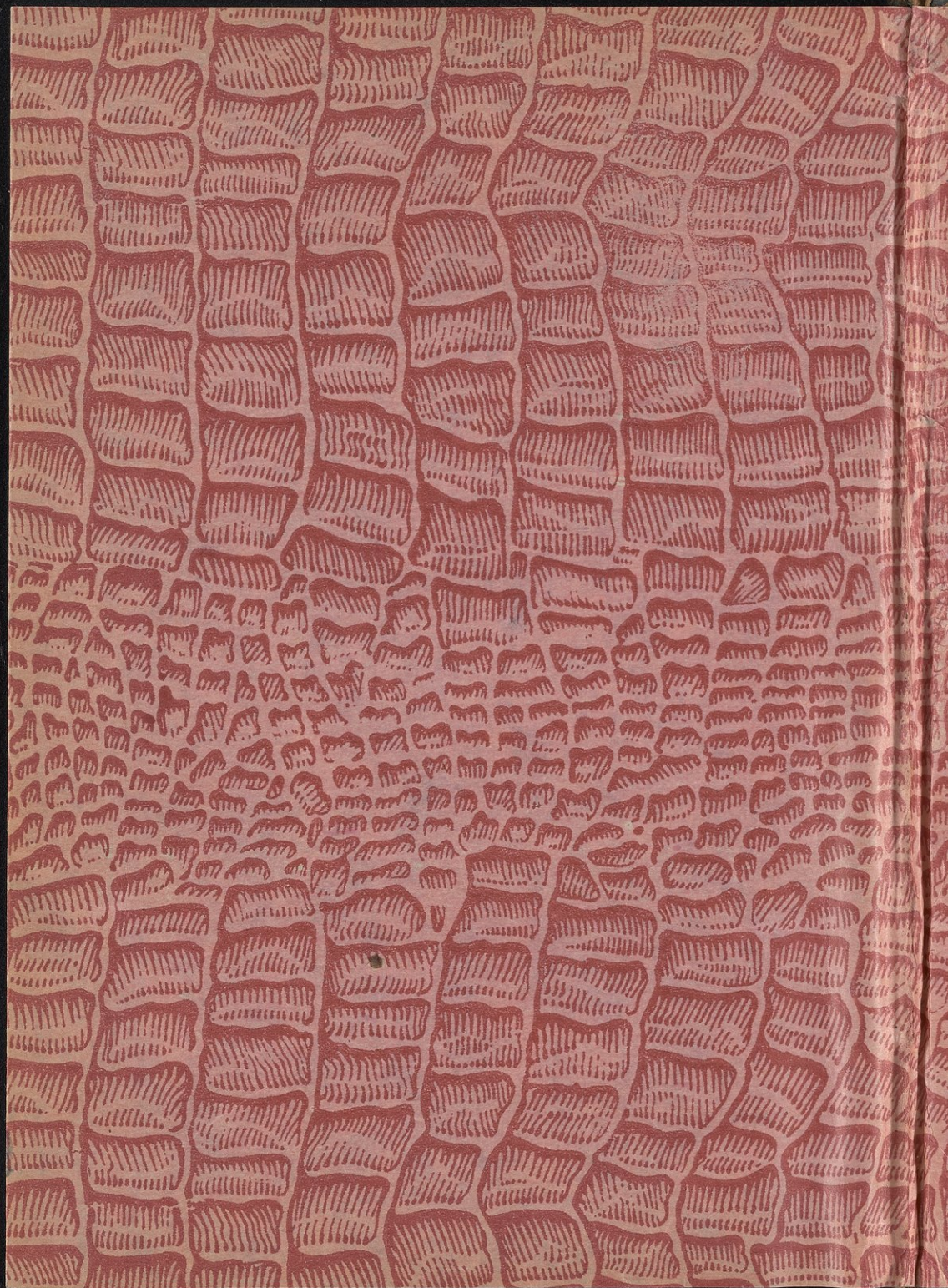
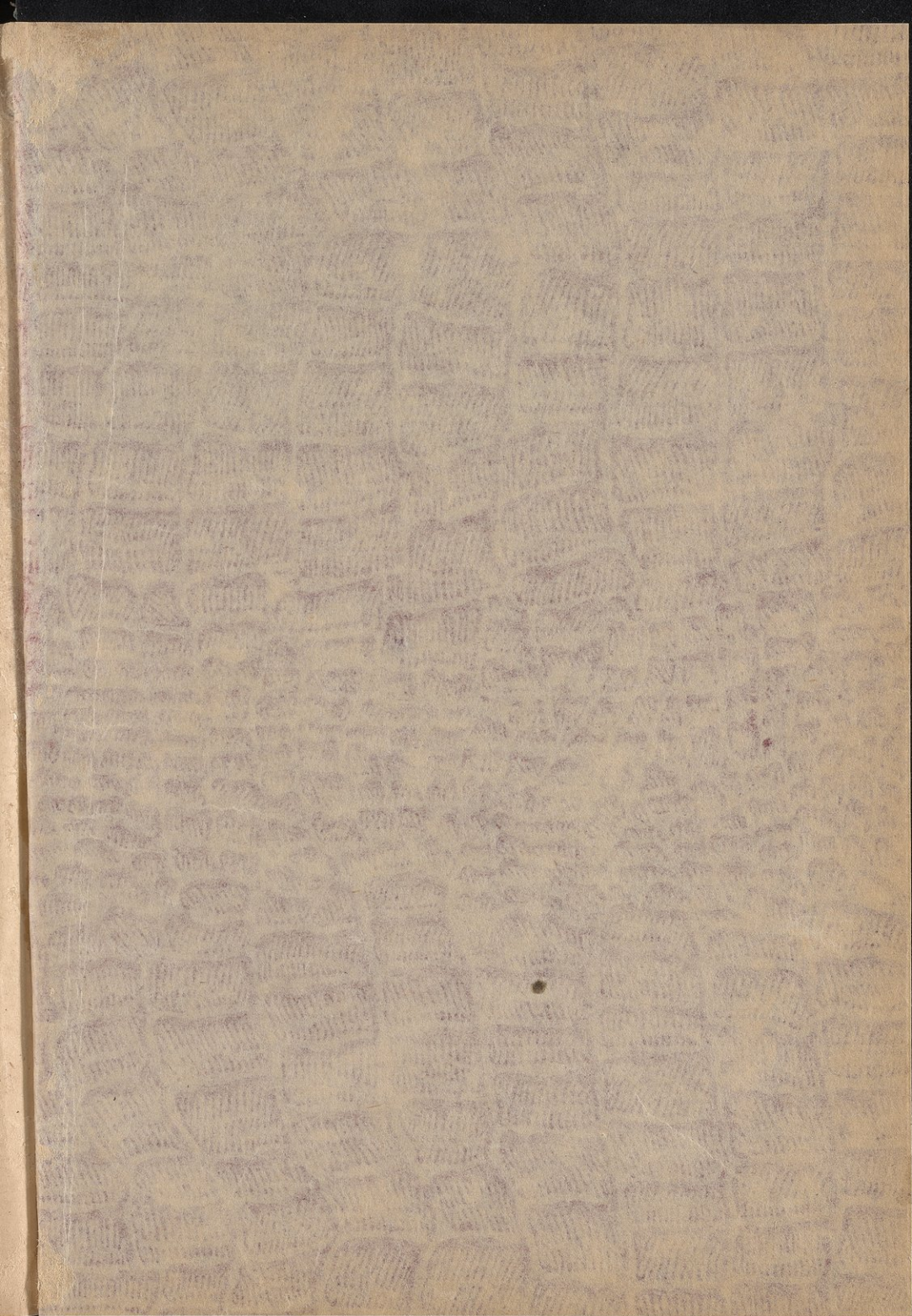


THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY





TH 2 XI 59

1430

فَلْسَفَةُ الْمُعْتَرِثِينَ

فلسفة الإسلام الأُسْبُغِيَّة

Nadir (A.N.) Falsafat al Mu'tarithin

الجزء الأول

2 vols

Alexandria

1950

التوحيد

(Source)

الله - العالم

3/10/50

تأليف

الدكتور البير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون
استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة دار نشر الثقافة

٨ شارع الراضي بمصر بك بالاسكندرية

B7

195

.M6

N3

تذبيته

حررنا هذا البحث بجزئيه باللغة الفرنسية وكان موضوعا للرسالة الكبرى التي قدمناها للسربون بباريس بتاريخ ٢ يوليو سنة ١٩٤٩ للحضول على درجة الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة). أما الرسالة الثانية فكانت ترجمة فرنسية لكتاب الانتصار للخياط المعتزلي مع مقارنة بين ماجاء في الكتاب من مسائل ورسالتنا عن فلسفة المعتزلة وكذلك مع بعض التعليقات .

أن كل ما كتب عن المعتزلة في الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك آرائهم لذلك أخذنا على عاتقنا نقل رسالتنا الفرنسية إلى العربية عساها أن تملأ فراغا في تاريخ الفكر الاسلامي .

لقد نشرنا في بعض المجلات (١) أجزاء من هذا البحث وها نحن اليوم نجتمع كل ما نشر و نتممه و نقدمه للقارىء .

(١) مجلة الرسالة في اعدادها ٨٤٠ - ٨٤٥ - ٨٤٩ - ٨٥٠ - ٨٥٢ - ٨٥٤ -

٨٥٨ - مجلة الثقافة في عدديها ٥٨٦ - ٥٩٣ .

مجلة لواء الوحدة الاسلامية ببغداد في عدديها ٩ - ١٠ .

مقدمة

في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة - بعد ما أحرز الاسلام نصرا كبيرا وبعد ما اصطدم بشعوب مختلفة وثقافات متنوعة - واجهه ثلاث مسائل جوهرية وهي مشكلة الخلافة - ثم مسألة قدرة الانسان على أعماله ومسألة نفي صفات الله .

بينما كانت مختلف الفرق الاسلامية يكفر بعضها البعض نجد واصل بن عطاء وعمر بن عبيد رأسى المعتزلة - يأتیان بحل جديد فيه الكثير من التسامح فقالا أن المؤمن الذي يأتي بكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين أى بين الكفر والايمان . ولما كان هذا الحل جديدا حينئذ ولم يقبله الحسن البصرى وبعض اتباعه انزل واصل وعمر وبن عبيد عنهم^(١) .

بجانب مسألة الخلافة - وهي مسألة سياسية^(٢) أراد المسلمون أن يصبغوها بطابع ديني - ظهرت مسألتان جوهريتان كادتتا أن تززع الدين

(١) فيما يتعلق بأصل كلمة معتزلة أنظر : كتاب التنبية ص ٢٨ - الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٩٨ - ابن المرتضى المنية والأمل - أحمد أمين بك : فجر الاسلام ص ٢٥٦ . وزهدى جار الله : المعتزلة : الباب الأول .

(٢) نبهت هذه المسألة في اجزاء الثاني من كتابنا هذا .

من أساسه . الأولى خاصة بقدرة الانسان على أعماله : هل هو مختار لها أم مجبور عليها ؟ إذا كان الانسان مختارا فهو محاسب على أعماله ولكن إذا كان مجبورا فأى مسؤولية تقع عليه ؟ ولما كان الكتاب يتكلم عن العقاب والثواب ولما كان العقل يقبل ذلك لزم أن يكون الانسان مختارا وإلا لم يعد الله عادلا في توقيع العقاب أو منح الثواب . نهض المعتزلة يدافعون عن هذا الركن الأساسى فى مذهبهم وهذا ما سنبحثه فى الجزء الثانى الذى خصصناه « للعدل » .

والمسألة الثانية خاصة بصفات الله تعالى . نفت المعتزلة كل صفة عن الله وردت جميع الصفات إلى الذات خوفا من أن يؤدى الكلام فى الصفات إلى الشرك وهم يعتبرون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن التوحيد التام - ومن جراء نفى الصفات ونفى كل مشابهة بين ذات الله وماهية المخلوقات قالت المعتزلة أن الانسان لا يمكنه أن يدرك ذات الله تعالى كل ما يعلمه هو أنه موجود لأنه منح الوجود فقط للمخلوقات التى كانت فى حالة العدم . هذا هو جوهر توحيد المعتزلة . وخصصنا له هذا الجزء الأول - نبحث فى الباب الأول من هذا الكتاب آراء المعتزلة الخاصة بنفى الصفات وفى الباب الثانى آرائهم الخاصة بالعالم المخلوق . فهذا الجزء بأكمله بحث فى التوحيد كما فهمه المعتزلة .

ويمكننا رد مذهب المعتزلة إلى أصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل كما

وأنه يمكن أن ترد إلى هذين الأصلين أيضا الأصول الخمسة المنوه عنها في كتاب الانتصار^(١) وفي كتب الفرق . وهذه الأصول الخمسة هي : أولا التوحيد . ثم العدل ومن هذا الأصل الثاني تتفرع الأصول الثلاثة الأخرى وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين ونحن خصصنا لكل من هذين الأصلين الكبيرين جزءا من مؤلفنا « فلسفة المعتزلة » . وبدأنا بالجزء الخاص بالتوحيد .

(١) الحياط : كتاب الانتصار ص ١٢٦ - نقلنا هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية .

شيوخ المعتزلة

تذكر لنا كتب الفرق حوالى العشرين اسما من شيوخ المعتزلة ومعنى ذلك أن المعتزلة جميعا متفقون على الأصول الخمسة الجوهرية للمذهب. فقط يختلفون فى الفروع. واختلاف الرأى فى الفروع لا يعد خروجا على المذهب. فكل من أدخل تعديلا فى فرع من الفروع أو أتى بايضاح جديد فى أصل من الأصول كان شيخا وكون حلقة وصار له اتباع وأصحاب.

وأول ما ظهر الاعتزال فى البصرة ثم امتد من هناك الى بغداد وانتشر فى أنحاء العالم الاسلامى. ولكن ظلت البصرة وبغداد كالقلب النابض للاعتزال وفيهما توضح وتثبت وأزدهر. لذلك حصرنا البحث فى هذين الفرعين الأساسيين ولكل فرع منهما شيوخه المشهورون. وهم.

الفرع البصرة

- اتباع واصل بن عطاء (المتوفى ١٣١ هـ - ٧٤٨ م) ويدعون بالواصلية.
- اتباع عمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٣ هـ ٧٦٢ م) ويدعون بالعمرية.
- اتباع أبى الهذيل العلاف (المتوفى ٢٣٥ هـ - ٨٤٩ م) ويدعون بالهذيلية.
- اتباع ابراهيم النظام (المتوفى ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م) ويدعون بالنظامية.
- اتباع على الأسوارى (معاصر للنظام) ويدعون بالأسوارية.
- اتباع معمر بن عباد السلى (حوالى ٢٢٠ هـ - ٨٣٥ م) ويدعون بالمعمرية.
- اتباع هشام الفوطى (المتوفى بين ٢٠٠ و ١٢٨ - ٨١٥ / ٧٣٢ م) ويدعون الهشامية.

اتباع عباد بن سليمان (المتوفى ٥٢٠هـ - ٨٦٤م)
اتباع عمر بن بحر الجاحظ (المتوفى ٢٥٦هـ - ٨٦٩م) ويدعون بالجاحظية .
اتباع أبي يعقوب الشحام (صاحب أبي الهذيل متوفى بين ٢٢٨ و ٢٣٣
٨٤٢/٨٤٧) ويدعون بالشحامية .

اتباع ابن علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى ٣٠٣هـ - ٩٠٥م)
ويدعون بالجبائية .

اتباع أبي هاشم عبد السلام ابن الجبائي (م ١٢٣هـ - ٩٣٣م) ويدعون
بالهشمية .

الفرع بفراد

اتباع بشر بن المعتمر - مؤسس الفرع (متوفى ٢١٠هـ - ٨٢٥م)
ويدعون بالبشرية .

اتباع ابي موسى المرदार (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٤١م) ويدعون بالمردارية

اتباع جعفر بن حرب (المتوفى ٢٢٦هـ - ٨٥١)

اتباع جعفر بن مبشر (المتوفى ٢٣٤ - ٨٤٩م) ويدعون بالجعفرية

اتباع ثمامة بن الأشرس (المتوفى ٢١٣هـ - ٨٢٨م) ويدعون بالثمامية

اتباع ابي الحسين الخياط (المتوفى ٢٩٠هـ - ٩٠٢م) ويدعون بالخياطية

اتباع ابي القاسم بن محمد البلخي السكبي (المتوفى ٢١٩هـ - ٩٣١م) ويدعون

بالكعبيه

اتباع محمد بن عبد الله الاسكافي (المتوفى ٢٤٠هـ - ٨٥٤م) ويدعون بالاسكافية

وبجانب هذه الأسماء العشرين توجد أسماء لبعض كبار المعتزلة يذكرهم
الخطاط في كتابه وان لم يكونوا حلقة خاصة بهم إلا أنهم اجتهدوا في تثبيت
المذهب وفي توضيح فكرة استاذهم . وأهم من يذكر الخطاط هم :
ابو عبد الرحمن الشافعي واحمد بن يحيى بن عبد العزيز من اتباع احمد ابن
ابي دؤاد صاحب بشر بن المعتمر - وابوعفان الرقي صاحب النظام وابو مجالد
(احمد بن الحسين البغدادي) صاحب الجعفرين والمردار استاذ الخطاط -
وابو عبد الله الصيرفي صاحب معمر وابوزفر (محمد بن علي المكي امام
نيسابور) الذي كان يشاطر رأى هشام الفوطي .

ونذكر هنا أيضا ثلاثة من اتباع النظام وهم الفضل الحديبي واحمد ابن
خابط ومويس بن عمران وهم من متطرفي المعتزلة حسب قول البغدادي (١)
نفى ثالثهم الأصل القائل بالمنزلة بين المنزلتين وقال أولهم وثانيهم بالتناسخ
لذلك نفقهم المعتزلة عنهم .

يرتب ابن المرتضى (٢) المعتزلة طبقات كل طبقة تشمل المعتزلة المعاصرين
لبعض وكان ترتيبه لهم هكذا :

أولا : فرع البصرة

الطبقة الرابعة : تشمل واصل بن عطاء وعمر بن عبيد

الطبقة الخامسة : عثمان الطويل والحسن بن زكوان

الطبقة السادسة : ابوالهذيل العلاف - النظام - الشحام - الفوطي ومعمر

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٩٣ وما بعدها .

(٢) ابن المرتضى : النية والأمل (باب المعتزلة) .

الطبقة السابعة : الجاحظ - الاسوارى وعباد بن سليمان

الطبقة الثامنة : ابو على الجبائى وابنه ابوهاشم

ثانياً : فرع بغيراد

الطبقة السادسة : بشر بن المعتمر مؤسس الفرع

الطبقة السابعة : المر دار - جعفر بن حرب - جعفر بن مبشر - ثمامة

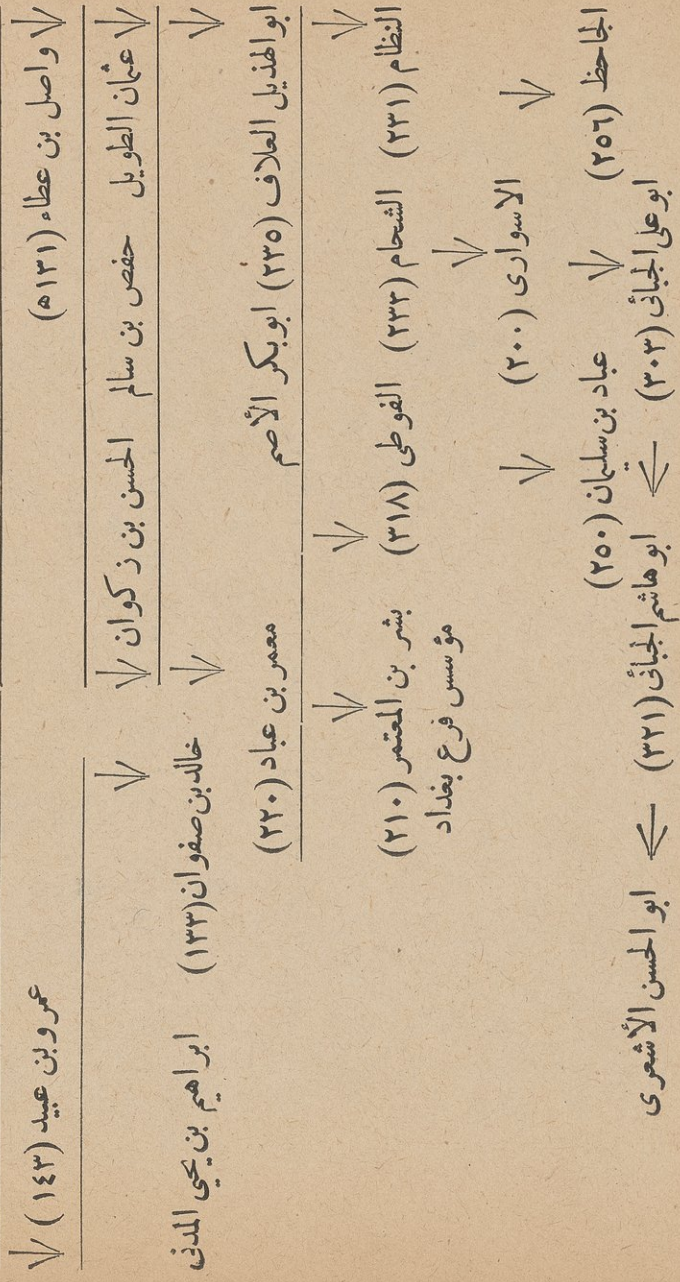
والاسكافى

الطبقة الثامنة : الخياط والبلخى

ويمكننا عمل الجدول الآتى لتبين الصلة بين الشيخ وأصحابه :

فرع البصرة

الحسنة البصرى



قلنا أن المعتزلى هو من يقول بالأصول الخمسة فالشيخ هو أول من يلحق أتباعه هذه الأصول ثم يلحقهم معها ما تأثر به من ثقافات خارجية يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية . لذلك نلاحظ عند المعتزلة أفكاراً عديدة متنوعة تتعلق بجميع المسائل الدينية والخلقية والطبيعية . فتراث المعتزلة غنى جداً وعلى الباحث المفكر استخلاص جميع هذه الأفكار التي لو جمعت ورتبت لظهرت لنا على شكل مذهب متمسك الأجزاء فيه من العمق ما يدهش الباحث .

وبعد هذا الجدول نقول كلمة عن تاريخ وتصانيف كل من هؤلاء المشايخ وذلك بقدر ما تسمح به المصادر القليلة التي وصلتنا عن المعتزلة .

أولا فرع البصرة

١ - أبو مزينة واصل به عطية الفزالي (٨٠ - ١٣١ هـ - ٦٩٩ - ٧٤٩ م)

ولد في المدينة سنة ٨٠ هـ يقال أنه أخذ أصول الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب ثم ذهب إلى البصرة وأخذ يتردد على حلقة الحسن البصرى . ومن هنا نفهم لماذا امتنع واصل عن الحكم على فريق الجمل وصفين .

وفي البصرة التقى واصل بمعبد الجهني القائل بقدره الانسان على أعماله والتقى أيضا بالجهم بن صفوان الذي انكر صفات الله القديمة - فيكون أبو هاشم ومعبد والجهم الينابيع الثلاثة التي استقى منها واصل اصول الاعتزال

تزوج واصل اخت عمرو بن عبيد الذى يعتبر أيضا مؤسسا للأعترال^(١) كان يتعثر على واصل لفظ حرف الراء فكان يتجنب هذا الحرف فى خطبه وفى حكمه التى وصلتنا بعض شذرات منها . كان طويل العنق . ولقب بالغزال لأنه كان يتردد على سوق الغزالين ويحسن على الفقيرات هناك . وكان غاية فى النزاهة .

مصنفاته : طبقات المرجة . كتاب التوبة . كتاب المنزلة بين المنزلتين . خطبته التى أتت خاليه من حرف الراء . « معانى القرآن » خطبته فى التوحيد والعدل . الطريق لمعرفة الحقيقة . كتاب فى الدعوة . كتاب فى طبقات العلماء والجهلاء وكتاب فيما حصل بينه وبين عمرو بن عبيد^(٢) الخ . يظهر أن صندوقين من مؤلفاته وصلت إلى ابى الهذيل .

صفاته : كان قوى الحجة . قوى الذاكرة يذكر بسرعة وبدون تردد آيات القرآن ليستشهد بها لمذهبه وكانت له سهولة كبيرة فى تفسير الآيات حسب مذهبه . وكان ملها بجميع المذاهب الجارية فى عهده .

أرسل واصل إلى بلاد المغرب أحد تلامذته عبد الله بن الحارث وهناك تبعه قوم كبير . وارسل الى خرسان حفص بن سالم ودار بينه وبين الجهم ابن صفوان نقاش طويل فى ترمز . وارسل القاسم الى اليمن وايوب الى الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة وعثمان الطويل الى أرمينيا.^(٣)

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧

(٢) ابن النديم : الفهرست - ملحق سنة ١٨٨٩

(٣) ابن المرقى : المنية والأمل ص ١٨ و ١٩ و ٦١

هكذا كون واصل نواة كبيرة حوله وارسل مبعوثين الى جميع أنحاء الدولة الاسلامية لنشر الاعتزال . ويقال أن مدينة طهرت في المغرب بالقرب من تلمسن كانت تعد ثلاثين الفا من اتباع واصل يعيشون في خيم مثل العرب (١)

كان لو اصل في البصرة اتباع من بينهم بشر بن سعيد وابوعثمان الزعفراني وأخذ ابو الهذيل عنها الاعتزال . وكذلك أخذ عنها بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد (٢).

٢ عمرو بن عمير بن باب (٨٠-١٤٤هـ-٦٩٩-٧٦١م)

كان جده باب من رقيق كابل وهو من موالى بني تميم لذلك قال البغدادي أن البدع في كل دين لا تأتي إلا من أبناء الرقيق (٣) مما لا ريب فيه أن الموالى ساهموا بقسط كبير في تكوين الفرق الاسلامية فمثلا كيسان أحد موالى على بن ابي طالب أسس الفرقة المعروفة باسم الكيسانية القائلة بأن عليا وذريته هم الخلفاء الشرعيون الوحيدون .

اشتهر عمرو بزهده وبتقواه . كان يتردد على حلقة الحسن البصرى ولكن عندما اثيرت مسألة المؤمن الذي أتى بكبيرة انضم إلى واصل وقال بالمنزلة بين المنزلتين ويعتبر عمرو وواصل مؤسسي الاعتزال

(١) دائرة المعارف الاسلامية كلمة طهرت

(٢) اللطفي : كتاب التنبيه ص ٣٠

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٠٠

كان عمرو و طليق اللسان يؤثر على مستمعيه حتى أنه كان يجعلهم يسكرون -
انحاز ليزيد الثالث الأموي المعتزلي الذي قام على الوليد الثاني الأموي .
لا نعرف شيئاً عن مصنفات عمرو .

