

المعتزلة(*)

أسلاف المعتزلة:

تشير المصادر إلى عدة مجالات لأسلاف المعتزلة.

فالقاضي عبد الجبار يعتبر الطبقة الأولى من المعتزلة الخلفاء الأربعة: علياً وعثمان وعمر وأبا بكر..

والنوبختي يذكر أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي، اعتزلوا عن علي بعد أن بايعوه وبويع من الناس، وامتنعوا عن محاربته، أو المحاربة معه، (..) فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى الأبد..^(١) والشهرستاني نفسه يستعمل مادة اعتزال في الحديث عن هؤلاء الصحابة حيث يقول: "والذين اعتزلوا إلى جانب فلم يكونوا مع علي رضي الله عنه في حروبه ولا مع خصومه.. إلخ"^(٢).

والأستاذ الدكتور أحمد أمين يربط بين المعتزلة الذين كان اعتزالهم يعني تجنب الفتنة أيام علي ومعاوية، وبين المعتزلة التي ظهرت على يد واصل^(٣).

(*) عدها من الفرق كل من الرازي في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركون) والبغدادى يذكرهم في كتابه الفرق بين الفرق تحت اسم القدريّة، كذلك الإسفرايينى في التبصير في الدين. ويذكرهم باسم المعتزلة الأشعرى في المقالات، والشهرستاني في الملل والنحل، وابن الجوزى في تليس إبليس يذكرهم بين القدريّة.

(١) فرق الشيعة (ص ٥).

(٢) الملل والنحل (ج ١، ١٢٤).

(٣) فجر الإسلام (ص ٢٩٥).

هذا مجال من المجالات التي ينقب فيها الباحثون عن أسلاف المعتزلة: مجال الصحابة وكبار التابعين.

وبين التابعين من آل البيت ينتسب المعتزلة إلى محمد بن الحنفية أو إلى ابنه أبي هاشم أو إليه وإلى أخيه الحسن معاً^(١).

ومن المشهور تلمذة واصل على الحسن البصري، يذكرها الشهرستاني. ويؤيدها ابن المرتضى، كما يشرحها ما قيل من أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي^(٢) وما يذكره الخوارزمي من أن المعتزلة فرقة تسمى الحسنية نسبة إلى الحسن البصري في زعمهم^(٣).

وننتقل إلى مجال آخر لهم فيه سلف أو أسلاف:

القدرية:

يقول الشهرستاني عن المعتزلة إنهم في القول بالقدر (سلكوا مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي...^(٤)).

والبغدادى لا يفرق بين القدرية والمعتزلة فيذكر فروع المعتزلة في فصل (بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق)^(٥).

ويذهب دى بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة.

وإلى ذلك ذهب فون كريم من بعد^(٦).

(١) انظر النية والأمل لابن المرتضى (ص ٤، ٥، ٦) والقاضي عبد الجبار في (المحيط بالتكليف)، المجلد الأول نشرة الدار المصرية للتأليف، تحقيق عمر السيد عزمى (ص ٤٢٣)، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (ج ٢، ص ١٦٣)، والملل والنحل للشهرستاني (ج ٢، ص ٥٣).

(٢) انظر المعتزلة لزهدي جار الله (ص ١٣).

(٣) مفاتيح العلوم (ص ١٨).

(٤) الملل والنحل (ج ١، ص ٥١).

(٥) الفرق بين الفرق (ص ١١٤).

(٦) بحوث في المعتزلة لنليو (ص ١٧٧).

كما اعتبر زهدى جار الله المعتزلة ورثة القدرية^(١).

والمقبلى يذكر أن المعتزلة والأشاعرة قد جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية: هؤلاء لإثبات القدرة للعبد، وأولئك لنفيها^(٢).

وقد حاول المعتزلة جهدهم التخلص من اسم القدرية الذى لصق بهم زمنا، ولم يكن ليساعد على ذلك أن الخياط يضم إلى رجال المعتزلة: غيلان الدمشقى، لجمعه بين الأصول الخمس^(٣).

وكان للمعتزلة أسلاف فى القول بمقالتهم فى خلق القرآن، والصفات، والرؤية: هم الجهمية، ولذا لقبت المعتزلة بالجهمية منذ عهد المأمون^(٤). وصار الأئمة المتأخرون: ابن حنبل والبخارى ثم ابن تيمية، وابن قيم الجوزية يعنون بالجهمية المعتزلة^(٥).

وأنكر المعتزلة هذا النسب أو هذا الوصف، وقال الخياط: ".. ولجهم عند المعتزلة فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم"^(٦).

وفى رأى أن هؤلاء جميعاً - على تناقض ما بينهم - كان منهم أسلاف المعتزلة، على معنى أن المعتزلة تبلورت بأخذها منهم وتلمذها عليهم، تجمع، وتنتقى، وتبتكر وتنمى وتصوغ، ومن هنا يذكر الخياط أن هناك من كان يوافق المعتزلة فى أمر دون أمر، فالبعض يوافقونهم فى العدل ويقولون بالتشبيه، والبعض يوافقهم فى التوحيد ويقولون بالجبر، والبعض يوافقهم فى العدل والتوحيد، ويخالفونهم فى الوعيد والأسماء والأحكام^(٧).

(١) المعتزلة (ص ٢٦).

(٢) العلم الشامخ (ص ٢٨٤).

(٣) الانتصار (ص ٩٣).

(٤) نشأة الفكر الفلسفى (ج ١، ص ٣٣١).

(٥) المعتزلة لزهدى جار الله (ص ٨).

(٦) الانتصار (ص ٩٢).

(٧) المصدر السابق.

أما المعتزلة كمذهب متكامل، أو بتعبير أدق كمذهب يعلن عن نفسه بهذا الاسم - أو على الأقل يرضى به - وهو في طريقه إلى التكامل، ليجمع بين صفتيه الأصول الخمسة، فقد كان أول ما ظهر وشاع من واصل بن عطاء^(١).

ظهور المذهب الكلامي للمعتزلة:

ظهر المذهب بعد المائة الأولى من الهجرة^(٢) بالبصرة في حلقة درس الحسن البصري، على يد واصل بن عطاء (١٣١هـ)، وتلقفه منه عمرو بن عبيد (١٤٤هـ)، وعن واصل أخذ عثمان الطويل، وعن عثمان أخذ أبو الهذيل العلاف (١٣٥-٢٢٦هـ) وأبو بكر الأصم، ومعمر بن عباد السلمي (٢٢٠هـ) الذي أخذ أيضا عن إبراهيم بن يحيى المدني الذي أخذ عن عمرو بن عبيد.

وعن معمر بن عباد، أخذ بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) الذي نقل المذهب وترأسه ببغداد، فكان فرع بغداد.

وعن أبي الهذيل أخذ النظام (ت ٢٣١هـ)، وأبو يعقوب الشحام (ت ٢٦٧هـ). وعن النظام أخذ الجاحظ (ت ٢٥٥هـ).

وأخذ أبو على الجبائي (ت ٣٣٠هـ) عن أبي يعقوب الشحام (ت ٢٦٧هـ).

وأخذ القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) عن الحسين البصري (ت ٣٦٩هـ).

وفي بغداد أخذ عن بشر ثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ) وأبو موسى المردار، وأحمد بن دؤاد. وفي بغداد كان الاعتزال قريبا من الدولة، قريبا من حركة الترجمة، فكان أكثر تأثرا بهما، وكانت أهم مسألة وسعها البغداديون مسألة خلق القرآن^(٣).

(١) مفتاح السعادة (ج٢، ص ١٦٢).

(٢) انظر تحقيق ذلك: المعتزلة لزهدي جار الله (ص ١٢).

(٣) انظر ضحى الإسلام (ج٢، ص ٩٦).

تسمية المعتزلة:

للباحثين والمؤرخين آراء كثيرة مختلفة حول سبب التسمية:

فالبعض يرى أنها للقول بالمنزلة بين المنزلتين، أى باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين جميعاً^(١).

وبالبعض يرى أنها لاعتزال الأقوال المحدثه والمبتدعة^(٢).

وبالبعض يرى أنها لمجانبة تقصير المرجئة وغلو الخوارج فى مسألة مرتكب الكبيرة^(٣).

وبالبعض يرى أنها لاعتزالهم قول الأمة بأسرها فى قولهم بالمنزلتين^(٤).

والسبب المشهور اعتزال واصل للحسن البصرى بعد أن أقصاه عن مجلسه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين^(٥).

ويذكر القاضى عبد الجبار أن الذى حدث له ما حدث فى مجلس الحسن هو عمرو بن عبيد وأن الذى أطلق التسمية هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة الدوسى البصرى المتوفى عام (١١٧هـ)^(٦).

من هذه الأقوال ما يفيد أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية أو كانوا على الأقل راضين عنها مستمسكين بها. وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار فيما نقل عنه فى المحيط بالتكليف: (وأن التسمية بالاعتزال مدح).

ومن الواضح أن الأقوال المختلفة آنفة الذكر قد نشأ أغلبها على أساس من

(١) مروج الذهب للمسعودى (ج٦، ص ٢١، ج٧، ص ٢٣٤).

(٢) ابن المرتضى فى المنية والأمل (ص ٣، ٤).

(٣) المحيط بالتكليف (ص ٤٢٢).

(٤) البغدادى فى الفرق بين الفرق (ص ١١٤، ١١٥).

(٥) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج ٢، ص ٢٢٥).

(٦) المحيط بالتكليف (ص ٤٢٢).

التعليل الموضوعى، فهى من ثم اجتهادات لاحقة لظهور التسمية ظهورا تاريخيا والذى يهمننا هنا هو المنشأ التاريخى للتسمية، الذى غالبا ما يكون بعيدا عن التعليل الموضوعى.

