عليه .

والعجاردة أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وأصلهم من أصحاب عطية
ابن الأسود ، واقترب العجاردة خمس عشرة فرقة وهم الفرقة الأولى منهم ،
والميمونية أصحاب ميمون بن عمران ، والخلفية أتباع خلف ، والحزبية
أتباع حمزة بن أدرك ، والشعيبية أصحاب شعيب بن محمد ، والحازمية أتباع
حازم . والمعلومية وهم من الحازمية ثم اختلفوا معهم لقولهم من لم يعرف الله
بسائر أسمائه فهو كافر . والمجهولية وهم من الحازمية إلا أنهم لا يوجبون معرفة
أسماء الله كما قالت المعلومية . والصلتية أصحاب عثمان بن أبي الصلت والثعالبة
أصحاب ثعلب بن عامر . والأخنسية وهم فرقة من الثعالبة أصحاب أخنس
ابن قيس . والمعبد وهم من الثعالبة وقد اتبعوا رجلا اسمه معبد . والشيبانية
وهم كذلك من الثعالبة أصحاب شيبان بن سلمة . والرشيديه من الثعالبة أيضا
وهم ينسبون لرجل اسمه « رشيد » والمكرمية إحدى فرق الثعالبة ورؤسهم
« أبو مكرم » فبناء على ما تقدم تكون كل الفرق التي ذكرها الأشعري قد
تفرعت عن العجاردة أصحاب عبد الكريم ابن عجرد ، وأصل العجاردة هم

العطوية أصحاب عطية بن الأسود، وأصل العطوية إحدى فرق النجدية أصحاب نجدة بن عامر الحنفي.

وأما الصفرية وهم أصحاب زياد بن الأصفر فإن الأشعري يقول عنهم وكل الأصناف سوى الأزارقة والاباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية (١) وأما الإباضية وهم إحدى الفرق الأصلية عند الأشعري، وينسبون

لرئيسهم عبد الله بن إباح فإن فروعه هم : الحفصية وإمامهم حفص بن أبي المقدام . واليزيدية أصحاب « يزيد بن أنيسة » والحارثية أصحاب « حارث الإباضى » . ومنهم من يسمون « أصحاب طاعة لا يراد بها وجه الله » . ومنهم « الواقفية » ومن الواقفية ، الضحاكبة « واقفية أخرى » . وسبب تسمية الأولى والثانية « بالواقفية » أن كليهما وقفت بين فريقين اختلفا على حكم فلم ينضما إلى أحد الفريقين المختلفين وقالوا « نقف » فسموا « واقفية » لهذا .

أما البيهسية وهم أصحاب « أبي بهس الهضم بن جابر فإن الأشعري لم يجعلهم من الفرق الأصلية للخوارج وإن كان قد عدّهم الشهرستاني - كما تقدم من الفرق الأصلية ، مع أنه ذكر لهذه الفرقة فروعا منها فرقة يقال لها « العوفية » وقد افترقت العوفية إلى فرقتين لخلافهما على من رجع من دار الهجرة ومن الجهاد إلى القعود هل يبرؤون منه أم لا ، فواحدة تبرأ والآخرى لا تبرأ . ومن فرق البيهسية « أصحاب السؤال » وهم أتباع « شبيب النجرائي » . ومنهم « أصحاب التفسير » ورئيسهم « الحكم بن مروان » من أهل السكوفة .

ومن فرق الخوارج التي ذكرها الأشعري : أصحاب صالح . والحسينية أصحاب رجل يعرف « بأبي الحسين » . والراجعة لأنهم رجعوا عن رجل اسمه « صالح بن مسرح » . والشيبية وهم أصحاب رجل اسمه « شبيب » وقف في

صالح وفي الراجعة ولم يقطع في في واحد منهما بحكم ، وقال : لأدرى، وسموهم لهذا ، مرجئة الخوارج (١) ، .

فأنت ترى من هذا أن فرق الخوارج عند الأشعري تبلغ الثلاثين فأكثر وقد تقدم أن بعض مؤرخي الفرق جعلهم اثنتين وعشرين فرقة والحق أنه لا يمكن معرفة عدد فرق الخوارج ولا ضبطها ، لأن الخلافات كانت توجد بينهم على أقل شيء (٢) وأما فروغ الخوارج على ما ذهب إليه الشهرستاني فهم مع أصولهم : المحكمة (٣) الأولى . الأزارقة (٤) . النجدل (٥)

(١) راجع مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج١ من ص ٨٦-١٢٤
(٢) من ذلك أن رجلا اسمه عبد الجبار خطب إلى ثعلبة ابنته فطلب منه أربعة آلاف درهم فأرسل عبد الجبار يسأل أمها إن كانت قد بلغت وأقرت بالاسلام لم أبال ما أمهرتها ، فقالت : ابنتي مسلمة بلغت أم لم تبلغ ولا تحتاح أن تدعي إذا بلغت ، فرد عبد الجبار عليها مرة أخرى ، ولما علم ثعلبة نهاهما عن هذا ، ولكنه أخبر عبد الكريم بن عجرد بهذه الحال فقال عبد الكريم إنه يجب دعاؤها إلى الاسلام بعد بلوغها ، وتجب البراءة منها حتى تدعي إلى الاسلام ، فرد عليه ثعلبة ذلك وقال : لا بل ثبت على ولايتها فإن لم تدع لم تعرف الاسلام وفبرىء بعضهم من بعض لذلك وأصبح ثعلبة صاحب فرقة لهذا «مقالات بالاسلاميين» ج١ ص ١١٢ - ١١٣

(٣) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب حين جرى أمر الحكمين واجتمعوا بحروراء من ناحية الكوفة . ورأسهم عبد الله بن الكواء وعتاب بن الأعور ، وعبد الله بن وهب الراسبي ، وعروة بن جرير ويزيد بن عاصم المحاربي ، وحر قوص بن زهير المعروف بذي الشديدة .

(٤) أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق والذين خرجوا معه من البصرة إلى الأهواز في أيام عبد الله بن الزبير

(٥) أصحاب نجدة بن عامر الحنفي الذي خرج من اليمامة إلى نافع ثم رده إليها أبو فديك وعطية بن الأسود الحنفي

البيهسية (١) ومن البيهسية فرقة تسمى «العونية» (٢) وهي فرقتان ومنهم «أصحاب (٣) التفسير» منهم «أصحاب (٤) السؤال» . العجاردة (٥) وقد افترقت إلى عدة فرق وهم الصلتية (٦) الحزاية (٧) ، الخلفية (٨) ، الميمونية (٩) الاطرافية (١٠) الشعبية (١١)

(١) أصحاب أبي بهس الهيصم بن جابر من بني سعد بن صبيعة ، وقد كان الحجاج طلبه أيام الوليد فهرب إلى المدينة

(٢) الشهرستاني في الملل يسميها «العونية» وأبو الحسن الأشعري «يسميها» العوفية ولم يذكر نسبتها إلى شخص

(٣) هم فرقة من البيهسية وهم أصحاب رجل اسمه «الحكم بن مروان» ومعنى كونهم أصحاب التفسير أن من شهد - عندهم - على المسلمين لم تجز شهادته إلا بتفسير الشهادة كيف هي ؟

(٤) هم فرقة من البيهسية وهم أصحاب «شبيب النجراني» وإنما سموا «أصحاب السؤال» لأنهم زعموا أن الرجل يكون مسلماً إذا شهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة ، وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا ؟ فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل ، لهذا سموا «أصحاب السؤال» حيث إن المرء لا يطالب بالعلم بما فرض عليه إلا إذا ابتلى فحينئذ يسأل .

(٥) هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، يقول أبو الحسن إنه كان من أصحاب عطية الأسود . والشهرستاني يقول : إنه كان من أصحاب أبي بهس

(٦) أصحاب عثمان بن أبي الصلت

(٧) أصحاب حمزة بن أدرك

(٨) أصحاب حمزة الخارجي وهو المختار بن عوف الأزدي

(٩) أصحاب ميمون بن خالد الأزدي

(١٠) إنما سموا بذلك لأنهم يقولون : إن من لم يعلم أحكام الشريعة من

(١١) أصحاب شعيب بن محمد ، وكان مع ميمون بن حملة العجاردة إلا أنه

خالف العجاردة في القول بالقدر حيث قال يخلق الله أعمال العباد وأن الكسب لهم يقدرهم وإرادتهم .

الخارمية (١) . الثعلبية (٢) وهم فرق : الأخنسية (٣) المعبدية ، (٤) الرشدية (٥) الشيبانية (٦) ، المكرمية (٧) ، والمعلومية (٨) والمجهولية (٩) من الخارمية الإباضية (١٠)

أصحاب أطراف العالم فهو معذور .

(١) الخارمية أصحاب خازم بن علي ، هكذا الملل والنحل للشهرستاني وفي مقالات الإسلاميين للاشعري الخازمية وكذا في التبصير للسفرايني ، والفرق بين الفرق للبغدادى . وأما في مختصر الفرق للرسعنى واعتقادات فرق المسلمين للرازى فان اسمهم الخازمية نسبة لخازم بن علي .

(٢) أصحاب ثعلبة بن عامر كان مع عبد الكريم بن عجرد حتى اختلفا في أمر الطفل

(٣) الأخنسية أصحاب أخنس بن قيس ، وكان من الثعلبية ثم اختلف معهم (٤) أصحاب معبد بن عبد الرحمن من الثعلبية ثم فارقهم وانفردوا بفرقة (٥) أصحاب رشيد الطومى ويقال لهم « العشرية » لقولهم فيما سقى بالعيون والأنهار نصف العشر مع أن فيه العشر

(٦) أصحاب شيبان بن سلمة الذى خرج في أيام أبي مسلم

(٧) يقول الاشعري في المقالات : أنهم أصحاب ابى مكرم بضم الميم وسكون الكاف . ويقول صاحب « مختصر الفرق » أتباع « أبى مكرم » بضم الميم وفتح الكاف وتشديد الراء . ويقول الشهرستاني : أصحاب « مكرم بن عبد الله العجلي » وقال بهذا الفخر الرازى

(٨) أصلهم من الخارمية لكنهم فارقوهم بقولهم : من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه وصفاته فهو جاهل به حتى يصير عالما بجميع ذلك فيكون مؤمنا (٩) أصلهم من الخارمية كذلك إلا أنهم قالوا : من علم بعض أسماء الله صفاته وجهل بعضها فقد عرف الله تعالى

(١٠) أصحاب عبد الله بن إياض الذى خرج في أيام مروان بن محمد

وقد افترقت إلى فرقتين أيضا وهما : الحفصية (١) والحارثية (٢) اليزيدية (٣) الصفريّة (٤)

إن تقسيم الشهر ستان لفرق الخوارج . وكذا عددها قريب من عددها عند الأشعرى وإن كان هناك خلاف بسيط بينهما في كيفية التقسيم وفي عدد الفرق ، وإنه كما قلت ليس من السهل الاتفاق على كيفية تقسيم فرق الخوارج وأياها فروع ، كما أنه ليس من السهل ضبط عدد فرقها كذلك لكثرة اختلافاتها وتقلباتها وخروج بعضها على بعض لأمر قد يكون بسيطا وقد ذكرنا مثلا من هذا في هامش هذا الكتاب ومن يريد الاستزادة فليرجع إلى الكتب التي أرخت لفرق الخوارج والتي ذكرناها في هامش كتابنا هذا

تقسيم آخر :

إنه بعد عرضي لما كتب عن فرق الخوارج يمكن لي أن أقسم فرقتهم تقسيما آخر ، وهو أن الخوارج قسمان : سلف الخوارج ، وخلفهم

سلف الخوارج :

أما سلفهم فهم الذين يسميهم المؤرخون « المحكمة الأولى » ولقد اختلف

(١) الحفصية أصحاب حفص بن أبي المقدم باتفاق الكتاب

(٢) أصحاب الحارث بن يزيد الاباضي

(٣) أصحاب يزيد بن انيسة الذي كان يتولى المحكمة الاولى قبل الأزارقة وتبرأ ممن بعدهم إلا الاباضية فانه يتولاهم .

(٤) اصحاب زياد بن الأصفر خالفوا الأزارقة والنجدات والاباضية في امورا نفردوا بها عنهم فاصبحوا بهذا فرقة خاصة .