٣- أبو الرزبل محمد بن الرزبل المعروف (١٣٥-٥٢٥=٧٥١-٨٤٢م)
ويدعى أيضاً أبو الهذيل بن مكحول العلاف وأبو الهذيل بن حمدان
العلاف (١) .

أصله من البصرة كان موالياً لقبيلة عبد القيس . تاريخ ميلاده غير
معروف بالضبط . البعض يقول أنه ولد عام ١٣١ هـ والبعض يقول عام
١٣٤ هـ وكذلك فيما يخص بتاريخ وفاته بعضهم يحدده عام ٢٢٧ هـ والبعض عام
١٣٥ هـ (٢) . سمي بالعلاف لأن داره في البصرة كانت في العلافين وهي حي
من أحياء البصرة .

ذهب إلى بغداد وتتلذذ لبشر بن سعيد ولعثمان بن عفران تلميذى وأصل
ابن عطاء وأخذ عنها الاعتزال (٣) . بلغ ذروته في أيام المأمون الذي
دعاه إلى قصره في بغداد سنة ٢٠٤ كما أنه دعى أيضاً النظام حتى يجادلا
أنصارهما وأعداءهما . وكان أبو الهذيل قوى الحججة وكان يذكر عدداً
كبيراً من الأشعار في مجادلاته .

كان ملهاً بالفلسفة اليونانية وأدهش النظام الذي كان يعتقد أنه عارف

(١) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ - ابن النديم : الفهرست ملحق ص ١

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ٢٥ - ٢٨ - السعدي : مروج الذهب ج ٢ ص ٣١٧

(٣) الملطى : كتاب التنبيه ص ٣١ - الجرجاني : شرح الواويف ص ٦٢

بدقائق الفكر اليوناني إذ أنه درس الفلسفة اليونانية في الكوفة ولكن اتضح له من نقاشه مع أبي الهذيل أن هذا الأخير أعلم منه بهذه الفلسفة . - ونذكر هنا أن حركة الترجمة بلغت أوجها في عهد المأمون - وبما لا شك فيه أن تكوين أبي الهذيل الفلسفي ساعد كثيرا في وضع أسس الاعتزال .

مصفاته : يقال أنه كتب ١٢٠٠ رسالة ضد أعدائه . وكتاب الحجج الذي ألفه يبحث في أصول الاعتزال ، ويقال أنه كتبه في عهد هارون الرشيد وكانت المعتزلة تميز أتباعها من أعدائها بسؤالها للناس خفية : هل قرأتم الأصول الخمسة ؟ فإذا كان الجواب بالإثبات فهموا أن المجيب معتزلي (١) ويقال أنه كتب للشعب رسالة في العدل والتوحيد والوعيد . والاسفرائيني يذكر له كتاب الأعراس (٢) .

صفاته : يقول الجاحظ في كتابه « البخلاء » أن أبي الهذيل أبخل المعتزلة كما أنه كان أسلم الناس صدرا وأوسعهم خلقا وأسهلهم سهولة .

٤- ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام (١٦٠-٥٢٢١=٧٧٥-٨٤٦م)

ولد في البصرة حوالي عام ١٦٠ هـ (٣) كان مواليا للزياديين في البصرة حسب ما يذكره ابن المرتضى (٤) . بدأ فقيرا وكان ينظم الخرز . وتتلذذ

(١) ابوالعين ميهون النسفي (المتوفى ٨٠٥ هـ) بحر الكلام مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) في المكتبة التيمورية . المكتبة الاهلية القاهرة ص ٣٤

(٢) الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٤

(٣) أنظر كتاب الدكتور محمد عبد الهادي ابو ريده : ابراهيم بن سيار النظام (المقدمة)

(٤) ابن المرتضى : الذنية والأمل ص ٨ ولكن ابن حزم في كتابه الفصل ج ٤ ص ١٤٧

يقول أنه كان مواليا لغير بن الحارث بن عبد الدباني

لخاله أبي الهذيل وعنه أخذ أصول الاعتزال وكان يستصحبه في تنقلاته ويحضر مجالسه ويستمع إلى مناظراته .

عاشر المانوية في صباه ثم ملحة الفلاسفة ولا سيما هشام بن الحكم الرافضي وقرأ كتب الفلاسفة (١) فكان ملها بجميع الأقوال المضادة للاعتزال .

دعاه المأمون إلى مجلسه وناظر العلماء . زار القسم الشرقي من الدولة الإسلامية واتصل بالثقافة الفارسية والهندية ولمس أثر الفلسفة اليونانية في بلاد الفرس وأيضاً أثر المسيحية فيها زار الأهواز من أهم المدن في الدولة الساسانية ومركز النساطرة حيث كان يوجد عدد كبير من المؤلفات اليونانية والسريانية . وفي بغداد تعرف على حنين المترجم الشهير الذي كان على رأس « بيت الحكمة » وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية . يدعى النظام بالبليخي (٢) وهذا ما يجعلنا نعتقد أنه من بلخ وبلخ كانت مركزاً مهماً للثقافة اليونانية والهندية (البوذية) وكانت تلتقي فيها ديانات عديدة من مانوية ومسيحية وزردشتية . وسكان هذه المدينة من البوذيين كانت لهم نفس الحقوق التي للمسلمين . وفي بلخ أعدت الثورة التي قلبت الدولة الأموية وجعلت العباسيين يحلون محلها (٣) . وكذلك نفهم ميل النظام إلى الفلسفة إذ أنه عاش في بقعة تقابلت فيها مختلف الثقافات والديانات .

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٠ - ابن المرتضى : المنية ص ٢٩

(٢) ابن خلكان : كتاب الوفيات ج ٢ ص ٤٩

(٣) بدأت الثورة العباسية في شمال الامبراطورية الاسلامية أعنى في بلاد فارس واستوزر الخلفاء العباسيون البرامكة الذين هم من أهل فارسي واجتهد البرامكة في نشر ثقافتهم =

إن النظام بالرغم من اسلامه بقى متأثرا بثقافته الأولى (١) ونحن نلاحظ
أثر هذه الثقافة في آراءه .

صمد الى العجربة

شارك الأمير الهاشمي العباسي محمد بن علي بن سليمان في تجاربه على
الحيوانات : فراقبا مثلا مفعول الجمر على الابل والخيل والغزال والكلب
والنسر والأفاعى ولم يجدا أملح سكر من الظبي . ثم راقبا مفعول الجمر على
الظليم الذى كان يتلعب الجمر ثم قدما له أوانى الحديد المحمية فابتلعها الظليم
بدون أى أذى وأخيرا قدما له سكيننا محميا فابتلعه ولكن طلع طرف السكين
من موضع مذبحه (٢) .

كان النظام أبعد مايكون عن الخرافات يحارب أوهام العوام ويبعث
الأمور بعقله . كان حاد الذكاء كغالب أبناء الموالى ،

= الأصلية وكان لهم ميل قوى نحو المعتزلة وكانوا يعطفون عليهم . ثم أن والده المأمون كانت
فارسية وكذلك والده المعتصم ووالدة الواثق كانت يونانية تدعى كرايس والمعتزلة أغلبهم
موالى من أصل فارسى كانوا يعتبرون أنفسهم أرقى من العرب وكانوا يعتززون بثقافتهم القديمة
(١) ان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد و ابا الهذيل والنظام ومعمرو والجبائى وابنه
كانوا موالين أعنى ليسوا من أصل عربى

وكانت توجد صلة قرابة بين أغلب مشايخ المعتزلة . تزوج واصل أختا لعمر بن عبيد
وتزوج ابو الهذيل أختا أخرى - وتزوج والد النظام أختا لأبى الهذيل (ابن المرتضى .
المنبية والأمل ص ١٩ و ٢١) - وكانت مساكن المعتزلة متجاورة - ويقول المقرئى فى
خطظه ان النظام حرم زواج الموالى من العرب حفظا لنقاوة دم الموالى .

(٢) الجاحظ . كتاب الحيوان ج ٢ ص ٨٣ و ٨٤ و ٤٦ ص ١٠٦

مصنفاته

يذكرون له : كتاب الذرة^(١) . كتاب في الحركة^(٢) . الرد على
المانوية^(٣) . كتاب العالم^(٤) . كتاب في التوحيد^(٥) . كتاب النكت^(٦) .

صفاته

يقال أن الجاحظ قال أن السلف زعموا أن كل الف عام يظهر رجل
لا نظير له فإذا صدق هذا الزعم كان النظام هذا الرجل للاف عام هذه^(٧)
والجاحظ يصف أستاذه النظام وصفا مسهبا^(٨) .

٥ - ابو عثمان عمر بن محمد بن محبوب الجاهظ (١٥٩ - ٢٥٦ هـ =

٧٧٥ - ٨٧٢ م) .

كان مواليا لقبيلة كنانة ويقول أحد أقاربه أن جد الجاحظ كان عبداً
يدعى فازار وأنه كان جمالا لعمر بن كالا من قبيلة كنانة^(٩) ولد الجاحظ
في البصرة حوالي ١٥٩ هـ . بدأ فقيرا في الحياة مثل جميع الموالى . وأخذ

(١) الاشعري مقالات ص ٣١٦ و ٣١٧

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٤ و ٣٢٥

(٣) البغدادي . الفرق ص ١١٧

(٤) الحياط . الإنتصار ص ١٧٢

(٥) نفس المصدر ص ١٤١ و ١٤٠

(٦) ابن أبي حديد . شرح نهج البلاغه ج ٢ ص ٤٨

(٧) ابن المرتضى . المنية ص ٢٩

(٨) الجاحظ . الحيوان ج ٣ ص ٨٣

(٩) ابن العنبري . طبقات الأدباء ج ٦ ص ٥٦

الأدب في البصرة عن ابن عميد والأصمعي وأبي زيد الانصاري . وأخذ الاعتزال عن النظام . كان له ميل كبير للمطالعة : لم يبدأ في مطالعة كتاب إلا وانتهى منه وكان يمضى أياما بطولها عند المكتبية يطالع المخطوطات بعدما طالع الخليفة المأمون كتابه « في الامامة ، دعاه إلى قصره وفي بغداد درس الفلسفة اليونانية عن بعض المتكلمين وعن حنين بن اسحق كما وأنه ألم بالفكر الفارسي بفضل ما كتبه ابن المقفع ويقال أنه كان يتقن اللغة الفارسية .

بدأت ثروته لما اتصل بمحمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم والوائق زار حينئذ الجاحظ دمشق وانطاكية والعسكر (مصيف الخلفاء في سمر) واكتسب هكذا خبرة كبيرة باتصاله بشعوب مختلفة وشاهد عن كثب حضارات مختلفة - ودون كل ذلك في مؤلفاته المتنوعة التي أنت كموسوعة أو دائرة معارف في عهده - عمر الجاحظ حوالي ٩٦ سنة : ولد في عهد المهدي (٥١٥٩) وكان شابا في عهد هارون الرشيد وحضر الخلاف بين الأمين والمأمون وكان كهلا لما بلغت المعتزلة اوج مجدها في عهد المأمون وفي عهد المعتصم شاهد الاثراك يتغلبون على الفرس وتنعم بالامتيازات التي كان يمنحها الواثق للمعتزلة ورأى قوة المعتزلة تضعف في عهد المتوكل وكان سيناله ما نال الوزير الزيات عام ٥٢٣٣ لو لم ينل رضی القاضي احمد ابن ابى دواد المعتزلى وعدو الزيات - وفي عهد المستنصر والمستعين والمعتز كان الجاحظ مفلوجا مريضا وتوفى في عهد المهدي (عام ٥٢٥٦ - ١٦٩) وهكذا تاريخ حياة الجاحظ هو تاريخ قرن بأكمله وهو من أزهر قرون الاسلام

لم يقبل الجاحظ ولا وظيفة ولم يتعاطى أية مهنة بل كان يعيش من الصدقات التي كانت تصله من الذين كان يقدم لهم مؤلفاته .

مهماته : يغلب عليها الطابع الأدبي ويمكن تصنيفها هكذا :

(١) المصنفات الدينية : كتاب الحجج في النبوة - كتاب المعرفة - كتاب خلق القرآن كتاب الرد على المشبهة - كتاب الرد على النصارى - كتاب الوعد والوعيد - كتاب الرد على الجهمية - وكتاب الامامة - كتاب فضيلة المعتزلة (٢)

المصنفات الاجتماعية : كتاب العرب والموالي - كتاب العرب والاعجم - يحاول المؤلف تحديد مكانة كل من هذين الجنسيتين الرئيسيتين في الاسلام - كتاب القحطانيين والعدنانيين وكتاب البلدان - مصنفات التاريخ الطبيعي : كتاب الزرع والنخل - كتاب الصرحاء والهجناء - كتاب السودان والبيضان - كتاب السودان والحمران - كتاب النساء وفيه يبين الفرق بين الرجل والمرأة - كتاب الحيوان وهو الأول من نوعه في اللغة العربية - والمؤلف لا يذكر فقط الحيوانات الكبيرة بل يتحدث أيضا عن الحشرات والحيوانات الصغيرة - مصنفات علم النفس كتاب المسائل - وهو يبحث في بعض المسائل مثل : هل يجب اعتبار الغيرة طبيعة في الانسان أم مكتسبة من المدنية ؟ - مقال في الحاسد والمحسود - كتاب افعال الطبائع

(١) يذكره الخياط في كتاب الانتصار

وكتاب « الأخلاق » وفيه يبحث بعض طبقات المجتمع . الخ . مصنفات ،
أدبية كتاب البيان والتبيين وهو آخر ما كتب .

٦ - أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن - حماد الشحام
(١٥٣ - ١٠٢٣٣ - ٧٦٧ - ٧٨٤٧ م)

ويسميه الملقب : علي بن محمد الشحام

أصله من البصرة وكان أحدث تلامذة أبي الهذيل . استخدمه القاضي
ابن أبي دؤاد في عهد الواثق (٢٢٨ - ٢٣٣ هـ) - وفي بغداد اطلع علي
الثقافة اليونانية إذ طالع الترجمات التي كانت تكتب في بيت الحكمة كان أول
معتزلي أحدث القول بالعدم - الشحام كان استاذا لأبي علي الجبائي - -
لا نعرف شيئا عن مصنفاته ولكن لما كان يدافع بشدة عن قوله بالعدم
صونا للتوحيد فمن المحتمل أن تكون مصنفاته خاصة بهذا الموضوع

٦ - أبو علي عمر بن قائل الأسيوطي المتوفى حوالي ٢٠٠ هـ

أصله من اصفهان في بلاد فارس . كان مواليا . تردد علي حلقة أبي
الهذيل ثم تنهذ للنظام - تعمق في مسألة قدرة الله -

٨ - هشام بن عمر الشيباني الفوطي المتوفى حوالي ٢١٨ هـ

سمى بالفوطي أما لأنه كان يلبس الفوطه وهي نوع من الملابس أما لأنه
كان يبيعها - أصله من البصرة - دعاه المأمون الي بغداد وكانت المعتزلة
قد بلغت أوجها . وكان الفوطي متعصبا للمعتزلة لدرجة أنه كان يبيع قتل

اعداء المعتزلة والاستيلاء على أموالهم عنوة لأنه كان يعتبرهم كفارا (١)

٩ - ابو عمر به عباد السلمى (المتوفى حوالى ٢٢٠ هـ)

من موالى بنى سالم . كان معاصرا لابي الهذيل وللنظام - أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل - كان شيخ بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد عاش في عهد هارون الرشيد ولا يعلم بالضبط تاريخ وفاته - كان أول من تكلم بالمعاني - تأثر بالفلسفة اليونانية (٢)

١٠ - ابو على بن عبد الوهاب بن سالم الجبالي (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ)

ولد في جبا في الخوزستان سنة ٢٣٥ هـ ثم جاء الى البصرة وتلمذ للشحام ثم ذهب الى بغداد وكان يتردد على ابى . . . الضيرير . امتاز بفضله وعلمه زار العساكر (مصيف الخلفاء) أوصى ابنه أبا هاشم بأن يدفنه في العساكر ولكن ابنه لم يعمل بهذه الوصية ودفن والده في جبا في نفس المقبرة التي دفنت فيها جدته ووالدته (٣) - كان من أكبر معتزله البصرة وقام فيها حتى مات سنة ٣٠٣ هـ . ومن تلامذته الأشعري .

ممنقاته

ألف كتابا في الأصول ونقد ابن الراوندى الملحد - ونقد الأشعري

-
- (١) أنظر ابن المرتضى . المنية والأمل ص ٤٠ و ٣٥ والشهرستاني الملل ج ١ ص ٨٠ و جلد زهير . العقيدة والمريضة ص ٩٧
(٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٣ وما بعدها
(٣) ابن النديم . الفهرست ص ٦ - الماطي . التفتيه ص ٣٢

كتابه في الأصول - ويقال أنه كتب تفسيراً للقرآن بلغته الأصلية (لغة أهل جبا) وفقدان هذا الكتاب يعد خسارة كبيرة من الجهة اللغوية ويقال أنه كتب حوالي أربعين ألف ورقة في الكلام (١)

١١ - أبو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (المتوفى سنة ٥٣٢ هـ)

جاء البصرة سنة ٣١٤ هـ كان ذكياً فصيحاً. تتلمذ له ابن عباد وزير البويديين المشهور فكانت المعتزلة تجلب أبا هاشم وتعتبره شيخها اشتهر أبو هاشم خصوصاً بكلامه في الاحوال .

مصنفاته : كتاب الجامع الكبير - كتاب الابواب الصغير - كتاب الأبواب الكبير - كتاب الانسان - كتاب العوض - كتاب المسائل العسكرية - كتاب النقد (وهو نقد كتاب ارسطو الكون والفساد) . كتاب الطبائع - كتاب الاجتهاد يقال أنه كتب حوالي ١٦٠ مؤلفاً (٢)

١٢ - عباد بن سليمان العمري (المتوفى حوالي ٢٥٠ هـ)

يقال له عباد أو عباد والاسمان واحد عند العرب . كان صاحب هشام الفوطي - نقد أبو هاشم الجبائي كتابه المسمى الأبواب (٣) - كانت له مناظرات مع عبد الله بن كلاب القطان (احد اتباع الحشوية القائل بان كلام الله هو الله) فآتهمه عباد بأنه يشاطر اعتقاد النصارى في كلمة الله .

(١) دائرة المعارف الاسلامية . جبا - والملطى . كتاب التنبيه ص ٣٢

(٢) الملطى . التنبيه ص ٣٢

(٣) ابن المرتضى . المنية ص ٤٤

يذكر ابن النديم عن ابن كلاب فيقول : قال ابو العباس البغاوى : دخلنا عند بيثون المسيحى الذى كان فى القسم الغربى من حى اليونان واثناء الحديث سألته عن ابن كلاب فأجابنى : رحم الله عبد الله (ابن كلاب) أنه كان يسكن بالقرب منى وكان يجلس فى هذا الركن (وأشار الى أحد أركان البيعة) وعلمته أن كلمة الله هى الله . لو عاش لكننا جعلنا المسلمين نصارى . ويضيف البغاوى قائلا : سأل محمد بن اسحق التلقانى بيتون هذا السؤال : ما رأيك فى المسيح ؟ فأجاب : رأى فيه رأى أهل السنة فى القرآن (اعنى أنه غير مخلوق)

ويقال أن ابن كلاب كتب كتاب الصفات - كتاب خلق الأفعال - كتاب الرد على المعتزلة - وتوفى ابن كلاب عام ٢٤٠ هـ .^(١)
من هنا يتضح لنا جهود عباد بن سليمان ومجهود المعتزلة فى الدفاع عن قولهم فى خلق القرآن منعا من أن يؤدى الكلام بقدم القرآن الى الاعتقاد المسيحى بأن المسيح كلمة الله الأزلية .

ثانيا

فرع بغداد

١٣ - أبو سهل بن المظفر (المتوفى بين ٢١٠ هـ و ٢٢٦ هـ)

أصله من بغداد . ذهب الى البصرة حيث التقى ببشر بن سعيد وابى عثمان الزعفرانى من أصحاب واصل بن عطاء . وأخذ الاعتزال عنهما . كان لبشر أتباع كثيرون . ولما سجنه هارون الرشيد الذى كان مناهضا

(١) ابن السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١

للمعتزلة أخذ بشر يقول الشعر في السجن ، فقال حوالى أربعين ألف بيتا في العدل والتوحيد والوعيد (وهى أصول الاعتزال) وأخذ القوم يرددون هذه الأشعار فى كل مكان . ولما قيل للرشيذ أن بشر فى سجنه اخطر بما كان حرا اطلق سراحه (١)

ويعتبر بشر مؤسس علم البلاغة ويسرد لنا الجاحظ فى صفحة من كتابه البيان والتبيين النصح التى يعطيها بشر للكاتب (٢)

أما بخصوص آراءه فكان أول من تكلم فى التولد ودافع عن العقل دفاعا قويا (٣) - من أشهر اصحابه نذكر أبا موسى المرذار - ثمامة - واحمد بن أبى دؤاد -

١٤- أبو موسى عيسى بن صبيح المرذار (المتوفى ٢٢٦ هـ)

إليه يرجع الفضل فى انتشار الاعتزال ببغداد بشخصيته الزاهدة الورعة الناسكة . حضر مجلسه يوما أبو الهذيل العلاف فسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالاحسان الى خلقه والتفضل على عبيده واساءتهم الى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال : هكذا شهدت مجالس اشياخنا الماضين من أصحاب أبى حذيفة وأبى عثمان (٤) . سمي أبو موسى راهب المعتزلة لزهده وكان يتقشف مثل رهبان النصرارى (٥)

(١) اللطى . التنبيه ص ٣٠

(٢) الجاحظ . البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٤

(٣) الجاحظ . الحيوان ج ٦ ص ٩٥

(٤) الخياط . الانتصار ص ٦٧

(٥) الاسفرائينى . التبصير فى الدين ص ٤٧

ولما حضرته الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما خلف على المساكين فقيل له فلم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل ينتفع به طول حياته (١)

غال في الاعتزال غلوا شديدا يمعن في تكفير الناس فلم يسلم من تكفيره إلا القليل حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره (٢) سأله ابراهيم بن السندي مرة عن أهل الأرض جميعا فكفرهم فقال له ابراهيم: الجنة التي عرضها كعرض السماء والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وافقوك؟ ولعله أول من أشعل النار في بغداد في فتنة خلق القرآن (٣)

١٥- تمام بهم الاشرس من أبو القميري (المتوفى حوالي ٢١٣ هـ)

أصله من البصرة وهو موالى لبني نمير (٤) لم يكن زاهدا مثل المردار بل كان مغامرا في شؤون الدنيا مترددا على قصور الخلفاء يزين مجالسهم بالكلام العذب في الأدب والمنظرة في مسائل الاعتزال - اتصل أول أمره بهارون الرشيد ورمى بالزندقة لحرية رأيه فحبسه الرشيد ثم عفا عنه وأعجبه عقله فاتخذة نديما ثم علا شأنه في أيام المأمون الذي عرض عليه الوزارة مرتين ولكنه رفض واكتفى باختيار وزير للخليفة (٥)

(١) الخياط . الانتصار ص ٦٩

(٢) احمد امين . ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٢٦

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٧ يجد الفارسي عرضا وافيا لهذه المسألة في كتاب الاستاذ احمد

امين بك ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٦١ وما بعدها

(٤) الاسفرائيني . التبصير ص ٤٨

(٥) طيفور . تاريخ بغداد ص ٢١٥ و ٢٥٧

كان ثمامه الفضل في نشر الاعتزال لقربه من المأمون — ولعب دورا هاما في مسألة خلق القرآن في عهد المأمون
يقول الجاحظ عنه أنه كان أفطن الناس (١) وكان ثمامه استاذا للجاحظ
الذي يذكر دائما: قال لي ثمامه — حكى ثمامه الخ — وتأثر الجاحظ به تأثيرا كبيرا

اصم بن أبي دؤاد (المتوفى حوالي ٢٤٠ هـ)

أصله عربي من إباد — ولد في البصرة عام ١٦٠ هـ وصحبه والده الى الشام حيث كان يذهب لتجارته — وصحب هياج بن العلاء السلمي الذي كان من اصحاب واصل بن عطاء (٢) وعنه أخذ الاعتزال —
أعجب المأمون بعقله وحسن منطقته فقر به واصبح ذا نفوذ كبير في قصره وكان في وصية المأمون للمعتصم: « وأبو عبد الله احمد بن أبي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك فانه موضع ذلك ولا تتخذن بعدى وزيرا » ، فلما ولي المعتصم جعل ابن أبي دؤاد قاضي القضاة مكان يحيى بن اكرم . وكان كذلك قاضي القضاة في أيام الواثق فليسا ولي المتوكل أصيب بالفالج وأفل نجمه فكانت مدة عظمة ابن أبي دؤاد ونفوذه وجاهه نحو من ثمان وعشرين سنة من ٢٠٤ الى ٢٣٢ هـ .

== ملحوظه • انظر مسألة خلق القرآن في كتاب ضحى الاسلام ج ٣ ص ١٦١ وما بعدها
لأحمد أمين بك

(١) الجاحظ . البيان ج ١ ص ١٠٠ و ١٠٥

(٢) الخطيب البغدادي ج ٤ ص ١٤٢

الرد على أصحاب الرأي والقياس - كتاب على المحدثين - كتاب في
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١)

أبو الفضل جعفر بن محمد بن محمد بن أبي

درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلاف ثم درس في بغداد على
أبي موسى المردار - كان أبوه من أصحاب السلطان خلف له ثروة من
ضياع ومال فتجرد جعفر عنها . كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة -

مصنفاته : توبيخ أبي الهذيل في كلامه في المتناهي وكتاب المسائل في

النجيم^(٢)

كان المردار وتلميذاه الجعفران يمثلان في بغداد زعماء المعتزلة والعلاقة
كانت وثيقة بينهم تذكرنا بالعلاقة التي كانت موجودة بين واصل بن العطاء
وعمر بن عبيد . إن زهد المردار وتلميذه ساعد كثيرا على انتشار الاعتزال
في بغداد .

١٨ - محمد بن محمد بن عبد الله بن جعفر الأسطفي (المتوفى عام ٢٤٠ هـ)

تلميذ جعفر بن حرب يذكر الخياط له كتابا يفضل فيه عليا على أبي بكر
وردا على أبي الهذيل في مسألة المتناهي^(٣) .