هنا نجد أنفسنا أمام رأيين لا غير: الأول الذى يذهب إلى أن التسمية امتداد لتسمية سابقة اتسم بها المعتزلون للفتنة السياسية، والثانى الذى يذهب إلى أن التسمية كانت من وحى الحادث الذى حدث بمجلس الحسن البصرى عند قول واصل برأيه فى مرتكب الكبيرة وأنه فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر.

ونلینو يحاول الربط بين هذين الموقفين أو هاتين التسميتين: التسمية القديمة لمعتزلة الفتنة السياسية، والتسمية الحديثة لمعتزلة الآراء السائدة عن مرتكب الكبيرة، ونلینو يبنى موقفه على أساس ثبوت التسمية القديمة، وتفسير رأى واصل فى مرتكب الكبيرة بأنه يعنى الوقوف موقفا وسطا بين الإيمان والكفر، فهو يعنى الحياد فى ظنه، (... فكان المعتزلة الجدد المتكلمون استمرارا فى ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين^(١)).

وفى رأى أن لا نزاع فى ثبوت التسمية القديمة لمعتزلة الفتنة، ولكن الربط بين المعتزلة السياسية القديمة والمعتزلة الكلامية الحديثة على النحو الذى ذكره نلینو غير صحيح، لأن رأى واصل فى مرتكب الكبيرة ليس موقفا حياديا، وهو لا يعفيه من المؤاخذه السياسية العنيفة من أصحاب المصالح، فهو فى حقيقة الأمر لا يقف موقفا هينا منهم ولا سلبيا ولا حياديا؛ لأنه يحكم على مرتكب الكبيرة - على أقل تقدير - بأنه غير مؤمن، وهذا موقف لا يكاد يقل فى خطورته على الحاكم المنحرف من موقف الخوارج الذين يدمغونه بالكفر الصريح، هذا مع ما نعرفه عن عمرو بن عبيد من رفضه لشهادة المتخاصمين كليهما وتفسيره لهما معا، وهل يقل عن ذلك كثيرا تفسيق واصل لأحدهما لا على التعيين؟!

(١) بحوث فى المعتزلة (ص ١٨٢-١٩١).

وإذن فالرابطة بين المعتزلة السياسية القديمة. والمعتزلة الكلامية الحديثة رابطة اسم فحسب.

واصل بن عطاء

هو أبو حذيفة واصل بن عطاء المعتزلى. المعروف بالغزال، مولى بنى ضبة، وقيل بنى مخزوم ولد عام (٨٠هـ وتوفى ١٢١هـ)^(١).

نشأ بالمدينة، واختلف إلى مدرسة محمد ابن الحنفية، حيث كان أبناء هاشم والحسن يعلمان علوم الدين. وبالمدينة اجتمع بالكثير من علمائها وعلماء مكة، مثل عبدالله ابن عمر، ومعبد الجهنى على خلاف بينهما، وحين نصح علمه انتقل إلى البصرة، وفيها كان تردده على مجلس الحسن البصري^(٢)، وفيه كان ظهوره بأهم أفكاره التى عرف بها وهو القول فى مرتكب الكبيرة بالمتزلة بين المتزلتين.

وفى ذلك الوقت كانت الآراء فى هذا الموضوع على النحو الذى ذكرناه فى الخوارج. (...) وكان علماء التابعين مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن، لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزل، ولعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام^(٣).

وواصل يستدل على أن مرتكب الكبيرة فاسق: لا يسمى مؤمناً، ولا يسمى كافراً بما انه لا يستحق أحكام المؤمن، ولا أحكام الكافر، وكذلك هو لا يسمى منافقاً بما أن المنافق يستحق إجراء أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه، وليس كذلك صاحب الكبيرة^(٤).

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج٢، ص٢٢٥).

(٢) مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة (ج٢، ص١٦١، ١٦٤). والنية والأمل (ص١٨) وانظر نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (ج١، ص٤٠٧) وما بعدها.

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى (ص١١٧).

(٤) الانتصار للخياط (ص١١٨، ١١٩).

وهو بجانب ذلك يستدل بالإجماع: فقد أجمعت الفرق المختلفة كلها على أن مرتكب الكبيرة فاسق، قال واصل لعمر بن عبيد: أو ليس تجد الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا ويختلفون فيما عداه من الأسماء؟! فالخوارج تسميه كافرا وفاسقا، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه كافرا نعمة فاسقا. والحسن يسميه منافقا فاسقا، فأجمعوا على تسمية مرتكب الكبيرة بالفسق، فتأخذ بالمتفق عليه ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين.

وهو يستدل أيضا بالآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

والمعتزلة يضيفون إلى ذلك استدلالهم بأن أمير المؤمنين عليا رضى الله عنه عندما سئل عن مقاتليه من الخوارج، أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا، ثم سئل: أمسلمون هم؟ قال: لو كانوا مسلمين ما قاتلناهم... فلم يسمهم كفارا، ولا مسلمين وإنما ساءهم بغاة^(١).

وإذا كان هذا هو اسم مرتكب الكبيرة (فاسق في منزلة بين المنزلتين) فما حكمه في الآخرة؟

يقرر الشهرستاني - ومن قبله الأشعرى والبغدادى - أنه يكون عند واصل والمعتزلة من المخلدين في النار، وإن كانت (دركته فوق دركة الكفار^(٢)). أى أقل عذابا.

ويقرر القاضي عبد الجبار في غير موضع من كتابه (شرح الأصول الخمسة) تخليد مرتكب الكبيرة في النار، أبد الأبد، وهو يذهب مع ذلك إلى أن عقابه يكون دون عقاب الكافرين وأنه لا يكون آيسا من رحمة الله، وأنه يجوز وصفه بالإيمان مقيدا^(٣).

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ١١٧). والنية والأمل (ص ٢٢، ٢٣)، والانتصار للخياط، وتاريخ الفرق الإسلامية للدكتور على مصطفى الغرابي (ص ٨٥) وما بعدها.

(٢) الملل والنحل (ج ١، ص ٥٢)، والمقالات (ج ١، ص ١٨٩) والفرق بين الفرق (ص ١١٩).

(٣) شرح الأصول الخمسة: ص ٦٦٦ وما بعدها، (ص ٦٨٩، ٧١٢، ٧١٧، ٧٢٠، ٧٢٦).

هذا ويستبعد الدكتور على مصطفى الغرابي أن يكون واصل قد ذهب إلى تخليد مرتكب الكبيرة في النار، إذ كيف يستدل على اختلاف تسمية كل من الكافر والمؤمن والفاسق باختلاف أحكام كل منهم، ثم يعود فيحكم على الفاسق بأحكام الكافر؟ وهل يذهب واصل إلى ذلك فيكون حكمه على من فسقهم أو ارتاب في تفسيقهم من أصحاب الفتنة هو الخلود في النار دون أن يناله من جراء ذلك ما كان يستحقه من الأشاعرة من تشنيع يخص هذه المسألة^(١)؟!

وفي رأيي أن هذه الأسباب التي يذكرها الدكتور الغرابي لا تكفي لنفي نسبة القول بتخليد مرتكب الكبيرة في النار إلى واصل، لأنها كما هو واضح تنبع من مزاج أشعري بحث.

وفي هذه المسألة كان لواصل كتابه (المنزلة بين المنزلتين) وكتابه على المرجئة وكتابه في التوبة^(٢).

والمسألة الثانية لواصل كانت قوله في (القدر)

سلك في ذلك مسلك (معبد الجهني) و(غيلان الدمشقي) فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله^(٣).

وإذ يسلم نلينو بأن مسألة مرتكب الكبيرة تمثل البداية الحقيقية لمذهب المعتزلة يذهب إلى أن الأصول الأخرى لمذهب المعتزلة أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه، (فأغلب الظن أن مذهبهم في الاختيار مثلاً قد أتى به عمرو بن عبيد

(١) تاريخ الفرق الإسلامية (ص ٩٣) وما بعدها.

(٢) وفيات الأعيان (ج ٢، ص ٢٢٥).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ٥١)، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ١١٩)،

وكذلك ابن المرتضى في المنية والأمل.

الذى يذكر عنه الرواة صراحة أنه قدرى، بينما لا تذكر المصادر القديمة شيئا مثل هذا عن واصل^(١). وقد رأينا أن كثيرا من المصادر نسبت إلى واصل قوله بالقدر على عكس ما ذهب إليه نلينو.

هذا ويؤكد تناول واصل لهذه المسألة بالبحث، ما ذكره ابن خلكان في ثبت كتبه من كتاب (الخطب في العدل والتوحيد^(٢)).

والمسألة الثالثة:

مقالته (غير النصيحة^(٣)) في نفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. قال: (ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين)، وكان واصل يشرع في مقالته تلك على أساس هذا القول الظاهر، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أقوال مختلفة، تجتمع كلها عند رد الصفات إلى كونه تعالى: عالما. قادرا... إلخ^(٤).

ويؤكد الدكتور النشار ما ذكره الشهرستاني في هذا الموضوع، مستدللات بأن هذه المسألة كانت مثارة بين يدي واصل: بين مقالة جهنم من جانب، ومقالة مقاتل من جانب آخر، وقد كان واصل على اتصال بجهنم: يعارضه في مذهبه، ويعينه على السمنية^(٥). فمن غير المعقول أن يكون واصل سلبيا بالنسبة لها وهو الذى كان يرسل البعوث للرد على الثنوية^(٦). كذلك يذهب الدكتور التفتازانى إلى أن شيوخ المعتزلة تأثروا بواصل في مقالته بنفى الصفات^(٧).