المؤرخو في أول من أنكر التحكيم فقيل « عروة بن أدية »^(١) وقيل « يزيد بن عاصم المحاربي » وقيل « إن رجلا من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم » كما أنهم اختلفوا في كيف وقع إنكار التحكيم ، فيقال إن رجلا من بنى يشكر كان مع علي رضي الله عنه بصفين ولما اتفق الفريقان على التحكيم ركب وحمل على أصحاب علي وقتل منهم واحدا ، ثم حمل على أصحاب معاوية وقتل منهم واحدا ثم نادى بين العسكرين أنه برىء من علي ومعاوية وأنه خرج من حكمهم ، فقتله رجل من همدان (٢) .

هذا أمر الخوارج قبل معرفتهم نهاية التحكيم أما بعد التحكيم ورجوع علي رضي الله عنه من صفين فإنهم تجمعوا في اثني عشر ألفا تحت زعامة عبد الله بن السكواء اليشكري وشبث بن ربعي ، ثم إن عليا عليه السلام ناظرهم وأقنعهم فطلب إليه الأمان بن السكواء في ألف مقاتل ، وأما الآخرون فإنهم ذهبوا إلى النهروان تحت إمرة عبد بن وهب الراسبي وحرقة وص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية ، فقابلوا في طريقهم عبد الله بن ضباب بن الأرت ، فطلبوا منه أن يحدثهم حديثا سمعه عن أبيه فقال : سمعت أبي يقول سمعت رسول الله صلى

(١) اختلف الكتاب في اسم أبي عروة فقال أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين . ج ١ ص ١٢٨ هو « عروة بن بلال بن مرداس » وقال الاسفرايني في « التبصير » ص ٢٦ : عروة بن حدير : والشهر ستاني يقول في « المال » ج ١ ص ٨٦ : عروة بن جرير »

(٢) ويقول في هذا الشهر ستاني في كتابه « الملل » ج ١ ص ٨٨ : وقيل إن أول من تلفظ بهذا رجل من بنى سعد بن زيد مناة بن تميم ، يقال له « الحجاج بن عبد الله يلقب بالبرك » وهو الذي ضرب معاوية على إليته لما سمع بذكر الحكمين ، وقال تحكم في دين الله لا حكم إلا لله تحكم بما حكم القرآن به فسمعها رجل فقال طعن والله فأنفذ فسموا « المحكمة » ١٠ هـ

الله عليه وسلم يقول : ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ، والواقف فيها خير من السائر ، والماشي فيها خير من الساعي . فمن استطاع أن يكون مقتولا فلا يكون قاتلا (١) فحمل عليه رجل من الخوارج اسمه «مسعر بن فدكى» (٢) ، فقتله . وقتلوا ولده وجاريته وعسكره واوان بالنهر فخرج إليهم على عليه السلام في أربعة آلاف ، فلما وصل إليهم طلب منهم أن يسلموا قاتل عبد الله بن الحباب ، فأرسلوا إليه كلنا قتله وإن ظفرنا بك لنقتلنك ، ثم تقدم إليهم على وقال لهم . ماذا نقيم منا ؟ فأرسلوا إليه أول شيء نقيمك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل ، فلما انهزموا أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ، ومنعتنا من سبي نسائهم وذرايعهم ، فكيف استحلت ما لهم دون نسائهم والذرية ؟ فقال : إنما أبحت لكم أموالهم بدلا عما كانوا غاروا عليه من بيت مال البصرة قبيل قدومي عليهم . والنساء والذرية لم يقاتلونا ، وكان لهم حكم الإسلام بحكم دار الإسلام ، ولا يجوز استرقاق من لم يكفر ثم قال وبعد ، فلو أبحت لكم النساء أيكم كان يأخذ عائشة في سهمه ؟ فنجعل القوم . ثم قالوا : له . نقيمنا عليك محوك أمير المؤمنين عن اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية . فقال : فعلت مثل ما فعل رسول الله يوم الحديبية حين قال له سهيل بن عمرو لو علمنا إنك رسول الله لما نازعناك . ولكن اكتب باسمك واسم أبيك ، فكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله وسهيل بن عمرو . ثم قالوا له : فلم حكمت الحكمين ؟ فإن كنت في شك من خلافتك فغيرك أولى بالشك . فقال :

(١) لقد روى هذا الحديث في الصحيحين لكن بمعناه لا باللفظه

(٢) يقول البغدادى في الفرق بين الفرق . ص ٥٧ إن اسمه «مسعر بن قذلى» ومختصر الفرق كذلك ص ٦٨ والتبصير ص ٢٧ ، وأما هذه الرواية فقد انفرد بها أبو الحسن الأشعري في مقالات الاسلاميين . ج ١ ص ١٢٩

إنما أردت بذلك النصفة لمعاوية ولو قلت للحكمين أحكما لي بالخلافة لم يرض معاوية . وقد دعا رسول الله نصارى نجران إلى المباهلة فقال : تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم . . . إلى قوله تعالى فنجعل لعنة الله على الكاذبين . ولو قال : نبتل فنجعل لعنة الله عليكم لم يرض النصارى بذلك ، فأ نصفهم بذلك من نفسه ثم قالوا له : فلم حكمت في حق كان لك ؟ قال : وجدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بنى قريظة . ولو شاء لم يفعل . لكن حكم رسول الله حكم بالعدل وحكمي خدع ، حتى كان من الأمر ما كان . فهل عندكم من شيء سوى هذا ؟ فسكت القوم ، وقال أكرههم « صدق والله صدق » . وقالوا « التوبة » (١) . فأنت ترى من هذا أن هؤلاء القوم - لقرب عهدهم بالدين - كانت لهم شبه خفي عليهم أمرها ، ولما شرحها لهم على بن أبي طالب رضى الله اقتنع أكثرهم وندموا على ما وقع منهم ، ولم يبق إلا طائفة قليلة ، الله يعلم بنواياهم وأسرارهم ، هل كانوا يريدون بحروبهم وجه الله والأخرى أو كانوا يريدون بها هوى النفس والدنيا .

بعد هذه المناظرة القصيرة تخلى أكثر الخوارج عن رأيهم ورجعوا كما قلنا ولم يبق منهم إلا أربعة آلاف مع عبد الله بن وهب وحر قوص بن زهير ، ولما نشب القتال بينهم وبين علي لم يبق منهم إلا تسعة رجال ذهب رحلان منهم إلى سجستان ، ومن أتباعهما خوارج سجستان ، وصار منهم رحلان إلى اليمن ومن أتباعهما إباضية اليمن ، وذهب رحلان إلى عمان ، ومن أتباعهما خوارج عمان ، ورحل رحلان منهم إلى ناحية الجزيرة ، ومن أتباعهما خوارج الجزيرة وخرج رجل منهم إلى تل موزن (٢) .

(١) راجع في هذا كتاب التبصير للأسفراينى ص ٢٧ - ٢٨ ، ومختصر الفرق بين الفرق من ص ٦٨ - ٧٠ ثم الفرق بين الفرق للبغدادى من ص ٥٨ - ٥٩ .
(٢) مختصر الفرق بين الفرق ، ص ٧١ ، ولكن الشهرستانى فى المال والنحل ج ١ : ص ٨٧ يقول : تل مورو باليمن . من طبع أوروبا والأسفراينى فى « التبصير » ص ٢٩ : ناحية الانبار .

وبعد هذا يتأتى لنا أن نقول إن هؤلاء هم سلف الخوارج . إلا أنه بعد بيان الجهات التي رحل إليها هؤلاء الرجال التسعة لم يبين لنا أحد من المؤرخين كيف انتهى الحال بهؤلاء الرجال الذين توزعوا في تلك البلاد ؟ وإنما ابتدؤا تأريخهم لفرقهم الذين ذكروا في مقدمتهم الأزارقة ، ثم النجدات وهكذا من غير ربط الصلة بين تلك الفرق الجديدة ، ورجالهم الذين توزعوا في البلاد ، أبعد هذا يمكن أن نقول : إن الأزارقة ومن بعدهم أو عاصرهم من الفرق هم خلف الخوارج وأن الأزارقة يعتبرون أصل الجميع ، لأنه — كما تقدم — عرفنا أن النجدات أصلهم من الأزارقة ، وأن النجدات تفرع عنهم العطوية أصحاب عطية الأسود ، والغديكية أصحاب « أفي فديك » ، وعن العطوية تفرعت العجاردة أصحاب عبد الكريم بن عجر د إلى تفرعهم الخمس عشرة ، وهكذا يمكن أن نرجع جميع الفرق إلى الأزارقة ، ولكن يظهر أن أصحاب كتب الفرق كانوا يجعلون أصلاً كل فرقة لها مبادئ خاصة بها ، وليس خلافاً مع غيرها في فرع من الفروع وإنما في أصل من أصولهم الأولى . ومن هنا اختلفوا في عدد أصولهم وفروعهم كما تقدم . وإلى هنا نقف بالكلام على الخوارج ونكتفي بهذه الكلمة الإجمالية عن نشأتهم حتى لا يطول الكتاب ، ونأمل أن تكون لنا عودة إن شاء الله نكتب فيها عنهم طويلاً في مؤلف خاص لأنها فرقة إسلامية تستحق أن يهتم بها الباحثون ، وأن يكشفوا عن نواحيها الغامضة وسنتقل إلى الكلام على آرائهم إن شاء الله .

(٢) آراؤهم

إننا لو أردنا أن نكتب مستقصين عن آراء كل فرقة من فرق الخوارج لطال بنا الكلام وخرجنا عما اخترناه لأنفسنا من أننا سنتحدث عن آرائهم حديثاً مجملًا حتى يبسر الله لنا وقتاً آخر نكتب عنها كتابة تتناسب مع حال فرقة من فرقنا الإسلامية الأولى ، وتحقيقاً لما تقدم فإتي سأكتب فقط عن

آراء فرقههم التي اعتبرها كتاب الفرق أصولا لفرقههم الفرعية .
المحكمة الأولى : سنبدأ بالكلام عن آراء هذه الفرقة لأنها أول فرقههم
وهي سلفهم التي نشأ عنها كل فرقههم كما تقدم . إنه من الممكن أن نجمل رأى
هذه الفرقة في أمرين :

أحدهما أنهم خطأوا عليا رضى الله عنه في رضائه بالتحكيم بينه وبين
معاوية بن أبي سفيان . ثم أنهم جعلوا هذا الخطأ كفرا وقد رأيت أن عليا
أقنعهم فرجع بعضهم وبقي بعضهم على معتقده وأن من أخطأ فهو كافر وطلبوا
من علي بن أبي طالب أن يقر على نفسه بالكفر ، وأن يتوب من كفره ،
ولكنه أبى أن يقر على نفسه بالكفر وهو الذي لم يسجد لصنم قط ، ولقد
نشأ في بيت النبوة وهو صبي فكيف يقر على نفسه بالخطأ ، وعلى فرض أن عليا
أخطأ فإنه مجتهد ، والمجتهد إن أخطأ فله أجر ، ولكن الخوارج لا يعرفون
هذا المبدأ .

وثانيهما أنهم جوزوا أن يكون الخليفة من غير القرشيين مادام يحقق
العدل في الناس ويحنتب الجور . وإذا وجد إمام حقق مصالح الناس بالعدل
وخرج عليه أحد وجب قتاله ، وإذا غير الإمام سيرته وعدل عن الحق وجب
عزله أو قتله ، وأنه يجوز أن لا يكون في العالم إمام إذا أمكن أن يسير الناس
أمورهم بالعدل وعدم الجور ، ولا مانع إذا حقق الإمام العدل بين الناس أن
يكون عبدا أو حرا ، قرشيا أو غير قرشي

إن مبدء من أخطأ من المسلمين فقد كفر كان سببا مهما في نشأة الفرق
الكلامية ، وذلك أن أصل نشأة المعتزلة يرجع إلى الحكم على مرتكب الكبيرة
وهل هو كافر أو مؤمن ؟ ثم إن واصلا قد أفتى في هذا بأنه في منزلة بين المنزلتين
(أى أنه لا كافر مطلقا ولا مؤمن مطلقا) وإنما هو فاسق ، ومن هذه المسألة
نشأت الفرقة التي ترى أن مرتكب الكبيرة يرجى أمرده إلى الله وهي فرقة المرجئة
ويظهر أن تلك المسألة أيضا ، مسألة مرتكب الكبيرة ، كانت السبب في وجود

فرقتي أصحاب الجبر والاختيار وذلك أنه يجوز أن أصحاب هاتين الفرقتين أخذوا يبحثون في مدى قدرة العبد ، وكيف أن مسلماً يكون مختاراً في أن يعمل خلاف ما أمره به الدين الإسلامي وما جاءت به الشريعة المحمدية ؟ لهذا اعتذر عن خطأ من أخطأ من المسلمين الجبرية ، بأن العبد مجبور وليس مختاراً في أفعاله ، ولكن أصحاب الاختيار رأوا أنهم لو سلموا بمبدء الجبر للاعتذار عن الخطيء لبطلت المسؤولية ولما صح أن يدخل بعض العباد الجنة وبعضهم النار حيث إن الكل مجبور على ما يفعل ولا اختيار لهم في هذا ولبطلت التكاليف أيضاً ، لأنه لا يكلف الإنسان إلا إذا كان قادراً على إتيان ما كلف به والمجبور لا قدرة له ولا اختيار فكيف يكلف ؟ فأنت ترى من هذا أن القول بكفر من أخطأ من المسلمين وهو رأي الخوارج ، يصح أن يكون السبب الأول في نشأة الفرق الكلامية . ومن هنا كان بحث آراء الخوارج مهماً ، وليس أمراً بسيطاً ، لأنه يعطينا ضوءاً جديداً يكشف لنا عن بعض أسباب نشأة الفرق الكلامية عند المسلمين .