١٩ - أبو الحسين عبد الله بن محمد بن محمد بن عثمان الخياط (المتوفى حوالي ٢٩٠ هـ)

(١) الخياط . الانتصار ص ٨١

(٢) نفس المصدر ص ١٤ و ١٤

(٣) الخياط . الانتصار ص ١٠٠ و ١٣

كان صاحب عيسى بن الهيثم الصوفي وجعفر بن حرب وأبي الهذيل العلاف^(١) وكان تلميذا لجعفر بن مبشر . ومن تلامذة الخياط أبو القاسم البلخي الكعبي وعبد الله بن أحمد - لا نعلم شيئا عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذي وصلنا منه مؤلف وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الروندی الملحد ، ويتضح مما جاء في ص ٨٨ من هذا الكتاب أنه كتب بعد موت ابن الروندی .

ومن مطالعة كتاب الانتصار يتبين لنا أن الخياط كان ملما بمختلف آراء المتكلمين في عصره ، كثيرا ما يذكره ابن المرتضى والمسعودي في كلامهما عن المعتزلة وأخذ البغدادي الكثير من كتاب الانتصار في كتابه الفرق بين الفرق .^(٢)

٢٠ - غير الله بهر اصمحر بهر محمود البلخي البعبي . (المتوفى عام ٥٣٩هـ)

المشهور باسم أبي القاسم الكعبي

تلميذ الخياط - كان الجبائي يفضله على أستاذه . ذهب إلى خراسان وظل متصلا بأستاذه لذلك جاءت آراءه مشابهة لآراء أستاذه يذكر له كتاب «مقالات» و «كتاب محاسن خراسان» وفيه يتكلم عن ابن الروندی^(٣)

* * *

لم ينتهي الاعتزال عند هذا الحد بل إنه استمر طويلا بالرغم من المقاومة

(١) ابن المرتضى . النية والأمل ص ٤٥

(٢) انظر مقدمه كتاب الانتصار للاستاذ نوبرج - لقد ترجمنا هذا الكتاب إلى الفرنسية

(٣) ابن النديم . الفهرست ج ٤ - ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤

الشديدة التي لاقاها من أعداءه. وأهم المعتزلة الذين جاءوا بعد من ذكرنا هم:
١ — أتباع أبي علي الجبائي مثل: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من فرع
بغداد (المتوفى ٣٠٦ هـ) وأبو بكر أحمد بن علي بن الأخشيد (٣٢٦ هـ)
وتلميذه أبو عمران موسى بن رياح الذي عاش في مصر (١).

٢ — أتباع البلخي مثل: أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب (٤٥٠ هـ)

٣ — أتباع أبي هاشم بن الجبائي مثل: أبو علي محمد بن البصري (١).

في إسبانيا

انتشر الاعتزال بفضل أبي بكر فرج القرطبي الذي زار الشرق
وتتلمذ للجاحظ. فكانت آراء الجاحظ أو بالأحرى آراء النظام هي التي انتشرت
في إسبانيا. ولكن اندمج الاعتزال في هذه البلاد بالباطنية (٢).

في مصر

ابن عليا كان أول من أدخل الاعتزال في مصر وكانت له مناظرات
مع الشافعي. وجاء معه حفص الفرد إلى القاهرة وحفص كان يمثل رأي
المعتزلة الرسمي أثناء المحنة في عهد الواثق. ولكن الخياط يكفر حفص هذا (٣).

في البصرة

نذكر تلميذ أبي هاشم بن الجبائي: أبا عبد الله الحسين بن علي البصري
(٣٠٨ - ٣٩٩ هـ) وأبا الحسين الأزرق أحمد بن يوسف بن يعقوب

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٢٤٥

(٢) الشهرستاني . الملل ج ٢ ص ٢٦ - الامم فرائبي . التبصير ص ٨٣ وما بعدها

(٣) الخياط . الانتصار ص ١٣٣ و ١٣٤

الطنوخي المتوفى ٣٧٧ هـ . وأبا اسحاق ابراهيم بن عياش البصرى وتلميذه
القاضى عبد الجبار بن احمد الحمدانى المتوفى عام ٤١٥ هـ . وأبو محمد الحسن
ابن احمد بن مطاوع حفظ لنا كتاب القاضى عبد الجبار المسمى « المحيط
بالتكليف » . ونذكر أيضا أبا سعيد بن محمد النيسابورى المتوفى ٤٦٠ هـ وله
كتاب آراء البصريين والبغداديين فى مسائل الجوهر .

فى بغداد

كانت مدرسة أبى احمد بن على الأخشيدى (٥٣٢٦ هـ) هى السائدة طوال
القرن الرابع للهجرة وأسس أبو القاسم البلخى الكعبي مدرسة فى نفس
حيث توفى عام ٥١٩ هـ ومن تلامذته نذكر الأحدث أبو الحسن - ثم اندمجت
مدرسة بغداد بالزيدية .

فى اصفهان

انتشر الاعتزال بواسطة أبى بكر محمد بن ابراهيم الزبيرى من أتباع أبى
الهديل العلاف .

فى نيسابور

انتشر الاعتزال بواسطة أتباع أبى هاشم بن الجبائى . وكذلك وصل
الاعتزال إلى جرجان ونيسابور ومدن أخرى من خراسان (١) .
وآخر ممثل للاعتزال هو الزمخشرى (المتوفى ٥٣٨ هـ) ولكن الاعتزال
مازال منتشرًا من بعده لاسيما فى الشرق ولكن اغارة المغول على الدولة
الإسلامية وضعت حدا للاعتزال الذى زاب فى الزيدية .

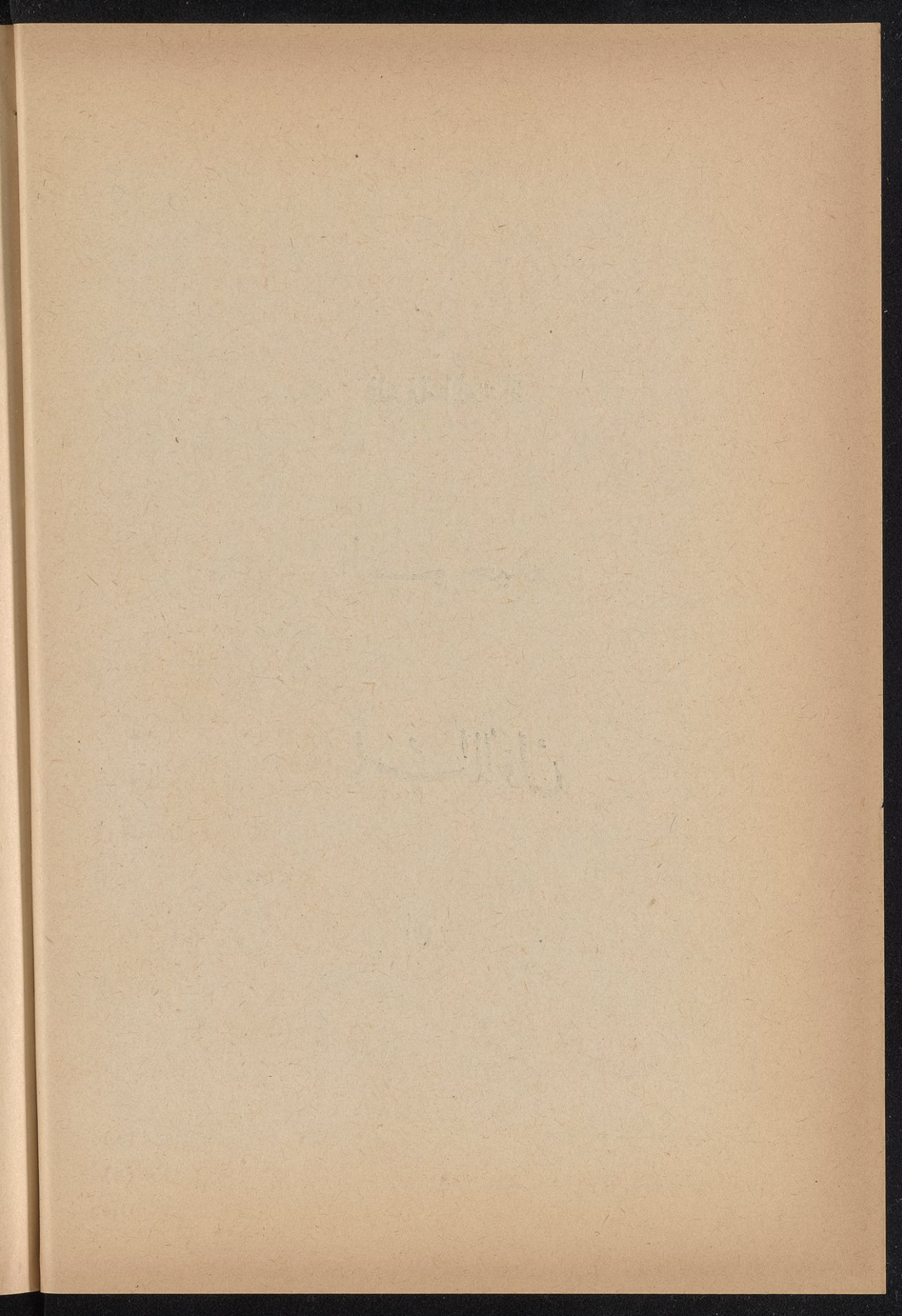
(١) دائرة المعارف الإسلامية . المعتزلة

فلسفة المعتزلة

التوحيد

الباب الأول

الله



الفصل الأول

فكرة الله عند المعتزلة

أو نفي صفات الله

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله تعالى خالقاً للكون مدبراً له .
والتوراة والإنجيل يتحدثان عن الله وعن صفاته . والكون بأثره وما فيه
من نظام يدل على وجود كائن أول متعال ، والمعتزلة لا تشك أبداً في
وجوده تعالى ولكن جل همها كان البحث في ماهيته وعلاقته بهذا العالم المخلوق

١ - نفي صفات الله :

تفخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد . ولكن كل مؤمن موحد أيضاً
— ولما كان التوحيد اعترافاً بوجود إله واحد نجد المعتزلة على حذر كبير
في التحدث عن صفاته تعالى خوفاً من أن يؤدي الكلام في هذا الموضوع
إلى شرك يقضى على كل توحيد . لذلك نفت الصفات عن الله .

والاصل الاول الذي كان يقول به واصل بن عطاء رأس
المعتزلة (المتوفى سنة ١٣١ هـ) هو نفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة
والإرادة والحياة ^(١) . لأن واصل أراد أن يرد فكرة الأقانيم ^(٢) عند

(١) الشهرستاني . الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥٣

(٢) الأقانيم ثلاثة . الآب وهو الوجود ، والابن أو الكلمة وهو العلم ، والروح القدس

وهو الحياة (شرح المواقيت لجلبي ص ٤٢٦)

النصارى ، وكان يرى فيها ثلاثة آلهة ، إذ أن الثلاثة قديمة . فخشى أن تؤدي فكرة الصفات حتى الأزلية إلى شرك عند المسلمين ، لذلك جنح إلى التنزيه البحت وبه نفي أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته .

كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين .

ثم شرع أصحاب واصل في هذه المقالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة (١)

وللمعتزلة حجة قوية في نفي الصفات وردها إلى اعتبارات ذهنية للذات

٢ - مجموعهم

يقول المعتزلة : لو قامت الحوادث بذات البارئ لا تصف بها بعد أن لم يتصف ، ولو اتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من مغير (٢) فإذا ما تكلمنا عن علم الله مثلا لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى ، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، وأما أن تكون حادثة . فإذا كانت أزلية فكيف يمكنها أن تحل في الذات ؟ وإذا حلت فيها كان هناك أزليان . . . وإذا كانت حادثة وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

(٢) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ١١٥ من طبعة لندن وترجمة جيوم

من حال (حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) والتغير دليل الحدوث
فتكون الذات حادثة في صفاتها . وهذا ما لا يتفق وكاله تعالى

٣- تعريف المعتزلة لله

نجد في كتاب (مقالات الإسلاميين)^(١) للأشعري تعريفا كاملا شاملا
لله حسب رأى المعتزلة . فيقول : « اجمعت المعتزلة على أن الله واحد »
(ليس كمثل شيء^(٢) وهو السميع البصير)

وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص
ولا جوهر ولا عرض ولا بنى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بنى
حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا ييوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا
اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعص . وليس بنى
إبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بنى جهات ولا بنى يمين
وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان
ولا تجوز عليه الماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن .

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدتهم ، ولا يوصف
بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحات ، ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود
ولا والد ، ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا
تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه

(١) كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تأليف الامام أبي الحسن علي بن اسمعيل

الأشعري المتوفى سنة ٥٣٢٤هـ ، عن تصحيحه ٥٠ ريتر طبع استانبول سنة ١٩٢٩

(٢) سورة الشورى ٤٢ الآية ١١

ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له .
لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم
يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراه العيون ولا تدركه
الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع .

شيء لا كالأشياء . عالم قادر حي لا كالعلماء 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 شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب
عليه منه . لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور
واللذات ولا يصل إليه الأذى والالام . ليس بذى غاية يتناهى ولا يجوز
عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص . تقديس عن ملامسة النساء ، وعن
اتخاذ الصاحبة والأبناء .»

فها نحن بصدد تعريف جله نفي كل صفة عن الله ، ونتيجة لهذا التعريف
لا يمكننا أن نكون عن الله فكرة حقيقية وواقعية أى موضوعية ، ولا
يمكننا أن ندرك فكرة اللاألوهية حتى ولا بالمشابهة مع المخلوقات لأن
فكرة اللاألوهية متعالية عن كل مخلوق مجردة عن كل صفة يتصف بها
المخلوق — وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله
لأنه لو كان الأمر كذلك لوجد تشابه في الماهية بين الله والخلق ولكن ماهية
الخلق لا تشارك البتة ماهية الله التي نجعلها تمام الجهل وتنتهى المعتزلة إلى
القول بأن الله لا يمتنع سوى الوجود للخلق ، وكل ما عدا الوجود فلا يوجد
أى تشابه بينه وبين الله .

أن هذه النقطة في غاية الأهمية لما يترتب عليها من أقوال ونظريات

تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته .

٤ - محال هذا التعريف :

إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرة تحليلية وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة اسلامية كانت أو مسيحية أو مجوسية ، كما أنه رد أيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصر المعتزلة أى في القرنين الثاني والثالث للهجرة كانت الرافضة تقول وهي معتقدة أن ربهما جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول ويتمقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره (١)

ومن جهة أخرى تقول المشبهة بأن البارى تعالى يشبه الخلق في شعوره وإحساسه وتفكيره وإرادته حتى أن بعضهم قال بأن له أعضاء كأعضائنا تماما محتجين ببعض آيات مثل (يد الله فوق أيديهم) (٢) . (وقالت اليهود يد الله مغلولة) (٣) (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) (٤) (الرحمن على العرش استوى) (٥) والمشبهة تأخذ بهذه الآيات حرفيا بدون أى تأويل لذلك نفت المعتزلة الجسمية عن الله كما نفت كل ما يتعلق بالجسم من حركة وسكون وصورة ولون الخ . . كما هو واضح في الجزء الأول من التعريف . وكذلك نفت عنه تعالى كل ما يتعلق بالنفس الإنسانية من شعور ومعرفة (بمعنى المرور من درجة إلى درجة أسمي في المعرفة) وإرادة (بمعنى الاختيار) ، وقالت إنه تعالى « لا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من

(١) كتاب الانتصار للخياط المعتزلى ص ٨ و ص ١٠٧

(٢) الفتح ٤٨ آية ١٠

(٣) المائدة ٥ آية ٦٤

(٤) الرحمن ٢٥ آية ٢٧ (٥) طه ١٢٠ آية ٥

الوجوه» ولا نعلم شيئاً عن ماهيته سوى أنه الواحد ، فتكون المعتزلة لا أدرية . agnostiques .
ويبدو يقول النصارى بثلاثة أقانيم في الله نجد المعتزلة يرفضون كل فكرة عن الأسرار ويعلنون بأن الله « لا والد ولا مولود ولا شريك له في ملكه »
ونجد أخيراً في هذا التعريف رداً على المثل الأفلاطونية ^(١) التي كما يقول أفلاطون قد أنشأ الله الخلق على صورتها . ولكن المعتزلة ترى في هذه المثل الأزلية شرك لله وتقول أن « لا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق . ولم يخلق على مثال سبق » .

٥ - ما يرتب على هذا التعريف

تقول المعتزلة بأن الله واحد ومتميز تمام التمييز عن الخلق ، هو الأصل الوحيد الذي بمقتضاه يفرقون بين ما هو حق وما هو باطل في التوحيد ويعتبرون أنفسهم بأنهم هم فقط « أهل توحيد » . وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة مسألة الخلق وهي مسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ نفي كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم المخلوق . وبما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومتباينتان تماماً في عرف المعتزلة قالوا إن الماهية المحدثه المخلوقة ليست حاصلة من الماهية القديمه ، لذلك قالوا بالعدم واعتبروه شيئاً وذاتاً وعينا وحقيقة يمنحه الله الوجود ليصير كأننا ^(١)

(١) انظر تيموس لأفلاطون

(٢) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١٥١ الملل والنحل على هامش الفصل لأبن حزم ج ١ ص ٨٥

ابن حزم ج ٤ ص ١٥٣ - البغدادي . الفرق بين الفرق ص ٩٥

الاسفرائيني . التبصير في الدين ص ٣٧

٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه ، كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض . ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحتمل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أصول ثابتة في الذات كذلك تقول في كونه تعالى عالما قادراً (١)

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا تنكر الاعتبارات الذهنية التي نكونها عن جوهر واحد بالذات . وإذا هم تكلموا عن صفات الله فانهم ينظرون إليها كمجرد اعتبارات ذهنية وينكرون انكاراً قطعياً وجود صفات في الله حقيقية وقديمة ومتميزة عن الجوهر وقائمة به ويحتجون لذلك بقولهم « أنه إذا وجدت صفات حتمية قائمة بالجوهر فهذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه . إذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قديمة إما حادثة وإذا كانت قديمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمها وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بينها وبين الجوهر وأصبحت جواهر هي أيضاً وقديمة وفي هذا شرك إذ أن صفة القدم هي أخص ما يتصف به الله . وإذا قلنا أن هذه الصفات قديمة لزم أن تطبق عليها خصائص الألوهية - لذلك قالت المعتزلة أن هذه الصفات هي نفس الجوهر لأنه لو اعتبرناها قائمة بالجوهر

لأحتاجت إلى هذا الجوهر وأصبحت أعراض ولزم أن نطبق عليها كل ما يميز الأعراض إذ أن فقط العرض محتاج إلى جوهر ليقوم به ويلزم ذلك إثبات التقدم والتأخر إذ أن الصفة لا يمكن أن تكون قديمة قبل الجوهر لأن القدم أخص وصف القديم. (١)

٧- صفات الذات وصفات الأفعال

يقول الجبائي ما مؤداه أنه إذا أطلقنا على الله أسماء وصفات مختلفة فذلك لاختلاف الفوائد التي تقع عندها هذه الأسماء والصفات وهي أيضا مفيدة لنا إذ أن طبيعتنا ضعيفة وناقصة ودون طبيعة الله ومختلفة عنها تماما - ويقدم الأشعري بعض الأمثلة التي سمعها من استاذة الجبائي القائل أنه إذا قلنا أن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك أكذاب من زعم أنه جاهل ودللتنا على أن له معلومات . هذا معنى قولنا أن الله عالم (٢) وهكذا الأمر بكل صفة نطلقها عليه ، ولما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المعزلة فهي تقسمها قسمين:

١- صفات الذات

وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على اضدادها كالقول عالم . لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل . والقدم والقدرة والحكمة من صفات الذات أيضا ،

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ١٩٢ - ١٩٤

(٢) الأشعري مقالات ص ١٦٧

فاذن ليس هناك إلا ذات واحدة وغير منقسمة . ولما كنا عاجزين عن ادراكها تصورنا فيها هذه الأعتبارات الذهنية التي نطلق عليها اسم الصفات — وعلى ذلك يكون التمييز بين صفات الذات وصفات الأفعال هو أيضا تمييزا مناسبا لنا وفيه نوع من التشبيه إذ أننا نتخيل في الله نفس الصفات الخاصة بطبيعتنا بيد أننا نجعل طبيعة الله تمام الجهل لأختلافها عن طبيعتنا . ونفهم حينئذ لماذا نفت المعتزلة الصفات عن الله

٨ - معنى الصفات

تقول المعتزلة أن الصفات التي نتكلم عنها هي إثبات لذات واحدة . وتكلم عنها على المجاز . فالصفات ليست حقيقية في الذات ومتميزة عنها بل هي الذات نفسها نجر عنها تارة بصفة وتارة بصفة أخرى بينما الذات هي واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز .

ويفسر أبو الهذيل الصفات هكذا : « إذا قلت أن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا . وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله ودللت على مقدور وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا (١) — وينتهي أبو الهذيل الى هذا القول وهو « أن الله عالم يعلم هو هو وهو قادر بقدرته هي هو وهو حي بحياة هي هو وكذلك في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته (٢) — فيكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع

(١) الأشعري . مقالات ص ٤٨٤، ١٦٥ - الخياط . الإلتصار ص ٨

(٢) الأشعري . مقالات ص ٤٨٤، ١٦٥

الصفات التي نعتبرها عقليا فيه .

وقول النظام لا يختلف في معناه عن قول أبي الهذيل — يقول النظام « معنى قول عالم اثبات ذاته . . . ومعنى قولى قادر اثبات ذاته . . . ومعنى قولى قادر إثبات ذاته . . . ومعنى قولى حى اثبات ذاته . . . وكذلك القول فى سائر صفات الذات (١) فما يسميه صفات ليس إلا الذات .

وهذا أيضا ما يوضحه الجبائى عندما يقول « أن البارى عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما صفة هى حال علم أو حال يوجب كونه عالما » (٢) فقط أبو هاشم بن الجبائى قال أنه تعالى عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتيا موجودا (٣) فرد الصفات الى أحوال ولكن التمييز بينها وبين الذات عقلى فقط وليس حقيقيا .

٩ - تفسير الجبائى لأسماء وصفات الله

يذكر الجبائى الأسماء والصفات المختلفة التى اطلقت على الله ويعطى معناها حسب مذهب المعتزلة اعنى كأنها مجرد اعتبارات ذهنية . ويقول : « أن الوصف للبارى بأنه سبوح قدوس — من صفات النفس — ومعنى ذلك تنزيه الله عما جاز على عباده من ملامسة النساء ومن اتخاذ الصاحبة والأولاد وسائر الصفات التى لا تليق به

ومعنى الوصف لله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد .

(١) الأشعرى . مقالات من ١٦٦ و ٤٨٦

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٥

(٣) نفس المصدر — ملحوظة . أنظر فصل الأحوال فى الباب الثانى الخاص بالعالم

ولا يجوز أن يوصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة فإن وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز وقد قال الله : وهو القاهر فوق عباده (٦ : ١٨) وأراد به القادر المستولماً على العباد فجعل قوله فوق بدلاً من قوله مستعل . وقد تقول فوق عباده في العلم والقدرة أى هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع

وقد يوصف الله بأنه قريب من الخلق توسعاً ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا سامع القول من الخلق راء لأعمالهم . وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله هذا مجاز .

وأن البارى لا يوصف بأنه متين لأن المتين في الحقيقة هو الثخين وإنما يقال المتين توسعاً . وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقادر منا إنما يوصف بالشددة والجلد على التوسع لأن الجلد وشددة البدن ليسا من القدرة في شيء لأن ذلك بمعنى الصلابة والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة فإن وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز

وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال وقول الله : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) مجاز معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازاً لكانت قوته شديدة في الحقيقة وقوته في الحقيقة لا توصف بالشددة (١) .

وكان الجبائى يزعم أن البارى مشاهد للاشياء بمعنى أنه راء لها وسامع لها ومعنى الرؤية والسمع أنه مشاهد على التوسع لأن المشاهد منا للشئ هو الذى يراه ويسمعه دون الغائب منا .

وكان يوصف الله بأنه مطلع على العباد واعمالهم توسعا ومعنى ذلك عنده أنه عالم لهم ولأعمالهم — وكان يزعم أن الوصف لله بأنه غنى أنه لا تصل اليه المنافع والمضار ولا يجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج الى غيره .

وكان يزعم أن الله نور السموات والأرض توسعا ومعنى ذلك أنه هادى أهل السموات والأرض وأنهم يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسمية نورا على الحقيقة . إذ لم يكن من جنس الأنوار لأننا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيا إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وان لم يكن مستحقا لهذه الأسماء ولا لمعانيتها من جهة اللغة فلما لم يجوز ذلك لم يجوز أن يسمى على جهة التلقيب

وكان يزعم أنه معنى وصف الله نفسه بأنه السلم (٥٩ : ٢٣) أنه المسلم الذى السلامة انما تنال من قبله . وكذلك قوله بأن الله هو الحق انما أراد أن عبادة الله هى الحق — قال : وقد يجوز أيضا أن يعنى بقوله أن الله هو الحق (٢٤ : ٢٥) أن الله هو الباقي المحيى المميت المعاقب وأن ما يدعون من دونه الباطل أراد بذلك أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا .

وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحدا منهم
بغير حق وأن معنى المهيمن أنه لا ين على الأشياء وان الهاء التي في مهيمن
بدلا من الهمزة الذي في الاين وكذلك معنى قوله : ومهيمننا عليه (٤٨:٥)
معنى أمينا عليه .

وكان يصف الله بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخي لأن ذلك انما أخذوه
من قولهم أرض سخاوية أى لينة . وكان يقول أن الوصف لله بأنه غالب
من صفات الذات ومعناه أنه قاهر مقتدر والوصف له بأنه طاب عنده
من صفات الفعل ومعناه أنه يطلب من الظالم حق المظلوم . وكان يزعم أن
الوصف لله بأنه راحم من صفات الفعل وأن معناه أنه منعم ناظر محسن .
وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم أنه
لطيف التدبير والصنع لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه - وكان لا يصف
الله بأنه رفيق لأن الرفق في الامور هو الاحتيال لأصلاحها ولاتمامها .
والتسبب الى ذلك .

وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده بمعنى أنه منعم عليهم ولا يوصف
بذلك عنده بمعنى الرؤية لأن النظر في الحقيقة الى الشيء ليس هو الرؤية
وانما تحديق العين وتقليبها نحو المرءى . وكذلك الاستماع عنده للصوت غير
السمع له وغير ادراكه وانما هو الأصغاء اليه إذا كان سمعه وادركه ولا
يجوز أن يوصف الله عنده بالاستماع وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر
على صحته أو بطلانه هو الفكر ولا يجوز الفكر على الله .

ومعنى الوصف لله بالغفران عنده أنه غفور وأنه يستر على عباده
ويحط عنهم عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم والمغفر انما سمي مغفرا لأنه يستر

رأس الإنسان ووجهه في الحرب .

وزعم أن الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر . فلما كان مجازيا للطبعين على طاعتهم جعل مجازاته ايهم على طاعتهم شكرا على التوسع إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم — وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم والشكر ضد الكفر

وزعم أن الله يوصف بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه وكان يزعم أن الله إذا فعل الصلاح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلح بالصلاح . وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضل فاضلا لأنه إنما يفضل بذلك غيره وهو غير رجل مستغن عن الافضال أن يفضل بها أو يشرف بها وإنما يشرف ويفضل بالافضال من تفضل الله بها عليه .

وكان يزعم أن الله خير بما فعل من الخير لأن من كثر منه الشريك له شرير وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة وإنما هي شر في المجاز وكذلك كان قوله في جهنم وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار وكان يقول أن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه منفعة والشر هو العيب والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة (١) .

وكان يزعم أن الله يوصف بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وابعاضه ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في

خصاله من تمت خصاله منا نحو الكمال : الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله
وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالابحاض لم يجوز أن يوصف بالكمال
في ذاته ولا بالنقصان ولما لم يجوز أن يشرف بافعاله لم يجوز أن يوصف
بالكمال في ذاته من جهة الأفعال .

وكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كعنى الكامل وكذلك
يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد
ولا يجوز أن يوصف بالشجاعة لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره
وعلى الأمور المخوفة (١) .

وكان يزعم أن الوصف لله بأنه مختار معناه أنه يريد اذ لم يكن ملجأ الى
ما أراد ولا مكرها ولا مضطرا اليه . والأرادة هي الاختيار وكذلك
القول في أن الانسان مختار عنده . وأن الاختيار غير المختار كما أن الأرادة
غير المراد وأن اختيار الله للانبياء هو اختياره لأرسالهم وهو ارادته لذلك
وزعم أن معنى الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم وذلك توسع
وأنا معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته فلذلك لم يجوز أن يقال يجربهم وكذلك
معنى يبتلى أن يكلفهم (٢)

وكان يقول أن الله لم يزل باقيا في الحقيقة بنفسه لا ببقاء ومعنى أنه باق
أنه كائن لا يحدث وأن لا يوصف البارى بأنه لم يزل دائما لا يفنى بل
يوصف بأنه لا يزال دائما لأن هذا مما يوصف به في المستقبل ويوصف بأنه
لم يزل دائما لا الى أول له كما تقال لم يزل دائم الوجود أى لأول لوجوده
ومعنى قائم وقيوم أى دائم وهو من صفات الذات (٣)

(٢) المصدر نفسه ص ٥٤٥

(١) الأشعري . مقالات ص ٥٤٣ و ٥٤٤

(٣) الأشعري . مقالات ص ٥٢٩

١٠ - الغرض من هذا التفسير للصفات

يستنتج من هذا التفسير الطويل أن كل اسم أو كل صفة تطلق على الله أما من جهة الإنسان أما نطق بها البارئ في القرآن لا يجب أن تؤخذ حرفياً إذ أن هذه الأسماء والصفات تطلق على ذات الهية قديمة تختلف تماماً عن المخلوقات الحادثة المحدودة . وإذا أراد المحدث المتناهي أن يطبق صفاته هو على الذات الإلهية في ذلك تشويه كبير لهذه الذات اللامتناهية .

والمعتزلة لا تقول بأى تشابه بين المتناهي المحدث واللامتناهي القديم . لذلك هم يقاومون بشدة كل تشبيه بين الله والمخلوقات - وينتهون إلى أن كل فكرة موجبة نحاول أن نكونها عن الله مبتدئين بالكائنات المتناهية المحدثه هي فكرة مغاظة وغير حقيقية لأن الله - حسب قولهم - ليس حائزاً على صفات المخلوقات حتى لو بلغت هذه الصفات درجة الكمال . والمعتزلة تتجنب مثل هذا القول خشية أن تنتهي إلى القول بالحلول اعني إلى القول بأن الله هو مجموع صفات الكائنات البالغة درجة الكمال .

وهكذا نلاحظ أن توحيد المعتزلة وتعريفهم لله ونفيهم الصفات عنه تعالى جاء رداً على تيارات عديدة من الأفكار واعتقادات متضاربة مثل التشبيه والحلول والشرك .

١١ - مبرر هذه الفكرة :

إننا نجد في القرآن الكريم هذه الآية (ليس كمثله شيء)^(١) وكذلك

(لا تدركه الأبصار) (١) ولكن كم أيضا من الآيات التي تتحدث عن أعضاء الله وعن الشبهه بينه تعالى وبين الإنسان؟

هل تكفى آية أو آيتان حتى تبنى عليهما المعتزلة هذا التعريف المنفى لله ويصبح تعالى كائنا متميزا تمام التمييز عن خلقه؟ لا شك في أن المعتزلة استرشدت أيضا بمصادر أخرى .

وكان واصل بن عطاء متصلا بالنصارى . ولكنه رأى في سر الثالث الأقدس (وهو سر إله واحد في ثلاثة أقانيم) شركا لله ، فأخذ يرده بقوة حتى يصل الى فكرة عن إله واحد في غاية البساطة ويميزا تماما عن خلقه . وابتداء من أبي الهذيل العلاف أخذت المعتزلة تطالع كتب الفلاسفة اليونانيين التي ترجمت إلى السريانية والعربية في ذلك العهد . فكانت محاورة تيمائوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربية (٢) والله في عرف أفلاطون لا يكون العالم على صورته بل على صورة المثل الأزلية . فساعدت هذه الفكرة المعتزلة على القول بأن العالم المخلوق لا يشبه الله الخالق أعنى (في لغة المعتزلة) المانح الوجود لماهيات مختلفة ومميزة عنه ، كما أنهم نفوا أن الله يخلق الخلق على مثال سبق .

ومن جهة أخرى يقول أرسطو إن الله ليس بالعلة الفاعلية للعالم وإنما العالم يجتهد بأن يحيى بقدر المستطاع حياة مماثلة لحياة الله ، ولكنه لا يستطيع ذلك

(١) الأنعام ٦ آية ١٠٣

(٢) ترجمه يحيى ابن البطريق في عهد المأمون وراجع الترجمة عنين بن اسحق (١٩٤ هـ) إلى (٨٢٦٤) وطالع هذه الترجمة شيوخ المعتزلة المتكلمون مثل أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام الذي عرف حنين بن إسحاق في بغداد .

لسبب مادته ، فيقلد الحياة الإلهية بحركة مستمرة وأزلية وهي الحركة الدائرية (أنظر أرسطو كتاب الطبيعة ص ٢٦٥ ب ١) التي هي العلة الغائية للعالم فإذا لا توجد أى مشابهة بين الله والعالم ، والله على رأى ارسطو لم يبدع ماهية العالم ولا وجوده ، إنما المعتزلة مع نفيها كل مشابهة بين الله والخلق تقول إن الله منح الوجود فقط للعدم حتى صار كائناً .

وعندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفية لجأ سمبليقيوس الفيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصيديق الفلاسفة وترك سمبليقيوس Simplicius عدة شروح لنظريات أرسطو وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس حتى إن بعضهم كان من أصل فارسى مثل أبو على الأسوارى .

فهذه الترجمات العربية لكاتب الفلاسفة اليونانيين التي قام بها السريان من جهة ، والترجمات التي قام بها الفرس من جهة أخرى ، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليونانى وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه .

لكن هذا لا يعنى أن المعتزلة وجدت الأفكار التي تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة - أن فضلهم لكبير ، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليونانى ما أوه مناسباً للرد على المشبهة ودفع كل شرك مفاخرين بأنهم « حماة التوحيد » .

* * *

ان نفي المعتزلة لصفات الله تعالى لهم يمنعهم من البحث في بعض الصفات على زعم أنها اعتبارات ذهنية فقط وليست حقائق تتصف بها الذات الإلهية . وهذا ما نتطرق إليه في الفصل الثانى .

الفصل الثاني علم الله

إن نفي المعتزلة لصفات الله لم يمنعها من البحث في بعض الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة والعدل على زعم أنها اعتبارات ذهنية وملائمة لنا حسب قول أبي الهذيل العلاف الذي يقول: إذا تحدثنا عن علم الله أو عن قدرته مثلاً فذلك لأننا ننظر إليه تعالى من أوجه مختلفة في حين أنه تعالى ذات واحدة وأزلية^(١) ونحن مخلوقات مركبة وحادثة، لذلك نلجأ إلى هذه الاعتبارات وخصوصاً إننا عاجزون عن إدراك اللامتناهي.

ويزيد ابراهيم النظام قائلاً: معنى قولي إن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه. ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه. وكذلك الأمر في سائر صفات الذات^(٢). فهكذا لا توجد سوى ذات واحدة أزلية ننظر نحن إليها نظرة تجزئية في حين أن هذه الأجزاء أعنى الصفات غير موجودة البتة فيها، فقط طبيعة عقلمنا الناقصة العاجزة تلجئنا إليها. وأول هذه الصفات التي يبحثها المعتزلة هي صفة العلم.

١ - علم الله هو الله

لما نفى واصل بن عطاء كل صفة عن الله تعالى رد جميع الصفات إلى

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٨٦ - كتاب الانتصار للخياط ص ٧٥

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ١٦٦ و ٤٨٦

ذات واحدة . وزاد أبو الهذيل توكيداً في رد هذه الصفات إلى الذات قائلاً : إن علم الله هو هو (أى الله) وإن الله يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية^(١) فإذا علم الله لامتناهى كما أن الذات لامتناهية . ويضيف أبو الهذيل قائلاً إن الله يعلم حقيقة ، ليس بعلم أزل (قديم) يميز عن ذاته كقول النابتة ، وليس بعلم مكتسب يحدث كقول الرافضة ، بل إنه عالم بذاته^(٢) . حتى إن أبا الهذيل والنظام كانا يقولان : معنى قولنا عالم هو إثبات ذاته ونفى الجهل عنه . فالذات هى العلم والعلم هو الذات لا يمكن فصلهما وكذلك الحال فى الصفات الأخرى .

ويذهب معمر وهو أعظم المعتزلة مرتبة فى تدقيق القول بنفى الصفات إلى القول بأن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به ، وهكذا يكون العالم متميزاً عن المعلوم . ولكن معمر رد هذا التمييز بينهما خوفاً من أن يؤدى بنا إلى الاعتقاد بأن علم الله يميز حقيقة عن ذاته فرفض القول بأن الله يعلم نفسه وقال بأن العالم والمعلوم واحد أى أن علم الله هو ذاته (أى ذات الله) وعلى ذلك لا يكون العلم منفصلاً فى الله ولكنه دائماً فيه قديم وغير يميز عن ذاته^(٣) .

لذلك قال جمهور المعتزلة : إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز للاحقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل^(٤) فتكون المعادلة خالصة كاملة تامة بين ماهية

(١) الانتصار للخياط ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ - مقالات الإسلاميين للأشعري ص ١٦٥

و ٤٨٤ (٢) الشهرستاني الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٥٣

(٣) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٤١ - الشهرستاني . الملل على هامش ابن حزم

ج ١ ص ٧٥ (٤) ابن حزم . الفصل ج ٢ ص ٩٩

الله وعلمه ، كما أن هذه المعادلة كاملة أيضا بين الماهية وأى صفة من الصفات الأخرى والتي هي في نظر المعتزلة اعتبارات ذهنية ليس إلا .

٢ - مصدر هزه الفلمرة

يقول أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله علم كله ؛ قدرة كله « حياة كله ؛ سمع كله ؛ بصر كله . وقرأ أبو الهذيل والنظام في بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطون فيكون أبو الهذيل قد أخذ هذا القول عن أرسطو على حسب ما جاء في مقالات الاسلاميين للأشعري^(١) وحسن أبو الهذيل اللفظ من عند نفسه وقال : علمه هو هو ، وقدrote هي هو - ويؤكد الشهرستاني ذلك بقوله إن أبا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته^(٢) . والمعروف أن هذا هو قول أرسطو

وهناك سبب آخر جعل أبا الهذيل أولا ثم المعتزلة ثانياً يردون الصفات إلى الذات . يقول أبو الهذيل : هناك فرق بين قول القائل إن الله عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل إن الله عالم بعلم هو ذاته ، وهو أن القول الأول في الصفة والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات ، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة والعدل) وجوها للذات فهي بعينها أقانيم التصاري — لذلك نفي القول الثاني القائل

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٤٨٥

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٧ - الاسفرائيني . التبصير في الدين ص ٤٢

بأن الله عالم بعلم هو ذاته حتى يرد الأقاليم عند النصارى .

٣ - قدم علم الله

لما كان علم الله هو الله ، ولما كانت ذاته تعالى تتصف بالقدم ، فإذا علمه قديم أيضا . وهذه نقطة في غاية الأهمية عند المعتزلة . ولا ينفك أبو الهذيل والنظام يرددان القول بقدم العلم ^(١) . ويقول هشام الفوطي إن الله لم يزل عالما لنفسه لا بعلم سواه قديم ولا بعلم محدث وإن الله لم يزل عالما بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها (فريق في الجنة وفريق في السعير) ^(٢) .

تضيف المعتزلة على قولها إن الله لم يزل عالما بنفسه قولها بأنه تعالى عالم لذاته أزلا بما سيكون (والمستقبل لا يوجد إلا بالنسبة لنا وليس له وجود عند الله) . وهناك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسان : فعلنا بما سيكون هو علم بشيء جائز ، على عكس علمنا بما يكون فإنه علم بشيء متحقق واقع . ولكن علم الله هو علم بشيء حتمي لا بشيء جائز ، لأن الجائز يمكن أن يتحقق وعلم الله لا يتعلق به ^(٣) .

٤ - هل ما بعلم الله وما بعلم غيره قديم مثل علمه به وقررت عليه ؟

تقول المعتزلة أن علم الله قديم وأن لفظ علم يحتمل أولا عالما - وهو هنا الله وفيه العلم هو الذات - وثانيا موضوعا لهذا العلم - وفي الله هو

(١) الحياطة . الانتصار ص ٨ ، ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٢٣ - الأشعري . مقالات الاسلاميين

ص ١٦٥ و ٤٨٤

(٢) الحياطة . الانتصار ص ٦٠ (٣) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ٢٢٠

أيضا الذات وكل ما هو غير الذات . فلهذا كان العلم في الله هو الذات ولما كانت الذات قديمة ثابتة فلا شيء يمكنه أن يغير علم الله أعنى أن يزيد فيه أو يبدله والالم تعد ذاته تعالى كاملة قديمة . وبناء على ذلك يكون العالم قديما من حيث هو جزء من موضوع هذا العلم وحادثا من حيث أنه متحقق في الزمان . هذا هو موقف المعتزلة من هذا السؤال .

فقط يلاحظ أن هشام الفوطي مع قوله بقوله علم الله « كان يجيب على من يسأله : الم يزل الله عالما بالأشياء ؟ إني لا أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول : لم يزل عالما أنه واحد ولا ثاني له لأن قولي : لم يزل عالما بالأشياء اثبات أنها لم تزل مع الله وقولي أيضا بأن ستكون الأشياء اشارة اليها ولا يجوز أن أشير الا الى موجود » (١) . والفوطي كان لا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم (٢) أن موقف الفوطي - كما يعرضه الأشعري هنا - يبدو مخالفا لموقف باقي المعتزلة في مسألة ما يعلمه الله إذ أنه يقول أن علم الله قديم وأن الاشياء ليست قديمة - ولكن لما يستمر الأشعري ويقول « أن الفوطي كان لا يسمى ما لم يخلقه الله ولم يكن شيئا ويسمى ما خلقه الله واعدمه شيئا وهو معدوم » ففي ذلك دليل على أن الفوطي لا يقول بخلق في الزمان ولكن بخلق منذ القدم .

وفعلا يضيف الأشعري قائلا : « وهذه العلة التي اعتل بها هشام في العلم أخذها عن بعض الأزلية الذين يثبتون قدم الأشياء مع بارئها وقالوا : قولنا لم

يزل الله عالما بالاشياء يوجب أن تكون الاشياء لم تنزل فلذلك قلنا بقدما (١)
ومن جهة أخرى يقول الخياط : « والله جل ذكره عند هشام الفوطى لم
يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث وإنما زعم أن الاشياء المحادثات لم تكن
أشياء قبل أحداث الله لها » (٢). فقط هذه الاشياء كانت ممكنة ومعلومة
عند الله منذ الأزل ولا تصبح اشياء الا عندما تتحقق في الوجود . فيكون
ما يعلمه الله قديم من حيث أن هذا المعلوم ممكن (الوجود) ولكنه يتحقق
في الزمان .

فلرد كل تناقض في قول هشام الفوطى يفهم من لفظ شىء عنده كل ما هو
متحقق وموجود فعلا أعنى الممكن الذى مر من حالة العدم الى حالة الوجود
ولكن هذا الممكن سابق للوجود والله لم يزل يعلمه . فيكون علم الله علما
متعلقا بالماهيات الممكنة ، والوجود أعنى الاشياء الممكنة المتحققة — لا يغير
هذه الماهيات . وهذا هو معنى قول الفوطى : « أن الله لم يزل عالما لنفسه
لا بعلم محدث » (١)

أن تحليل فكرة العدم عند المعتزلة توضح لنا مسألة قدم ما يعلمه الله .
فلفظ « شىء » عند الفوطى معناه ما هو مركب من ماهية ووجود اعنى
ما هو متحقق في الوجود بينما باقى المعتزلة يعنون بهذا اللفظ الماهيات فقط
حتى في حالة العدم (٣) فمن جراء اختلاف المعنى في هذا اللفظ كان هذا
التناقض الظاهر بين رأى الفوطى ورأى باقى المعتزلة في مسألة من أهم

(١) نفس المصدر ص ٤٨٩ (٢) الخياط . الانتصار ص ١٢٥ و ١٢٦

(٣) أنظر الباب الثانى الفصل الأول الخاص بالعدم

مسائل التوحيد . ولكن يزول هذا التناقض عندما ندرك تماما معنى هذا اللفظ عند الطرفين ويصبح اعتقاد جميع المعتزلة واحدا فيما يتعلق بقديم ما يعلمه الله . ونجد تشبيها لذلك في ما يرويهِ الأشعري عن عباد بن سليمان صاحب الفوطي والقائل : « ان الله لم يزل عالما قادرا حيا وأنه لم يزل عالما بمعلومات قادرا على مقدرات عالما بأشياء وجواهر واعراض وافعال » وأن الأشياء أشياء قبل كونها وأن الجواهر جواهر قبل كونها وأن الأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن وحقيقية المحدث أنه معقول . (١) ويتضح من ذلك أن الجواهر والأعراض في حالة العدم لم تزل معلومة من الله . فما يعلمه الله قديم ولا يمكن لأى شيء كان أن يزيد في علمه تعالى .

٥ - اعتراض على هذا القول : اعتراض هشام بن الحكم :

بما أن الله لم يزل عالما بالأشياء حتى قبل وجودها ولم يزل قادرا عليها فهل ما يعلمه الله وما يقدر عليه قديم أيضا ؟ هذا سؤال وجهه هشام بن الحكم (الرافضى) إلى المعتزلة قائلا لهم : إن كان الله عالما بدقائق الأمور وجلائلها فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه لأنه الآن عالم لذلك وما علمه الآن فهو لم يزل عالماً به . فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركا لأنه لا يجوز أن يكون الله لم يزل عالما بأن الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم (٢) .

٦ - رد المعتزلة :

يبدو هذا الاعتراض وجيهاً في أول وهلة . ولكن المعتزلة وجدت فيه

(١) الأشعري . مقالات ص ٤٩٥ (٢) الحياط : الأنتصار ص ١٠٨

نقصاً وضعفاً كبيرين - يوجد أولاً نقص منطقي في الاعتراض نفسه لأن الله في مذهب هشام بن الحكم جاهل بالأمور غير عالم بها وهو يعلمها عند وقوعها . وهذا تشبيهه شنيع لله بخلقه يناقض كماله تعالى .

ثم هناك ضعف آخر في الاعتراض وهو ان كان الله لم يزل عالماً بالاشياء قادراً عليها فهذا لايعنى أن الاشياء المعلومة والمقدور عليها لم تنزل موجودة منذ القدم - لأن الفاعل لا بد من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله وإلا لم يجوز وقوع الفعل منه ، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل أن يفعله لم يجوز وقوع الفعل منه أبداً . ألا ترى أن من لم يحسن السباحة أو الكتابة لم يجوز منه وقوعها ، فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب أو يسبح جاز وقوع الكتابة أو السباحة منه ، وهذا حكم كل فاعل : لا بد أن يكون قبل فعله عالماً به وإلا لم يجوز وقوعه منه ^(١) - وبناء على ذلك تقول المعتزلة إن الله كان ولا شيء معه ، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه أياها وتسكن . وإنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلتها الحركة وأنها ساكنة إذا حلها السكون ، وهو لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه يتحرك ، وأنه في حال حلول الحركة فيه متحرك - فلا ماض ولا مستقبل في عليه تعالى لأن عليه هو ذاته وعلوه سابق للمعلومات . فتكون هكذا الاشياء أزلية في علم الله ، محدثة في الزمان المعين والمحدد لها من الله . وحدوثها في الزمان لا يضيف ولا يبدل شيئاً في علم الله لأن هذا العلم سابق لها .

٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجبائي

إن الكلام في علم الله يختلف كل الاختلاف عن الكلام في المعرفة عند الانسان ؛ لأن علمنا يتكون تدريجياً ونحن نصل إلى المعرفة بفضل مجهود فكري مستمر نبذله في فهم الحقائق والوقائع ؛ ونمره هكذا بمراحل أدناها مرحلة الجهل وأسماها مرحلة المعرفة ؛ ولكن كم تصادفنا من مراحل نشك فيها ونتردد وننعم التفكير ونجلى الأمور وتتخذ القرارات ثم نغيرها أحياناً وتمسك بها أحياناً . وهذا التدرج في تكوين المعرفة برهان قاطع على عجز العقل البشري وعدم كماله .

وإذا ما تكلمنا عن علم الله فلا يجوز أن نقارنه بعلمنا ولا أن نحاول فهمه بتشبيهه بعلمنا لأنه لا توجد أدنى مشابهة بين المتناهي واللامتناهي ولا بين الكامل والناقص .

لذلك كان الجبائي لا يسمي الله فهماً ولا فقيهاً ولا موقناً ولا مستبصراً ولا مستبيناً لأن الفهم والفقہ هو استدراك العلم بالشئ بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً^(١) واليقين هو العلم بالشئ بعد الشك، وكل هذا يدل على التبدل والتغير في مراتب العلم ولكن لا يوجد أى تغير في الله وهو في حالة ثبات كامل لأن علم الله هو أعنى هو ذاته وذاته أزلية كاملة لا تغير فيها ولا تبدل .

ولما كان الله لم يزل عالماً بكل الأمور فعلمه منذ الأزل كامل شامل كل شئ حصل وسيحصل . ولكن هناك مسألة بحثها المعتزلة على النظر وجاء

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٥٢٦ .

البحث مؤيداً لقولهم بثبات علم الله منذ الأزل ، وهذه المسألة هي :

٨ - هل يجوز كون ما علمه الله أنه لا يكون ؟

ترد المعتزلة على هذا السؤال بالنفي طبعاً . ولكن ذلك لا يمنعهم من تحليل السؤال تحليلاً دقيقاً ليبيّنوا استحالته . فنجد مثلاً على الأسوارى يشتر السؤل شطرين هما أولاً : يجوز كون شيء أعنى أن الله يقدر على الشيء أن يفعله ، وثانياً : الله عالم أن هذا الشيء لا يكون وإنه أخبر أنه لا يكون . ويقول الأسوارى إذا أفرد أحد القولين عن الآخر كان الكلام صحيحاً ؛ أما إذا افترق القولان كان ذلك مستحيلاً . وذلك على عكس ما هو عند الإنسان ؛ لأنه ليس من المستحيل أن نلاحظ عند الإنسان فرقا بين معرفته لعمل واجب أدائه والامتناع عن أداء هذا العمل ؛ لأن الإنسان قادر على الضدين في حين أن الله لا يوجد فيه تغير ، وعلمه وإرادته وقدرته تعالى هي ذاته وذاته^(١) لا تتغير^(١)

وهناك رد آخر على هذا السؤال . فتقول المعتزلة : إذا علم الله أن حدثاً أو عملاً أو شيئاً لن يحدث لعجز أو استحالة في الحدث أو العمل أو الشيء نفسه (مثل ترويع الدائرة أو إرسال المؤمنين إلى النار) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشيء إذ أن حدوثه يتنافى النظام والقوانين المسنونة للعالم منه تعالى ، فإن هذا الحدث أو العمل أو الشيء لم يحدث أبداً ما دام وجد العجز أو الاستحالة^(٢)

في هذا الرد نجد اعتقادين راسخين عند المعتزلة وهما أن العالم خاضع

(١) الشهرستاني . الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦٦ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٥٥٩ و ٥٦٠ (٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٥٦٢

لنظام كامل تام مطابق لعلم الله ؛ وبما أن علم الله لم يزل ثابتا فنظام العالم ثابت أيضا لأنه لو تصادف وأصبح هذا النظام غير مطابق لعلمه تعالى فعلبه لم يعد كاملا . وبما أن علمه هو ذاته فتصبح الذات والحالة هذه غير كاملة أيضا وهذا تناقض .

ويزيد أكثر المعتزلة على ذلك قائلين : ما علم الله أنه لا يكون لاستحالته أو لعجز عنه يجوز أن يكون على شرطين : أن يرتفع العجز عنه وإن تحدث القوة عليه . ولكن في هذه الحالة كان الله لم يزل يعلم برفع العجز عن هذا الشيء وبحدوث القوة عليه . وهذا لا يناقض كماله تعالى .