(١) بحوث في المعتزلة (ص ١٨١).

(٢) وفیات الأعيان (ج ١، ص ٢٢٥) لا كما يذكر الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفى (ج ١، ص ٤٧٥) من أن ذاكر هذا الكتاب هو ابن التديم في الفهرست.

(٣) في القاموس المحيط يقال: نضيج الرأى أى محكمه، والعبارة هى نص ما أورده الشهرستاني.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ٥١).

(٥) انظر نشأة الفكر الفلسفى (ج ١، ص ٢٧٣) وما بعدها ومذهب الذرة، د. س. بينيس (ص ١٣٠).

(٦) نشأة الفكر الفلسفى (ج ١، ص ٤٢٠).

(٧) علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ١١٣) وما بعدها.

أما صاحب كتاب إيثار الحق فينقل لنا هذا النص الهام: (ذكر الشيخ مختار في المجتبى في المسألة السادسة من خاتمة أبواب العدل ما لفظه: اعلم أن شيوخ المعتزلة إلى زمن ابى هاشم لم ينصوا على إثبات الصفات ولا على نفيها. إلى أن صرح بإثباتها أبو هاشم وصرح بنفيها أبو علي، وأبو القاسم البلخي والأخشيد وأبو الحسين)^(١). وهذا النص فيما نرى لا ينفي أن يكون واصل قد تناول المسألة على وجه الإجمال دون النص والتصريح.

ويبرز س. بينيس في كتابه (مذهب الذرة) قلة المعلومات في هذه المسألة. ويقول: (إنه ليس لدينا ما يوضح لنا رأى واصل - وعمرو بن عبيد - إلا قليلا جدا، فيما يتصل بمسائل التوحيد. إذ لا يوجد شيء عن ذلك في مقالات الإسلاميين أو الانتصار) ثم يقول: (والشهرستاني ينسب لواصل بن عطاء القول بنفى الصفات، ولا جرم أن تكون قلة المعلومات في هذه المسألة هي التي دعت إلى القول بأن هذه المقالة كانت في أيام واصل غير نضيجة)^(٢). وهنا لا تذكر المصادر شيئا لواصل في مسألة خلق القرآن^(٣).

والمسألة الرابعة: التي ذكرها الشهرستاني لواصل:

(قوله في الفريقين من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين: إن أحدهما مخطئ لا بعينه كذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة.. وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما. كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلم يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير..)^(٤).

والدكتور التفتازاني يستكمل لنا نظرة واصل في محيط الإمامة فيذكر أنه كان يذهب إلى أنها لا تنعقد في أيام الفتنة، فكان من ثم يبطل إمامة علي^(٥).

(١) إيثار الحق لابن المرتضى (ص ١٠٦).

(٢) انظر (ص ١٢٣).

(٣) انظر أيضا تاريخ الفرق الإسلامية للدكتور علي مصطفى الغرابي (ص ٨٩).

(٤) الملل والنحل (ج ١، ص ٥٢)، وكذلك الفرق بين الفرق للبغدادى (ص ١١٨، ١١٩).

(٥) علم الكلام وبعض مشكلاته (ص ٥١) فهل كان واصل محايذا سياسيا؟؟

ويخفف الخياط لهجة تصوير موقف واصل من المشتركين في الفتنة، فيقول: (إنه صحت عنده - أى عند واصل - لعثمان أحداث في الست الأواخر فأشكك عليه أمره. فأرجأه إلى عالمه... كان القوم - أى عثمان وعلياً وطلحة والزبير وعائشة وحزبهم - عندهما - أى عند واصل وعمرو بن عبيد - أبراراً أتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة.. ثم وجداهم قد تحاربوا.. فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلّة. ولم يتبين لنا من المحق منهم من المبطل. فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي^(١)).

وأخيراً: يذكر لنا الأشعري رأى واصل في (المحكم والمتشابه) وهو رأى يبين أن واصلًا كان مرتبطاً أو مشغولاً بمسألة مرتكب الكبيرة أكثر من انشغاله بمسألة الصفات (قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: المحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق.. وآخر متشابهات: أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم^(٢)). وإذن فقد تكلم واصل في:

(١) المنزلة بين المنزلتين، (٢) العدل. (٣) التوحيد.

وهذه أصول ثلاثة من أصول المعتزلة الخمسة.

ويبدو أن الأصل الخاص بالوعد والوعيد كان منطوياً في مقالته بالمنزلة بين المنزلتين وبالعدل.

كما أن الأصل الخامس الخاص بالأمر بالمعروف كان كامناً تحت دعوته وبعوثة.

وإذن فقد خاض واصل في الأصول الخمسة للمعتزلة^(٣)، وإن كان لم يعرف لديه

(١) الانتصار (ص ٧٣).

(٢) المقالات (ج ١، ص ٢٦٩).

(٣) بل يذكر الدكتور زهدى جارا الله أن واصلًا مع ذلك هو واضع الأصول الخمسة (ص ١١٣) من كتابه (المعتزلة).

هذا المصطلح. ويظهر من نص للملطى أن هذا المصطلح ظهر أول ما ظهر على يد بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ) أول معتزلة بغداد. وينسب أبو المعين النسفى إلى أبى الهذيل أنه صنف كتابا للمعتزلة بين لهم مذهبه. وجمع علومهم وسمى ذلك الأصول الخمسة^(١).

وعلى أية حال فأراء واصل التى سردناها تبين أنه رائد هذه الأصول، وأن أتباعه هم الذين جعلوا منها تعبيراً عن المذهب، وكتبه التى ذكرها ابن خلكان تبين رحابة الآفاق التى تحرك فيها واصل: كتابه أصناف المرجئة، كتابه فى التوبة، كتابه فى المنزلة بين المنزلتين، كتابه فى معانى القرآن، كتابه: الخطب فى التوحيد والعدل، كتابه: السبيل إلى معرفة الحق، كتابه فى الدعوة^(٢)، هذا فضلاً عن ريادته لعلم أصول الفقه^(٣)، وتصديه للشنوية فى كتابه (فى الرد على المانوية) وكان يحتوى على نيف وثمانين مسألة^(٤).

وإذا كانت هذه الكتب تبين رحابة أفق الفكر عند واصل، فإن ما ذكره ابن المرتضى من بعوثة التى أرسل بها إلى أنحاء العالم للدعوة لآرائه^(٥) يبين ما كان عليه من اتساع فى أفق الحركة.

وهنا نلاحظ أن الشخصيات التالية لواصل كانوا دعاة فى المقام الأول^(٦) ولم تبرز

(١) انظر التنبيه والرد للملطى (ص ٣٨) وبحر الكلام لأبى المعين (ص ٧٥).

(٢) وفيات الأعيان (ج ٢، ص ٢٢٥).

(٣) نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار (ج ١، ص ٤٢٧).

(٤) المنية والأمل (ص ٢١).

(٥) المنية والأمل (ص ٢٠-٢٥).

(٦) عثمان الطويل أرسله واصل إلى أرمينية، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم بن السعدى أرسله إلى اليمن، والحسن بن ذكوان أرسله إلى الكوفة وهناك آخرون: عمرو بن حوشب وقيس بن عاصم، وعبدالرحمن بن برة، وابنه الربيع، وخالد بن صفوان، وحفص بن القوام، وصالح بن عمرو، والحسن بن حفص بن سالم، وبكر بن عبد الأعلى، وابن السامك، وعبدالوارث بن سعيد وبشر بن خالد، وعثمان بن الحكم، وسفيان بن حبيب وطلحة بن زيد: المنية والأمل لابن المرتضى (ص ٢٠-٢٥).

من بينها شخصية لها وزن فكري كبير، وإنما كان ذلك فيمن خلفهم، وهذا يدل على أن واصلا - وهو رأس المعتزلة - كان يهدف بمذهبه - أو بحركته على الأصح - إلى إحداث تغيير اجتماعي يتفق مع اجتهاداته الدينية إلى جانب ما كان يهدف إليه من تكوين مدرسة فكرية، ويؤكد ذلك اختياره البداية من مشكلة مرتكب الكبيرة التي كانت مثارة آنذاك على نطاق واسع، كما يؤكد ما كانت عليه شخصية عمرو بن عبيد - الشخصية الثانية والتلميذ الأول والرفيق الكبير - من طابع سلوكي في الدرجة الأولى.

عمرو بن عبيد

هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، مولى بنى عقيل آل عرادة بن يربوع بن مالك. ولد عام (٨٠هـ) واختلفت الروايات في عام وفاته، قيل عام (١٤٢هـ) و(١٤٣هـ) و(١٤٤هـ) و(١٤٨هـ)^(١).

كان من كبار المحدثين ثم تركوا رواياته لمذهبه وقوله في القدر.

مدحه الحسن البصري بقوله لمن سألته عنه (سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته وربته.. وطلبه عبدالله بن عمر بن عبدالعزيز لمقابلة أبيه في وفد فامتنع فأعاد طلبه، فقال له عمرو (إن أول ما يسألني عنك سيرتك - وكان عبدالله أميرًا على العراق - فما تراني قائلًا؟) فكف عنه. كذلك رفض صلة أبي جعفر المنصور بعد توليه، مما جعله يقول فيه:

كلكم يمضى رويد - كلكم طالب صيد - غير عمرو بن عبيد.

ورثاه الخليفة بعد موته على غير المألوف.

يقول عنه البغدادي: (... كان داعية ... وكان له سمت وإظهار زهد ...)^(٢).

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج١، ص ٤٨٥).

(٢) تاريخ بغداد (ج١٢، ص ١٨٦، ١٨٧).