الآزارقة :

أما الآزارقة فإنهم يقولون : إن علياً عليه السلام كافر ، وأن الله سبحانه أنزل في شأنه (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) وأن عبد الله بن ملجم الذي قتل علياً كان على حق وأن الله سبحانه أنزل في شأنه (ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله) ثم كفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن العباس رضي الله عنهم ، ثم سائر من خالفهم من المسلمين ، وأنهم جميعاً مخلدون في النار ، ثم إنهم كفروا القعدة ، وأظهروا البراءة ممن قعدوا منهم عن القتال مع تكفيرهم من لم يهاجر إليهم ، ومن آرائهم إباحة قتال أطفال المخالفين ونسائهم ، ومنها إسقاط الرجم عن الزاني المحصن حيث إن حده لم يذكر في القرآن ، وكذلك أسقطوا الحد

عمن يقذف الرجال بخلاف من يقذف النساء حيث إن حد الأول لم يذكر في القرآن بخلاف الثاني ، ومنها أن التقية لا تجوز مطلقا لا بالقول ولا بالعمل ، ومنها استدلالهم بأمانة مخالفهم لأنهم مشركون ، ومنها تكفيرهم من ارتكب كبيرة من الكبائر ويكون مخلدا في النار مع الكفار ، ودليلهم على ذلك أن إبليس قد كفر بعصيانه أمر الله بالسجود لآدم مع أنه عارف بوحداية الله إن من ينظر في آراء تلك الطائفة من الخوارج يرى أنهم ما كانوا يعرفون الأمر الوسط بين الإيمان والكفر ، ولكن الإنسان إما كافر وإما مؤمن ، وأن الإيمان قول وعمل وأنه أمر كلي لا يتجزأ فمن حقق الإيمان بجميع أقواله وأفعاله فهو مؤمن وإلا فهو كافر ، ولقد أخذ بهذا الرأي بعض فرق المتكلمين فقالوا : إن الإيمان قول وعمل ، وأنهم يتمسكون بالنصوص القرآنية ، حتى إنهم أسقطوا الرجم عن الزاني المحصن حيث أنه لم يرد في القرآن وكذلك أسقطوا الحد ممن يقذف الرجال دون النساء ، وأما استدلالهم بإبليس فإنه قد عصى جاحدا الأمر ، وكل من يترك واجبا من الواجبات جاحدا له ، كمن يترك الصلاة جاحدا لوجوبها فهو كافر ، ونحن متفقون معهم على هذا ، ولكن نخالفهم في أن العاصي مطلقا يكون كافرا ، إلا أن عذر هؤلاء أنهم كانوا في عصر لم تذكر فيه الاعطالات العلمية ، وكانوا أصحاب حماس ديني وغيره إسلامية ، وتعصب لآرائهم جعلهم لا ينظرون لآراء غيرهم إلا نظرة الإبطال والتخطئة ، فكل ما يقولونه ويعتقدونه فهو حق ، وكل ما يعتقدونه غيرهم أو يقول به فهو باطل وكفر

النجيدات :

أما نجدة وأصحابه فإنهم يقولون : إن الدين أمران :

أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ، والمراد بالمسلمين من يكونون على آرائهم وهم الخوارج منهم ، ثم الإقرار بما جاء من عند الله جملة ، وهذا القدر واجب على كل مسلم .

والأمر الثاني من الدين هو ما سوى ذلك والناس في هذا معذورون بجهالة حتى تقوم عليهم الحجة في أصناف الحلال، وبناء على هذا من استحلال شيئا، من طريق الاجتهاد مما لعله يكون محرما فهو معذور لأنه يحمل حكمه .

ولقد نرى فرقا بين تلك الفرقة (النجدات) والفرقة التي تقدمتها (وهي الأزارقة) فالفرقة ، المتقدمة لم تعتبر الاجتهاد أصلا في الأحكام، حتى إن ما لا ينص عليه من الأحكام ليس بواجب القيام به كحد من يقذف الرجال ، وأما النجدات فإيهم رفعوا من شأن الاجتهاد حتى إن من اجتهد في شيء وأخطأ فيه فهو معذور ، ولقد جعلوا نصف الدين يعرف عن طريق الاجتهاد ، مظهر رفعتهم لشأن الاجتهاد وتقديسهم إياه أنهم قالوا : من خاف العذاب على المجتهد في الأحكام المخطئ فيها قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر^(١)

وإذا كان الأزارقة قد جعلوا الإيمان قولاً وعملاً فإن النجدات قد جعلوا الدين معرفة وإقراراً وهذا القدر من الدين الذي هو إقرار بما جاء من عند الله ومعرفة الله تعالى ومعرفة رسله هو الأصل في الدين وأما غيره فهو موقوف على الاجتهاد، فيكون لتلك الفرقة ميزتان : هما رفعهما من شأن المعرفة في الدين ثم تعويلهم على الاجتهاد في كثير من الأحكام الدينية الواجبة .
العجاردة

أما العجاردة فهم - كما تقدم - من أصحاب عطية بن الأسود الحنفي ، وهو من أتباع نجدة ، فكأن العجاردة يرجع أصلهم إلى النجدات ، وهم لهذا يوافقون النجدات في آرائهم إلا أنهم انفردوا بآراء جعلتهم فرقة أخرى وهم كذلك فيما بينهم ائترفوا إلى خمس عشرة فرقة - كما ذكرنا ذلك قبلا - وبما انفرد به العجاردة عن غيرهم قولهم : يجب البراءة من الطفل حتى يدعى إلى الإسلام ، ويجب دعاؤه إذا بلغ ، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ، ثم

إنهم يتولون القعدة إذا عرفوا بالتدين ، ثم إن الهجرة عندهم فضيلة وليست
افرضا إلا أنهم يكفرون بالكبائر
إن تلك الفرقة قد أسرفت في الحكم على الأطفال حتى أوجبت البراءة منهم ، ثم
إنها أوجبت دعاءهم إلى الإسلام وهذا يدل على أنهم كانوا على غير الإسلام قبل
بلوغه ، ولقد يظهر التناقض في حكمهم على الأطفال حيث إنهم قضوا على أطفال
المشركين بأنهم في النار مع آبائهم ، فكأن أطفال المشركين مشركون مثل آبائهم ،
مع أنهم لم يحكموا على أطفال المسلمين بالإسلام تبعا لأبائهم كما حكموا على
أطفال المشركين بالشرك تبعا لأبائهم . ثم يلاحظ عليهم أنهم قد هونوا من
شأن الجهاد وتساهلوا في أمره عن سلفهم ، ولهذا لم يكفروا القعدة منهم عن القتال
كما أنهم لم يوجبوا الهجرة كما أوجبها سلفهم
الشعالية :

أحق أن الشعالية فرقة من العجاردة لكنهم اختلفوا معهم واصبحوا
فرقة ، ثم اختلف بعضهم على بعض حتى انقسموا إلى فرق أيضا ، وإنما
سنكتب عن آرائهم على أنها فرقة من الفرق الرئيسية عند الخوارج بناء على
رأي الكتب التي أرخت للفرق الإسلامية
أما آراؤهم فمنها أنهم ذهبوا إلى عدم البراءة من الأطفال ، بل إنهم قالوا
بولايتهم صغارا وكبارا حتى يروا منهم إنكارا للحق . ولقد نقل عن صاحبهم
رأي آخر في الأطفال قال فيه : ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين
ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقروا به أو
ينكروه . فهذا خلاف بسيط على الأطفال نشأ عنه فرقة من فرق الخوارج ،
ثم تفرع عنها فرق كثيرة وإن كلا قولي الشعالية في الأطفال معتدل عن أصولهم
« العجاردة » الذين قسوا في شأن الأطفال حتى تبرؤا منهم ، فإنهم بحسب الرأي
الأول قالوا بولايتهم . وبحسب الثاني وقفوا منهم موقفا سلبيا فلم يوالوهم ولم
يتبرؤا منهم ، وكلاهما أخف في الحكم على الأطفال من حكم العجاردة

الإباضية :

أما الإباضية فقد تساهلوا في كثير من الأحكام التي كان يشدد فيها سلفهم فقالوا : إن مخالفهم من أهل القبلة كفر غير مشركين . وأن منا كحتم جائزة وأن وارتهم حلال ، وأن أموالهم إذا اغتنمت في الحرب حلال إن كانت مما يعين على الحرب كالسلاح وما عدا هذا من الأموال فهو حرام . ويحرم قتلهم غيلة وفي السر ، وإنما يجوز القتل إذا أقاموا على خصومهم الحجة وأعلنوهم بالقتال ، وقالوا : إن جميع ما افترضه الله سبحانه على خلقه إيمان ، فعندهم الإيمان تدخل فيه الأعمال أو الأعمال جزء منه (ويظهر أن هذا الرأي هو الغالب على فوق الخوارج ، فتلك الطائفة تقدس الأعمال وترفع من شأنها ونعم هذا الرأي ، وليت المسلمين يتمسكون به ، إلا أنه إذا ارتكب المؤمن كبيرة من الكبائر فهو كافر كفر نعمة لا كفر شرك ولكن مع قولهم بهذا فانهم يقولون بتخليده في النار ، وقالوا : إن دار مخالفهم من أهل الاسلام دار توحيد لا دار كفر . وهذه أيضا ناحية من نواحي تساهلهم ، حيث إن سلفهم كانوا يقولون : إن دار مخالفهم دار شرك (ومما خالفوا فيه سلفهم وكانوا أكثر تساهلا منهم فيه أنهم أجازوا شهادة مخالفهم . وأما أطفال المشركين فبعضهم يلزمهم على غير طريق الانتقام وجوز أن يدخلهم الله الجنة . وبعضهم يقول إن اسلامهم واجب لا جائز ومن هنا نرى أن متأخري الخوارج كانوا أكثر تساهلا مع مخالفهم أكثر من متقدمهم . وأن هذا التساهل بدأ يزداد شيئا فشيئا ولا ندري هل سبب هذا التسامح أنهم ضعفوا لكثرة حروبهم فهم يريدون أن يتقربوا من مخالفهم شيئا فشيئا حتى لا تقوم بينهم الحروب . أو أنهم لما اتسعت مداركهم وعرفوا ما لم يكن يعرفه سلفهم الذين كانوا من عرب البادية وفيهم سداجة وعدم عمق في التفكير كانوا أكثر تسامحا مع مخالفهم من سلفهم

ولا مانع من أن يكون قد اجتمع لديهم السببان معا. فالخروب قد أضعفت من حماسهم . وأن مداركهم قد اتسعت عن مدارك سلفهم وأصبحت نظرتهم فاحصة وعميقة في نواحي الدين أكثر من سلفهم
الصفريّة :