فملاحظ أنه مهما اختلف وضع المسألة فالحل واحد وهو أن المعتزلة تردد دائما أن الله لم يزل عالما بالأشياء كلها ولا يجوز حدوث شيء إلا وهو لم يزل يعلمه .

* * *

لما كان الله لم يزل يعلم كل شيء فكيف يمكن أن نتكلم عن حرية الاختيار عند الإنسان لأعماله ؟ أهو حر فعلا أم مجبر ؟ إنها المسألة في غاية الدقة والأهمية وهماك رأى المعتزلة فيها .

٩ - علم الله ومصير الانسان في الآخرة .

يحدثنا ابن حزم عن رأى هشام القوطي المعتزلي يشاركه فيه جميع المعتزلة لأنه يعبر عن أصل من أصولها في علم الله . يقول هشام : إن من هو الآن مؤمن عابد ولكن في علم الله إنه يموت كافرا فإنه الآن عند الله كافر . وإن من كان الآن كافرا آجوسيا أو نصرانيا أو دهريا أو زنديقا ولكن في علم

الله أنه يموت مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن^(١). فلا غرابة في هذا القول إذ أن علم الله لا يتغير ، فإذا علم الله منذ الأزل أن فلانا سيموت كافرآ ولو آمن وقتنا من الزمن فإنه عند الله كافر ، لأنه تعالى لم يزل يعلم أن بعد ايمان هذا الشخص كفرا . ولا يجوز أن يزيد كفر المؤمن شيئا في علم الله - هل يعنى ذلك أن لا قدرة للإنسان على أعماله لأن الله لم يزل يعلمها ؟ نحن نعرف أن المعتزلة « أهل عدل » أيضا أعنى أنهم يقولون إن الإنسان قادر على أعماله محاسب عليها - فكيف يكون التوفيق بين القولين إن الله لم يزل يعلم كل شيء ، وإن الإنسان قادر على أعماله ؟

هناك حل دقيق أتى به الجبائى ليوفق بين هذين القولين . فيقول :
لنفحص الحالات الثلاث الآتية :

أولا : يقول الجبائى إذا وصل مقـدور بمقدور كانت النتيجة إيجابية صحيحة ، مثلا لو قلنا إذا آمن الكافر (شرط أول) وكان الإيمان خيرا له (شرط ثان) لأدخله الله الجنة (النتيجة الصحيحة لهذين الشرطين) والمقدوران هما : العودة إلى الإيمان بعد الكفر - الإنسان فى امكانه أن يعود إلى الإيمان - وإذا لم يخير الله عما يناقض ذلك فتكون هذه الحالة الأولى صحيحة عند تحليل هذه الحالة نجد المعتزلة تعترف بمقدرة الإنسان على الكفر وعلى الإيمان وذلك بمجرد اختياره ؛ ثم إن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار . إننا هنا بدون شك بصدد نقطة صعبة وهى شعورنا بمقدورنا على اختيار شيء أو حال دون الآخر ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى علم الله منذ الأزل باختياره وإذا تمسكت المعتزلة بالقول بقدره الإنسان على أعماله كان تمسكها هذا

صوناً لعدالة الله وإلقاء المسؤولية على الإنسان وحده عندما يعاقب أو يثاب
ففي هذه الحالة الأولى التي يعرضها الجبائي برهان كاف على حرية الاختيار عند
الإنسان على شرط أن يأتي اختياره على شيء ممكن جائز مقدور

الحالة الثانية : إذا كان هناك شيئان متناقضان فلا يمكن التكلم عن حرية
الاختيار عند الإنسان واستحالت النتيجة - مثل قولنا أن يكون المرء
مؤمناً وكافراً أو متحرراً وساكناً أو حياً وميتاً في آن واحد . إن الإنسان
لا يقدر على ذلك وحرية مقيدة أمام التناقض . فالحرية لا تعني إذن القدرة
على عمل أي شيء أو ضده - وبما أن الله لم يزل يعلم مجرى الأمور حسب
قوانينها فهو يعلم عجز الإنسان أمام التناقض كما أنه تعالى لم يزل يعلم قوانين
العالم فكل ما يحدث فيه كان هو لم يزل عالماً به .

وفي الحالة الثالثة : يقول الجبائي إذا وصل شيئان أحدهما جائز والآخر
مستحيل فتكون النتيجة مستحيلة ؛ مثلاً إذا قلنا إن الكافر يؤمن في حين أن
الله يعلم ويخبر أنه لن يؤمن فمن المستحيل أن يؤمن هذا الكافر فتكون
إذن حرية المرء مقيدة بعلم الله وإخباره . ولكنها حالات شاذة تلك التي
يخبرنا الله فيها عن عليه (١)

١٠ - أثر منطق أرسطو

إن تحليل الجبائي لمسألة علم الله ومصير الإنسان هو تحليل منطقي . لا شك
أن لمنطق أرسطو أثراً كبيراً فيه . فمقابلته القضايا الإيجابية أو لا والقضايا
السالبة ثانياً واستنتاجه النتائج الإيجابية أو السالبة كل ذلك يدل على أن

(١) أنظر الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٥٦٠
لمحوظة . نرجع الى هذه المسألة الشائكة في الجزء الثاني الخاص (بالعدل)

الجبائي كان ملبا^(١) بهذا المنطق وحاول أن يستخدمه في مسألة من أدق المسائل وأعقدها . إنها لمحاولة جريئة وهي ليست الوحيدة من نوعها في فلسفة المعتزلة

* * *

من هذا نستخلص أن جل هم المعتزلة هورد الصفات - ومن ضمنها صفة العلم - إلى ذات الله تعالى . وبما أن هذه الذات قديمة لامتناهية ثابتة فيكون العلم أيضا قديما لامتناهيا ثابتا . ثم إن الله لم يزل يعلم كل الأمور وإذا كان العالم قديما بالنسبة إلى علمه تعالى فإنه يتحقق في الزمان تبعا لهذا العلم - أما فيما يختص بمسألة قدرة الإنسان على أعماله فالمعتزلة تحلها بقولها إننا نشعر بحرية الاختيار وإننا نجعل علم الله وإن عدل الله يضطرنا إلى القول بهذه الحرية - وكل المسألة الأخلاقية متوقفة عليها .

(١) تنلهذا الجبائي للشحام الذي ألم بالفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة التي قام بها حنين بن اسحق في بيت الحكمة (أنظر ابن المرتضى المنية والأمل ص ٤٠ والملاطى كتاب التنبيه

الفصل الثالث

قدرة الله

ردت المعتزلة جميع صفات الله إلى ذاته . فإذا تحدثوا عن قدرته تعالى ، فهم ينظرون إليها كأنها وجه آخر من أوجه الذات يبحثونها على زعم أنها اعتبار ذهني ليس إلا وغير موجودة حقيقة في الذات .

١ - ما يقرر الله عليه

كما أن علم الله يشمل كل شيء ، كذلك قدرته تعالى منبسطة على كل شيء وتميز المعتزلة بين قدرة الله وما يقدر الله عليه ، ويقول أبو الهذيل في هذا الصدد : إن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم به والقدرة عليه والإحصاء له ، ليس يخفى على الله منه شيء ، ولا يعجزه شيء منه (١) . ومن أدلته على ذلك قوله تعالى : (إن الله على كل شيء قدير) (٢) . وبكل شيء عليم (٣) (وأحصى كل شيء عدداً) (٤) .

كما أنه لا شيء يغيب عن علمه تعالى كذلك لا شيء يخرج عن قدرته تعالى ، ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت قدرة الله عاجزة ضعيفة ، وعليه تكون ذاته ناقصة ، وفي هذا تناقض لأن علمه وقدرته تعالى هما ذاته .

وحين يقول أبو الهذيل ومعه المعتزلة أجمع : إن الله على كل شيء قدير هل يعني هذا القول أن قدرته تعالى لا يمكنها أن تتعدى حدود ما قدر عليه

(١) الحياط . الانتصار ص ٩ - (٢) النحل ١٦ - ٧٦ ، والبقرة ٢ - ٢٠

(٣) البقرة ٢ - ٢٨ (٤) الجن ٧٢ - ٢٨

وأنها تحققت كلها فيما قدرت عليه كما أن عليه شمل كل المعلوم ولا يمكنه أن يتعداه؟ وبمعنى آخر هل لقدرة الله حدهو هذا العالم المخلوق؟ ولو انبسطت على ما ليس متحققا أو ممكنا لكانت قدرة بدون مقدور؟

يحكى ابن حزم عن أبي الهذيل بهذا الخصوص قائلا: وقال أبو الهذيل بن مكحول العلاف إن لما يقدر الله عليه آخرا ولقدرته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلا ولا على خلق ذرة فما فوقها ولا لإحياء بعوضه ميتة ولا على تحريك ورقة فما فوقها ولا على أن يفعل شيئا أصلا (١).

ويقول ابن حزم في مكان آخر: وكان على الأسواري البصري أحد شيوخ المعتزلة يقول إن الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل (٢).

إن هذين القولين اللذين يذكرهما ابن حزم لا يعطيان فكرة صحيحة عن قول المعتزلة فيما يختص بقدرة الله. ويكفي أن نرجع إلى تعريف المعتزلة لقدرة الله لنذكر أن في مذهبهم القدرة هي الذات وأنها غير متناهية. وإذا بدت لنا هذه القدرة بواسطة بعض الأشياء المتحققة فالمعتزلة لا يستنتجون من ذلك أن قدرته تعالى محدودة بهذه الأشياء لأنه زيادة على ما تحقق من الأشياء توجد أشياء ممكنة وغير متناهية في العدد تتحقق في الزمان أو خارجا عنه، ولكنها لا تخرج عن قدرته تعالى لأن هذه القدرة لا متناهية كالذات فعلى ذلك إذا كان ما تحقق وما يتحقق من الأشياء محدودا في العدد والكم والابحاض فإن هذا شيء لا يعنى أن قدرة الله تقف وتنتهي عند هذا الحد لأنها غير متناهية.

(١) ابن حزم: الفصل ج ٤ ص ١٤٦ (٢) نفس المصدر ص ١٥٠

٢ - تجنب المعتزلة للمذهب الحولوى Pantheisme

كما أنه لا يوجد عالم بدون معلوم ولا قادر بدون مقدور عليه ، كذلك توجد موازاة بين الله والعالم . فمن جهة نرى علماً وقدرة غير متناهيين ولهما موضوع ، ومن جهة أخرى نرى موضوعاً لا متناهياً وأزلياً نوعاً ما ، لأنه يقابل فاعلاً متجلياً بهاتين الصفتين : صفة العلم وصفة القدرة الغير متناهيتين ، ألا وهو الله الذى هو فى مذهب المعتزلة كله علم وقدرة .

فيكفينا أن ندمج فكرة الله هذه (وهو الفاعل) فى العالم (وهو الموضوع أعنى موضوع العلم والقدرة) حتى ننسب إلى المذهب الحولوى وهو خلط الله وإدماجه فى العالم . ولكن المعتزلة تميز دائماً بين ماهية الفاعل وماهية الموضوع ، وهذا ما أدى بهم إلى التكلم فى العدم واعتباره شيئاً متميزاً تماماً عن ماهية الله . والعدم فى مذهبهم هو مادة العالم التى ينقصها الوجود والله يمنح هذه المادة الوجود ليكون العالم المخلوق .

٣ - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى

قالت المعتزلة إن علم الله هو هو ، وإن قدرته هى هو ؛ فعلى ذلك تكون الذات هى العلم والقدرة . فإذا علمه وقدرته تعالى يختلفان تمام الاختلاف عن العلم والقدرة عندنا لأنه كثيراً ما يقوم الخلاف بين العقل وهو عندنا ملكة المعرفة ، وبين الإرادة وهى عندنا ملكة التنفيذ والعمل . وكمن الأحيان ندرك الشيء الحسن ونميزه ولكننا بالرغم من ذلك نفعل العمل السيء — لكن فى الله العلم هو القدرة والقدرة هى العلم ؛ لذلك نجد عليا الأسوارى المعتزلى يشدد بحق على العلاقة بين علم الله وقدرته إذ يقول :

إن من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فإن الله لا يقدر على أن يمته قبل ذلك ، ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك . وإن من علم الله من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا فإن الله تعالى لا يقدر على أن يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد ، ولا على أن يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها (١) .

يدهش ابن حزم كل الدهشة من هذا القول في حين أن المعتزلة تجده قولا صحيحا معقولا منطقيا لأنهم يردون جميع الصفات إلى الذات : فعلم الله هو ذاته كما أن قدرته هي ذاته ، فما يعلمه الله فهو قادر عليه ولا يجوز خلاف ذلك ، وما يقدر عليه فهو يعلمه ، ولا يجوز خلاف ذلك في مذهبهم — فهم لا ينظرون إليه تعالى كما نحن ننظر إلى الإنسان الذي يفكر ويعلم ويقرر ثم لا ينفذ أو ينفذ خلاف ما قرر . لا . لأن علم الله هو قدرته . وليس هناك أى مشابهة بين الله تعالى والإنسان . لذلك نجد أكثر مؤرخي الملل يدهشون لأقوال المعتزلة التي تبدو لهم غريبة ؛ ولكن عندما ندرك أصل مذهبهم وهو رد جميع الصفات إلى الذات نفهم بسهولة هذه الأقوال ونجدها نتيجة منطقية للأصل الذي بنوا عليه مذهبهم .

٤ - هل الله مكلف بفعل الأصلاح ؟

تقول المعتزلة : أن الله مكلف بفعل الأصلاح . وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم في ماهية الله اللامتناهية والكاملة إذ أنهم يردون إليها العلم والقدرة ، ولما كان الله كاملا فلا يمكنه أن يقف عندما هو غير كامل وإلا أصبح هو

تعالى أيضا غير كامل . وعلى هذا القول بذت المعتزلة رأيها في التفاؤل . ويقول النظام والجاحظ والأسوارى والكعبي إن الله لا يوصف بالقدرة على ترك الأصلاح من الأفعال إلى ما ليس بأصلاح^(١) . ونحن لانعجب من رأى المعتزلة هذا لأن الله وهو كل الكمال لا يعزم على خير ثم يميل إلى خير آخر أسمى من الأول كأنه تعالى يتدرج في مراتب الكمال . فاذا كان الأمر كذلك لم يعد الله كلى الكمال ؛ إذ أن في هذا الخير الأسمى الذى مال إليه الله تعالى بعد تركه الخير الأول يوجد كمال كان ينقص الأول وهذا الكمال كان سببا فى تحرك الله من درجة فى الكمال إلى أخرى أسمى منها . وهذا التحرك دليل على النقص والنقص برهان على عدم الكمال . وبناء على ذلك يمكننا أن ندرك بسهولة لماذا كان أبو القاسم الكعبي المعتزلى يقول بإيجاب الأصلاح للعباد وأن الإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئا^(٢) .

٥ - التفاؤل عند المعتزلة Optimisme

ينوه ابن حزم بهذا التفاؤل عند المعتزلة حين يقول : وقالت المعتزلة كلها إن الله عز وجل ليس فى قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا الذى فعل هو منتهى طاقته وآخر قدرته التى لا يمكنه ولا يقدر على أكثر^(٣) . ويدافع النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعا قويا حيث يقول : إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن ينقص

(١) الأشعري مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ - البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٦٧

(٢) الاسفرائيني . التبصير في الدين ص ٥٢ (٣) ابن حزم الفصل ج٤ ص ١٤٦

من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان بما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً^(١). ثم زاد على هذا بأن قال إن الله لا يقدر أن يعمى بصيراً أو يزن صحيحاً أو يفقر غنياً إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم ، وكذلك لا يقدر أن يغنى فقيراً أو يصحح زماً إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم^(٢).

فإذا كل ما يحصل في الدنيا وفي الآخرة هو أصلح ما يمكن للعباد . وهذه نتيجة منطقية لتنفى جميع الصفات عن الله وردها إلى الذات . والذات غاية الكمال لا يعترضها أى عجز أو نقص ؛ لذلك يلزم أن يكون ما عمله كاملاً . لكن الإنسان وهو محدود في عقله يتساءل أحياناً أى خير يوجد في بعض الأمور والحوادث التى لا يرى فيها سوى النقص والعجز والآفات إن المعتزلة لا تحكم على الأشياء بجزئياتها ، وإنما تنظر إلى العالم بأسره وتبدى حكمها عليه بأكمله . ويذهبون إلى القول بأن الصنعة كاملة لأن الصانع كامل فما يبدو لنا كأنه عجز أو نقص أو آفة ، فكل ذلك يساهم في خير الدنيا العام ويصبح خيراً وصلاحاً .

هل يعنى هذا القول أن المعتزلة كانت تميل إلى صبر رواقى على الآلام والشدائد أم إلى صبر كصبر المسيحيين الذين يرون في الألم طريقاً لكسب خير أعظم ؟ لا يمكن الرد على هذا السؤال إلا بعد البحث في مصدر فكرة التفاؤل عند المعتزلة .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٥ - الخياط : كتاب الانتصار ص ١٧ و ٢٣

الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٦١ (٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٥

٦ - مصدر فیکرة التفاؤل

بالرغم من أن النظام هو أول معتزلى تكلم بوضوح فى التفاؤل يقول الشهرستانى أن النظام أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله فما أبدعه وأوجده هو المقدر ، ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً كان لفعل^(١) . ويرى هوروفتز أن النظام قد تأثر بفلسفة الرواقين القائلين بأن الشر والخير يتبعهما حتماً عقاب أو جزاء ، وذلك حسب قوانين ثابتة لا يمكن تغييرها أو تحريفها . فعلى الإنسان أن يتحمل بصبر وسكوت المصائب والشدائد والآلام إذ لا يمكنه أن يغير مجرى الأمور وسننها . ولكن شتان ما بين رأى الرواقين ورأى المعتزلة من فرق فى التفاؤل . إن هؤلاء يرون فيما ندعيه شراً سيئاً لخير أكبر وأعم . فلا يمكننا أن نشاطر المستشرق هوروفتز رأيه هذا القائل أن المعتزلة قد تأثرت بالرواقين ، لأن المعتزلة لا تنظر إلى الألم فى حد ذاته بل ترى فيه سيئاً للخير . ويقول البغدادى من جانبه إن النظام تأثر بالمنانية القائلين إن إله الخير لا يمكنه أن يفعل إلا الخير ولا يمكنه أن يفعل الشر ، لأن الشر لا يصدر إلا عن إله الشر . ولكن النظام رد على المنانية قولها بالاثنين (إله الخير وإله الشر)^(٢)

فتكون المعتزلة قد بحثت أقوال قدماء الفلاسفة وأقوال المنانية واستخلصت منها قولاً يتفق وكإل الله تعالى ، وجاء قولها متفقاً أيضاً وفكرة المسيحيين فى الألم كطريق لخير أعظم .

(١) الشهرستانى . الملل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦١

(٢) الحياط . كتاب الانتصار ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٤٩ و

* * *

تقول المعتزلة إن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن قدرته لا تأتي إلا بما هو كمال ؛ فقط هناك نقطتان ذواتا أهمية كبرى وهما التوفيق بين قدرة الله تعالى وحرية الاختيار عند الإنسان من جهة ومن جهة أخرى مسألة : الظلم : هل يمكن أن يفعله أم لا يمكن .

٧ - قدرة الله وقررة الانسان على أعماله

لما كان الله قادراً على كل شيء ، ولما كانت قدرته لا متناهية كذاته ومتجهة دائماً نحو الكمال ، فمن أين إذن الشر والمعصية وما يترتب عليهما من عقاب وألم ؟ إنهما لا يقعان إلا عن كائن حر الاختيار في نيته وأعماله يتردد تم يختار ويعزم . وفي تردده هذا دليل على عجزه وعدم كماله . ويترتب على اختياره نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سيء . فأين قدرة الله من عمل الانسان هذا ؟ إن قدرته تعالى تحدها حرية الانسان . والمعتزلة يتمسكون بشدة بهذا المبدأ وينون عليه المسألة الأخلاقية بكاملها وبما أن الثواب أو العقاب هو نتيجة لما اختاره الانسان بمجرد حرية فلا يمكن لله أن يغير أو يبديل في هذا الثواب أو العقاب . ويقول النظام بهذا الصدد : إن الله لا يقدر على أن يخرج أحداً من أهل الجنة منها ولا يقدر على أن يلقى في النار من ليس من أهل النار . ويقول أيضاً : لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على القائه فيها وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها (١) . إننا لا نعجب من قول المعتزلة هذا لأنهم أثبتوا من جهة قدرة الله لا متناهية ؛ وهي في مذهبهم ليست سوى الذات ؛ وأثبتوا من

(١) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١١٥ - الشهرستاني ، الملل والنحل على هامش

ابن حزم ج ١ ص ٦١

جهة أخرى قدرة الانسان على أنه حر في اختيارها . وبعد ذلك وجدوا أنفسهم أمام مشكلة عويصة وهي هل الله قادر على كل شيء : على الظلم والجور كما هو قادر على العدل ؟ وبمعنى أوضح هل يقدر الله تعالى أن يثيب من استحق العقاب وأن يعاقب من استحق الثواب ؟ بحثت المعتزلة هذه المسألة على ضوء العدل وسنئين فيما بعد الحل الذي أتوا به وقبل أن نعرض لهذا الحل نذكر هنا عقيدة راسخة عند المعتزلة استتجوها من قولهم بعدل الله وقدرة الانسان على أعماله ، وهي أن الله تعالى يعمل لما فيه صالح الخلق ولكنه يترك الانسان حراً في اختياره . ولما كان الله تعالى لم يزل يعلم ما يختاره الانسان من أعمال فإنه يأتي أحياناً بلطف من عنده لمساعدة ذوى الإرادة الحسنة . لذلك يقول بشر ابن المعتز إن الله لو علم من عبد أنه لو أقامه لآمن كان إبقاؤه إياه أصلح له من أن يمتهه كافر^(١) فنبلس هنا مسألة اللطف الذى يتدارك الله به الفاسق ولكن المعتزلة تقول إن هذا اللطف لا يمنح إلا فى - الات شاذة نادرة . وخلص نفوسنا أو هلاكها عائد إلينا ، وذلك بفضل حرية اختيارنا لذلك يقول بشر بن المعتز ومعه جميع المعتزلة إن الله لا يكون موالياً للطبيع فى حال وجود طاعته ، ولا معادياً للكافر فى حال وجود كفره ، وإنما يوالى المطيع فى الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر فى الحالة الثانية من وجود كفره^(٢) .

هذا قول واضح بأن الإنسان بمحض إرادته يصبح مطيعاً أو كافراً ولا قدرة لله فى ذلك . وبعدما يصبح الإنسان مطيعاً (وهى الحالة الثانية التى يتحدث عنها المعتزلة) حينئذ يكون الله موالياً له ، وبعدما يصبح كافراً

(١) البندادى . الفرق بين الفرق ص ١١٤ (٢) نفس المصدر

(وهي الحالة الثانية في الكفر) حيثئذ يكون الله معادياً له . ويستدل المعتزلة على ذلك بقولهم إنه لو جاز أن يساعد الله الإنسان في حال وجود الطاعة فيه لجاز أن يساعده في حال وجود الكفر فيه . وهذا محال في مذهبهم لأن الله لا يفعل الشر ، والشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله على حسب قول قاسم الدمشقي (١) .

٨ - الحكمة في أعمال الله

قالت المعتزلة أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة و غرض والفعل من غير غرض سفه وعبث . والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينتفع غيره . ولما تقدس تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح (٢) . ولما كان الله غاية في الحكمة فهو لا يفعل إلا الأصلاح . فتوجد إذن قوانين ثابتة ومحددة من لدن حكمته تعالى تسوس جميع الأمور في هذا العالم . وهذه القوانين خاضعة لحكمة الله الكاملة فيجب أن ننظر إلى كل ما يحدث في العالم كأنه تعبير لهذه الحكمة - وعقل الإنسان في رأيهم يمكنه أن يدرك هذا النظام الكامل في العالم والذي يدل على وجود خالق أزلى حكيم عادل .

وتقول معتزلة بغداد في هذا مصدد أن كل ما ينال العبد في الحال والمال من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلاح

(١) الحياطة . الانتصار ص ٨٥ (٢) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ٣٩٧

فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول (١) .
وشيوخ المعتزلة من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضل وانعام من
الله من غير إيجاب عليه ولكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة
علمهم من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم بآتم وجهه وأبلغ
غاية (٢) . وذلك لأن الصانع حكيم والحكيم لا يفعل فعلا يتوجه عليه سؤال
ويلزم حجة بل يزيح العلل كلها فلا يكلف نفسا إلا وسعها ولا يتحقق الوسع
إلا بإكمال العقل والاقدار على الفعل ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء
ولتجزى كل نفس بما كسبت فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح .
فخلاصة قول المعتزلة هو أن التكليف صلاح في ذات حده كما وأن
قدرة الإنسان على أعماله صلاح والجزاء صلاح . ولا يمكن أن يكون
أصلح من ذلك إذ أن الله لا يفعل إلا الأصلح . هذا فيما يتعلق بالحياة
الأخلاقية . وموقف المعتزلة لا يختلف عن ذلك فيما يتعلق بالطبيعة . ويذكر
الخطاط في هذا الصدد قول قاسم الدمشقي المعتزلي ملخصا موقف المعتزلة
فيقول : « إن قاسما كان يزعم أن الفساد في الحقيقة هي المعاصي فأما ما يفعله
الله من القحط والجذب وهلاك الزرع وإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا
في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير إذ كان الله جل ذكره إنما يفعله
بخلقه نظرا لهم ليصبروا على ما ناله من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة
وليذكرهم بما يناله من شدة ذلك شدة القيامة وأليم عذابها فيزدجروا
عن المعاصي فيسلوا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون من نجي من العذاب
بالنار وأورث الخلود في الجنان فسادا ولا شرا بل هو نفع وخير وصلاح

في الحقيقة (١) . فهذه النتيجة التي يصل إليها المعتزلة تتفق مع مبدأهم القائل بحكمة الله اللامتناهية . وهم يعززون هذه النتيجة المنطقية ببعض الآيات كقوله تعالى « وخلق الله السموات والأرض ولتجزى كل نفس بما كسبت » . فلما كان الخلق من الله واجب أن يكون هذا الخلق غاية في الكمال مثل ما الصانع غاية في الكمال (٢) ويلاحظون أن خلق العالم لا يعني أن الله في حاجة إليه بل بالعكس العالم من حيث هو مخلوق محتاج إلى خالقه . والعاقل يدرك ذلك .