هذه الأخبار وغيرها كثير من زهد عمرو بن عبيد واستقامته، تؤكد ما قررناه في نهاية الكلام عن واصل من الاتجاه الاجتماعي لمدرسته.

كان عمرو نتاج مدرسة الحسن البصرى أولاً، وقد تحول عنها بتأثير واصل الذى جادله فى موضوع مرتكب الكبيرة، إذ كان يذهب عمرو فى ذلك مذهب الحسن فى اعتباره منافقاً، فأرسل يدعوهُ إلى تغيير رأيه والدخول فى مذهبه، وقد نجح فى ذلك^(١)، ويؤكد هذا ما ذكره القاضى عبد الجبار من أن عمراً جادل الحسن البصرى فى قوله بتسمية مرتكب الكبيرة منافقاً:

قال للحسن: أفتقول إن كل نفاق كفر؟ قال: نعم.

قال: أفتقول إن كل فسق نفاق؟ قال: نعم.

قال: فيجب فى كل فسق أن يكون كفراً، وذلك ما لم يقل به أحد^(٢).

وقد كانت صلة عمرو بالحسن قوية إلى حد أن وضع كتاباً فى التفسير عن الحسن البصرى^(٣).

وعلى أية حال فإنه يبدو أن العلاقة بينهما لم تكن كذلك فى نهاية الأمر.

ولقد صار عمرو إلى متابعة واصل فى مذهبه، والإعجاب به، وأصبح شيخ المعتزلة بعده، لا يخرج عما قرره، وإن كان يغالى فى إيمانه بالعقل، ويعقد الصلة بينه وبين الدين على أساس (أن الدين هو تقرير حجة الله فى عقول المكلفين^(٤)).

ووضع عمرو كتابه (فى العدل والتوحيد). وتذكر المصادر^(٥) أن له كتاباً فى (الرد على القدريّة) يبدو من عنوانه أنه كان يدمغ مخالفى المعتزلة بهذا الوصف، ويبرئهم منه.

(١) وقد نقل الرسالة والمناظرة ابن المرتضى فى المنية والأمل (ص ٢٢).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٧١٤).

(٣) مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (ج ٢، ص ١٦٥).

(٤) العقد الفريق لابن عبد ربه (ج ٢، ص ٢٦٨).

(٥) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج ١، ص ٤٨٥). ومفتاح السعادة (ج ٢، ص ١٦٥).

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدى، المعروف بالعلاف المتكلم، ولد عام (١٢٥هـ)، وقيل (١٣١هـ)، وقيل (١٣٤هـ).

وعلى أية حال فهو لم يكن قد تعدى الطفولة عند موت عمرو بن عبيد، ولم يكن قد ولد بعد عند موت واصل، أو ولد في عام وفاته.

توفي عام (٢٣٠هـ)، وقال المسعودى فى مروج المذهب: توفي عام (٢٢٧هـ).. وقال ابن الخطيب البغدادي توفي عام (٢٢٦هـ^(١)).

أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل، أحد أصحاب واصل بن عطاء، وقد عاش زمنا طويلا، بذل فيه ما جعل منه (شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها^(٢)).

وقد تكلم أبو الهذيل فى المسائل الآتية:

تكلم فى الصفات والعلاقة بينها وبين الذات:

فقرر أن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدره هو هو، وحى بحياة هو هو، وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفى سائر صفاته، وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا، ودلت على معلوم^(٣).

وقد لاحظ الشهرستانى أن هذا القول لأبى الهذيل يفرق عن القول بأن الله عالم بذاته.. لأن هذا الأخير فيه نفى الصفة، أما قول أبى الهذيل ففيه (إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هى بعينها ذات) ويرتب الشهرستانى على ذلك القول

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان (ج١، ص٦٠٧).

(٢) الملل والنحل للشهرستانى (ج١، ص٥٣).

(٣) المقالات للأشعرى (ج١، ص٢٢٥).

بصفات هي وجوه للذات (فهى بعينها أقانيم النصرى أو أحوال أبى هاشم^(١)).

ويبدو أن الخياط لم يكن يجد هذا الفرق، فهو ينسب إلى أبى الهذيل القول بأن الله عالم بنفسه، ويدفع عنه ما يعترض عليه به في هذا، من أنه يؤدى إلى القول بأن الله علم، وأن الله قدرة.. إلخ، ويحكى عنه أنه كان يقول في هذا بمثل ما نقول به في قولنا (وجه الله)، فليس معنى هذا أن الله وجه، وقياسا على ذلك فليس معنى علم الله على المعنى الذى ذكره أن الله علم^(٢).

وينقل لنا الأشعرى اضطراب أبى الهذيل في مقالته تلك، فيذكر أنه (كان إذا قيل له حدثنا عن علم الله الذى هو الله، أتزعم أنه قدرته؟ أبى ذلك، فإذا قيل له: فهو غير قدرته؟ أنكر ذلك) ويقرر أن (هذا نظير ما أنكر من قول مخالفه: إن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره).

ويشير الأشعرى إلى مصدر أبى الهذيل في مقالته تلك، وهو الفلسفة القديمة، وذلك إذ يقول: (وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه: إن البارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو^(٣)).

وفي مسألة الرؤية كان أبو الهذيل يقول: نرى الله بقلوبنا بمعنى أن نعلمه بقلوبنا^(٤).

وقد تطرق أبو الهذيل إلى البحث في متعلقات الصفة من حيث ما يكون في المتعلق من انتهاء ووقوف عند حد لا يكون في الصفة نفسها، فعنده أن العلم - مثلا - ليس ذا غاية أو نهاية، لأن علم الله عنده هو الله، بينما المحدثات لها كل وجميع وغاية ينتهى إليها في العلم فيها والقدرة عليها. ويستدل على ذلك بما ورد في القرآن

(١) الملل والنحل (ج١، ص٥٣، ٥٤).

(٢) الانتصار (ص٥٩، ٦٠).

(٣) المقالات (ج٢، ص١٥٧، ١٥٨).

(٤) المقالات (ج١، ص١٢٨).

من إحصاء لها وإحاطة بها، وهو لا يكون إلا لمتناه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.. ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.. ﴿وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾^(١).

وقد تعلق بذلك التزام أبى الهذيل بانقطاع الفعل من أهل الجنة، وانتهائه إلى نهاية، يكونون بعدها في سكون، ويكون سكون أولياء الله عند ذاك (.. على أجل حال وأحسنها)^(٢).

وقال أبو الهذيل بطاعة لا يراد بها الله، ولا يتقرب بها إليه، وفرق بين الطاعة والتقرب.

وذلك أن المجوسى وهو تارك للنصرانية، يكون في تركه للنصرانية طاعة لله، ولو لم يكن ذلك لكان غير عاص في فعله المجوسية، لكنه مع ذلك لا يريد الله بهذه الطاعة ولا يتقرب بها إليه، فهذا مثل للطاعة التى لا يراد بها الله^(٣).

والبغدادى - وهو من أهل السنة - يقرر أن هذا لا يصح، لكن المبدأ ينخرم معه إذ يقول بصحته في حالة واحدة: (وهو النظر الأول فإن صاحبه إذا استدل به كان مطيعاً لله تعالى بفعله، وإن لم يقصد به التقرب إلى الله تعالى...)^(٤).

وفي مسألة خلق القرآن ذهب أبو الهذيل إلى القول بأنه مخلوق لله، وأنه عرض، خلافاً لمن قال من المعتزلة إنه جسم، ولمن قال منهم إنه حركة.

وجوز أن يوجد في أماكن كثيرة - بالتلاوة أو الحفظ أو الكتابة - في وقت واحد، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، خلافاً لفروع أخرى من المعتزلة في هذا الشأن^(٥).

وتكلم أبو الهذيل في الآجال والأرزاق.

(١) انظر الانتصار للخياط (١٦، ٩١).

(٢) الانتصار (ص ٥٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٨).

(٤) الفرق بين الفرق (ص ١٠٥).

(٥) المقالات (ج ١، ص ٢٤٦).

فقال في الأجل: إن الرجل المقتول إن لم يكن قد قتل كان لابد أن يكون قد مات في ذلك الوقت الذي قتل فيه، ولا يجوز أن يزداد في العمر أو ينقص.

وقال في الأرزاق: إن ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقا للعباد، كما يقال إن ما أحل منها للعبد فهو رزقه، وما حرم فليس رزقا له، أى ليس مأمورا بتناوله.

وكان في قوله في القدر على ما عليه أصحابه من المعتزلة. إلا أن الشهرستاني يلزمه القول بالجبر بالنسبة لأهل الجنة والنار في الآخرة.

وكان يقول في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وقال بتقديمها في أفعال الجوارح، وبمعيها في أفعال القلوب.

وقال بأن ما تولد من فعل العبد فهو فعله غير اللون والطعم والرائحة وكل ما لا يعرف كيفيته.

وكان لأبى الهذيل رأى في أهل الخلد أنهم يصيرون إلى سكون دائم، ويلحظ الشهرستاني أن ذلك قريب من مذهب جهم القائل بفناء الجنة والنار^(١).

وفي موضوع معرفة الله والتكليف بها، ذهب أبو الهذيل إلى أنه يجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر^(٢)، وإن قصر في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً.

وعلى المكلف أن يعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور^(٣).

(١) الملل والنحل (ج١، ص ٥٤).

(٢) يذهب المعتزلة إلى أن النظر في معرفة الله هو أول الواجبات على المكلف، وأن الوجوب ناشئ عن ضرورة دفع الضرر الذي يخاف منه عند ترك النظر، وأن هذا الخوف يحصل للمرء بأسباب مختلفة منها الخاطر. ويقول القاضي عبد الجبار فإن قال: وما أسباب الخوف؟ قلنا: تختلف: فربما يكون اختلاطه بالناس، وسماع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضا وتكفير بعضهم بعضا... وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاة وقصص القاصين وتخويف المخوفين، وربما يكون ذلك بخاطر من جهة الله تعالى أو من جهة بعض الملائكة، وربما يعتريه الخوف بأن ينظر في كتاب... انظر شرح الأصول الخمسة (ص ٦٨).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص ٥٥).