سنرى عند هؤلاء تسامحاً أكثر من غيرهم ، فإنهم لم يكفروا القعدة كما كفروهم سلفهم من الخوارج إذا وافقوهم في دينهم واعتقادهم ، وأنهم كذلك أضافوا إلى الاستدلال بالقرآن الاستدلال بالحديث ، حيث أنهم لم يسقطوا الحد بالرجم عن الزاني المحصن ، ومن مظاهر تسامحهم أنهم لم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخايدهم في النار^(١) . ثم إنهم قالوا: كل ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يسمى من يأتي عملاً من هذه الأعمال كالزنا والسرقة إلا باسم العمل الذي اقترفه فيسمى « زانياً » و « سارقاً » لا كافراً ومشركاً . وأما ما كان من الكبائر ليس فيه حد فإن مرتكبها يكفر بذلك كمن يترك الصلاة مثلاً . وذلك لعظم مثل هذه الكبائر ، ثم إنهم يذهبون إلى أن الشرك شركان ، شرك يكون بطاعة الشيطان ، وشرك يكون بعبادة الأوثان ، وكذلك الكفر كفران ، كفر يكون بإنكار النعمة ، وكفر يكون بإنكار الربوبية ، كما أن البراءة عندهم براءتان براءة ممن يرتكبون من المعاصي ما فيها حدود كالزنا والسرقة وهي سنة ، وبراءة ممن يرتكبون المخالفات حجوداً وهي فريضة وفي آراء تلك الفرقة تلاحظ أنهم قد فرقوا بين الأعمال . وأن حكم ما عليه حدود منها غير حكم ما ليس فيها حدود منها ، وأنهم ميزوا بين نوعين من الكفر ، أحدهما كفر النعمة ، والآخر كفر الربوبية ، وهذا نوع جديد عند تلك الطائفة من

(١) ومع أن الصفريّة يرون في أطفال المشركين هذا الرأي فإن حكمهم على آبائهم لم يتغير ، فإن أبا الحسن الأشعري يقول في كتابه « مقالات الإسلاميين » ص ١٠١ : « إن مخالفتهم مشركون ، السيرة فيهم السيرة في أهل حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حاربوه من المشركين . اهـ »

الخوارج ، ثم إنهم فرقوا بين من يرتكب المنكر جاحدا لحكمه أو يترك المأمور به جاحدا للأمر به ، وبين من يفعل الأول ويترك الثاني غير جاحد لما أمر به وما نهى عنه وهكذا نجد أن خلف الخوارج غير سلفهم ، فسلفهم ما كانوا يعرفون غير الشرك المطلق أو الكفر المطلق وكانوا يحكمون على كل من خالفهم إما بالكفر وإما بالشرك ، وأما الخلف فقد فرقوا بين الأعمال وبين الأمور التي يخالفهم فيها غيرهم كما رأيت أخيرا عند الصفرية من تفرقتهم بين العمل يأتيه صاحبه جاحدا له أو غير جاحد

(٣) الحكم على الخوارج

إننا بعد استعراضنا في إجمال لتاريخ الخوارج وآرائهم يتأتى لنا أن نحكم عليهم حكما يقربنا من الحقيقة ، وهو أن تلك الفرقة من المسلمين التي تفرعت إلى فرق كثيرة كان إدراكهم للتعاليم الدينية إدراكا سطحيا ، وأن هذا الإدراك كان يصاحبه إخلاص لما عرفوه من الدين على حسب فهمهم له وإن إخلاصهم لعقائدهم الدينية جعلهم ينكرون على كل من يخالف أمرا من أمور الدين بحسب فهمهم وإدراكهم ، وهذا الإنكار جعلهم يحكمون على مخالفهم أحكاما فيها قسوة ، حيث إنهم يحكمون عليهم بالكفر أو بالشرك ، فهم لم يعرفوا أن الكافر قد فقد جزأى الإيمان ، وهما الاعتقاد والعمل ، وأن من يرتكب أمرا مخالفا لأوامر الدين فقد هدم أحد جزأى الإيمان ، وعلى هذا لا يصح أن يسمى كافرا ، ولكن بأي تسمية تسميه الخوارج ؟ إنهم لم يعرفوا تسمية تتناسب مع تلك الحال التي ليست إيمانا كاملا ، ولا كفرا مطلقا ، وإنما هي حالة وسطى بين هاتين المنزلتين ، ولهذا لما جاء واصل بن عطاء وعرف رأيهم قال : إن مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلي الإيمان والكفر ، ويناسب تلك الحالة تسميته « الفاسق » ،

ولكن يظهر أن عدم الدقة في الأحكام كانت عند أوائل الخوارج - كما قلنا - وأما متأخروهم فإنهم قد دققوا في الأحكام ، وفرقوا بين عمل وعمل ، ولم يشتطوا في أحكامهم كما اشتط سلفهم وكما لاحظنا فيما تقدم صارت أحكامهم على مخالفهم فيها تسامح ، وفيها تساهل ، ليس كل مخالف لهم كافرا أو مشركا وليس أطفال المشركين مخلدين في النار ، وليس حكمهم حكم آبائهم ويلاحظ أنه لما ضعفت قوتهم الحربية اتجهت نفوسهم نحو الإنتاج العلمي ، حتى أصبحت لهم مؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ، ويلاحظ أن فرقهم لم يبدؤهم أعداؤهم تماما بل بقي منهم إلى عهدنا هذا جماعات يسكنون في إفريقية الشمالية من خوارج الإباضية ، وهؤلاء يقيمون في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب ، ويوجد كذلك فريق آخر بزوزبار بإفريقية الشرقية (١) .

وإن الخوارج مع الشذوذ الظاهر في آرائهم والقسوة في معاملة من يخالفونهم يدعون من السلف « الشعثاء جابر بن زيد » و« عكرمة » و« إسماعيل ابن سميع » و« أبا هارون العبدى » و« هبيرة بن مريم » . وليس هذا الادعاء خاصا بتلك الفرقة ، وإنما هو شأن كل الفرق الإسلامية فكل منها تدعى لها سندا يتصل بالرسول عليه الصلاة والسلام ، أو تدعى على الأقل بعضامن سلف الأمة الإسلامية ، حتى يكسب ذلك آراءها قبولا .

وإتني أقف بتلك الفرقة التي كاثت وحاربت في سبيل مبادئها بالسيف حتى لا يطول بنا الكلام وننتقل إلى فرقة أخرى على النقيض من تلك الفرقة تماما وهي فرقة الشيعة

(١) كتاب « العقيدة والشرعية » لجولد تسيهر ص ١٧٣

(ب) الشيعة (١)

(١) نبذة عن فرقهم وبعض آرائهم

أصناف الشيعة وعلة تسميتهم:

إنما سموا شيعة لأنهم شيعوا علياً رضي الله عنه ، وقدموه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم ثلاثة أصناف (١) الغالية وسبب تسميتهم :

وانما سموا غالية، لأنهم غلوا في علي وقالوا فيه قولا عظيماً، وهم خمس عشرة فرقة:

١ - الفرقة الأولى البيانية : أصحاب « بيان بن سميان التميمي » قتله خالد بن عبد الله القسري ، وكان يقول إن الله عز وجل على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه .

٢ - الفرقة الثانية : أصحاب « عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين » ، يقولون يتناسخ الأرواح ، وأن روح الله كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت في عبد الله المذكور .

٣ - الفرقة الثالثة : أصحاب « عبد الله بن عمرو بن حرب » يقولون إن روح أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية تحولت في عبد الله بن عمرو بن حرب فكانهم يقولون كذلك بالتناسخ .

(٤) الفرقة الرابعة : « أصحاب المغيرة بن سعد » وهم يزعمون أنه نبي وأنه يعلم اسم الله الأكبر ، وأن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج وله من

(١) راجع مقالات الإسلاميين للشعري ج ١ من ص ٥-٧٥ ، والتبصير في الدين للأسفرايني من ص ١٦-٢٦ ، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ من ص ١٠٨-١٤٧ طبع أوروبا ومختصر الفرق بين الفرق للرسعني من ص ٣٠-٦٤

الأعضاء والخلق مثل ما للرجال وله جوف وقاب وتنبع منه الحكمة ، ولقد كان يؤول القرآن على غير وجهه ، وكل أقواله كفر ، ويدعون أنه كان يعرف اسم الله الأعظم ، وأن أحد أصحابه كان يدعى أنه يعرف اسم الله الأعظم وأن جيشه كان يهزم به الأعداء .

٥ - الفرقة الخامسة : المنصورية : أصحاب أبي منصور ، وكانوا يقولون إن الإمام بعد أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي هو (أبو منصور) وأن إبا منصور قال : آل محمد هم السماء ، والشريعة هم الأرض وأنه هو الكسف الساقط من بني هاشم ، وكان يزعم أن عيسى أول من خلقه الله من خلقه ثم عليا ، وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار رجلان إلخ . . ويظهر أنه يشير بأنه كسف إلى قوله تعالى (وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم ، فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذي فيه يصعقون)

٦ - الفرقة السادسة الخطابية : أصحاب أبي الخطاب بن أبي زينب وهم خمس فرق ، ويعتقدون جميعا أن الأئمة أنبياء محدثون ورسل الله وحججه على خلقه ، وأنه لا يزال منهم رسولان أحدهما ناطق وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، والآخر صامت وهو علي بن أبي طالب .

٧ - الفرقة السابعة : أصحاب رجل اسمه (معمر) وهي الثالثة من الخطابية يقولون بعدم فناء الدنيا ، وأن الجنة ما يصيب الناس فيها من خيرات ، والنار ما يصيبهم فيها من خلاف ونقم ، ويقولون كذلك بتناسخ الأرواح .

٨ - الفرقة الثامنة البريغية : أصحاب بريغ بن موسى . وهي الثالثة من

الخطابية ، وكانوا يقولون : إن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بهذه الصورة ، وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون إلى الملكوت وتأولوا في آيات القرآن .

٩ - الفرقة التاسعة العميرية : (أصحاب عمير بن بيان العجلي) وهي

الرابعة من الخطابية ، وهم يقولون إن جعفرا ربهم حتى إنهم عبدوه .
١٠ الفرقة العاشرة المفضلية :

وهي العاشرة من الغالية والخامسة من الخطابية ، وهم أصحاب رجل اسمه (المفضل) كانوا يقولون أيضا بربوبية (جعفر) وكانوا يدعون لنفسهم النبوة والرسالة .

١١ - الفرقة الحادية عشرة من الغالية :

يزعمون أن روح القدس - وهو الله عز وجل - كانت في النبي صلى الله عليه وسلم ثم في علي ثم في الحسن ، ثم في الحسين ، ثم في خلفائهم إلى محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي ، وأنهم آلهة على التناسخ وانتقال الروح من متقدمهم إلى من يليه ،
١٢ - الصنف الثاني عشر من الغالية :

وهؤلاء يزعمون أن عليا هو الله ويكذبون النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن عليا أرسله ليعين أمره فادعاه لنفسه .
١٣ الصنف الثالث عشر من الغالية :

كانوا يزعمون أن الله حل في خمسة أشخاص : في النبي صلى الله عليه وسلم وفي علي ، وفي الحسن ، وفي الحسين وفي فاطمة ، وهم آلهة عندهم ولهم أصداد خمسة وهم : أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمر بن العاص .

١٤ - الصنف الرابع عشر من الغالية :

وهم السبائية ، أصحاب (عبد الله بن سبأ) وهؤلاء يقولون : إن عليا لم يمت . وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا .

١٥ الصنف الخامس عشر من الغالية :

وهؤلاء يزعمون أن الله سبحانه وكل الأمور وفوضها إلى محمد صلى الله

عليه وسلم ، وأنه أقدره على خلق الدنيا فخلقها وديرها ، وأن الله لم يخلق من ذلك شيئا ، ويقول كثير منهم في على رضى الله عنه مثل ذلك .

(ب) الصنف الثانى من أصناف الشيعة الثلاثة التى انقسمت إليها هم الرافضة

وإنما سموا رافضة لرفضهم أبا بكر وعمر ، وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف على بن أبى طالب باسمه . وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة . وأنه بجائز للإمام - فى حالة الثقة - أن يقول إنه ليس بإمام ، وأبطلوا الاجتهاد فى الأحكام . وأن الإمام - عندهم - لا يكون إلا أفضل الناس . وهم يقولون إن عليا كان على حق فى جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ فى شيء من أمور الدنيا ، إلا فرقة منهم تسمى (الكاملية) أصحاب (ابى كامل) فإنهم يقولون : ان الناس كفروا بترك الاقتداء بعلى ، وعلى كفر بترك طلب الخلافة . والرافضة اربع وعشرون فرقة سوى الكاملية . ويسمون (الإمامية) لقولهم بالنص على إمامة على بن أبى طالب .

الفرقة الأولى من الرافضة القطعية :

وإنما سموا قطعية لأنهم قطعوا على موت «موسى بن محمد بن على» وهم جمهور الشيعة ، وهم يقولون بالنص على إمامة على بن أبى طالب ، وأن عليا نص على إمامة ابنه الحسن ، وأن الحسن نص على إمامة أخيه «الحسين» وهكذا يقولون بانتقال الإمامة بالنص فى أبناء الحسين إلى «محمد بن الحسن بن على» وهو الغائب المنتظر عندهم ، وأنه سيظهر فيملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا .

الفرقة الثانية من الرافضة هم الكيسانية :

وإنما سموا كيسانية لأن «المختار» الذى خرج وطلب بدم الحسين ودعا

إلى « محمد بن الحنفية » كان يقال له « كيسان » ويقال : إنه كان مولى لعلى بن أبى طالب ، وهى إحدى عشرة فرقة

ولما كانت خلافات فرق الروافض كلها دائرة حول الإمامة وحول من نص عليه بأن يكون إماما بعد على رضى الله عنه فإننا لا نجد حاجة فى سرد فرقهم ، والإطال بنا الكلام

(ح) الصنف الثالث من أصناف الشيعة الثلاثة التى انقسمت إليهاهم « الزيدية »

وإنما سموا « زيدية » لتمسكهم بقول « زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب ، وكان قد بويع له بالكوفة فى أيام « هشام بن عبد الملك » وكان زيد يفضل على بن أبى طالب على أصحاب « رسول الله صلى الله عليه وسلم » ويتولى « أبا بكر وعمر » وكان يرى الخروج على أئمة الجور ، ثم خرج بعده ابنه يحيى بن زيد فى أيام « الوليد بن يزيد بن عبد الملك فوجه إليه نصر بن سيار صاحب خراسان سلم بن أحوز . لقد انقسم الزيدية إلى ست فرق ، وسبب انقسامهم إلى تلك الفرق الست هو اختلافهم فى أمر الإمامة وهل هى بالنص أو بغيره ومن هو الأولى بها من غيره من نسل على رضى الله عنه ؟

ولهذا لا أجد حاجة إلى الكلام على فرقهم خوف الإطالة .

أما آراؤهم الكلامية فقد اختلفوا فيها أيضا ،

١ - ما يتعلق بالله سبحانه :

إن الزيدية لم يختلفوا كثيرا مع غيرهم من الفرق فيما يختص بالله سبحانه ويمكن أن نذكرها فيما يأتى :

١ - لقد ذهب جمهور الزيدية إلى أن البارى عز وجل « شىء » ، لكن لا كالأشياء ولا تشبه الأشياء . وهم فى هذا مثل « أبى هاشم » ، لأنه - كما علمنا - كان يقول : إن الله شىء .

٢ - أما صفات الله سبحانه فقد افترقوا فيها فرقتين :

الفرقة الأولى منهم أصحاب « جرير بن زيد » وهم يذهبون إلى أن الباري عالم بعلم لا هو هو ولا غيره ، وأن عليه شيء ، وأنه قادر بقدرة لا هي هو ولا غيره ، وأن قدرته شيء ، وكل جميع الصفات النفسية كذلك . فالله حي بحياة لا هي هو ولا غيره سميع بسمع لا هو هو ولا غيره بصير بصير لا هو هو ولا غيره ، ولقد أولت تلك الفرقة الصفات الحسية تأويلا جعلها مثل الصفات النفسية ، فهم يقولون إن وجه الله هو الله . ويظهر أن الأشعري اتبس رأيه في الصفات من هذه الفرقة ، لأنه يقول فيها مثل قولها لو لقد فسروا بعض الصفات تفسيراً خاصاً فهم يقولون إن الإرادة للشيء هي الكراهة لخصه ، وأن الله سبحانه لم يزل يريد أن يعذبهم وأنهم لم يزلوا كارهين له ، وأن سخط الله على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم وأن رضاه بتعذيبهم هو سخطه عليهم وأن رضى الله عن المؤمنين هو سخطه أن يعذبهم وأن سخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يغفر لهم ، وهذا التفسير مثل تفسير المعتزلة لتلك الصفات ، وأنها كذلك صفات أفعال .

أما الفرقة الثانية ، فإنهم قالوا في الصفات الذاتية مثل قول المعتزلة ، فهم يذهبون إلى أن الباري عز وجل عالم بغير علم وقادر بغير قدرة وسميع بغير سميع وبصير بغير بصير حي بغير حياة

٣ — مدى قدرة الله

انقسمت الزيدية في هذا إلى فرقتين :

الفرقة الأولى منهم أصحاب « سليمان بن جرير » منعوا أن يوصف الباري بالقدرة على أن يظلم ، وليس معنى هذا أنه عاجز ، لأنه يستحيل عليه سبحانه أن يظلم ويكذب ، وقدرة الله لا تتعلق بالمستحيل ، ومنعوا أيضاً قول القائل « يقدر الله على أن يظلم ويكذب » ، وأن هذا السؤال محال ، فلا يصح أن يسأل سائل فيقول : هل يقدر الله على الظلم والجور ؟

وإذا كان الله سبحانه لا يقدر على الظلم لأنه مستحيل عليه والقدرة

لا تتعلق الظلم هل يقدر الله سبحانه على فعل ما علم أنه لا يفعله ؟ يجيب رئيس هذه الفرقة « سليمان بن جرير الزيدى » فيقول : « إن هذا الكلام له وجهان إن كان السائل يعنى أن ما علم الله أنه لا يفعله عما جاء الخبر بأنه لا يفعله فلا يجوز القول « إنه يقدر عليه أو لا يقدر عليه . لأن القول بذلك محال . وأما ما لم يأت به خبر فإن كان في العقول ما يدفعه عن الله عز وجل ، ويستحيل وصفه بأنه يفعله ، فإن الجواب عنه مثل الجواب عما أخبر أنه لا يكون أى أنه سبحانه لا يقدر عليه لأن العقل يحيل على الله فعله ، وإن لم يكن في العقول ما يدفعه بل يجوز فعله ، فلا مانع من القول « إنه يقدر على ذلك » وإنما قلنا بجواز هذا لجهلنا بالغيب ، ولأننا ليس في عقولنا ما يدفعه ، وأنا قد رأينا مثله مخلوقا .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون : إن الباري عز وجل يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يمكنه لا يظلم ولا يكذب ، وقالوا كذلك إن الله قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله وأخبرنا أنه لا يفعله وإن هذا الخلاف الذى رأيت عند الزيدية فى مدى قدرة الله وأنه هل يقدر على الظلم أم لا ، وهل يفعل ما علم أنه لا يفعله وأخبرنا أنه لا يفعله أم لا ؟ قد اختلف فيه المعتزلة ، ويظهر من هذا أن الزيدية كانوا متأثرين بالمعتزلة فى آرائهم الكلامية ، أو أنهم تأثروا بما تأثر به المعتزلة .

(ب) ما يتعلق بالإنسان :

١ - أما يتعلق بأعمال الإنسان فقد اختلفت الزيدة فيها إلى فرقتين :
الفرقة الأولى : منهم يذهبون إلى أن أعمال العباد مخلوقة لله ، هو سبحانه الذى خلقها وأبدعها واختراعها بعد أن لم تكن محدثة ، فهى محدثة له ومخترعة بقدرته . هم فى هذا مثل الأشاعر الذين يقولون : بأن الله هو الذى يخلق أعمال عباده

ولا يقدر العباد على خلقها وإحداثها واختراعها وهذا قول جمهورهم .
أما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون بمثل رأى المعتزلة ، وهو أن أفعال
العباد غير مخلوقة له ولا محدثة له وإنما هي كسب للعباد وأنهم حدثوها واختراعوها
وأبدعوها وفعلوها . ويلاحظ أنهم يسمون أفعال العباد كسبا لا خلقا ، ولكن
لم يبينوا لنا معنى الكسب ، وهل معناه عندهم مثل معناه عند الأشاعرة ،
وعلى هذا يكونون مثل الأشاعرة أيضا ، أو أن معنى الكسب عندهم يساوى
معنى الخلق ؟ وعلى هذا يكونون مثل المعتزلة فى القول بخلق العباد أفعال أنفسهم .
ولكن يظهر أنهم يذهبون إلى المعنى الثانى ، وبهذا يكونان فرقتين .
ولكن يسمون أفعال العباد كسبا لا خلقا .

٢ - الاستطاعة :

لقد تعرض الزيدية - كما تعرض المعتزلة قبلهم - لبحث الاستطاعة
فى الإنسان ، وهل هى مع الفعل أو قبله أو معه ؟ وللإجابة على هذا اختلفوا
ثلاث فرق :

فالفرقة الأولى منهم قالوا : إن الاستطاعة مع الفعل ، فعند هذه الفرقة
من الزيدية الاستطاعة لا تتقدم الفعل ولا تتأخر عنه ولكنها معه ، وكأن
الإنسان قبل الفعل مسلوب عنه الاستطاعة ولكن إذا كان الإنسان مسلوب
الاستطاعة قبل الفعل فهل يصح أن يتقدم الأمر الفعل مع عدم وجود
الاستطاعة ؟ تجيب هذه الفرقة بنعم وتجوز أن يتقدم الأمر الفعل ، ولما
كانت الاستطاعة مع الفعل فهل تعدد باختلاف الفعل بالتضاد كالإيمان
والكفر ، أو أنها استطاعة واحدة مع كل الأفعال ؟ يظهر أنهم يذهبون إلى
أن الاستطاعة التى يفعل بها الأشياء المتضادة واحدة ، فهم يقولون : إن الشئ
الذى يفعل به الإيمان هو الذى يفعل به الكفر .

وأما الفرقة الثانية منهم فإنهم يقولون : إن الاستطاعة قبل الفعل وهى

أيضاً مع الفعل في حال الفعل ، فكان أصحاب هذا الرأي يرون أنه لا بد للتكليف من شرط الاستطاعة ، لأنه كيف يصح تكليف الإنسان مع عدم الاستطاعة ، ولم يكتفوا باشتراط تقدم الاستطاعة على الفعل ، بل اشترطوا وجودها مع الفعل ، وإلا عجز الإنسان عن تنفيذ ما أمر به .

وأما الفرقة الثالثة ، فإنهم ذهبون إلى أن الاستطاعة قبل الفعل ، ولم يشترطوا الاستطاعة مع الفعل ، بل إنهم نفوا عن الإنسان الاستطاعة والقدرة على الشيء في حال فعله وحال وجوده وكأنهم بهذا لا يشترطون الاستطاعة إلا لتصحيح الأمر قبل الفعل ، وهم يكتفون بذلك الشرط في تصحيح التكليف ، وإن لم تتحقق الاستطاعة مع الفعل .

(ح) ما يتعلق بالإيمان والكفر وارتكاب المعاصي :

(١) أما فيما يتعلق بالإيمان والكفر فقد اختلف الزيدية إلى فرقتين :

فالفرقة الأولى منهم تقول : إن الإيمان هو المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، فالإيمان عندهم مركب من ثلاثة أجزاء : معرفة ما يجب لله وما يستحيل عليه وما يجوز ، ومعرفة ما يجب للرسل وما يستحيل عليهم وما يجوز ، ومعرفة ما كلف الله سبحانه وتعالى به الإنسان من تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي ، والإقرار بكل ما ذكر بلسانه ، واجتناب ما جاء فيه الوعيد كالقتل والزنا . وأما الكفر فهو ترك شيء مما تقدم ، وأما فعل ما جاء فيه الوعيد ، فإن فعله عندهم ليس كفر شرك ولا جحود ، وإنما هو كفر نعمة ، ويظهر مما تقدم أن كفر الجحود لا يكون إلا بترك المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد وإن كان جزءاً من الإيمان ، إلا أنه ليس جزءاً مهما يترتب عليه فقده مثل المعرفة والإقرار ، ولهذا كان تركه كفر نعمة لا كفر جحود .