٩ - تعريف الصلاح والأصلح

قالوا أن الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا (٣) . أما الأصلح فهو إذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح (٤) . ولما كان كل شيء في الطبيعة متوجها نحو الصلاح العام ولما كان الصلاح العام هو غاية الخلق فيمكن أن نقول أنه أيضا صورة من الخير المطلق .

إن أثر أرسطو بين في هذين التعريفين للصلاح وللأصلح . لما قال أرسطو أن الفعل سابق على القوة إطلاقا استنتج من ذلك أن المبدأ ليس القوة بل الموجود التام أى الفعل . وعند المعتزلة هذا الموجود التام هو الله . وكان قول أرسطو معارضا لقول من سبقه من اللاهوتيين الذين وضعوا في الأصل الليل والسديم (أى الاختلاط والقوة) زمنا غير متناه ولقول ديموقريطس وأنبادوقليس وأفلاطون الذين قالوا بحالة

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ٤٠١

(١) الحياط : انتصار ص ٨٥

(٤) نفس المصدر

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٥

اتفاق وفوضى قبل حالة النظام^(١). ويقول أرسطو أن السموات تشبهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية ولكن المعتزلة تقول بعالم منظم كامل وكل ما يحدث فيه فهو صلاح. فكأنهم أخذوا فكرة النظام في العالم من أرسطو وفسروها تفسيراً يتفق وقولهم بأن الله كمال وكل ما يصنعه فهو كمال أيضاً .

١٠ - هل يقرر الله على أنه يظلم

يبدو هذا السؤال غريباً في مذهب المعتزلة القائلين بأن الله كلى الكمال ؛ ولكنهم بالرغم من ذلك فحصوا هذا السؤال حتى يوضحوا فكرتهم عن الله ويجلوها .

من الجلى أنهم جميعاً يردون أى فكرة تؤدي إلى الإعتقاد بأن هناك ظالماً في عمله تعالى وهم يرددون دائماً بأن الله يفعل ما فيه صالح الخلق . فإذا بحثت المعتزلة هذا الموضوع فيكون ذلك من جهة القدرة فقط ، وليس من جهة عمل الظلم فعلاً من لدنه تعالى . فيكون الموضوع مجرد بحث نظري . وعلى هذا الشكل نجد حلين مختلفين لهذا السؤال عند المعتزلة .

الحل الأول : القول بالقدرة

القائلون بها من المعتزلة هم أبو الهذيل العلاف وأبو موسى المرادى وجعفر بن حرب وبشر بن المعتز . وقولهم مؤداه أن الله يمكنه أن يفعل الظلم ولكن لا يفعله أبداً وأوضح المرادى حججهم في ذلك بقوله : إن الله يوصف بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه ، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلأفة البوفانية ص ٢٣٣

ضده وتركه^(١) ولكن يضيف المردار إلى هذا قوله: ولو فعل تعالى مقدوره من الظلم والكذب لكان إلها ظلما كاذبا^(٢) وهذا ما يناقض فكرة الله عند المعزلة وتعريفهم له تعالى إذ يقولون إن ذات الله هي الكمال والظلم لا يقع إلا عن كائن غير كامل فإذن يستند أصحاب هذا الرأي على فكرة الاختيار عند الله ليقرروا أنه تعالى قادر على الظلم؛ ولكنهم يعوّدون ويقولون أن الله لا يفعله. ويقول أبو الهذيل في هذا الصدد: إن الله يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعله ما لقبها وهو تعالى كامل لا يفعل القبيح^(٣). ويضيف جعفر بن حرب قوله: إن يسأل هؤلاء المعزلة: أفنعمكم أمان من أن الله لا يفعل الظلم وهو قادر عليه؟

(أ) قلنا: نعم هو ما أظهر من حكمته وأدلته على نفي الظلم والجور والكذب (ب) فيستنتج من ذلك أن المعزلة القائلين بقدرته الله على الظلم لأنه مختار لأفعاله يذهبون في آخر الأمر إلى القول بأنه لا يفعل الظلم لأنه تعالى كامل ولأن الظلم قبيح في ذاته. ولهذين السببين يقولون إن الله مع قدرته على الظلم لا يفعله.

الحل الثاني: القول بعدم الضرورة:

يقول النظام وعلى الأسوارى والجاحظ والإسكافي إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلاح من الأفعال إلى ما ليس بأصلاح وأحالوا أن يوصف الله بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال

(١) الحياط: الانتصار ص ٦٦ (٢) البغدادى. الفرق بين الفرق ص ١٥١

(٣) المهرستاني. الملل على هامش ابن حزم ص ٦١ — الأشعرى: مقالات

الإسلاميين ص ٢٠٠ و ٥٥٥ — ابن حزم. الفصل ج ٤ ص ١٤٧

وإلقائهم في جهنم^(١) لأن المخلوق العاقل في رأيهم يقدر أن يفعل الشر كما يقدر أن يفعل الخير لأن إرادة الإنسان الحرة يمكنها أن تختار بين الخير والشر وهي تثاب أو تعاقب حسب ما اختارته من أعمال : ولكن لا يوجد هذا الاختيار في قدرة الله ، لأن قدرته تعالى على قول هؤلاء المعتزلة لم تنزل متجهة فقط نحو الخير المطلق . وللنظام حجته في ذلك . فهو يقول : ان القبيح إذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الاضافة اليه فعلا في تجوز وقوع القبيح من الله تعالى قبح أيضا ؛ فيجب أن يكون مانعا . ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم ، لأنه لو وصف بالقدرة عليه لكان عنده ميل إلى الظلم . وهذا الميل نقص وضعف مما يناقض ماهيته تعالى الكاملة . وخلافا لمن زعم من المعتزلة أن الله يقدر على أن يظلم ، يقول النظام إننا لا يمكننا أن نصف الله بهذه القدرة لأن ذاته تعالى لم تنزل ثابتة وليس فيها أى ضعف أو عجز ، لذلك يقول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، كما أنه لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا ، ولا على أن ينقص من نعم أهل الجنة ، ولا أن يخرج أحدا من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدورا له^(٢) لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة . فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة^(٣) . ثم هنا قول آخر شديد لأبي جعفر الإسكافي في هذا الصدد إذ يقول أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها . والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٥٥٥ (٢) الشهرستاني الملل على هامش

ابن حزم ج ١ ص ٦١ (٣) الحياط . الانتصار ص ٢٧

بظلم . فليس يجوز أن يجمع دفعو الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه (١) .

هذان القولان : القول بقدره الله على الظلم والقول بعدم قدرته تعالى عليه ، ولو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان إليها واحدة وهي أن الله لا يظلم أبدا حتى ولو قدر على الظلم . إلا أن أصحاب القول الأول بنوا رأيهم على فكرة وجود الاختيار عند الله في حين أن أصحاب القول الثاني لا يقولون بهذا الاختيار لأن الله في زعمهم غير مختار وهو الكمال المطلق ، والاختيار تفضيل أمر على أمر وهذا ليس من خصائص الله تعالى . والذي جعل أصحاب القول الأول يتراجعون ويقولون إنه تعالى لا يأتي الظلم هو أن الظلم قبيح في ذاته وأن الله كمال مطلق . فالفارق بين هؤلاء وهؤلاء فارق نظري بحت .

١١- هل يمنح الله قدرته للإنسان؟

هل يمنح الله الإنسان والأشياء قدرة تمكنها من عمل أعمال تفوق حدود طبيعتهما ؟ . إن دراسة النفس ودراسة العالم الطبيعي توضح لنا الأعمال التي يأتي بها الإنسان والأعمال التي تفعلها الأشياء طباعا . فقط هنا نتبع رأي المعتزلة في هل يمكن للمخلوقات أن تتعدى قواها الطبيعية .

تميز المعتزلة في المخلوقات الجواهر والأعراض وتقول أن حدوث الجواهر (أعني الأجسام) (٢) خاضع لله وحده أما الأعراض فإنها تتبع

(١) الحياطة : الانتصار ص ٢٧

(٢) أظفر الباب الثاني الفصل الثالث

الجواهر طباعا . ولكن لم تتفق المعتزلة على ما يجب اعتباره جوهرها وعلى ما يجب اعتباره عرضا . فمثلا النظام يعتبر الألوان والطعوم والأصوات والحرارة الخ أجساما أعنى جواهر بينما بشر بن المعتزلة يعتبرها أعراضا . فإذا رأينا جميع المعتزلة متفقين على القول بأن الإنسان ليس في إمكانه حدوث الجواهر ولا التأثير عليها بل يمكنه أن يؤثر على الأعراض لزم ألا تحديد ما هو جوهر وما هو عرض . واختلف هذا التحديد عند المعتزلة اختلافا ظاهريا فقط .

فيقول مثلا أبو الهذيل جائز أن يقدر الله عباده على الحركة والسكون والأصوات والالام وسائر ما يعرفون كيفيته فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأرايح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك (١) . هذا القول يظهر لنا أهمية الاختيار عند الإنسان . إن حركاتنا وسكوننا والكلام الذي نبوح به ونذكر معناه وكل ما يترتب على ذلك من آلام أو لذة فهي أعمال نقدر عليها ونعرف كيفيتها وهي كلها أعمال خاضعة لإرادتنا أما ما لا نذكر كيفيته فإنه عرض خارج عن إرادتنا ويتطلب قدرة الله حتى يتحقق .

أما النظام فلا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة . والبارى جائز أن يقدر الإنسان عليها أما الأجسام فلا يقدر الله العباد عليها . والنظام يعتبر الألوان والأرايح والحرارة والبرودة والأصوات أجساما (١) .

فقول النظام قريب من قول أبي الهذيل لأنه عندما يقول النظام أن الانسان لا يقدر إلا على الحركات فكأنه حصر أعمال الانسان الارادية في الحركات وهذه الأعمال الارادية هي التي يعرف الانسان كيفيتها وهذا هو رأى أبي الهذيل بالتمام . وهما يقصدان من قولها هذا أن الانسان قادر على أعماله كل القدرة بحيث أنه يعتبر مبتدعها مثل ما الله قادر على وجود الجواهر . ومسألة قدرة الانسان على أعماله هي الأساس الذي يتنون عليه المسألة الأخلاقية .

أما قول بشر بن المعتمر أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض لالونا ولا طعماً ولا حراً ولا برداً ولا يابساً ولا جبناً ولا شجاعة ولا عجزاً ولا مرضاً ولا بصراً ولا عمى ولا سمعاً ولا صمماً أما الانسان فيستطيع كل ذلك بطبعه^(١) فالخياط يرشدنا عن معنى هذا القول الذي نسب الى بشر . فيقول زعم بشر ان ما كان من الألوان يقع لسبب من قبل الإنسان فهو فعله (أعنى فعل الإنسان) فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه^(٢) . ومعنى يقع بسبب من الانسان يعنى أن الانسان يسبب هذا اللون وذلك خلاف خلقه اللون . فمثلاً في امكان الإنسان أن يخطط ألوان مختلفة ويسبب عن ذلك الاختلاط لونا جديداً فهو لا يعتبر مبدعاً لهذا اللون إذ أنه توصل إليه بواسطة ألوان أخرى ليس له عليها أى قدرة في وجودها وجاء اللون الجديد نتيجة الاختلاط الذي هو من فعل الإنسان . وهكذا لا يختلف موقف بشر في جوهره عن موقف باقى المعتزلة فيما يختص بهذه المسألة .

فلما قالت المعتزلة أن الإنسان ليست له قدرة على الأعراض فهذا معناه أنه يمكنه أن يجعل عرضاً يؤثر على عرض ولا أنه قادر على إبداع

(١) البغدادي . اصول الدين ص ٥٧ - ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٩ - الأشعري .

مقالات ص ٣٧٧ (٢) الخياط . الانتصار ص ٦٣

أعراض إذ أن العرض قائم بالجواهر وإذا قلنا أن الإنسان يخترع الأعراض فيلزم ذلك أن يخترع أيضا الجواهر وأصبح خالقا. وشتان هذا القول من قول المعتزلة في التوحيد. كل ما في الأمر هو أن المعتزلة تعترف للإنسان بالقدرة على توجيه تأثير عرض على عرض وبالقدرة على أعماله الإرادية وهي أيضا أعراض بالنسبة إلى الإنسان.

١٢. الله لم يخلق الأعراص

تقول المعتزلة أن الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر. فمثلا التسخين يصدر طباعا عن النار والتبريد عن الثلج. فعندما يوجد الله الجواهر تصدر عنها الأعراض طباعا بدون فعل الله. فلا يوجد الله الأعراض مباشرة بل الجواهر فقط: ويذكر الأشعري قول معمر في هذا الصدد وهو أيضا قول المعتزلة أجمع^(١) فيقول: يزعم معمر أن الله لا قادر إلا على الجواهر وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها وأنه ما خلق حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قوة ولا عجزا ولا لونا ولا طعما ولا ريحا وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطباعها وأن من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون قدر أن يسكن كما وأن من قدر على الإرادة قدر أن يريد^(٢).

لما قالت المعتزلة أن الله لا يصنع مباشرة الأعراض هل معنى هذا القول أن لا قدرة لله عليها بتاتا؟ كلا لأن الجواهر التي تقوم بها الأعراض خاضعة مباشرة لفعل الله من حيث وجودها فتكون الأعراض خاضعة لفعل الله

(١) أنظر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم (٢) الأشعري: مقالات ص ٤٨

بطريق غير مباشر بواسطة الجواهر^(١). واستنتجت المعتزلة من قولها بأن الأعراض تابعة مباشرة للجواهر قولها بأن الله لا يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده ومحال أن يكون مقدور واحد لقادرين^(٢). ومعتزلة بغداد تؤكد على هذه النقطة المهمة وتقول: لا يوصف الله بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه^(٣) وذلك لأنه لا يوجد أى تشابه بين الجواهر المخلوقة وذات الله. والله يمنح الوجود فقط للذوات المعدومة^(٤) والأعراض تصدر عن هذه الذوات. فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله وإلا أصبح بينها وبين البارئ شبه. والمعتزلة تنفى كل شبه بين الله والمخلوقات. لذلك لاندهش عندما نرى معتزلة بغداد يقولون أن الله لا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين وكفراً لهم يكونون به كافرين وعصياناً لهم يكونون به عاصيين وكسباً يكونون به مكسبين^(٥) وإذا جوزوا الوصف لله بالقدرة على أن يخلق حركة يكون بها العباد متحركين وأرادة يكونون بها مرئدين زعموا أن الحركة التي يفعلها الله مخالفة للحركة التي يفعلها الانسان وأن الانسان لو أشبه فعله فعل الله لكان شبيهاً لله^(٦). وهكذا تثبت معتزلة بغداد قول ابى الهذيل القائل: لا تشبه أفعال الانسان فعل الله على وجه من الوجوه^(٧).

فقط قال الشحام أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين لله وللإنسان فإن فعلها القديم

(٢) الأشعري . مقالات ص ٤٩٥

(٤) أنظر الفصل الخامس بالعدم

(٦) نفس المصدر

(١) أنظر الفصل الخامس بالعدم

(٣) الأشعري مقالات ص ٥٥٠

(٥) الأشعري مقالات ص ٥٥٠

(٧) نفس المصدر ص ٥٥١

كانت اضطررا وأن فعلها المحدث كانت اكتسابا^(١) والفعل المكتسب يصبح طبيعيا في من يفعله فكأن أفعال العباد تصدر طباعا عنهم فقول الشحام لا يختلف في جوهره عن قول المعتزلة .

وبالاختصار تميز المعتزلة بين ماهية الله وماهية المخلوقات ولا تقول إلا بشبه واحد بينهما وهو الوجود الذي يمنحه الله للمعدوم والأعراض تصدر طباعا من الجواهر المخلوقة ولذلك قالت المعتزلة أن الله لا يفعل أعراض الجواهر مباشرة .

صعوبة

لما كان علم الله وقدرته وارادته هي ذاته تعالى ولما كانت ذاته مختلفة تماما عن الجواهر المخلوقة فكيف يمكننا أن نقول أن الله عالم بأرادات الانسان الحرة؟ ووجه الأشعري إلى استأذنه الجبائي هذا السؤال: ما معنى الطاعة عندك؟ فقال الجبائي: هي موافقة الأمر. فسأله عن قوله فيها. فقال الجبائي: حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه. فقال الأشعري: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعا لعبده إذا فعل مراده؟ (٢) - أوضحنا العلاقة بين قدرة الله وأرادة الانسان الحرة في هذا الفصل رقم ٧.

الفصل الرابع

إرادة الله

الفعل الإرادى عند الإنسان يشتمل على إدراك غاية يصل إليها وعلى مشاورة ، حيث أن بواعث كثيرة تبدو أمام الإنسان ، وعلى عزم ، أعنى اختيار باعث من ضمن هذه البواعث ؛ وهذا الاختيار يضع حداً للمشاورة ، وأخيراً على تنفيذ أو عمل — لكن الله الكلى الكمال لا يعرف المشاورة لأنها دليل على الضعف إذ أنها تشتمل التردد ، لذلك كانت إرادته تعالى تختلف كل الاختلاف عن إرادتنا .

١ - تعريف المعتزلة لإرادة الله

إرادة الله فى مذهب المعتزلة من الاعتبارات الذهنية التى يقولون بها مثل العلم والقدرة ، والتى لا توجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة وكاملة . وبناء على ذلك تكون الإرادة هى ذات الماهية أعنى أنها قديمة لامتناهية وكاملة — لذلك يقول النظام والكعبي أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك . فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد ، فالمراد بذلك أنه أمر بها ، وإن وصف بكونه مريداً فى الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط (١) — وهكذا ترد المعتزلة إرادة الله إلى عمله أعنى إلى ماهيته . وإذا قال النجار

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ٢٣٨ - الملل والنحل ج ١ ص ٦٢ - البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٦٦

« يعني كونه تعالى مريدا أنه غير مغلوب ولا مستكره » (١) فإنه يكرر قول النظام على شكل آخر ، لأنه لا يوجد في الله ولا خارجا عنه تعالى أى مؤثر يرغمه على العمل ، إذ أن عليه تعالى هو أيضا قدرته وإرادته — ويوضح الجاحظ خصائص الفعل الإرادى بقوله : مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمي ذلك الميلان إرادة (٢) ولكن في الله لا يوجد مثل هذا الميلان ، لأن عليه لا متناهي وكامل ، فلا يمكننا إذن التكلم عن إرادة الهية مثل إرادتنا — إن الله مريد بالمعنى الذى يعطيه الجاحظ لهذا اللفظ أنه يحقق عليه - ويزيد الكعبي على كل ذلك بقوله إنما دل على الاختصاص على الإرادة فى الشاهد لأن الفاعل لا يحيط علما بكل الوجوه فى الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم وإلى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار. والبارى تعالى عالم بالمغيب مطلع على سرائره وأحكامه فكان عليه بها مع القدرة عليها كافيا عن الإرادة والقصد إلى التخصص ، وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا ما علم ، فأى حاجة له إلى القصد والإرادة؟ (٣) وننتهى من هذا كله إلى أن إرادة الله هى عليه أعنى ذاته .

٢ - هل يربى الله بأرادة مادته؟

يذكر البغدادي عن الكعبي أنه قال أن البصريين والبغداديين من المعتزلة

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٩

(١) الشهرستاني . نهاية الأقدام ص ٢٣٨

(٣) المصدر نفسه ص ٢٤٠

زعموا أن الله مرید علی الحقيقة غیر أن البغدادیین قالوا أنه لم یزل مرید بأرادة أزلية وزعم البصريون أنه مرید بأرادة حادثة لانی محل . وخرج الکعبي والنظام وأتباعهما عن هذین القولین وزعموا أنه لیست لله إرادة علی الحقيقة وزعموا أنه إذا قیل أن الله أراد شیئا من فعله فمعناه أنه فعله وإذا قیل أنه أراد من عنده فعلا فمعناه أنه أمر به ^(١) ومعتزلة البصرة الذین قالوا أن لله إرادة حادثة هما بشر بن المعتمر ومعمر وذلك یتضح مما یندره الشهرستانی عن الکعبي إذ یقول : « حکى الکعبي عن بشر بن المعتمر أنه قال إرادة الله تعالی فعل من أفعاله وهی علی وجهین صفة ذات وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم یزل مریدا لجمیع أفعاله ولجمیع طاعات عباده . . وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه فی حالة احدائه فهی خلق له وهی قبل الخلق لأن ما به یشء لا یجوز أن یشء معه وان أراد بها فعل عباده فهو الأمر به ^(٢) ویندر الشهرستانی عن الکعبي أيضا أنه (أی الکعبي) حکى عن معمر « أن الإرادة من الله للشیء غیر الله وغیر خلقه للشیء وغیر الأمر والایخبار والحکم » ^(٣)

فکان فقط معمر من معتزلة البصرة وصاحبه بشر بن المعتمر — وهو مؤسس فرع بغداد — نوها إلى إرادة حادثة فی الله . ولكن یتضح من قول الکعبي انهما یمیزان بین الإرادة الأزلية التي هی من صفات الذات وهی قديمة مثل العلم والقدرة وتردها المعتزلة إلى الذات نفسها و بین الإرادة المتعلقة بالخلق وهی من صفات الفعل ^(٤) . ویفسر لنا الشهرستانی قول

(١) البغدادی . الفرق بین الفرق ص ١٦٦ (٢) الشهرستانی . الملل ج ١ ص ٧١
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٧٣ (٤) أنظر الفصل الاول (صفات الذات وصفات افعال)

معمر وبشر هكذا : « قالت المعتزلة القائلون بأرادات حادثة أن الباري مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم وتتقدم إرادته على المفعول بلحظة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها شراً لأن لا يكون وما لم يكن خيراً ولا شراً ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات فالرب تعالى لا يريد لها ولا يكرهها . ويجوز أن تتقدم إرادته وكرهه على أفعال العباد بأوقات وأزمان (١)

يلاحظ أن المعتزلة الذين يبدو أنهم قالوا بأرادة حادثة في الله لا يتصدرون إلا صفات الأفعال وهذه الصفات متعلقة بالمحدثات ولكن الجزء الأخير من كلام الشهرستاني وقوله « ويجوز أن تتقدم إرادته وكرهه على أفعال العباد بأوقات وأزمان، جاء بمثابة استدراك من هؤلاء المعتزلة . إذ لا يمكن أن يشذ بعض المعتزلة عن الباقيين في أصل من أصول الاعتزال وهو التوحيد ومعناه عندهم نفي الصفات عن الله وردها كلها إلى الذات والقول بأن الذات قديمة — وإذا كانت هناك مرادات تتحقق في أوقات وأزمنة معينة فهذا لا يعني أن الله اكتسبها من الأشياء ذاتها بل إرادته سابقة عليها . ولما كانت إرادة الله - عند المعتزلة - هي ذاته فالإرادة قديمة مثل الذات . والمحدث الذي يتحقق في الزمان هي الأشياء المرادة .

أما إذا قال بعض المعتزلة أن الله يريد بإرادة حادثة لا يمكن أن يعني هذا القول أن هذه الإرادة مكية نسبة وإلا لم يعد الله كاملاً لا متناهيًا كما عرفوه وفي ردهم على الراضنة القائلة بحدوث علم الله وإرادته ما يثبت لنا

كفاية موقفهم من هذه المسألة ويؤكد لنا أنه من المستحيل على أي معتزلي أن يقول بأرادة حادثة في الله . فيجب أن نؤل هذه الأقوال المحفوظة لنا عن طريق مؤرخي الفرق تأويلا يتفق وروح الاعتزال وأصوله الثابتة . ولما اتضح لنا أن المعتزلة نفت جميع الصفات عن الله ورددتها إلى الذات فلا يجوز أن نقبل قولنا يناقض هذا الأصل وأن نسبها إلى بعض المعتزلة لأنه لو قالوا به فعلا لم يبقوا معتزلة .

٣ أرادة لله وخلق العالم

تقول المعتزلة إن خلق العالم متعلق بارادة الله ، وهذه الإرادة هي من صفات الأفعال . لكن بعض معتزلة فرع البصرة مثل بشر بن المعتمر ومعممر كانوا يقولون إن هذه الصفة حادثة لأن موضوعها — وهو العالم المخلوق — حادث بينما البعض الآخر كان يقول إن هذه الصفة أزلية . حيث أنها تتعلق بماهية الله وهذه أزلية — ولكن جميع المعتزلة متفقون على أن هذه الارادة — أزلية كانت أم حادثة — سابقة على خلق العالم . فعليه يكون العالم إما أزليا وإما حادثا —

لنتعقب أقوال المعتزلة في هذا الموضوع الدقيق . يقول أبو الهذيل إن خلق الشيء الذي هو تسكوته بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوله : كن — والخلق مع المخلوق في حاله وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريد ولا يقول له : كن . ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلا أن خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرهما . ويقول أخيرا إن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان (١) من هذا القول يتضح أن الخلق هو

بداية الوجود الذى يمنحه الله لشيء كان غير موجود . ثم أن هذا الخلق يتميز تماما من الشيء الذى كان فى حالة العدم قبل خلقه — فيكون الخلق متعلقا بأرادة الله التى تتحقق فى وقت ما ويصبح هذا الوقت بداية الوجود من الضرورى أن نبين أن أبا الهذيل كان يؤكد الفرق الموجود بين ارادة الله لخلق الشيء وبين هذا الشيء المخلوق الذى هو موضوع الارادة . إن هذه الإرادة فى زعمه (وهى منبع الخليقة) لا توجد فى محل . وسبب ذلك أن الله لا يشغل محلا لأنه غير مادى ، فعليه لا يمكن أن تكون أرادته فى مكان لأن المادة فقط تشغل حيزا . ولكن موضوع هذه الإرادة مادى وهو الخليقة . فهى تشغل مكانا معيننا . ومن هنا قامت المشكلة العويصة المتعلقة بطبيعة العالم المخلوق وطبيعة الله : إنهما الطبيعتان مختلفتان كل الاختلاف وتميزتان تمام التمييز : الواحدة منهما وهى الطبيعة الآلهية تمنح الوجود فقط للآخرى التى هى الطبيعة المادية — وماهى العالم المخلوق خلاف ماهية الله ويقول النظام من جانبه أن الخلق متعلق بأرادة الله ، والخلق هو منح الوجود اعنى تكوينه^(١) — وهكذا يميز النظام إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة وهو العالم المخلوق . ولكن النظام لا يقول أن هذه الإرادة متميزة عن ماهية الله . وبناء على ذلك تكون هذه الإرادة فاعلة منذ الأزل فمسألة خلق العالم مرتبطة ارتباطا وثيقا بمسألة إرادة الله .