وكان يذهب إلى أن الله لا يخلى الأرض من جماعة مسلمين، أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم، وهم لا يواقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عز وجل، دون أن يكون ذلك قولاً بعصمتهم، وينكر الخياط أن أبا الهذيل حدد عدد هؤلاء بأنه يكون في أدناه عشرين، وهؤلاء هم الحجة في نقل الخبر، دون التواتر^(١).

والإنسان - عند أبي الهذيل - هو الجسد فقط دون النفس^(٢)، ويستدل بقوله تعالى: (خلق الإنسان من صلصال كالفخار).

ويثبت أبو الهذيل الجوهر الفرد، أو الجزء الذى لا يتجزأ، ويثبت ذلك من مبدأ القدرة الإلهية، فيقول (إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ).

والجزء الذى لا يتجزأ عنده لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق ولا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، ويجوز عليه الحركة والسكون والانفراد، كما يجوز أن يخلق الله فينا رؤية له. وبأحكامه هذه ليس جسمًا^(٣).

ومن هذا العرض يتبين لنا مدى التطور الذى لحق المذهب منذ وفاة عمرو بن عبيد فى العقد الخامس، من القرن الثانى، إلى وفاة أبى الهذيل فى العقد الثالث أو الرابع من القرن الثالث.

يتبين أثر الفلسفة التى اطلع عليها.

ويتبين تناوله لفرعيات المسائل، وتغلغله وراء الخفى منها والدقيق، بغير حد يقف عنده العقل أو الجدل، إلى حد أنه كان يسترسل فى التفريعات والإلزامات

(١) انظر الانتصار للخياط (ص ١١٦)، والملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ٥٥).

(٢) المقالات للأشعري (ج ٢، ص ٢٤).

(٣) المقالات للأشعري (ج ٢، ص ٥، ١٢، ١٤) وهذه صفات الجزئى فى الفيزياء المعاصرة.

والجدل لا لشيء إلا من باب (البور والنظر) كما كان يقول ويتبين تأثيره الكبير في نقل المذهب - إلى حد كبير - من ميدان الدعوة الإصلاحية الاجتماعية، إلى قاعة الدرس والبحث والجدل والتمحيص.

بل يتبين أثره في وضع الملامح العامة للمذهب التي حددت شخصيته فيما بعد، فيما يسمى بالأصول الخمسة، تلك التي صنف فيها للمعتزلة كتابا بين فيه مذهبهم وجمع علومهم وسماه بذلك الاسم^(١).

ولنا بعد ذلك أن نلاحظ:

أن مدرسة أبي الهذيل كان لها بعدها الأفقى: وضع من الكتب ألفا ومائتى صنف يرد فيها على المخالفين، وينقض كتبهم^(٢)، وكانت المناظرات بينه وبين رجال المذهب وخصومه لا تنقطع^(٣).

كما نلاحظ تأثيره في غير المسلمين، من كتابه الذى وضعه باسم (ميلاس) وهو رجل مجوسى أسلم نتيجة انتصار أبى الهذيل فى مناظرة بينه وبين جماعة من الثنوية^(٤).

والشيء الذى ينبغى إظهاره أن أبا الهذيل كان يخوض فى مسائل من دقيق الكلام وخفيه ويقرر فيها آراء ليست مما يدين به أو يعتقده، ولكنه كان يناظر فيه على البور والنظر^(٥).

ومن ذلك مثلا أنه كان يغايظ خصومه من القائلين بأن المعدوم ليس بشيء... بقوله إنه جسم خياط على رأسه قلنسوة يرقص^(٦).

(١) بحر الكلام لأبى المعين النسفى (ص ٧٥).

(٢) التنبيه والرد للملطى (ص ٤٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٤).

(٤) وفيات الأعيان (ج ١، ص ٦٠٧).

(٥) الانتصار للخياط (ص ٢١، ٩١) والبور الاختبار كذا فى القاموس المحيط.

(٦) البدء والتاريخ لابن طاهر المقدسى (ج ١، ص ٢٨).

وهذا هو ما جعل باحثا كجولدزير يقول مثلاً: (إنه لم يكن من النادر أن تتسرب إلى العقائد طائفة من الآراء الغريبة التي يمكن اعتبارها تفسيراً فكاهياً للدقائق التي تعرض لها الكلاميون بصورة جدية، والتي يمكن النظر إليها كجهد بذلوه للمبالغة في التفريعات الاعتقادية إلى حد اللغو والسخف أكثر مما نعدّها تعبيراً عن آراء يؤمنون بها في غمار المناقشات في المسائل التي وصلوا بها إلى غايتها^(١)).

ومعنى ذلك كله أن أبا الهذيل قاد المعتزلة بخاصة، والكلاميين بعامّة، إلى حركة جدلية كبرى. جعلت المغالبة أهم أهدافهم، ومكنت لمهمته في مدافعة الخصوم، وقللت من شأنه كمرشد إلى العقيدة الإسلامية البسيطة الواضحة، وذلك بما أباحوه لأنفسهم من الترسّل في الجدل والسير من مقدّمة إلى نتيجة إلى أخرى...، كنوع من الرياضة العقلية والمباحثة الاختبارية، يمرنون بها أنفسهم على مقارعة الملحدّين والخصوم، ويتأدّون بها إلى مسائل يلتزمون بها فيما بعد، أو ينقضونها. وهو منهج يتذرّع بقدر كبير من الممارسة العقلية والجدلية لم تلتزم بشيء من الأصول الثلاثة التي ذكرناها في هدى الرسول صلى الله عليه وسلم.

معمر بن عباد السلمي

كنيته أبو عمرو، عاش في أيام هارون الرشيد، أخذ عن عثمان الطويل وعن إبراهيم بن يحيى المدني الذي أخذ عن عمرو بن عبيد.

أدرجه ابن المرتضى في طبقة أبي الهذيل والنظام ولم تذكر سنة وفاته^(٢).

يقول عنه الشهرستاني إنه من أعظم القدرية في تدقيق القول بنفى الصفات، ونفى القدر^(٣).

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام (ص ١٨٢).

(٢) تعليق نيرج على الانتصار (ص ١٢٨).

(٣) الملل والنحل (ج ١، ص ٦٥).

١- قوله في الصفات:

حكى عن معمر أنه كان يقول: إن الباري عالم بعلم، وإن علمه كان عالماً له معنى، والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك قوله في سائر الصفات^(١).

وهو أيضاً قوله في الأعراض: إنها لا تنتهى في كل نوع، وكل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام، وعن هذه المسألة سمي هو وأصحابه (أصحاب المعاني^(٢)).

وحكى عنه أنه قال: لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحدث^(٣)، ومعنى هذا أن الوصف نسبي، أما الوصف بالقدم المطلق فكان ينكره تماماً "لأن قديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم" وهو فعل يشعر بالتقدم الزماني، ووجود الباري تعالى ليس بزمني^(٤).

وحكى عن معمر أنه يحيل القول بأن الله تعالى يعلم نفسه، لأنه يؤدي إلى ألا يكون العالم والمعلوم واحداً، ومحال أن يعلم غيره. ويلحظ الشهرستاني غرابة هذا القول!! فيقول: (لعل هذا النقل فيه خلل، فإن عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام غير المعقول^(٥)) ويؤكد ملاحظة الشهرستاني أن الخياط أنكر من قبله صدور هذا القول عن معمر إنكاراً قوياً^(٦). ولعله يقصد أن يؤدي القول بأن الله يعلم نفسه إلى الاثنينية بين العالم والمعلوم، ولكننا نقول إنها إثنينية في الاعتبار لا في الوجود.

ويحكي الخياط اتهام ابن الراوندي لمعمر بأنه كان يقول: إن الله لا يقدر على أن يفنى خلقه ويبقى وحده، بناء على القول بأن فناء الشيء يقوم بغيره، فكلما أراد الله

(١) المقالات للأشعري (ج١ ص ٢٢٨).

(٢) الملل والنحل (ج١، ص ٦٥).

(٣) المقالات للأشعري (ج١، ص ٢٣٨).

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (ج١، ص ٦٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٧).

(٦) الانتصار (ص ٤٥).

أن يفنى العالم خلق شيئا غيره محل فيه فناؤه. يحكى الخياط ذلك ويعقب عليه بأنه: إن صح عن معمر فهو لا يخرج عن التوحيد والرسالة، وهو لا يزيد على ما يقول به غيره من الأمة بأن الله بعد أن يخبر بأنه يفعل شيئا لا يقدر على ألا يفعله، وأنه إن لزم معمر عيب في ما تقدم لزم الجميع عيب في القول الأخير^(١). ولكننا نرد بأن هناك فرقا وهو أن قوله ذاك يتعارض مع صريح القرآن في قوله تعالى: "كل شيء هالك إلا وجهه" بخلاف الثاني.

وهذا مثال شديد الوضوح للالتزام بترسل العقل في ميادين بعيدة عن طبيعته، ولم تحدد وظيفته بالبحث عما يكون من ورائه عمل.

٢- وعند معمر أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام:

فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إما طبعا كالأحراق تحدثه النار، أو اختيارا كالحركة يحدثها الحيوان.