وأما الفرقة الثانية منهم فانهم يذهبون إلى أن الإيمان جميع الطاعات ،
وأما المعرفة والإقرار فليس جزءا من الإيمان ، فعند هذه الفرقة الإيمان عبارة
عن أعمال الطاعات ، فهو إذن عمل ولكن إذا كان الإيمان هو جميع الطاعات
فما رأيهم في النواحي الأخرى منه ؟ يقولون : إن ارتكاب بعض ما جاء فيه
الوعيد كفر . ويظهر أنهم يريدون بهذا بعض ما جاء فيه نص في القرآن الكريم
كالقتل الذي جاء فيه قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله عذابا عظيما » ،

(٢) وأما فيما يتعلق بارتكاب الكبائر فإن الزيدية قد أجمعوا على أن أصحاب
الكبائر معذبون في النار وأنهم خالدون فيها أبدا ولا يخرجون منها ، وهم في
هذا كالمعتزلة والخوارج ، ويظهر من هذا أن تحليد أصحاب الكبائر في النار
كان الرأي الغالب عند الأولين المسلمين ، وأن عدم تحليدهم في النار إنما كان رأي
المتأخرين منهم ، وذلك لشدة غيره المسلمين المتقدمين على ما جاء به الدين
الإسلامي ، ولعدم تغلب العناصر الدخيلة ، أما فيما بعد فإن هذه العناصر قد
كثرت وزاد تأثيرها فتحلل المسلمون من تعاليم الدين الإسلامي ، وضعفت
حماستهم الدينية ، وتمسكهم بتعاليم دينهم ، وإذا كنا قد لاحظنا هذا وهو شدة
النكير على مرتكبي الكبائر من أكثر الفرق الكلامية المتقدمة ، فإننا نلاحظ
رفعهم من شأن الأعمال حتى إنهم جعلوها جزءا من الإيمان ، بل إن
بعضهم قد جعل الإيمان عبارة عن مجموعة الطاعات كما رأينا عند بعض فرق
الزيدية ، وهذا أيضا أمر طبيعي ، لأن الأديان دائما ترفع من شأن الأعمال
وتهتم بها أكثر من الأقوال ، « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون .
كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » ،

فإذا ضعفت الروح العملية في أصحاب الدين تفصلت أعمالهم إلى الأقوال
وتكاسلوا عن الأعمال ، لهذا وجدنا أن فرق المسلمين الأولين يجعلون للعمل

نصيبا كبيرا من الإيمان أو هو كل الإيمان عند بعضهم، وأما المتأخرون فإنهم يهتمون بالآفوال أكثر من الأعمال ، ويكون للقول قيمته أكثر من العمل عندهم .

(٢) الحكم على فرق الشيعة

لقد يلاحظ القارىء مما كتبناه عن الشيعة أننا قسمناهم إلى ثلاث فرق أصلية ، ثم تفرع عن كل فرقة من الفرق الأصلية فرق أخرى كثيرة كما رأينا ذلك عند المعتزلة والخوارج ، وسبب هذا أمر يسهل فهمه ، وهو أن المسلمين في أول حياتهم كانوا لا يزالون في بدء حياة علمية ، ولم تكن آراؤهم قد محصت بعد وتركزت ، وإنما هي آراء أولية فتتقصها الدقة العلمية وكل هذا في غير ما يتعلق بالأحكام الفقهية الأصلية للمسلمين ، وقد رأينا هذا عند المعتزلة والخوارج والشيعة ، وأما الأشاعرة فإنا لا نرى عندهم تلك الخلافات التي رأيناها عند غيرهم ، لأنهم جاءوا في عصر قد تركزت فيه الآراء والمبادئ . وأصبح لها الصيغة العامة والتركيز العلى ، والدقة في البحث لهذا خرج لهم مذهب كلامى ناضج .

أما الفرق الثلاثة من الشيعة فإن لكل منها اتجاهها خاصا ، وذلك أن الفرقة الأولى منها وهي الغالبية ، بجميع فرقها التي تفرعت عنها قد بالغوا في أمر الإمامة حتى جعلتهم يقولون بآراء لا تتفق مع مبادئ الدين الإسلامى ، من القول بالتناسخ ، ومن القول بأن إثابة الناس وعقابهم على أعمالهم في هذه الحياة ، فمن صادف في هذه الحياة الدنيا خيرا فهو في الجنة ، ومن أصابه فيها شر فهو في النار ، ومما خرجوا فيه على قواعد الدين الإسلامى قولهم بنبوة على بن أبى طالب ورسالته ، بل جعله بعضهم إلها ، وأنه أرسل محمدا عليه الصلاة والسلام ، ومن هذا أيضا أن بعض فرقهم ادعت أن كل مؤمن يوحى إليه ، وأن الواحد منهم لا يموت ، ولكن إذا بلغت عبادته رفع إلى الملوكوت ، وأنهم

يرون أمواتهم صباحا ومساء ، ويمكننا أن نعلل تلك المبالغة والخروج على مبادئ الدين الإسلامي عند فرقة الغالية من الشيعة بأمرين : أحدهما مبالغتهم في قصر الإمامة على علي بن أبي طالب ومن نسل منه وثانيهما تأثرهم بآراء الأمم الدخيلة في الإسلام ، لأن تلك الآراء التي رأيتها عندهم ليست آراء إسلامية وإنما هي آراء بعيدة عنها كل البعد ، فالقول بالتناسخ لا يعرفه الدين الإسلامي بل ينكره ويكفر معتقده ، وكذلك حلول روح الإله في الحاكم عقيدة فارسية قديمة ، لأن الحاكم عندهم مقدس ، ومكذا كل ماتراه من الآراء المتطرفة - عند هذه الفرقة - ليس من الإسلام في شيء .

أما الفرقة الثانية من الشيعة وهم الرافضة ، فإن كل آرائهم دائرة حول الإمامة ، وليس لهم آراء كلامية يمكننا أن نحكم عليهم منها بالتطرف أو غيره . أما الفرقة الثالثة منهم وهم الزيدية ، فإنهم معتدلون في آرائهم ، لأن آراءهم مرادة بين رأي المعتزلة والأشاعرة ، وليس المراد من هذا أنهم كانوا أشاعرة ، ولكن آراءهم تشبه آراء الأشاعرة فقط ، لأن تاريخهم في الوجود متقدم على وجود الأشاعرة ، وإن ميلهم إلى آراء المعتزلة أكثر من غيرهم ويظهر أن سبب هذا أنهم تتلمذوا للمعتزلة ، ويلاحظ أمر آخر ، وهو أن الزيدية قد امتازت آرائهم بالدقة أكثر من آراء الخوارج ، لأنهم لم يكونوا مشغولين مثلهم بالحروب ، ولم يكونوا متطرفين تطرفهم في الحكم على مخالفهم ولقد كان اعتدالهم في آرائهم سببا في بقاء مذهبهم ، واعتناق بعض المسلمين له حتى عصرنا هذا ، وأغلب ما يكون هذا في بلاد اليمن . ولم يقف الزيدية في التأليف عند الآراء الكلامية ، وإنما ألفوا في الفقه ولهم فقههم المعروف باسمهم الآن (فقه الزيدية) وإلى هنا نكتفي بما أجمعنا عن الشيعة ، وننتقل إلى فرقة أخرى من فرق المسلمين الكلامية وهم المشبهة ،

(ح) المشبهة^(١)

لقد عرفنا فيما تقدم أن المعتزلة كانوا يعتمدون على العقل في كثير من مبادئهم الكلامية مما أدى بهم إلى تأويل ظواهر النصوص التي تشعر بالتشبيه وحملها على غير ما يتنافى مع الكمال اللائق بالإله سبحانه ، ولكن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا ذلك من المعتزلة وقفوا من المشابهة في القرآن موقف التسليم وعدم التأويل وآثروا أن يكونوا من الذين قال الله تعالى فيهم « والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، لا من الذين قال الله فيهم » فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، ، ولقد احتج هؤلاء لما ذهبوا إليه بأن التأويل ظن ، ولا يصح الظن في صفات الله تعالى ، وإن طريقة تلك الطائفة طريقة سليمة لا ليس فيها ، وعاقبتها أسلم ، وأنسب بإيمان المؤمنين . ولا يصح أن نسمى هؤلاء مشبهة ، وإنما يصح أن نسميهم أصحاب التسليم ، ومن رجال تلك الجماعة أحمد ابن حنبل^(٢) وداود بن علي . أما الذين يصح أن نسميهم مشبهة فهم

(١) راجع مقالات الاسلاميين للاشعري ج١ من ص ٣١-٤٧ . والتبصير للاسفرايني من ص ٧٠-٧١ . والملل والنحل للشهرستاني ج١ من ص ٧٥-٧٩ طبع أوروبا ومختصر الفرق بين الفرق للرسعني من ص ١٣٣-١٣٩ واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين الرازي من ص ٦٣-٦٦

(٢) هو الامام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال... وينتهي نسبه إلى نزار بن معد بن عدنان . وقد ولد في بغداد سنة أربع وستين ومائة من الهجرة ، وقد توفي بها سنة إحدى وأربعين ومائتين . وقد قلنا إنه ليس من المشبهة لكن يروي لنا فخر الدين الرازي في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص ٦٦: أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إليه رحمه الله مع =

جماعة من غلاة الرافضة ولقد افترقوا فرقا كثيرة ولكن منعنا للاطالة سنكتفى بالكلام على فرقهم باختصار حتى نعطي القارىء صورة مجملة عن هذه الفرق .

فرقهم

١ - السبائية (١) : هم أول المشبهة ، ولقد ادعى أصحاب تلك الفرقة أن على ابن أبي طالب رضى الله عنه إله ، حتى إن عليا رضى الله عنه لما أحرقهم بالنار على قولهم هذا قالوا له : الآن علمنا أنك إله لأن الإله هو الذى يعذب بالنار :
٢ - البيانية (٢) : وتلك الفرقة تدعى أن الإله على صورة الإنسان ، وأن له أعضاء كأعضاء الإنسان وأنه يفنى كله إلا وجهه .

= إسحاق بن راهويه ، ويحيى بن معين ، ثم قال : وهذا خطأ ، لأنهم كانوا لا يتكلمون فى التشابهات بل كانوا يقولون آمنا وصدقنا مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له ، وليس كذلك شئ ، وهذا الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه .

(٣) هو أبو سليمان داود بن علي المعروف بالظاهري ، وكان زاهدا كثير الورع ، وقد أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه ، وقد اشتهر بالتعصب للامام الشافعي ، وكان - رغم محبته للشافعي - صاحب مذهب مستقل ، وتبعه كثيرون يعرفون بالظاهرية ، وقد ولد بالكوفة سنة اثنتين ومائتين ثم توفى بها سنة سبعين ومائتين من الهجرة

(١) نسبه إلى عبد الله بن سبأ ويعرف بابن السوداء ، وهو الذى ألب المسلمين على عثمان رضى الله عنه وبث بين المسلمين الأفكار والآراء الفاسدة ويقال إنه كان على دين اليهود وأراد بهذا إفساد عقائد المسلمين

(٢) نسبه إلى بيان بن سمعان ، ويقول عنه الشهرستاني إن اسمه « بنان بن ممان الفهدي »

٣ - المغيرة (٢) : وهؤلاء يقولون : إن الإله سبحانه ذو أعضاء إلا أن أعضائه على صور حروف الهجاء .

٤ - المنصورية (٤) : وهم الذين يعتقدون أن صاحبهم « منصور » صعد إلى السماء ، وأن الله سبحانه مسح يده على رأسه ، ثم قال له : يا بني بلغ عني .

٥ - الخطابية (٥) : وأصحاب هذه الفرقة يعتقدون بأن أئمتهم آلهة وأن رئيسهم كان إلها .

٦ - الجناحية (٦) : يعتقدون كذلك بأن الأئمة آلهة إلا أنهم لم يألهوا . جميع الأئمة وإنما ألهاوا فقط عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر .

٧ - الحلولية (٧) : وهؤلاء يقولون : إن الإله يحل في كل صورة حسنة وتحقيقا لهذا المعتقد كانوا يسجدون لكل صورة حسنة .

٨ - المقنعية ويسمون المبيضية : وهؤلاء يدعون أن رئيس فرقتهم كان إلها ، وأنه تصور في كل زمان بصورة حسنة .

(٣) هم اتباع المغيرة بن سعيد العجلي ، وابن حزم ج ٢ . ص ١١٤ يقول : إنه المغيرة بن أبي سعيد .

(٤) أتباع أبي منصور العجلي .