٤ - المنزلة والمزهب الحلولى :

إن المعتزلة مجمعة على تمييز إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة . وهكذا

يقررون موقفهم ضد المذهب الحلولى . والأشعرى يؤكد موقف المعتزلة هذا كلها ذكر أحد رؤسائهم مثل معمر وبشر بن المعتمر والمردار والجبائى^(١) فوجد مثلاً فى مقالاته هذا القول : يزعم معمر أن خلق الشئ غيره . وكان بشر بن المعتمر يزعم أن خلق الشئ غيره ، وأن الخلق قبل المخلوق وهو الإرادة من الله للشئ - وكذلك كان يزعم المر دار . وهذه كلها أقوال واضحة تنفى المعتزلة بمقتضاها كل مذهب حلولى أو كل ما يؤدى إلى الاعتقاد بوحدة الوجود .

٥ - إرادة الله والشرع

كما أن المعتزلة تقول أن الخلق متعلق بإرادة الله كذلك يقولون أن الشرع (القانون الخلقى) متعلق بهذه الإرادة أيضاً . إذا هم قالوا إن الإرادة توافق الأمر^(٢) فإنهم يميزون أيضاً هذه الإرادة عن الشريعة التى تأمر بها . ويقول ابو الهذيل بهذا الصدد إن إرادة الله للأيمان هى غيره وغير الأمر به^(٣) فعليه إذا قلنا الله يريد شيئاً وجب علينا أن نميز بين إرادته تعالى وموضوع هذه الإرادة . ولإرادة الله موضوع حتماً ، لذلك قالت المعتزلة إن الله يريد الشريعة . لكن هل الشريعة تكتسب قيمتها الخلقية من إرادة الله أم هذه القيمة موجودة ضمناً فى الشريعة نفسها ؟ نكتفى هنا بقولنا إن المعتزلة كانت تزعم أن الخير خير فى ذاته وأن الشر شر فى ذاته وليس بموجب إرادة الله . والله يريد الخير ويأمر به لأنه خير فى ذاته ، وينهى عن الشر لأنه شر فى ذاته . فالله لا يختار جزافاً أموراً ويقول عنها أنها خير أو شر ،

(٢) اليافعى : شرح اللؤلؤ المفضلة ص ١٠٠

(١) المصدر نفسه ص ٣٦٤ - ٣٦٦

(٣) الأشعرى . مقالات الاسلاميين ص ٥١٠

لا بل هذه الإرادة الكلية الكمال تميل طبعا نحو الخير وتنفر طبعا من الشر وهكذا يكون خلق العالم متعلقاً بأرادة الله ، والشريعة أيضا متعلقة بهذه الإرادة ، ولكن هذه الإرادة وأن مالت طبعا نحو الخير لا تختار جزافا ما هو خير وتأمر به ، بل أنها تأمر بما هو خير في ذاته .

٦ - إرادة الله ومهية الأفعال

يريد الله الخير لذاته ويأمر به ولا يمكنه أن ينتج الشر ، بل إن الله ترك الإنسان حرا أن يخضع أو لا يخضع لأرادته تعالى وهي إرادة الخير . فالشر إذن يأتي من كائن حر الإرادة يمكنه أن يختار الخير أو الشر بينما الله تعالى الكلي الكمال لا يمكنه أن يريد أو يختار ما هو نقص وعدم كمال مطلق لأن إرادته هي علمه وعلمه هو ذاته وذاته كاملة . هكذا تميز المعتزلة إرادة الله عن إرادة الإنسان .

فرد جميع صفات الله إلى ذاته تعالى جعل المعتزلة تنظر إلى العلم والقدرة والإرادة نظرة تختلف كل الاختلاف عن هذه الصفات في الإنسان . وهذا أمر طبيعي ومنطقي يتفق تماما وتعريفهم لله تعالى إذ يقولون أنه كمال لامتناهى وكل صفة فيه مجرد زعم ومجرد اعتبار ذهني ليس إلا .

الفصل الخمسين

عدل الله ولطفه تعالى

الله عادل بالنسبة إلى مخلوقاته العاقلة وليس بالنسبة إلى نفسه . فالعدل من صفات الأفعال في الله^(١) . والعدل معناه منح الكائن العاقل الحر ثوابا أو عقابا حسب أعماله ونياته . وعدل الله متعلق بقدرته تعالى وهذه القدرة لم تنزل متجهة نحو ما فيه صلاح الخلق وخيره . فعدله أيضا فيه صلاح للخلق ولما كان الله هو الذي يطبق هذا العدل فهل هو يبتغي شيئا منه ؟ وهل هو صارم في عدله ؟ هذا ما بحثته المعتزلة .

١٠ - الله يفعل العدل طواعيا - وهو لم ينزل عادلا

هذا القول يستنتج حتما من تعريف المعتزلة لله حيث تقول أنه الكمال المطلق . والظلم لا يجوز أن يقع منه إذ أن الظلم - حسب قول النظام - ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا^(٢) ولما كان الله كله كمال فلا يمكن أن يأتي الشر منه وإلا لم يعد إلها . والعدل يطبق على من في إمكانه فعل الضدين أعني الخير والشر . فالشر لا يصدر إلا من كائن عاقل مختار محدث^(٣) . ولما كان العدل يطبق على أفعال محدثه فهل هو أيضا حادث في الله ؟

(١) انظر الفصل الأول رقم ٧ . صفات الذات وصفات الأفعال (٢) الحياط . الانتصار ص ٤٤ (٣) تقول المعتزلة أن الإنسان متى نضج عقله أدرك الخير والشر وذلك قبل أي تنزيل . وأن الخير خير في ذاته والشر شر في ذاته

قبل الرد على هذا السؤال نذكر هنا رأى المعتزلة في صفات الله من حيث هي اعتبارات ذهنية مناسبة لنا . هذه الصفات قديمة لأنها هي الذات والعدل من صفات الأفعال أعنى من الصفات التي تتعلق بأشياء محدثة ، و صفات الأفعال قديمة بالنسبة إلى الله ولكن مقدورات هذه الصفات — مثل العدل هنا — تنحقق في الزمان . فالله لم يزل عادلا ولكنه يطبق عدله عند ظهور الشر من الكائن العاقل المحدث المختار لأفعاله . كما أنه لم يزل قادرا على خلق العالم ولكن العالم خلق في الزمان . فوجود العالم لا يزيد في قدرة الله على خلقه ولا في علمه لأن كل ما اتصف الله به هو ذاته تعالى . والمعتزلة ترجع دائما إلى هذا الأصل في التوحيد وهو أن الله ذات فقط وكل ما نطلقه عليه من صفات ما هو إلا أوجه لذات واحدة بسيطة لا قسمة فيها ولا كثرة .

٢ - لطف اللام

هل يطبق الله عدله بكل صرامة ؟ إن جواب المعتزلة على هذا السؤال واضح إذ يقولون أن الله لا يمكنه أن يهب الكافر لطفًا ليؤمن ويستحق النعيم^(١) وذلك لأنهم يقولون أن الاستحقاق متعلق بأرادة الإنسان الحرة والانسان يصل إلى معرفة الشريعة عندما ينضج عقله فالعدل كل العدل أن يجاسب حسب أعماله . ولكن ألا يمكن لله أن يخفف وطأة عدله بلطف من عنده ؟

تقول المعتزلة أن مثل هذا اللطف الالهي يسدو خرقا للقوانين الخلقية

وهي أحسن قوانين ممكنة : إذا استحق الكافر أو الفاسق عقابا فما معنى الكلام باللفظ الذي يمنحه الله للفاسق أو للكافر حتى يرد ويتجنب العقاب العادل ؟ إن مثل هذا اللفظ يكون خرقا لعدل الله . هذه هي وجهة نظر ابي الهذيل حيث يقول : إذا فعل الله ما دون ما هو قادر عليه فهذا فساد وعجز ^(١) وهي أيضا وجهة نظر النظام إذ يقول : ان ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وان ما فعل من اللطف لا شيء أصح منه ولا يقال يقدر على أصح مما فعل أن يفعل ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص . ولا يقال يقدر على ما هو أصح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا ^(٢) فمنح لطف للكافر يكون امتيازاً وانعاماً وخرقا للقوانين . وإذا كان الله يعلم أن هذا اللطف هو أصح للإنسان لكان قد فعله . ويستخلص المعتزلة من ذلك قولها ان الله لا يمكنه أن يزيد في نعمه بأن يأتي بلطف لأن الزيادة في الصلاح حركة نحو الكمال والله لم يزل ثابتا

٣ - معنى اللطف الله

يشاطر الجبائي قول ابي الهذيل والنظام هذا في اللطف وهو أيضا قول جميع المعتزلة . فقط يحاول الجبائي أن يفسر معنى اللطف ، تفسيراً يتفق وكمال الله . فيقول : « ان الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف لأنه قادر على جوارحهم الحكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه . وليس هو الأصلح هو الألد

بل هو الأجود في العاقبة والأصوب في العاجل وإن كان ذلك مؤلماً مكرهاً وذلك كالحجامة والفضد وشرب الأدوية - والتكاليف كلها الطاف وبعثه الأنبياء وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب كلها أُلطاف (١) فالله لطيف نحو عباده أجمعين لما يبعث إليهم الأنبياء وينبئهم على الطريق الصواب وهذا اللطف ليس بأمتياز يمنحه الله للإنسان دون الآخر بل إنه لطف شامل للجميع وهذا ما يتفق وعدله تعالى

بينما نجد المعتزلة مجمعة على أن لا لطف عند الله لو فعله بمن لا يؤمن لآمن أعنى أن الله لا يمنح لطفه استثنائياً للأفراد - نرى بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب يقولان أن الله يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن (٢). وبمعنى آخر أن الله يقدر أن يمنح لطفة لبعض عباده . وهما يتكلمان عن ذلك ك مجرد إمكان ولكن يعقبان على قولهما بهذا القول : ان فعل الله هذه اللطيفة بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به (٢) كأن من آمن بدون هذا اللطف كان ثوابه أكبر من ثواب الذي آمن بواسطته . ثم يضيف بشر وجعفر قائلين أن الله غير ملزم بمنح هذا اللطف .

فموقف المعتزلة من مسألة العدل واللطف واضح وهو يرتكز على تعريفهم لله بأنه ذات كاملة . فهو لا يعمل إلا الأصلح لعباده ويطبق عدله على من يستحقه .

الفصل السادس

كلام الله

نعرض هنا الحجج التي تعزز بها المعتزلة موقفها من مسألة خلق القرآن .
والشهر ستاني يعرض هذه الحجج عرضا وافيا .

١ - هل كلام الله قديم ؟ هو حجج المعتزلة في القول بخلق القرآن
تجيب المعتزلة بالنفي القاطع على هذا السؤال محتجة لذلك بقولها : لو كان
كلامه تعالى أزليا وجب اثبات أمر ونهى وخبر واستخبار في الأزل وهذا
محال للأسباب الآتية :

أولا : من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن في الأزل مخاطب
متعرض لأن يبحث على أمر ويزجر عن آخر - هذا من جهة - ومن جهة
أخرى يستحيل كون المعدوم مأمورا فمن المحال أن يكون أمر الله أزليا .
ثم لكل أمر أمر ومأمور فإن لم يكن هناك مأمور لينفذ الأمر يكون
من المحال أن يوجد أمر وعندما يظهر من في إمكانه تنفيذ الأمر حينئذ
تظهر إرادة الأمر .

ثانيا : ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد والنسب
لشخص لا وجود له من محل ما ينسب إلى الحكيم .

ثالثا : إذا قلنا أن كلام الله قديم أصبح من صفاته تعالى والمعتزلة ترد
جميع الصفات إلى الذات يلزم من ذلك أن يكون الكلام متشابه لا تغير فيه

ولا تبدل . ولكن في هذه الحالة كيف نفسر أن الخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي وأن مناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ويستحيل أن يكون معنى واحد (وهو الكلام هنا) هو في نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج آخر ثم يكون الكلامان شيئا واحدا ومعنى واحدا .

١٠٤ : أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لأختلاف حال الأمتين وكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتين فيخبر عنها بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرا ونهيا وكيف يكون أمر ونهى خبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا لأنه إذا كان الكلام واحد رفعت أقسامه ولا يعقل كلام إلا وان يكون إما أمرا ونهيا وإما خبرا واستخبارا

ثم أن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التي جرت ليوסף واخوته غير القصة التي جرت لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى . فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق شخص آخر والأوامر والنواهي التي توجهت على قوم في دور نبى مخصوص غير الأوامر التي توجهت على قوم آخر في دور آخر فكيف يمكن القول باتحاد الأخبار كلها على اختلافها في خبر واحد؟ والقول باتحاد الأوامر على تفاوتها في أمر واحد . ثم كيف يمكن الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الأمر وحقيقته أنه اقتضاء وطلب الأمر لم يكن حتى يكون فليس في الخبر حكم واقتضاء وليس في الأمر خبر وانباء وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما . نعم هما يتحدان في حقيقة الكلامية ولكنها

يختلفان بالنوعية كالحيوانية والانسانية والعرضية واللونية فمن رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخبر فقد أبطل الاقتضاء وعطل الحكم والطلب (١)

خاصا : أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقرأة مسموعة على التحقيق ولها مفتوح ومختم وأنه معجزة الرسول دالة على صدقه ولا تكون المعجزات إلا فعلا خارقا للعادة . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم يا رب طه يا رب يس وانما سمي القرآن قرآنا للجمع من قولهم قرأت الناقة لبها في ضرعها والجمع انما يتحقق في المفترق ، والكلام الأزلي لا يوصف بمثل هذه الأوصاف .

ومما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله بين أظهرنا نقرأه بألسنتنا ونمسه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بأذاننا وعليه دلت النصوص «وأن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله لا يسمه إلا المطهرون» . وتستنتج المعتزلة من كل ذلك قولها : والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا ؟ (٢)

يتضح من كل هذا الكلام الذي يذكره الشهرستاني عن المعتزلة أن موقفهم من صفات الله لا يتغير أبداً : انهم يقولون أن هذه الصفات هي مجرد اعتبارات ذهنية مناسبة لنا فقط وليس لها وجود حقيقي في الله وما نطلق عليه اسم صفات هو في الحقيقة الذات اللامتناهية الكاملة المطلقة. ولا تدخل المعتزلة كلام الله في صفات الذات كما تفهم هي هذه الصفات. وذلك للأسباب

(١) الشهرستاني نهاية الأقدام ص ٣٠١ و ٣٠٢ وأيضا ص ٢٧٩

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٩

التي عرضناها وكلها أسباب مرتكزة على المنطق - لذلك قالت المعتزلة
بخلق القرآن ولكن من هذا القول تتفرع مسائل وأهمها :

٢ - كيف يتكلم الله

لما استحالبت المعتزلة القول بقدوم الكلام قالت أنه يحدث عند حدوث
المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب إليه - وذلك خلاف ما يزعمه الخنابلة
القائلة ان الكلام قديم .

ولكن أى كلام يخلق الله ؟ قال مشايخ المعتزلة أن الله لم يخلق الكلام
أعنى أنه لم يخلق كل كلمة بذاتها وبلغة معينة مثل ما زعم السلف والخنابلة
بل أنه يخلق ما يوجب الكلام أعنى الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة كلام من
أى لغة . لذلك قالت المعتزلة أن الكلام فعل الجسم بطباعه : فاذا تكلم النبي
العربي باللغة العربية فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له ولاكن الفكرة التي
يعبر عنها بهذه اللغة موحى له بها من الله . فيكون كلام النبي - أعنى صورة
القرآن ولغته العربية - فعل للنبي بطباعه ؛ أما الموحى به - أعنى جوهر الكلام
فمن الله . لذلك يقول معمر أن الله ليس بتكلم في الحقيقة ولا مكلم (١) .
ويقول الجبائي : لا يوصف الرب بأنه متكلم لأن معنى متكلم أنه فعل
الكلام (٢) .

فيميز المعتزلة بين مادة أو جوهر الكلام وصورته : المادة من الله أعنى الهام
الهي ولكن الصورة - أعنى اللغة - فهي فعل من يتكلم .

(١) الأشعري . مقالات ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٥٥٠

٣ - مكانه الكلام

يقول ابو الهذيل أن بعض كلام الله لا في محل وهو قوله « كن » وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار (١) . وقال الاسكافي : يجوز أن يقال أن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال أنه يتكلم فهو مكلم وليس متكلماً لأن لفظ متكلم يوهم أن الكلام قام به ولفظ مكلم لا يوهم ذلك (٢) .. ولما كان كلام الله حادثاً فلا يمكن أن يكون الله محلاً له وإلا قلنا بوجود الحادث فيه وهذا محال . ولكن إذا قلنا أن الله يوجه كلامه فتمتط إلى مخلوقه يصبح المخلوق محلاً لهذا الكلام الحادث .. ويمثل الاسكافي لذلك بقوله أن لفظ متحرك يقتضى قيام الحركة به (هذا المتحرك) كذلك إذا قلنا أن الله متكلم دل ذلك على قيام الكلام به (٣)

فلما قالت المعتزلة أن كلام الله حادث وجب البحث عن محل لهذا الكلام خارج الله إذ أن الله .. وهو الكمال المطلق والقديم .. لا حادث فيه ولا يمكنه أن يكون محلاً للحادث . وقال أبو الهذيل ان الكلام مخلوق وهو عرض وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد إذا تلاه تال فهـو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة (٤)

لكن النظام يميز بين كلام الإنسان وهو عنده عرض لأنه حركة .. ولا عرض عند النظام الا الحركة .. وكلام الخالق وهو عنده جسم وذلك الجسم

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٥٨ (٢) البغدادي . الفرق بين الفرق

ص ١٥٥ (٣) الأشعري . المقالات ص ١٩٢ (٤) الأشعري . مقالات ص ١٩٢

صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه . وإنما يفعل الإنسان القراءة . والقراءة حركة وهي غير القرآن - وهذا الجسم - أعنى كلام الله محال أن يكون في أما كن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد بل هو في المكان الذي خلقه الله فيه وهذا المكان هو النبي ^(١) . وهذا هو أيضا قول جعفر بن حرب وأكثر معتزلة بغداد فهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق ومحال أن يوجد في مكانين في آن واحد وهو يوجد في المكان الذي خلقه الله فيه ^(٢) وكذلك يزعم معمر أن القرآن مفعول وهو عرض ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة لأنه يحيل أن تكون الأعراس فعلا لله . والقرآن فعل للمكان الذي يسمع فيه ان سماع من شجرة فهو فعل لها وحينما يسمع فهو فعل للبحل الذي حل فيه ^(٣) . والاسكافي يقول أن القرآن مخلوق وأنه يوجد في أما كن كثيرة في وقت واحد ^(٤)

يتضح من جميع هذه الأقوال أن القرآن وحي إلهي وأنه حادث ويلزمه مكان ليقوم به . وحسب بعض المعتزلة هذا المكان هو النبي الذي حل فيه القرآن وحسب البعض الآخر كل من يحمل القرآن هو محل له . وهذا ما يذكرنا بالاعتقاد المسيحي القائل أن قلوب المؤمنين هي بمثابة هيكل مقدسة لجسم المسيح .

بعضه أيضا من هذا المظهر

رأينا أن المعتزلة تزعم أن الخلق هو مكان القرآن . فقط يميز ابو الهذيل

(١) المصدر نفسه ص ١٩١ - أنظر الباب الثاني الفصل الخامس بالجسم والفصل الخاص

بالحركة (٢) المصدر نفسه ص ١٩٢

ثلاثة أماكن . فيقول أن القرآن في مكان وهو محفوظ فيه وفي مكان وهو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو ومسموع (١) . هذا أيضا هو قول الجعفرين والجبائي . وبناء على هذا التمييز لا يكون القرآن إلا في محل واحد وهو النبي ونحن نرده بطرق مختلفة .
فوقف المعتزلة من مسألة القرآن واضح جلي : ان كلام الله حادث ولذلك يلزمه محل خلاف الله وهذا المحل هو النبي الذي حل فيه ويصبح كل من يردد هذا الكلام محلا له فتعدد الأماكن .

٤ - اعجاز القرآنه

يقول النظام أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة وإنما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب . فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف (٢) ويشاطر المرردار قول النظام هذا في أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظما وبلاغة (٣) .

فكان صدق دعوة النبي هي في ما أوحى إليه من أخبار وحقائق كانت مستورة على الناس . ومعجزة القرآن هي في ما يذكره للناس من حوادث ماضية ومستقبلية يجولونها ولا يعلمونها إلا بواسطة وحى إلهي . فأعجاز القرآن يكون في مادته لا في صورته أو أسلوبه إذ أن الناس قادرون على مثله وعلى

(٢) البغدادي . الفرق ص ١٢٨

(١) الأشعري . مقالات ص ٥٩٨

(٣) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٥

أحسن منه . حسب زعم المعتزلة .

انا لا ندهش عندما نرى المعتزلة تصل إلى هذه النتيجة التي تبدو منطقية لمبدأهم القائل بخلق القرآن أعني بحدوثه وبأن المكان الذي حل فيه القرآن هو انسان حادث عبر عنه بطبعه وفقا للغة . فأستنتجوا من هذا المبدأ أن الكلام المعبر عنه بلغة بشر لا يمكنه أن يكون آية في الكمال في صورته . أما مادته فهي كاملة لأنها من وحى الله . والنبي عبر بطبعه أى بواسطة لغته عن وحى إلهي . وإذا نزل هذا الوحي على انسان آخر طبيعته أكمل من طبيعة النبي لعبر عنه تعبيراً احسن . وهذا ما يفسر قول المعتزلة بأن العباد قادرين على مثل هذا القرآن وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف

٥ - مصدر القول بخلق القرآن

نذكر هنا أن الجعد بن درهم - مرابي آخر الخلفاء الأمويين - كان أول من قال بخلق القرآن وذلك لأنه كان ينفي قدم الكلمة وتمييزها عن الله . وما كان يمكنه أن يأخذ على النصارى هذا الاعتقاد الأساسي عندهم ويقول هو في نفس الوقت بمذهب مشابه لمذهبهم - الذي يرده - مع اختلاف في الاسم فقط . لأن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة وفي كلتا الحالتين المقصود هو كلام الله .

فالقول بخلق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية . فاراد الجعد انكار ألوهية الكلمة - أعني المسيح - وذلك دون أن يستبدل المسيح بالقرآن . واحتجت المعتزلة لقول الجعد هذا بالحجج والبراهين المنطقية مثل ما عرضنا في بداية هذا الفصل . هل يمكن أن نستخلص من شرح المعتزلة المتعلق بهذه المسألة أن هناك

إرادة الهية حادثة اذ أنهم يزعمون أن الله لا يأمر ولا يخبر إلا إذا كانت هناك كائنات يوجه إليها أوامره ويخبرها بالحوادث؟ كلا . لأنه إذا رجعنا إلى تعريف المعتزلة لعلم الله . والعلم هو الذات في مذهبهم - يمكننا أن نقول أنه لم يزل تعالى يعلم الوحي الذي يوحى به لرسله وأنبيائه . وبهذا المعنى يكون الوحي قديما مثل ما العلم قديم لأن العلم هو الذات . فقط الأسلوب الذي يساغ فيه هذا الوحي عندما ينزل على نبي هو أسلوب حادث وليس قديما . فكان جل هم المعتزلة رد قول النصارى بالأقنوم الثاني وعدم استبداله بشيء آخر مماثل له .

وهذا هو الموقف الذي سيقفه من هذه المسألة الأشعري تلميذ الجبائي . فهو يميز بين الكلام بالمعنى المادى أعنى الكلام الذى نبوح نحن به . والكلام بمعنى الفكرة . فالكلام قديم بالمعنى الثانى إذ أنه علم الله وهكذا يكون للكلام مكانان الواحد للكلام القديم أعنى علم الله وهذا المكان هو الله ذاته والثانى وهو مكان الكلام المعبر عنه بلغة الانسان وهذا المكان هو الانسان ذاته الذى أوحى اليه بهذا الكلام ونطق به كما وأن كل من يسكرر هذا الكلام يصبح مكانا له . ومن هنا نلاحظ كم كان أثر المعتزلة قويا على الأشاعرة .

الفصل السابع

رؤية الله

تجرد المعتزلة فكرة الله تعالى من كل عنصر مادي أو من كل ما يؤدي إلى وصفه تعالى بأى صفة من صفات المادة مهما كانت ضعيفة، لأن المعتزلة كانوا يفخرون بأنهم المدافعون عن التوحيد الحقيقي المطلق. ولما كانت هذه هي فكرتهم في الله فيكون من الطبيعي أن يردوا مسألة رؤية الله إذا كانت هذه الرؤية حسية، ولكن إذا نظر إليها كأنها رؤية من نوع آخر تختلف تماما عن الرؤية الحسية، فالمعتزلة لا تمنع في فحص المسألة من هذه الناحية

١ - الله لا يرى بالأبصار

أجمعت المعتزلة على أن الله لا يمكن أن يرى بالأبصار في دار القرار (١) لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال أعني ما هو مادي والله ذات غير مادية. فمن المستحيل إذاً أن يقع عليه البصر. فقط يقول أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إننا نرى الله بقلوبنا (٢) وهذا لا يعنى أننا نعلمه علماً حقيقياً كاملاً شاملاً، لأن المتناهي لا يمكنه أن يدرك اللامتناهي - ونحن نعلم أن فكرة الله عند المعتزلة هي عبارة عن نفى كل صفة من صفات المخلوقات عنه تعالى - هذا ما أدى

(١) ابن حزم . الفصل ج ٣ ص ٢ - الشهرستاني . الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٨٢ ، ٨٣ - نهاية الأقدام ص ٣٥٦ - الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ١٥٧ . الياقبي ص ٢١٩ .
ص ٢١٩ .
ص ١٥٧ .
ص ٢١٩ .
ص ١٥٧ .

هشام الفوطى وعباد بن سليمان المعتزليين إلى إنكار رؤية الله حتى ولو بالقلوب ، بمعنى أن هذه الرؤية هي إدراكنا لله أو علمنا به . فمثل هذا الإدراك أو قل هذا العلم غير ممكن لنا لما يوجد من فارق بين طبيعة المخلوق وطبيعة الخالق إذا كان العلم حسب قول أبي الهذيل هو مجرد شعور داخلي بوجوده تعالى ، فهذا ما يتفق عليه جميع المعتزلة . أما إذا كان العلم علماً حقيقياً لماهيته تعالى ومشاهدة مباشرة لهذه الماهية فهذا ما ينكره جميع المعتزلة حتى أبو الهذيل . وهذا ما يتفق وتعريفهم لله حين يقولون إنه لا توجد أى مشابهة بين ذاته اللامتناهية وماهية المخلوقات أجمع المتناهية .