وينقد الشهرستاني ذلك نقدا قويا، إذ يمسك بتلابيب معمر في عرضين: الحدوث والفناء، كيف يحدثها الجسم؟ وإذا كان الله لا يحدث العرض، والحدوث نفسه عرض، فكيف يتأتى أن (يحدث) الأجسام؟ (فيلزمه ألا يكون لله تعالى فعل أصلا^(٢)).

أما الخياط فإنه يفسر قول معمر في أن الأعراض تكون من اختراع الأجسام بأنه يعنى أن الله هيأها لذلك^(٣)، وهذا التفسير لا يحل المشكلة - إلا إذا افترضنا أن النقل عن معمر لم يتميز بالدقة فيما نسب إليه من "أن الله لم يخلق غير الأجسام"، على سبيل الحصر - لأن التهيئة التى يشير إليها الخياط عرض.

وعلى كل حال يتبين لنا ما وصل إليه معمر في منهجه القائم على الاسترسال

(١) الانتصار (ص ٢٣).

(٢) الملل والنحل (ج ١، ص ٦٥).

(٣) الانتصار (ص ٤٥).

العقل من تخطيط في الموضوعات الثلاثة التي عالجها: صلاحية العلم الإلهي، وقدرة الله تعالى على الخلق، وقدرته على الإفناء!!

٢- وفي موضوع القرآن:

ذهب معمر إلى (أن الله هو المكلم بالقرآن، وأن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله لا مكلم له سواه، ولا قائل له غيره، وأن القرآن محدث لم يكن ثم كان^(١)).

وإذن فما ذكره الأشعري من أنه يقول بأن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه^(٢)، أو ما ذكره الشهرستاني من أنه ينتهي إلى ألا يكون لله تعالى كلام يتكلم به^(٣)، هو من الإلزامات التي ترد على مذهبه فحسب، على فرض صحة ما نسب إليه من أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض.

٣- حقيقة الإنسان:

الإنسان عند معمر معنى أو جوهر غير الجسد، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف، ومن هنا فرق معمر بين فعل الإنسان (النفس) وبين فعل الجسد، ففعل الإنسان هو الإرادة فحسب، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات فهي من فعل الجسد، والإنسان الجوهر يتصف بصفات العلم والقدرة والحكمة والاختيار^(٤).

بشر بن المعتز

أخذ بشر بن المعتز الاعتزال من معمر بن عباد السلمي بالبصرة، ونقل المذهب إلى بغداد وصار من رؤسائه هناك.. وتوفي (عام ٢١٠هـ^(٥)).

(١) المصدر السابق (ص ٤٨).

(٢) المقالات للأشعري (ج ١، ص ٢٤٦).

(٣) الملل والنحل (ج ١، ص ٦٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٦٦).

(٥) فجر الإسلام لأحمد أمين (ص ١٤٢) نقلاً عن الذهبي.

١ - ذهب بشر بن المعتمر إلى القول بأن إرادة الله تطلق على وجهين صفة ذات، وصفة فعل:

فالأولى لا تلحق بمعاصي العباد، وهى تعنى: انه لم يزل مريدا لجميع أفعاله، ولجميع الطاعات من عبادته، ولا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحا وخيرا ولا يريد.

والثانية: تكون لفعل نفسه، فهى خلقه له، وهى قبل الخلق، لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه، وتكون لفعل عبادته فهى أمره به^(١).

ولا يجب على الله رعاية الأصلح، لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح، وأن عند الله لطفًا لو أتى به لآمن جميع من فى الأرض، وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده، وإنما عليه أن يمكن العبد من القدرة والاستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة^(٢).

ويذكر الخياط أن بشرا كان يرى ذلك لكنه رجع عنه بعد أن ناظرته المعتزلة فيه^(٣).

والاستطاعة عنده هى سلامة البنية، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات، وهى تتقدم الفعل.

وعنده أن المفكر يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع.

وعنده أن الله تعالى قد يغفر للإنسان ذنوبه من الكبائر إذا تاب عنها، ثم يعود فيعاقبه عليها إذا فعل ذنبا آخر من الكبائر، إذ قبل توبته الأولى بشرط ألا يعود^(٤).

(١) الملل والنحل للشهرستانى (جـ ١، ٦٤) والمقالات للأشعرى (جـ ٢، ص ٤٥).

(٢) الشهرستانى فى الملل والنحل (جـ ١، ص ٦٤).

(٣) الانتصار للخياط (ص ٥٢).

(٤) الفرق بين الفرق للبغدادى (ج ٢، ص ١٥٧)، والملل والنحل للشهرستانى (جـ ١، ص ٦٥)، الانتصار للخياط (ص ٥٢).

٢- خلق الأجسام والأعراض:

كان بشر يحيل وقوع هيئات الأجسام بفعل العبد حقيقة، لأنها من خلق الله الذى لا شريك له، لكنه جوز وقوع تلك الهيئات بسبب من قبل العبد، فأضاف هذا الوقوع إلى العبد باعتبار السبب، وحكم عليه بأنه فعله. أما إذا لم تقع الهيئات بسبب من قبل العبد، فإنها تضاف إلى الله مباشرة، ومن ثم يجب التمييز بين وقوع الهيئات بفعل فاعل مباشرة، وبين وقوعها بسبب من قبل فاعل^(١).

وعند بشر أن الحركة تحصل وليس الجسم فى المكان الأول، ولا فى المكان الثانى، ولكن الجسم يتحرك بها من الأول إلى الثانى^(٢).

٣- حقيقة الإنسان:

قال بشر: الإنسان جسد وروح، هما معا الإنسان، والفعال هو الإنسان الذى هو الجسد والروح^(٣):

وأخيرا فإن من الملاحظ أن بشرا كان يتناول المسائل الدقيقة إلا أنه لم يكن يقتصر على مجال الجدل بين العلماء، إذ وضع رجزا مزاجا فى العدل والتوحيد والوعيد، حتى قال أربعين ألف بيت، لم يسمع الناس بشعر مثل ذلك كما قيل، فلهج الناس بإنشادها فى كل مجلس ومحفل، فقيل للرشد - وكان قد حبسه -: ما يقوله فى السجن من الشعر أضر على الناس من الكلام الذى بينه^(٤).

ثمارة بن الأشرس

أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر ببغداد، وتوفى (عام ٢١٣هـ).

وقد تناول المسائل الآتية:

(١) تعليق نيرج على الانتصار للخياط (ص ١٣٢).

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٥٨).

(٣) المقالات للأشعرى (ج ٢، ص ٢٥).

(٤) التنبيه والرد للملطى (ص ٤٣).

١ - حكى عنه ابن الراوندى أنه قال: العالم فعل الله تعالى بطباعه، ويعلق الشهرستانى على ذلك بأنه لعله أراد بذلك ما تريده الفلاسفة من (الإيجاب) بالذات دون (الإيجاد) على مقتضى الإرادة، وهو قول يؤدى إلى قدم العالم^(١)، ولكن الخياط ينكر صحة نسبة هذا القول إلى ثمامة ويذكر أن هذا القول يعنى أن الله مطبوع فيكون محدثا من ناحية، وغير مختار من ناحية أخرى، وهذا كفر لا يرى الخياط أن ثمامة وقع فيه^(٢).

٢ - وعنده أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، لأنه لا يمكن إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت، مثل ما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده، ولا يمكن إضافتها إلى الله تعالى لأنه يؤدى إلى فعل القبيح، فقال: المتولدات أفعال لا فاعل لها.

ومن هنا كانت المعرفة - وهى متولدة من النظر - فعلا لا فاعل له كسائر المتولدات. وهى مع ذلك - أى المعرفة - ضرورية، ومن لم يضطره الله إليها فليس مأمورا بها.

وهى - كما قال بذلك هو وأصحابه من المعتزلة - واجبة قبل ورود السمع.

وإذن فما هو فعل الإنسان؟

ليس للإنسان فعل إلا الإرادة، وما عداها فهو حادث لا محدث له^(٣).

٣ - ينسب البغدادى والشهرستانى إلى ثمامة القول بأن من مات طفلا يصير ترابا يوم القيامة.

وكذلك من مات من الكبار غير عارف: مشركا كان أو مجوسيا أو يهوديا أو نصرانيا أو زنديقا أو دهريا^(٤).

(١) الملل والنحل للشهرستانى (ج١، ص ٦٩).

(٢) الانتصار (ص ٢٥).

(٣) الملل والنحل للشهرستانى (ج١، ص ٦٩).

(٤) المصدر السابق، والفرق بين الفرق (ص ١٧٢).

ولكن الخياط يحدد مصدر هذه الرواية، وهو ابن الراوندى وينكر صحة نسبتها إلى ثمامة، ويقول: لم يقل ذلك ثمامة ولا كان من مذهبه.

والخياط بعد هذا يضعنا في حيرة، إذ يقرر أن (الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له^(١)) وإذن فليس بكافر من لم يتوفر فيه عنصرا المعرفة والقصد، فما مصير مثل هؤلاء؟! ألا يعود بنا هذا إلى ما أنكره؟! أنكره؟!

٤- ومرتكب الكبيرة عنده في منزلة بين المنزلتين، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة بعامه، لكنه عند ثمامة يخلد في النار - إن مات مصرا... دون تخفيف العذاب له بالنسبة للكفار، وهذا لا يتفق فيه مع أصحابه^(٢).

النظام

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، تلميذ أبي الهذيل العلاف وابن أخته، وهو شيخ أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كان من أعظم شيوخ المعتزلة، وأوفرهم إنتاجا، طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة^(٣)، وكان في شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوما من الفلاسفة والرافضة، توفي ما بين عام ٢٢١ و ٢٢٣ هـ^(٤).