(٥) هم اتباع أبي الخطاب الأسدي ، وكان من أصحاب أبي جعفر الصادق ولقد بالغ فيه إلى درجة التأليه

(٦) هؤلاء أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد بن جعفر بن أبي طالب ، وكان يلقب بذي الجناحين

(٧) هم أتباع أبي حلمان الدشقي

(٨) هؤلاء منسوبون إلى المقنع الذي خرج من قرية في مرو أيام المهدي ، ثم ادعى إحياء الموتى وعلم الغيب وكان لا يكشف عن وجهه لأصحابه ، ولقد ألقى نفسه في النار بعد أن اشتد عليه المهدي في حصاره ، ويسمون أيضا المبيضة والمبيضة فرقة من الفتنوية هموا بذلك لتبييضهم ثيابهم ليخالقوا أصحاب السواد من العباسيين

- ٩ - العزاقرة^(٩) : وتلك الفرقة تقول إن رئيس فرقته إله .
- ١٠ - الهشامية الحكيمة^(١٠) : يقولون : إن الإله سبحانه جسم وله نهاية واحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ويقولون كذلك : إنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، في مكان دون مكان كالسيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، وأنه ذولون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ويقولون كذلك : إن الإله جسم ذاهب جاء فيتحرك تارة ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ويقوم أخرى ثم يقولون : إن بين الإله وبين الأجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجہات ، ولولا ذلك ما دلت عليه الأشياء ، ثم يقولون : إن الله عز وجل على العرش مماس له ، وأنه لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه ، ثم يقولون إن الإله سبحانه سبعة أشبار بشبر نفسه .
- ١١ - الهشامية الجوالقية^(١١) : وهؤلاء يعتقدون أن الإله سبحانه على صورة الإنسان ، ولكنه ليس لحم ولا دما وإنما هو نور ساطع يتلألأ من شدة بياضه ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم . وأن حواسه متغيرة ، ويعتقدون كذلك إن لله سبحانه وفرة سوداء وأنها نور أسود .

- (٩) ينسبون إلى « ابن أبي العزاقر محمد بن علي الشافعي »
- (١٠) نسبة إلى « أبي محمد هشام بن الحكم مولى شيبان » ، ولد بالكوفة ثم ارتحل إلى بغداد ، وكان من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد ، وكان منقطعا إلى يحيى بن خالد البرمكي ، وكان القائل بمجالس كلامه ونظمه ، وتوفي بعد نكبة البرامكة بمدة مستترا وقيل في خلافة المأمون ، وله كتب كثيرة منها كتاب الإمامة وكتاب الدلالة على حدوث الأشياء ، وكتاب الرد على الزنادقة ، ثم له كتاب على أرسطاطاليس في التوحيد . وله غير ذلك كتب كثيرة
- (١١) وتلك نسبة إلى « أبي ملك هشام الجوالقي الحضرمي بن مملك الأصفهاني » ولقد كان معاصرا لأبي علي الجبائي ، وله معه مناظرة في الإمامة ، وله من الكتب كتاب الإمامة ، وكتاب في نقض الإمامة على أبي علي ولكنه لم يتمه .

١٢ - اليونانية (١٢) : وهذه الفرقة تقول : إن حملة العرش يحملون البارى سبحانه وتعالى ، واستدل على ذلك بأن السكركى (١) مع قوته فإن رجليه الدقيقتين تحملانه .

١٣ - الحوارية : (١٣) ورئيس تلك الطائفة كان يقول : أعفوني عن الفرج واللاحية واسألوني عما وراء ذلك ، وهو يقول كذلك : إن الله سبحانه جسم ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، وهو مع هذا ليس جسما كالأجسام ، ولا لحما كاللحوم ، ولادما كالدماء ، وكذلك جميع صفاته ، وهو سبحانه لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء ، ثم إنه وصف الإله سبحانه وصفا كليا فقال : هو أجوف من أعلاه إلى صدره ، ومصمت من صدره إلى أسفله ، وأن له وفرة (٢) سوداء وله شعر قطط (٣) .

(٢) أصل المشبهة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين ، طائفة الروافض من الشيعة ، وطائفة الحشوية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه ، ويمثل الطائفة الأولى هشام بن الحكم وقد تقدمت ترجمته وآراؤه

(١٢) نسبة إلى « يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين »

(١٣) نسبة إلى داود الحوارى ، وبعض الكتب تسميه « الجوارى » ،

وبعضها تسميه « الجواربى »

(١) السكركى بضم الكاف وسكون الراء وكسر الكاف الثانية وتشديد

الياء طائر كما فى القاموس المحيط ج ٣ ص ٣١٧

(٢) الوفرة بفتح الواو وسكون الفاء الشعر إلى الأذنين ، لأنه وفر على

الأذن أى تم عليها واجتمع « المصباح المنير »

(٣) قال فى القاموس : رجل قط وقطط والمرأة كذلك ، وشعر قط وقطط

ايضا شديد العودة ، وفى التهذيب القطط شعر الزنبجى اهـ

ويمثل الطائفة الثانية عبد الله بن محمد بن كلاب (١) القطان ، ولقد تمسك هؤلاء إما بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الإسلامي وأخذها هؤلاء بقصد حسن ، وإما بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث ، ولما بالغوا في التمسك بهذا خرجوا عن الدين الإسلامي من غير ما يشعرون ، ولقد رأيت كيف تطرف هؤلاء في وصفهم الإله سبحانه بأوصاف لا تليق إلا بالبشر ، ولا يصح أن يتصف بها إله خالق للعالم ، ومن الأحاديث التي وضعها الزنادقة وأخطأ بها المشبهة في وصف الإله سبحانه بأوصاف لا تليق به حديث « إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق » وحديث « خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصدره أو من نورهما » وحديث رأيت ربي في المنام في أحسن صورة شابا موفرا ، رجلاه في خضرة ، له نعلان من ذهب على وجهه فراش من ذهب ، ويقول علماء الأحاديث أن كل هذه الأحاديث موضوعة وليست أحاديث صحيحة ، ومن الأحاديث التي ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث « إن الله خلق آدم على صورته » وحديث « رأيت ربي في أحسن صورة ووضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثندوتي »

ومن آيات القرآن التي ظاهرها لا يليق به سبحانه قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » وقوله تعالى « ولتصنع على عيني » وقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » . ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث الكاذبة ، وظواهر بعض الآيات والأحاديث فوقعوا في التشبيه . وأصل فكرة التشبيه فكرة يهودية ، ولقد ذكرنا فيما تقدم أن أول المشبهة هو عبد الله بن سبأ

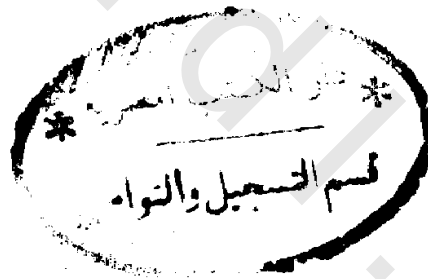
(١) يقول عنه ابن النديم : من بابية الحشوية ، وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول : إن كلام الله هو الله الخ

اليهودى الذى قام بتلك الفتنة فى أيام عثمان وعلى رضى الله عنهما ، وأنه أول من قال بالوهمية على بن أبى طالب ، وأول من قال بفكرة الحلول الإلهى وقد يكون ذلك هو السبب فى أن المشبهة كانوا من الشيعة ، ولقد تقبل الشيعة فكرة التشبيه والحلول وكل الأوصاف المنافية للإلهية لأنها تساعدهم على تأييد فسكرتهم فى الإمامة ، ولقد استغلت الأمم الدخيلة هذه الآراء والأفكار المخالفة للدين الإسلامى ونشروها بين المسلمين ، ومن هذا ما حكاه لنا ابن النديم (١) أن أبا العباس البغوى قال : دخلنا على فثيون النصرانى ، وكان فى دار الروم بالجانب الغربى ، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب فقال : رحم الله عبد الله كان يحببنى فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة... ولوعاش لنصرنا المسلمين ، فهذا النص يدل على أن أصحاب الديانات الأخرى كانوا يستغلون بعض أصحاب هذه الأقوال المتطرفة لهدم الدين الإسلامى. إننا نسلم بورد بعض الأحاديث التى ظاهرها يتنافى مع ما يليق بالله سبحانه ولا نشكر أن الآيات التى يستدلون بها من القرآن ، ولكن ننكر حملها على ما ذهبوا إليه من وصفهم الإله سبحانه بأوصاف بشرية حتى إنهم جعلوه مثل خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وكان الواجب على هؤلاء أن يحملوا تلك الآيات والأحاديث على معان تليق بالكمال المطلق لله سبحانه وتعالى ، كما فعل الخلفاء من علماء المسلمين ، أو أن يقفوا منها كما وقف سلف المسلمين ، ولا يؤولنها تأويلا يتنافى مع كماله سبحانه ، وقد كان هذا الموقف أسلم لهم مما تورطوا فيه . ولكن يمكن لنا أن نقول إن هؤلاء الذين ذهبوا فى تأويل الآيات والأحاديث مذاهب شتى فى وصف الإله سبحانه بأوصاف لا تليق به ليسوا جميعا بمن يريدون إضلال المسلمين وهدم عقائدهم ، وإنما فهم

من كان حسن النية فيما ذهب إليه ولا مانع من أن يكون حكم هذا حكم كل مجتهد قد يخطئ. وقد يصيب ، وأن من يصيب فله أجران ومن يخطئ فله أجر ، ولا يتأتى لنا أن نقول إن فلانا كان حسن النية فيما ذهب إليه وهو لهذا مثاب كما لا يتأتى لنا أن نقول إنه كان سيئ النية نحو دين المسلمين فيما قال حتى أنه سيعاقب على ما قال ، وأسلم شيء هو أن نكلهم إلى الله سبحانه فتولا هم لأنه أعلم بسرائرهم ونواياهم ، فليس من السهل الحكم بالكفر على من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا إذا قال بما ينافي تلك الشهادة عامداً متعمداً بقلبه ولسانه ، وإنني بعد هذا لا أملك إلا أن أقول رحم الله علماءنا وأثابهم على ما قاموا به من المجهود العلى والفكرى ، وأن يثبب المخلص منهم على إخلاصه وأن يعفوا عمن زلت قدماء إنه بعباده رؤوف رحيم .

وإننى إذ أقف بقلبي إلى هنا مكتفياً بهذا الإجمال أرجو أن يوفقنى الله إلى العودة مرة أخرى لأداء ما يجب نحو علمائنا الذين تركوا لنا هذا التراث العظيم بأن أكتب عن كل فرقة كتاباً فيها تفصيل أكثر مما قدمت وخاصة الفرق الثلاث الأخيرة . الخوارج . الشيعة . والمشبهة . ولقد حملنى على ذلك الإجمال ضيق وقتى لتأهبي للسفر إلى أسمره ، بإرتيريا وإن أعطانى الله سبحانه طولاً فى العمر ومن على بالعودة إلى الوطن العزيز فسأوفيهم حقوقهم إن شاء الله ، وفى الختام أدعو الله سبحانه أن يجعل كتابى هذا فاتحة خير لكل من يريد أن يساهم فى أداء الواجب نحو علماء المسلمين ، وأن يكون مقبولا لدى القارئ محبباً إليهم ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمى وعلى آله وصحبه وسلم ما

المنيل فى يوم السبت ٢٠ من ربيع الأول سنة ١٣٦٧ من هجرة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم
الموافق ٣١ من يناير سنة ١٩٤٨ من ميلاد سيدنا عيسى عليه السلام



فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
نشأة علم الكلام - تمهيد ١ - ٥		ظهور مذهب	١٦
١ - حال العرب وقت بعثة		قدرته على الجدل	١٧
الرسول	١	آراء جهم الكلامية	١٨
٢ - مكان البعثة	١	الحكم على هذه الآراء	٢٠
٣ - نهج القرآن في الدعوة	٣	٢ - الجعد	٢١
الفصل الاول	٣٥	آراؤه	٢٢
١ - حال العقيدة في عصر		مصدر هذه الآراء	٢٤
الرسول	٥	موقف بني أمية من تلك	
٢ - حال العقيدة في عصر		الآراء	٢٥
(الخلفاء الراشدين)	٧	نشأة مذهب الاختيار	٢٧
(١) بعض آثار الأمم التي كانت		٣ - غيلان الدمشقي	٢٧
حديثه المهد بالاسلام في		(١) آراؤه	٢٨
ذلك العصر	٨	(ب) أصل المذهب الذي نسب	
(ب) نشأة الفرق	١٠	إلى غيلان	٢٩
(ح) أثر قتل عثمان في نشأة		(ح) موقف القرآن من مبدأي	
الفرق	١٢	الجبر والاختيار	٣١
٣ - حال العقيدة في عصر		(د) جدل غيلان في القدس	
(بني أمية)	١٣	وقته فيه	٣٣
(١) صبغة هذه الفرق الثلاثة	١٤	الفصل الثاني المعتزلة ٣٥ - ٧٦	
(ب) نشأة مذهب أهل الجبر	١٤	تمهيد:	٣٥
(ح) نشأة مذهب الاختيار	١٥	(١) الحسن البصري	٣٥
١ - جهم بن صفوان صاحب		١ - اسمه ومولده	٣٥
مذهب الجبر	١٥	٢ - بيئته	٣٥
		٣ - علمه	٣٦