وقد انفرد النظام عن غيره بمسائل من أهمها:

نفى الجزء الذى لا يتجزأ:

وضع كتابا ذهب فيه إلى أن الجزء يمكن تجزئته إلى مالا نهاية^(٥)، مخالفا بذلك

(١) الانتصار (ص ٦٦).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (ج ١، ص ٦٨)، وابن حزم (ج ٤، ص ١٤٨).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني بتحقيق الدكتور محمد فتح الله بدران نشر مكتبة الأنجلوج ١، ص ٥٦.

(٤) أنظر الفرق بين الفرق للبغدادى مع تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد ص ١٣١.

(٥) المقالات للأشعري ج ٢، ص ١٤، ١٦.

شيخه أبا الهذيل وجمهور المتكلمين الذين اعتمدوا أساسيا على إثبات الجزء الذى لا يتجزأ فى إثبات حدوث العالم، وأخذ ابن حزم برأيه فى هذا الموضوع^(١)، ويبدو أن النظام قد أخذ قوله هذا عن الفلاسفة اليونانيين الذين اطلع على تراثهم. ويجهض الخياط هذا رأى المنسوب للنظام عند ما يروى أنه ذهب إلى إمكانية التجزء إلى ما لا نهاية بحسب الوهم^(٢).

الجسم والحركة:

يذهب النظام على أن لا شيء فى العالم إلا الجسم والحركة باعتبارها العرض الوحيد^(٣)، ومن هنا فهو يزعم ألا سکون أصلا^(٤)، ومع ذلك يمكن القول عنده بالسکون باعتباره حركة اعتماد، وهو يعنى أن يكون الشيء فى المكان الواحد وقتين^(٥)، وهذه فى رأى مباحكة لفظية، تعرقل السبيل إلى مماثلته بالفلسفة المادية القائلة بقدّم الحركة؛ قديما عند الفيلسوف اليونانى هرقليطوس، أو حديثا فى الجدلية المادية لماركس وأتباعه.

حقيقة الإنسان:

خالف النظام أستاذه أيضا الذى كان يرى أن الإنسان هو البدن، حيث ذهب إلى أن الإنسان هو الروح باعتبارها جسما لطيفا حيا، أما البدن فجسم كثيف ميت، وبنى كلامه على إمكان المداخلة بين الأجسام مختلفة الكثافة، واستحالة أن يصير الجسم الحى ميتا أو الميت حيا، فإذا فارقت الروح الجسم ارتفعت إلى الأعلى كالنور والنار^(٦).

(١) الفصل لابن حزم ج ٥، ص ٩٢.

(٢) الانتصار ص ٣٣، ٥٥.

(٣) المقالات ج ٢، ص ٦-١٢.

(٤) الفصل لابن حزم ج ٥، ص ٥٥.

(٥) المقالات للأشعرى ج ٢، ص ٢١.

(٦) راجع المقالات للأشعرى ج ٢، ص ٢٣، والفرق بين الفرق للبغدادى، ص ١٣٥-١٣٦، والانتصار للخياط ص ٣٦.

الكمون:

وضع النظام نظريته في الكمون، وهى تعنى أن الله تعالى خلق الأشياء دفعة واحدة وفي وقت واحد، ولم يتقدم خلق أحدها على خلق الآخر، ولكنه سبحانه لم يظهرها جميعا، وإنما أكنن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر فيما بينها إنما هو في الظهور لا في الخلق^(١)، وربما قاربت نظريته تلك من بعض الوجوه النظرية الفلكية الحديثة في القول بالانفجار العظيم.

الإعجاز القرآنى:

ذهب النظام إلى أن القرآن معجز بإخباره عن الغيوب، أما نظمه فليس معجزا في ذاته وإنما بصرف أذهان الناس عن معارضته جبرا وتعجيزا^(٢).

الجاحظ

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تتلمذ على النظام، كان كما يقول الشهرستاني: من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط - وروج - كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة، توفي عام ٢٥٥هـ. ومن أقواله التى عرف بها أو ميزته عن أصحابه:

فلسفته الطليانعية:

في قوله بأن الأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أن تنفى بعد حدوثها، وهى تقبل التغير من حال إلى حال ولكنها لا تقبل أن تنعدم، وقد اعترض عليه البغدادى بأنه يوجب أن يكون الله يقدر على خلق شيء ولا يقدر على إفنائه.

(١) الانتصار للخياط ص ٥١-٥٢، والفرق بين الفرق ص ١٤٢.

(٢) المقالات للأشعري ج ١، ص ٢٧١، والفرق بين الفرق ص ١٢٨، والملل والنحل ج ١، ص ٥٨ والانتصار ص ٢٧-٢٨.

وفى موافقته ثامة فى أن لا فعل للعباد إلا الإرادة وأن سائر الأفعال الأخرى تنسب إليهم على أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بإرادتهم، والمعرفة تقع بالطبع أيضا ومن ذلك معرفة الله تعالى.

وفى قوله بأن النار هى التى تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها وتمسكهم فيها على الخلود، ثم تحيلهم على طبيعتها وتجعلهم جزءا منها^(١).

الجبائى

يطلق اللقب على اثنين:

أولهما: هو أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائى البصرى، نسبة إلى جبى بلد من أعمال خوزستان، شيخ المعتزلة، وأبو شيخها أبى هاشم، عقدت له الرئاسة والتقدم من سائر طبقات المعتزلة، تلقى الاعتزال على أبى يعقوب الشحام، وتوفى عام ٣٠٣ هـ^(٢).

وثانيهما: ابنه أبو هاشم عبدالسلام الجبائى، رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه، توفى ببغداد عام ٣٢١ هـ.

وقد وافق أبو هاشم أباه فى مسائل، وخالفه فى مسائل، كما خالفا معا أصحابهما فى مسائل ذكرها الشهرستانى بالتفصيل، نذكر أهم ذلك فيما يلى:

مما خالفا فيه أصحابهما: أنها أثبتا "إرادات حادثة لا فى محل" بكونه تعالى مريدا. وأثبتا تعظيما لا فى محل بأن يعظم تعالى نفسه.

وأثبتا فناء لا فى محل بأن يفنى تعالى العالم.

ومما اتفقا عليه: نفى روية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار.

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١، ص ٧١-٧٢، والفرق بين الفرق ص ١٧٥.

(٢) انظر تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد على الفرق بين الفرق ص ١٨٣.

واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبیح واجبات عقلية وأثبتا شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدى إليها فكر.

وعلى أنه يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أن التأقیت والتخلید فيه يعرف بالسمع.

واتفقا على أن الله تعالى لم يدخر شيئا علم أنه إذا فعل بعباده أتوا بالطاعة والتوبة؛ من "الصلاح"، و"الأصلح" و"اللطيف".

والتكاليف عنده كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب... كلها ألطاف.

ومما اختلفا فيه:

ذهب أبو على إلى أنه لا يقتضى كونه تعالى عالما لذاته.. صفة هي "علم" أو "حال" توجب كونه "عالما". بينما ذهب أبو هاشم إلى أن كونه عالما لذاته يقتضى "حالا" توجب كونه عالما، أى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه موجودا، تعلم مع الذات، لا بانفرادها، فأثبت أحوالا هي صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، واستند في ذلك إلى أن الإنسان يدرك اشتراك الوجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعرف أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به، ولا يرجع ذلك إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، - لأن ذلك يؤدي قيام العرض بالعرض وهو باطل - فتعين بالضرورة أنها أحوال على النحو المذكور.

وخالفه والده وسائر منكرى الأحوال في ذلك، وردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس أو إلى الاعتبارات العقلية والوجوه كالنسب والإضافات، وقالوا أليست الأحوال تشترك في كونها أحوالا وتفترق في خصائص؟ كذلك نقول في الصفات، وإلا فيؤدي إلى إثبات الحال للحال ويفضي إلى التسلسل، وهذا هو اختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة، وأبو الحسن الأشعري.

واختلفا في كونه سمعيا بصيرا، فقال أبو على معنى كونه سمعيا بصيرا أنه حتى لا آفة به.

وخالفه ابنه إلى أن كونه سمعيا حالة وكونه بصيرا حالة سوى كونه عالما. وقال غيره من أصحابه: معناه كونه مدركا للمبصرات، مدركا للمسموعات. وكلام جميع المعتزلة البغداديين في النبوة والإمامة يخالف كلام البصريين، فإن من شيوخم من يميل إلى الروافض، ومنهم من يميل إلى الخوارج.

والجبائي وأبو هاشم وافقا أهل السنة في الإمامة، وأنها بالاختيار، وأن الصحابة مترتبون في الفضل ترتبهم في الإمامة، غير أنهم ينكرون الكرامات أصلا للأولياء من الصحابة وغيرهم، ويبالغون في عصمة الأنبياء عليهم السلام عن الذنوب كبائرهما وصغائرها، حتى منع أبو على الجبائي عليهم القصد إلى الذنب إلا على تأويل^(١).

كلمة عامة في المنهج العقلي للمعتزلة:

يرى المعتزلة أن النظر العقلي المستقل هو الطريق إلى معرفة الله.

لا يستثنى من ذلك أصحاب المعارف من المعتزلة، فهم إذ يقولون بأن المعارف تحصل بالطبع يوجبون النظر، بمعنى أنه يقع وجوبا عند النظر في الأدلة، وذلك لأن أفعال العباد كلها ومنها النظر - عندهم - تقع بالطبع، وليس للإنسان من فعل إلا الإرادة.

ويقول القاضي عبد الجبار - من علماء المعتزلة المتأخرين - عن أصحاب المعارف: (إنهم أجمع يشبّون النظر، لكنهم يقولون: إن الذي يقع عنده ليس من فعل الناظر، بل من فعله تعالى، أو يقع بالطبع، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله تعالى فليس مأمورا بها، وقد خلق للعبرة والسخرية كسائر الحيوانات).