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
٤ - رأى واصل في أفعال	٣٨	٤ - آراؤه	٣٨
٩٥ - الانسان	٤٢	٥ - الحكم على الحسن	٤٢
١٠ - موقف واصل من بنى	٤٢	(ب) أصل استعمال هذه	٤٢
٩٧ - أمية	٤٢	الكلمة (المعتزلة)	٤٢
١١ - موقف المحدثين من	٤٢	(ج) السبب في تسمية الفرقة	٤٢
٩٨ - واصل	٤٤	الكلامية (المعتزلة) بهذا الاسم	٤٤
١٢ - الحكم على واصل	٤٨	(د) طبقات المعتزلة	٤٨
(ب) عمرو بن عبيد	٤٩	(هـ) ما أجمع عليه المعتزلة	٤٩
١ - مولده	٤٩	الفصل الثالث	
٢ - صفاته	١٢٨-٦٨	الطبقة الأولى من المعتزلة	١٢٨-٦٨
٣ - عداوة أهل الحديث له	٦٨	(١) واصل بن عطاء	٦٨
٤ - بيئة عمرو	٦٩	١ - مولده	٦٩
٥ - علمه وجدله	٧١	٢ - بيئته	٧١
٦ - موقفه من الحكم	٧٢	٣ - علمه	٧٢
٧ - علاقته بأستاذه	٧٢	٤ - واصل في نظر بعض من	٧٢
٨ - مقارنة بين واصل وعمرو	٧٤	كتب في الفرق الكلامية	٧٤
٩ - آراء عمرو الكلامية	٧٦	٥ - علاقته بأستاذه	٧٦
الخلاصة	٧٦	٦ - آراء واصل الكلامية	٧٦
١٢٥	٧٦	٧ - وجه تقرير واصل لهذا	٧٦
الفصل الرابع		الرأى	٨١
الطبقة الثانية من المعتزلة	٨١	٨ - مناقشة واصل	٨١
١٢٩-٢٢٦	٨٤	للمخالفين له في رأيه	٨٤
(١) تمهيد	٩٢	٩ - رأى واصل في صفات	٩٢
أولا - وصف إجمالى للحالة		الله تعالى	٩٢
المسلمين العلمية الى عصر			
الطبقة الثانية من المعتزلة			
١٣٠			

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٤٦	٢ - ما يتعلق بالطبيعيات	١٣٠	١ - الحالة العامة للمسلمين في عصر الرسول والخلفاء الراشدين
	٣ - الكتب التي تبحث في النفس والأخلاق		٢ - حالة المسلمين العلمية في عصر الدولة الأموية
١٤٦	٤ - المحاررات الأفلاطونية التي تتعلق بالسياسة	١٣١	٣ - حالة المسلمين في عصر الدولة العباسية
١٤٦	(ب) كتب أرسطو	١٣٤	ثانيا - معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والثقافات الأجنبية
١٤٧	١ - كتبه المنطقية	١٣٨	(١) أثر الاختلاط بالأمم الأجنبية
١٤٨	٢ - كتبه الطبيعية	١٣٨	١ - موقف الدين الاسلامي من أصحاب الديانات غير الاسلامية
١٤٨	٣ - كتبه النفسية	١٣٩	٢ - السريان
١٤٩	٤ - كتبه الاخلاقية	١٤٠	٣ - الفلسفة التي كان يعرفها السريان
	٥ - كتبه التي تبحث فيما وراء الطبيعة		٤ - قبول المسلمين فلسفة الأفلاطونية الحديثة
١٤٩	(ب) أبو الهذيل العلاف	١٤١	٥ - الفرس والفلسفة
١٥١	(١) الكلام عليه إجمالا	١٤٢	(ب) ترجمة الكتب الفلسفية إلى العربية
١٥١	نسبه - ومولده	١٤٣	١ - أدوار الترجمة عند المسلمين
١٥٢	شيوخه		٢ - ما عرفه المسلمون من كتب الفلاسفة في هذين الدورين
١٥٢	قدرته على الجدل	١٤٥	(١) كتب أفلاطون
	وصف إجمالي للعصر الذي نشأ فيه أبو الهذيل	١٤٦	١ - منها كتب تختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن الفاسد
١٥٥	أبو الهذيل والخليفة المأمون		
١٥٨	مدى علم أبي الهذيل بالقرآن		
١٦١	(٢) آراؤه الكلامية		
١٦١	أولا ذات الله - ثانيا صفاته		
	(١) صفات ذات		
١٦٢	(٢) صفات فعل		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	(٥) موقف العلماء من آراء	١٦٢	تعريف صفات الذات
١٨٤	أبي الهذيل	١٦٣	تعريف الصفات الفعلية
	من خالف أبا الهذيل من	١٦٣	الصفات الذاتية نفس الذات
١٨٥	المعتزلة	١٦٥	الصفات الفعلية
	من خالف أبا الهذيل من غير	١٦٧	(٣) آراؤه الطبيعية
١٨٦	المعتزلة	١٧٤	(٤) آراؤه الانسانية
١٩٠	(٦) الحكم على أبي الهذيل	١٧٤	تعريف الانسان
١٩٠	أولا منهج أبي الهذيل	١٧٤	النفس - الروح - الحياة
	ثانيا آراؤه أبي الهذيل وأثرها	١٧٥	الحواس الخمس أعراض
	في نشأة علم الكلام عند	١٧٨	لماذا خلق الله الانسان
١٩٢	المسلمين	١٧٩	ما يجب على الله للانسان
١٩٤	(ح) النظام	١٧٩	أولا اللطف
١٩٤	(١) كلمة إجمالية عنه	١٨٠	ثانيا الثواب على الطاعة
١٩٤	نسبه		علاقة قدرة الانسان بقدرة
١٩٥	مولده	١٨٠	الله سبحانه
١٩٥	علمه	١٨٠	١ - مدى قدرة الانسان
	(٢) آراؤه (١) ما يتعلق	١٨٠	٢ - لا تجتمع قدرة الاله مع قدرة
٢٠٠	بالله سبحانه	١٨١	الانسان على شيء
٢٠٢	صفة الارادة	١٨٢	إرادة الله وإرادة الانسان
٢٠٤	صفة الكلام		الله خالق الخير في الانسان
٢٠٥	إعجاز القرآن	١٨٣	والشيطان علة الشرفيه
٢٠٦	لماذا خلق الله الخلق		معرفة الانسان وجود الله
	الدنيا دار ابتلاء والآخرة	١٨٣	إضطرارية
٢٠٧	دار ثواب	١٨٤	معرفة الواجب لله سبحانه
٢٠٨	(ب) ما يتعاق بالانسان	١٨٤	الانسان كالصحيفة البيضاء

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
	بعض الصفات التي جعلها الجبائي	٢٠٨	ما هو الانسان
٢٣٧	من صفات الذات	٢٠٩	قدرة الانسان
٢٣٧	بحث تسمية الاشياء	٢١٠	مدى قدرة الانسان
٢٣٩	العلاقة بين علم الله وقدرته	٢١٢	(ح) ما يتعلق بالعالم
٢٤٠	الصلات الكلامية	٢١٢	دليل حدوثه
	هل يقدر الله على مثل ما يقدر		حركات الكواكب متناهية
١٤١	عليه عباده	٢١٣	وليس أبدية
١٤٢	الله حي . سميع . بصير		رأيه في المادة الاولى لهذا
	لماذا تعددت الاسماء واختلفت	٢١٤	العالم
٢٤٣	مع أن المسمى بها واحد	٢١٦	قوله بالطفرة
	بعض الصفات قد يكون من	٢١٧	هل كان يقول النظام بالكون
	صفات الذات وقد يكون	٢٢٣	النظام بين خصومه ومؤيديه
٢٤٤	من صفات الأفعال		الفصل الخامس
٢٤٥	بعض صفات الأفعال	٢٢٧	الطبقة الثالثة من المعتزلة
٢٤٥	معاني بعض صفات الأفعال	٢٢٧	(١) أبو علي الجبائي
٢٤٦	أسماء الله وصفاته عقلية	٢٢٧	١ - نبذة عن حياته
٢٤٨	(٣) آروء الطبيعية	٢٢٧	نسبه
٢٤٩	الجزء الذي لا يتجزأ	٢٢٧	مولده
٢٤٩	تعريف الجوهر	٢٢٧	ذكاؤه وغزارة علمه
٢٤٩	تقسيم الجوهر	٢٣٠	أخلاقه وصفاته
٢٥٠	ليس للجواهر جنس فوقها	٢٣٠	أبو الحسن الأشعري والجبائي
	اتصاف الجوهر ببعض	٢٣٤	(٢) آروء الكلامية
٢٥٠	الصفات	٢٣٤	(١) ذات الله وصفاته
٢٥١	الأعراض لا تنقسم	٢٣٧	صفات الذات وصفات الأفعال
٢٥١	الأجسام تتحرك وتسكن		

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٢٧٣	ثانيا المنهج	٢٥٤	(٤) آراؤه الانسانية
	الفصل السادس	٢٥٤	الروح - الحياة
		٢٥٤	الحواس
٢٧٦	(١) الخوارج	٢٥٥	البلوغ - العقل - العلم
٢٧٦	(١) كلمة إجمالية عن نشأتهم وفرقهم	٢٥٦	إرادة الانسان وقصده
٢٧٧	المحكمة	٢٥٧	موقف المخالفين من هذه الآراء
٢٧٧	الخوارج	٢٥٨	الجبائي وأبو الهذيل
٢٧٨	فرق الخوارج	٣٥٨	الخاتمة
٢٨٤	تقسيم آخر	٢٥٩	(ب) أبو هاشم
٢٨٤	سلف الخوارج	٢٦٠	مولده - وقاته - تعليمه
٢٨٨	(٢) آراؤهم	٢٦١	آراؤه
٢٨٩	المحكمة الأولى		ما اتفق عليه أبو هاشم ووالده
٢٩٠	الأزارقه	٢٦٢	من الآراء
٢٩١	النجدات		ما اختلف عليه أبو هاشم
٢٩٢	المجاردة	٢٦٥	ووالده الجبائي
٢٩٣	الشمالية		موقف المخالفين لأبي هاشم
٢٩٤	الاباضية		في قوله « بأن صفات الباري
٢٩٥	الصفورية	٢٦٦	أحوال »
٢٩٦	(٣) الحكم على الخوارج		الوجه الثاني من وجوه إثبات
	(ب) الشيعة	٢٦٩	الأحوال
٢٩٨	(١) نبذة عن فرقهم وبعض آرائهم		ثانيا اختلفا في كونه تعالى
٢٩٨	(أ) الغالية وسبب تسميتهم	٢٧٢	سميما بصيرا
	(ب) الصنف الثاني من أصناف	٢٧٣	ثالثا اختلفا في اللطف
	الشيعة الثلاثة التي انقسمت إليهم	٢٧٣	رابعا الاختلاف في الالم للعوض
٣٠١	الرافضة		الحكم على المعتزلة: أولا الآراء:

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣١١	فرقهم		الفرقة الأولى من الرافضة
٣١١	(١) السبائية	٣٠١	القطعية
٣١١	(٢) البيانية		الفرقة الثانية من الرافضة هم
٣١٢	(٣) المغيرة	٣٠١	الكيسانية
٣١٢	(٤) المنصورية		(ج) الصنف الثالث من أصناف
٣١٢	(٥) الخطابية		الشيعة الثلاثة التي انقسمت
٣١٢	(٦) الجناحية	٢٠٢	إليها هم الزيدية
٣١٢	(٧) الحلوية	٣٠٢	ما يتعلق بالله سبحانه
٣١٢	(٨) المقنعية ويسمون المبيضية	٣٠٣	مدى قدرة الله
٣١٣	(٩) العزافرة	٣٠٤	(ب) ما يتعلق بالإنسان
٣١٣	(١٠) الهشامية الحكيمة	٣٠٥	الاستطاعة
٣١٣	(١١) الهشامية الجوالقة		ما يتعلق بالإيمان والكفر
٣١٤	(١٢) اليونانية	٣٠٦	وارتكاب المعاصي
٣١٤	(١٣) الحوارية	٣٠٨	(٢) الحكم على فرق الشيعة
٣١٤	أصل المشبهة	٣١٠	المشبهة

تم الكتاب بعون الله تعالى