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١، ص ٧٨.

ويحتج أصحاب المعارف هؤلاء لرأيهم بآيات من القرآن الكريم منها قوله تعالى ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

وبوجه عام فإن المعتزلة يرون وجوب النظر، وهم يبدؤون بحثهم من نقطة أبعد من "النظر"، فهم يطرحون السؤال التالي: هلا كان أول الوجبات الشك الذي لا يتم النظر بدونه؟

يجيب القاضي عبد الجبار على ذلك فيما جاء عنه بالمحيط بالتكليف: (ليس لأحد أن يقول ذلك، لأن الشك ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصودا إليه. وعلى أنه مما لا بد من وقوعه^(١)، حيث ترد عليه أسباب الخوف، لا على طريقة الوجوب واللزوم).

ثم يأخذ المصنف في تفنيد أقوال قيلت عما هو أول الواجبات: الخوف؟ أو القصد إلى النظر؟ أو النظر؟

وسبب وجوب النظر عند المعتزلة هو الخوف من تركه. وأسباب هذا الخوف:

ما يسمعه المكلف من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضا. ومنها ما يجده من النعم: يخاف زوالها إن لم يعرف المنعم، فيتعرض لمعصيته، وعدم شكره على نعمته، فيتعرض لعقابه أو لإعراضه. ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الأشياء: من خاطر يلقي إليه من قبله تعالى، أو من قبل بعض الملائكة بأمره جل وعز، يتضمن ذلك الخاطر ما يتضمنه دعاء الداعي إلى الله.

ولم يختلف مشايخهم في أنه عند دعاء الداعي يستغنى عن الخاطر. ويرى أبو الهذيل أنه وإن لم يرد عليه خاطر أو سمع فإنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا^(٢).

(١) قارن ذلك بمذهب ديكرات في الشك المنهجي.

(٢) انظر المحيط بالتكليف ص ٣٠-٤٠، والملل والنحل للشهرستاني طبعة الأنجلو ١٩٦٥، ج ١، ص ٥٥.

والمعتزلة يستدلون على مذهبهم بآيات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ يستدلون بها على حصول المحاسبة في الآخرة على ما تؤدي إليه عقولنا، وإن لم ترسل الرسل، والزمنشري من أئمة المعتزلة يقرر أن الأنبياء أنفسهم عرفوا الله بالنظر.

يقول الزمنشري في كتابه الكشاف؛ في تفسير قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام ﴿وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ الآية ٥٠ سورة آل عمران: (حيث هداه الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال).

هكذا الأنبياء أنفسهم إنما يصلون إلى معرفة الله بالعقل والاستدلال العقلي ويقول أيضا في تفسير قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّعَلَّاءَ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ الآية ١٦٥ سورة النساء، وحيث يُظنُّ أن الآية بمفهومها تدل على أنه يكون للناس الحجة على الله قبل إرسال الرسل، مما يتعارض مع مذهب المعتزلة؛ يقول: (فإن قلت: كيف يكون للناس على الله حجة قبل إرسال الرسل، وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها؟

قلت: الرسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على النظر، كما يرى علماء العدل والتوحيد، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين، وبيان أحوال التكليف، وتعليم الشرائع، فكان إرسالهم إزاحة للعلة، وتتميم للحجة).

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا﴾: (فإن قلت: الحجة لازمة لهم قبل إرسال الرسل، لأن معهم أدلة العقل التي يعرف بها الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع؟

قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا كنا غافلين، فلولا بعثت إلينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل؟

هكذا الرسل منبهون للعقل للنظر في الأدلة العقلية لمعرفة الله.

وهذا ما يقرر القاضى عبد الجبار - بعد أن يذكر الدلالات ويحصرها فى العقل والقرآن والسنة والإجماع - من أن معرفة الله لا تكون بالدليل النقلى، وإنما تكون بالدليل العقلى.

والمراد بالدليل العقلى ما يقوم فيه العقل بالاستدلال بجهد ذاتى يتبع فيه الطرق المنهجية، دون أن يستند إلى شيء من السمع. والمراد بالدليل النقلى ما يكون مستندا إلى خبر فى الكتاب أو السنة.

ويرفض المعتزلة إثبات العقائد بالدلالة النقلية، لأنها - كما يقول القاضى عبد الجبار - فرع على حجة العقل (فلو استدللنا بشيء منها والحال هذه كنا كمن يستدل بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز)^(١).

والمبادين العقدية التى يجب أن يخوضها العقل مستقلا عند المعتزلة هى كما بينها القاضى عبد الجبار: معرفة الله تعالى بعدله وتوحيده، وذلك بأن ينظر بعقله فى: الحوادث ليعرف أنها محدثة.

وأنه لا بد لها من محدث يخالف لها وهو الله.

ثم صحة الفعل منه ليعلم كونه قادرا.

وأن فعله محكم ليعلم كونه عالما.

ثم ينظر فى كونه عالما قادرا ليعلم كونه (موجودا)!!.

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لا ينتهى إلى أحد ليعلم كونه قديما وأنه

ليس بجسم ولا عرض.

وأنه غنى غير مفتقر لغيره.

وأنه لا يرى بالأبصار.

وأنه واحد.

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

وأنه عالم بقبح القبيح.

وأنه عدل حكيم.

وبهذا يحصل جملة علوم التوحيد والعدل.^(١)

وإذا كانت هذه جملة علوم العدل والتوحيد التى يتوصل إليها بالعقل المستقل عند المعتزلة، فإن طريقهم إلى معرفة وجود الله بخصوصه يمر بالمنهج العقلى المستقل نفسه.

وباستثناء أصحاب المعارف منهم الذين ذهبوا إلى أن معرفة الله تعالى لا تتأتى بالنظر فى الجواهر والأعراض، وأن الذين فعلوا ذلك قد تكلفوا ما لا يجب وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام^(٢)؛ فإن سائر المعتزلة سلكوا الدليل العقلى النظرى المرتكز على الدعاوى الآتية:

١ - أن فى الأجسام معانى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢ - أن هذه المعانى محدثة.

٣ - أن الجسم لا ينفك عنها.

٤ - أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثاً مثلها.

وهم بعد إثبات حدوث العالم على هذا النحو ينظرون فى إثبات أن كل حادث لابد له من محدث، وهذه القضية ليست ضرورية عندهم، مع ملاحظة أن من أصحاب المذاهب من المعتزلة أنفسهم من اعتقد فى كثير من الحوادث أنها لا تحتاج لمحدث! كأصحاب الطبائع وثامة فى المتولدات.

وإثبات أن المحدث لابد له من محدث أحدثه يأخذونه من قياس الغائب على الشاهد بجامع العلة فى الحدوث، وهم يسلكون فى إثبات هذه الدعاوى مسالك عقلية محضة تتسم بالدقة البالغة^(٣).

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥-٦٦.

(٢) انظر النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ٢٣٠، ٣١٦، وشرح الأصول الخمسة له ص ٥٥.

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة من ص ٨٨-١٢٠.

تعقيب:

هكذا رأينا الموضوعات التى تناولها المعتزلة بالبحث بداية من واصل إلى أبى

هاشم:

وفى البداية كانت الموضوعات الرئيسية هى شغلهم الشاغل: مسألة مرتكب الكبيرة، والأسماء والأحكام والقدر، وما يتعلق من به العدل، وخلق الأفعال، والصفات والتوحيد، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم زاد البحث فى دقائق هذه الموضوعات، وأعطيت هذه الدقائق من العناية والاهتمام مثل ما أعطى للموضوعات الرئيسية، فكان البحث فى الصفات، هل هى الذات، أو هى للذات، وهل هى صفات أو معان؟ وهل يعلم الله نفسه؟ وهل لمتعلقات الصفات من القدرة والعلم غاية وانتهاء؟ والبحث فى الحال الذى هو لا موجود ولا معلوم، ولا معلوم ولا مجهول، وهل يطاع الله دون قربى؟ وكان الكلام فى خلق القرآن على اتساع فيه، وكان الكلام فى الآجال والأرزاق، والاستطاعة، والتولد، ومنزلة العقل من معرفة الله ووجوبها به أو بالشرع، والشرعة العقلية، وكان الكلام فى الحسن والقبح، والصالح والأصلح، وخلق الله للعالم والأجسام والأعراض، وقدرته على الجزء الذى لا يتجزأ، نفياً أو إثباتاً، وحقيقة الإنسان.. إلخ.

ومع أن الانتقال من الموضوعات الرئيسية على البحث فيما يتعلق بها من الدقائق هو من طبائع الأمور، فإنه يمكننا أن نقول إنه كان نقطة تحول فى تطور المعتزلة من حركة إصلاحية دينية اجتماعية إلى مدرسة مذهبية، لها من الفروع بقدر ما فيها من الآراء نتيجة منهج نظرى عقلى شديد الترسل، لم يلتفتوا فيه إلى نقد العقل النظرى الذى ظهر على ألسنة بعض الفلاسفة ومنهم إسلاميون.

ولو توقفوا بما فيه الكفاية أمام هذا النقد لكفوا أنفسهم تلك المشقة ولأدركوا أن

المخرج من هذا النقد مكفول بالعقل العملى، ولأدركوا كذلك أن هذا العقل العملى فيه الكفاية لإرساء قواعد العقيدة الإسلامية طبقاً لفلسفة التسليم وفلسفة الإنذار، منهج الرسل جميعاً فى منهجهم للدعوة كما يظهر من القرآن الكريم، ولا التزموا بالأصول الثلاثة التى ذكرناها فى هدى الرسول ﷺ.