٢ - استحالة رؤية الجواهر :

تلجأ المعتزلة إلى ما بين الأعراض والجواهر من فرق لتعزز قولها بنفى رؤية الله بالأبصار - يقولون إن الجوهر المجرد لا يمكن رؤيته بالأبصار لأن الألوان والأشكال فقط يمكنها أن تؤثر على عضو البصر وتسبب فيه الرؤية . والألوان والأشكال أعراض ، فإذاً بصرنا لا يدرك إلا الأعراض ولا يمكنه أن يدرك الجواهر المعرأة عن كل عرض - وفي الله لا يوجد أى عرض . وهو تعالى ذات بسيطة ومجردة ، فكيف إذاً يمكن القول بأنه يمكننا أن ندركه بالأبصار ؟ وعلى ذلك يكون الكلام فى إمكان رؤية الله كلاماً يترتب عليه الاعتراف بوجود أعراض فى الله ، وهذا محال ويناقض تعريف المعتزلة لله تعالى (١) .

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ٢٦٠

٣ - تكفيرهم لمن يقول برؤية الله :

لما كان هذا هو قول المعتزلة في استحالة رؤية الله ، ولما كانت هذه هي حججهم في ذلك فمن الطبيعي إذآ أن يدافعوا بشدة عن هذا الاعتقاد وهو في مذهبهم ركن من أركان التوحيد كما يفهمونه . لذلك كانوا يكفرون كل من خالفهم في هذا القول ، لأن القول برؤيته تعالى هدم للتنزيه وتشويه لفكرة الله وتشبيهه بخلق الله . وهذا كفر . لذلك لم يترددوا في تكفير من قال بهذا القول ، وكلام أبي عيسى المراد المعتزلي صريح واضح في هذا الصدد ويعبر أيضا عن رأى المعتزلة أجمع حيث يقول : إن من قال إن الله يرى بالأبصار على أى وجه قال ، فمشبهه الله بخلق الله ، والمشبهه كافر بالله ، والشاك في قول المشبهه كافر بالله أيضا ، لأنه شك في الله لا يدرى أمشبهه هو لخلق الله أم ليس بمشبهه لهم ، وكذلك الشاك في الشاك أبدأ (١) . - والرؤية حسب قول المعتزلة هي المقابلة أو اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي (٢) وذلك لا يجوز إلا ما هو مادي أو متصل بالمادة . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٤ - ما يترتب على القول بالرؤية :

تقدم المعتزلة البرهان الآتي لتردد قول مثبتى الرؤية . فتقول إن البصر خاصية حس من حواسنا الخمس ، وإذا سلمنا بأن الله يمكن رؤيته فيستنتج ضمنا من هذا القول كونه تعالى مسموعا مشموما مطعوما ملهوسا . وذلك

(١) الحياط . الانتصار ص ٦٨ - الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٧٥ - البغدادي :

الفرق بين الفرق ص ١٥٢ - الإفرائقي : التبصير في الدين ص ٤٧

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥٢

شرك عظيم^(١) وكائن هذه صفاته لم يعد يختلف عن الأشياء المادية المحسوسة وشتان ما بين هذا القول وفكرة الله عند المعتزلة من الفرق الشاسع . فإذا نظرت المشبهة والرافضة إلى إلهها نظرة مادية ينزب عليها رؤيته بالأبصار فإن المعتزلة كانت مجتهدة في رد هذا الرأي الخاطيء وفي إظهار كل ما ينزب عليه من نتائج منافية لكماله تعالى .

٥ - هل يرى الله خلقه ؟

بعد ما نفت المعتزلة رؤية الله وقدمت البرهان على ذلك جابهت مسألة أخرى تتعلق بالأولى . وهى عكس السؤال الأول ، أعنى : هل يرى الله خلقه ؟ وما معنى رؤيته لخلقه ؟ . الجواب على هذا السؤال يستخلص من فكرة الله عند المعتزلة . فهو تعالى منزه عن كل مادة . ويؤولون وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التى يسمعها غيره والمرئيات التى يراها غيره . لذلك يقول الكعبي بوضوح إن الله لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره ، والنظام يقول : إن الله لا يرى شيئاً على الحقيقة^(٢) ، فقط هو تعالى « بكل شىء عليم » . نجد إذآ أن كل آراء المعتزلة متماسكة تماسكا وثيقا ، وتبدو كبنيان وطيد الأساس شيد على العقل إنهم يقولون بالتنزيه وبكمال الله . نفوا عنه تعالى كل ما يتعلق بالمادة ، وعلى ضوء هذه المبادئ شرحوا وأولوا كل ما يمكن أن يؤدى إلى الاعتقاد بالتنزيه شرحا وتأويلا داخلين فى نطاق التنزيه والتوحيد كما فهموه .

(١) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٦١ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٦ .

٦ . معنى قول أحمم بن حابط برؤية الله :

بينما ينفي جميع المعتزلة رؤية الله بالأبصار نجد أحمد بن حابط وفضل
الحديبي وهما من أصحاب النظام المعتزلي يذكران الحديث التالي : « انكم
سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته على رؤية
العقل الأول الذي هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذي منه تفيض
الصور على الموجودات . » هل يعنى هذا الحديث أننا سنرى فعلا الله ؟ . كلام
والحديث يستمر قائلا : إن هذا العقل الفعال هو أول ما خلق الله فقال له
تعالى أقبل فأقبل ، ثم قال له تعالى أدبر فأدبر . فقال : وعزتي وجلالي ما
خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز ، وبك أعطي ، وبك أمتع . فهو الذي
يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه ، فيرونها
كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ^(١) . فيكون هناك
نوع من الرؤية ولو أنها ليست رؤية الله تعالى نفسه ، بل رؤية هذا العقل
الأول الذي خلقه . إن الصور التي هي تميز الكائنات المخلوقة أجمع فاضت
منه ، وإن حجابا يحجب هذا العقل الأول عن هذه الصور الفائضة منه .
فلها يرتفع هذا الحجاب تصبح حينئذ رؤيته ممكنة ، وهو الكائن الوحيد
الذي له علاقة مباشرة بالمخلوقات وهي تفيض منه .

٧ - مصدر هذا القول

يتولى أفلوطين ^(٢) : إن في قمة الوجود الواحد أو الأول وهو جوهر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

(٢) أفلوطين (٢٥٥ — ٢٧٠ م) جاء من ايقوبوليس (أسبوط) الى الاسكندرية
حوالى ٢٢٣ ولزم فيلسوفها الوثني أمونيوس ساكاس إحدى عشرة سنة ، ثم أراد أن ==

بسيط كامل . والكامل جواد فياض . وفيضه يحدث شيئا غيره ، فهو مبدأ الوجود ؛ والشئ المحدث عنه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث صورة منه هي « نفس » ، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام . فان المادة آخر مراتب الوجود وأصل الشرف فيه . واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشروورها ، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد .

ولكن يظهر أن ابن حابط لم يتأثر فقط بفلسفة أفلوطين ، بل بالمسيحية أيضا ، إذ يقول إن المسيح تدرع جسداً ، وكان قبل التدرع عقلا (١) ، وإنه هو الذي خلق العالم ، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم (٢) والذي تقول عنه الآية « وجاء ربك والملك صفا صفا » وهو الذي يجيء في سحب (٣)

هذا أقصى ما وصل اليه بعض المعتزلة المتطرفين أمثال أحمد بن حابط وفضل الحديبي في القول بالرؤية ، ولكن المعتزلة نفقتهما عنها فيما بعد (٤) . وحتى هؤلاء المتطرفون لم يقولوا بجواز رؤية الله متفقيين في ذلك مع سائر المعتزلة . فقط هم يقولون برؤية العقل الأول الذي هو أصل وجود العالم

= يقف على الأفكار الفارسية والهندية فرحل إلى سوريا والمراق ، ثم قصد إلى روما سنة ٢٤٥ وأقام بها حتى مماته (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم) .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ (٢) الحياط : الانتصار ص ١٤٨

(٣) سورة الفجر ٨٩ الآية ٢٧ (٤) الحياط : الانتصار ص ١٤٨

والذى هو أول ما خلق الله أو أول ما فاض منه تعالى ، بينما المعتزلة لا تقول بكائن أوسط بين الله والعالم ، زاعمين أن الله وهب العالم الوجود مباشرة . فقط ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، لذلك لا يمكن لأى كائن مخلوق أن يدركها وكان من جراء هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم أن نفوا نفيا باتا رؤية الله وأن كفروا كل من قال بهذه الرؤية على أى وجه قال بها .

الفصل الثامن

برهان المعتزلة على وجود الله

تسترشد المعتزلة بالعقل في البرهان على وجود الله . تقول إن كل كائن عاقل يمكنه أن يدرك هذه الحقيقة — أعني وجود الله — بواسطة عقله . ولذلك يكفيه أن يفكر في المعلولات الحادثة وفي أسبابها المختلفة حتى يصل إلى القول بوجود سبب أول لها . وعلى المفكر أيضا أن ينظر إلى النظام السائد في العالم ليرى فيه برهانا جليا واضحا على وجود منظم له . فيكون للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله : برهان بالعلة الفاعلية ، وبرهان بالعلة الغائية .

١ - البرهان بالعلة الفاعلية

المعلولات كثيرة وعديدة . والحركة أوضح وأعم هذه المعلولات ، وبها تبدأ المعتزلة وتبرهن على حدوث العالم وعلى وجود محرك أول له . فيقول أبو الهذيل العلاف : إني لا أقول بحركات لا تنتهي أولا (١) ، أعني لا تنتهي من طرفها الأول ، وبمعنى آخر هو ينكر الحركة التي لا بداية لها . فإذا لكل حركة محرك تتحرك بواسطته . وهذا ما تظهره لنا التجربة . ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن التسلسل في مجموعة العال . لذا وجب حتما أن نقر بوجود محرك أول لا يحركه آخر ، وهو السبب الأول لكل حركة ،

وهذا المحرك الأول هو الله (١)

ويزيد أبو الهذيل قائلا : بما أن الحركات لا تنتهي أولا فهي أيضا لا تنتهي آخرأ (٢). أعني أن كل حركة لها أول فلها آخر حتما . وعلى هذا القول المنطقي يبنى أبو الهذيل نظريته في سكون أهل الخلدن . وهذا السكون هو بمثابة « حالة » نعيم أو عذاب ينتهي إليها كل مؤمن وكافر لما تنتهي حرركاته .

والنظام يوضح فكرة أستاذه أبي الهذيل هذه عندما يتكلم في النهايات ويرهن على أن كل حركة متناهية، وأن ما هو كذلك فإنه يحدث . فيقول النظام : ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهما أو غير متناه ، فإن كان متناهما فله أول، فإذا هو يحدث، وإن كان غير متناه فليس له أول ، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه ، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته (٣) . فلما كانت جميع الحركات مقيسة بالنسبة إلى المكان والزمان فهي إذا متناهية ، وعلى ذلك تكون محدثة ، وكل محدث يحدث عن علة ولا يمكن التسلسل في العلل ، فلزم القول بعلة أولى غير محدثة ، وهي الله . ليس البرهان بالحركة هو كل ما تستند عليه المعتزلة لإثبات وجوده

(١) هذا البرهان بواسطة الحركة فكر فيه ارسطو قديما وقال بمحرك أو علة الحركة في العام ، ثم تراجع في قوله لما أدرك أن المحرك يجب أن يماس ما يحركه ، وحدد أفلاطون هذا القول لما قال ان « الواحد » الاول يفيض وفيضه « عقل » ثم يفيض هذا العقل فيحدث النفس العالمية وهي علة حركات العالم ونظامه . لكن أبا الهذيل ترك جانبا فكرة التفيض محافظة على التوحيد والتزيه ، ومن جهة أخرى لم توقفه فكرة المماس بين المحرك والمتحرك ، لأن العلة الاولى أو المحرك الاول للعالم لا يمنع هذا العالم الحدت ماهيته ، بل منحه الوجود فقط وكل ما يتعلق بالوجود من حركة وأعراض أخرى .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٨ (٣) الخياط : كتاب الانتصار ص ٣٤

تعالى - وإن كان هذا البرهان هو أسهلها وأقواها - هناك براهين أخرى ترتكز على نظريات فلسفية يقدمها بعض المعتزلة ، فمثلا يستنتج الإسكافي وجود الله من وجود الأشياء ويقول : إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنه إن لم يكن لها بداية . فلا يمكن أن يوجد شيء فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية والبداية حركة ، إذ أنها المرور من حالة العدم إلى حالة الوجود . وهذه الحركة يلزمها محرك والتسلسل يمتنع هنا ، فإذا يوجد محرك أول محرك الأشياء من العدم إلى الوجود (١) .

وبرهان هشام الفوطي يرتكز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض فيقول : إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا ولا تصلح الأعراض دلالات ، بل الأجسام تدل على كونه خالقا (٢) . ولا عجب في ذلك - رغم أن الشهرستاني يتعجب من هذا القول ؛ ففي نظر هشام - وفي نظر أغلب المعتزلة أيضا - الأعراض تصدر طباعا عن الجواهر ، والأعراض ملازمة للجواهر في حالة العدم . ولما كانت الجواهر تتحقق عندما يمنحها الله الوجود فتكون هذه الجواهر فقط هي البرهان على الأشياء التي منحها الوجود . والأعراض لا تصدر من الله بل من الجواهر عند وجودها - يريد هشام أدلة على الله يعرف وجودها باضطرار . والأعراض يعرف وجودها باستدلال ونظر ؛ لذلك رأى أن الأدلة القاطعة هي الأجسام ، أعني الجواهر من حيث إن الأعراض تابعة للأجسام والأجسام تابعة للوجود ، ومنح لها وجودها من علة خارجة عنها . لذلك قال : ليس في

(١) تقول المعتزلة ان العدم شيء وذات وحقيقة ينقصها الوجود ، وان الله يمنح هذا العدم الوجود فقط فيصبح موجوداً . لذلك يقول الاسكافي ان وجود الاشياء برهان كاف على وجود الله الذي منحها الوجود . (٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٨

العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف
ولا افتراق يدل على الله ، وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على
خالقها (١) . إن قول هشام هذا نتيجة منطقية لقول المعتزلة بالعدم
وبالوجود (٢) . وابن حزم يزيد هذا القول توكيدا عندما يذكر معمرا
ويقول إنه كان يزعم أن الله لم يخلق لونا ولا مساحة ولا طعما ولا رائحة
ولا جمالا ولا قبجا ولا شيئا أملس ولا خشنا ولا قوة ولا ضعفا ولا حياة
ولا موتا ولا مرضا ولا صحة ولا بصرا ولا سمعا ولا فساد النبات ولا صحته
لأن كل هذا إنما تفعله الأجسام طباعا . وينتهي معمرا إلى أن الله لم يخلق
سوى الجواهر (٣) .

فيكون برهان المعتزلة الأول هذا برهانا أساسه نظريات فلسفية تتعلق
بماهية الكون وبتركيبه من جواهر وأعراض وبمروره من حالة العدم إلى
حالة الوجود . فقط هذا المرور - وهو الحركة الأولى للكون - يتطلب
عاملا خارجا عن العالم ويميزا عنه . أما الحركات الأخرى وكل ما يتعلق
بالجواهر من أعراض فالمعتزلة تقول بأنه عمل طبيعي للجواهر ولا يمكن

(١) الخياط : كتاب الانتصار ص ٨٠

(٢) هذه الأقوال تبدو غامضة لأول وهلة ، ولكنها تتجلى تماما لما نبهتها على ضوء قول
المعتزلة بالعدم . ومسألة العدم من المسائل الرئيسية في فلسفتهم ، وهم يفسرون بواسطه فكرة
العدم وجود الله ويميزون ماهيته تعالى عن ماهية العالم كما أنهم يفسرون مسألة الخلق وما
يتعلق بها من أقوال في الجوهر والعرض - والخلق في نظر المعتزلة هو مرور من حالة العدم
إلى حالة الوجود . ولكن في حالة العدم الأعراض ملازمة للجواهر . فعليه الخلق يتعلق فقط
بالوجود الذي يمنحه الله للجواهر حتى تكون - أعني حتى تتحقق ، فلا يكون الله الخالق
المباشر للأعراض ، إذ أنها فعل الجواهر بالطباع . أنظر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم

(٣) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٨

أن يكون برهانا حاسما على وجود الله . لذلك لجأوا إلى الأجسام في إثباتهم لوجوده تعالى (١)

٢ - البرهان بالعلّة الغائية

إذا كان البرهان الأول يقوم على نظرية للمعتزلة جديدة في الفكر الإسلامي ، ألا وهي فكرة المعدوم الذي يسبق الوجود ، فالبرهان الثاني يقوم على العالم المتحقق في الوجود . وأول ما يلفت نظر العاقل عندما يتأمل في الكون هو هذا النظام السائد فيه . والنظام لا يحصل اتفاقا . والأفعال المحكمة - على حد قول المعتزلة - دالة على علم مختزرها ، إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لا محالة ، وإذا كان الفعل صادرا من فاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل (٢) . والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجواهرها ويلبس حينئذ أن لها مدبرا دبرها (٣) . وهكذا ترتفع المعتزلة من الأشياء المحسوسة التي تخفى في ثناياها أحكام نظام يتصوره العقل المجرد من كل مصلحة شخصية ، وتثبت وجود عقل غاية في الكمال رتب ونظم هذا الكون . فيكون هذا البرهان متمما للبرهان الأول ، لأن الله واهب الوجود ، والوجود محقق للجواهر ولكل ما يتعلق بها من أعراض . ولما كان الوجود

(١) حاولت المعتزلة أن تبين أن ماهية الله تختلف تماما عن ماهية العالم ، وأنه لا توجد أي مشابهة بين الماهيتين ، لذلك لا يصلح العالم من حيث ماهيته وأعراضه أن يكون برهانا على إثبات ماهية الله ، بل فقط « وجود » العالم وكل ما يرتب على هذا الوجود يمكن أن يكون دليلا على وجود علّة أولى لوجود العالم .

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٦٧ .

(٣) الحياط : الانتصار ص ٥٩ .

كالا . وهذا الكمال يدركه العقل لما يفكر في المحسوسات أعنى الأعراض ؛
والعقل يصل حتما بعد هذا التفكير إلى القول بمدبر متعال غاية في الكمال .
فالعقل كاف في مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله ؛ لذلك يقولون إن
كل من أهمل هذه المعرفة وقد اكتمل عقله فهو كافر ومحاسب على إهماله
هذا ؛ وبما أن العقل مشترك بين الجميع فعلى كل عاقل أن يدرك هذه الحقيقة
الأولى وذلك قبل أى تنزيل

وإثبات الله بالعقل يترتب عليه أيضا إثبات الشريعة عقلا ؛ وهذا ما تقوله
المعتزلة وتبنى عليه كل المسألة الأخلاقية ، وهذا الأصل من أهم الأصول التي
يتمسكون بها وهو أكبر ركن لفلسفتهم .

خاتمة الباب الأول

تؤكد المعتزلة أن الميدان الإلهي بعيد عن نطاق العقل البشرى . لذلك هم لم يتكلموا عن الله بالإيجاب لأنهم يقولون أنه لا يمكن ادراكه تعالى لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل . ولكنهم يقولون أن الإنسان يمكنه بواسطة عقله أن يصل إلى معرفة وجود هذا الكائن الضرورى الكامل الذى هو أصل وجود جميع الأشياء اما عن ماهيته فلا يمكننا أن ندرك شيئا لأنه لا يوجد أى تشابه بين الكائن الضرورى والعالم المخلوق وأن النشأه فى الوجود فقط لا فى الماهية .

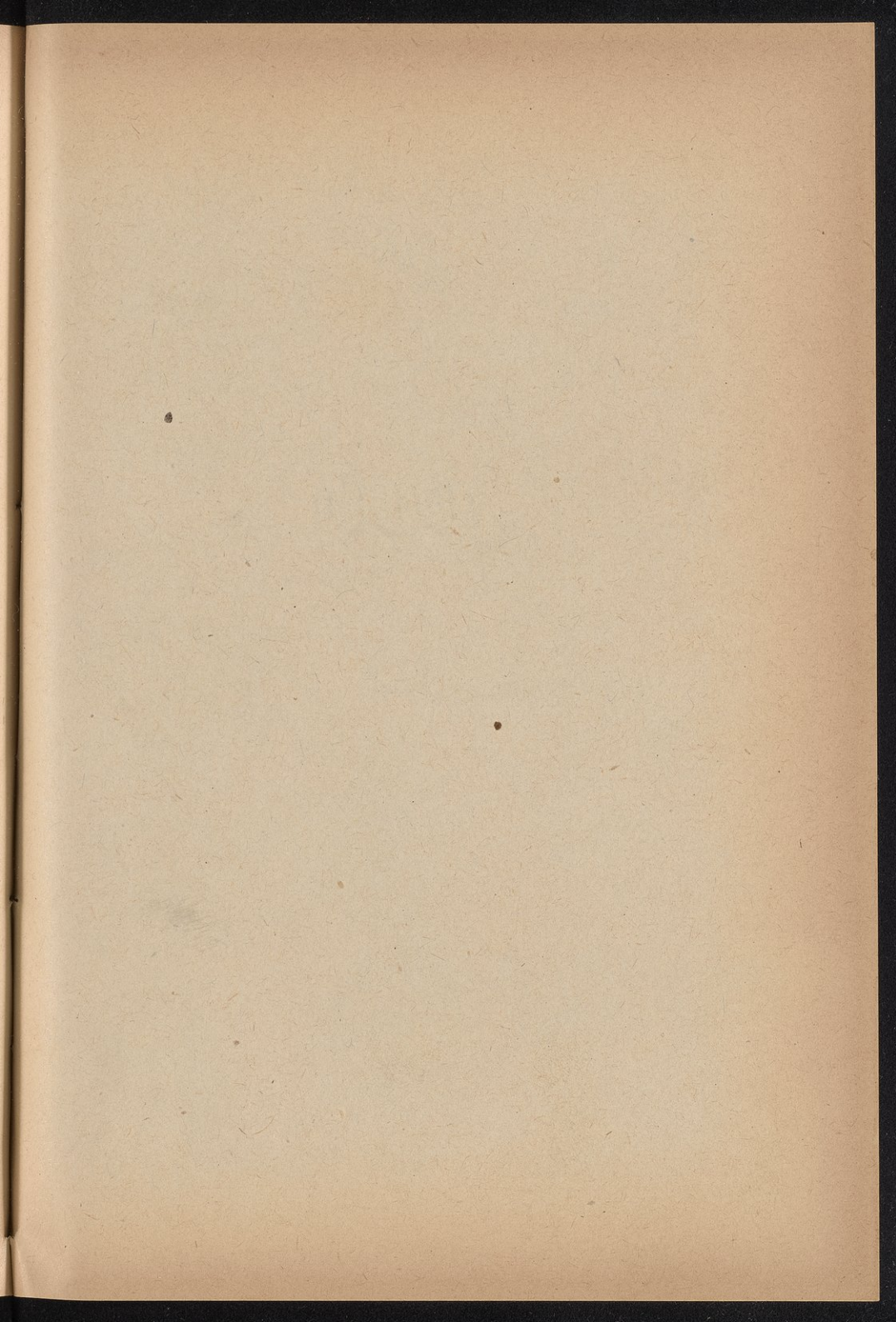
ولما اعتبروا هذا الكائن كاملا ضروريا قالوا أن علمه وقدرته وإرادته هى ذاته القديمة وما نطلق عليه اسم صفات الله ما هى إلا مجرد اعتبارات ذهنية ملائمة لنا ولكن لا تقابلها حقائق فى الذات الإلهية . فهذه الاعتبارات الذهنية لا تختلف عن الذات نفسها أعنى أنها قديمة لا متناهية كاملة مثل الذات فقط هناك صعوبة اعترضت المعتزلة وهى العلاقة بين إرادة الله المعبر عنها بالخلق والأمر والنهى والى الكلام من جهة ومن جهة أخرى العالم الحادث أو بمعنى آخر كيف اللامتناهى يتقابل مع المتناهى ؟ أنها لمسألة عويصة واجهها هؤلاء المفكرون الذين يعتبرون الله كائنا منزها عن كل خصائص المخلوقات ومختلفا تمام الاختلاف عنها - حل بعضهم هذه المشكلة بالقول بأرادة حادثة تقابل الموضوع الحادث أعنى العالم المخلوق ورفض البعض الآخر القول بأرادة حادثة فيه تعالى متمسكين بالقول بأن الله كامل أو لا تغير فيه أبداً . وقالوا أن موضوع إرادته تعالى يتحقق فى الزمان بينما الارادة ذاتها قديمة . ويظهر أن حتى من قال من المعتزلة بأرادة حادثة كان يشاطر

هذا الرأى الثانى أيضا ولم يتكلم بالحدوث إلا فيما يتعلق بموضوع الإرادة فتكون الإرادة قديمة وموضوعها حادثا أعنى متحققا فى الزمان . ونحن نعتقد بالرغم من قلة المصادر التى وصلتنا بخصوص هذا الموضوع أن هذا هو موقف المعتزلة أجمع من هذه المسألة الشائكة ونستنتج ذلك من تعريفهم لذات الله وردهم جميع ما نسميه صفات إلى الذات . والإرادة داخلة ضمن هذه الصفات . ويؤكد لنا ذلك أيضا موقف المعتزلة ضد الرافضة القائلة بحدوث علم الله .

والذى أدى بالمعتزلة الى فهم التوحيد هذا الفهم أعنى إلى نفي الصفات وردها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يتجنبوا المذهب الحلولى وكل تشبيه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهى علاقة « الوجود » بين الله والعالم — ولكن ليس من السهل اثبات مثل هذه العلاقة بين ماهيتين مختلفتين تماما أعنى ماهية الله وماهية العالم — وأى علاقة توجد بين اللامتناهى والمتناهى ؟ لذلك اعتبروا ماهية العالم المتناهى مغايرة تماما لماهية الله اللامتناهى ولا يمكن للمتناهى أن يدرك اللامتناهى وعلى ضوء هذه الفكرة بحثوا فى المخلوقات وقالوا بالعدم كما سنوضح ذلك فى الباب الثانى هذا ما أمكننا استنتاجه من النصوص التى بين أيدينا الآن وكنا نود أن تكون هذه النصوص أكثر عددا وايضاحا ولربما العثور على نصوص أخرى فى المستقبل يزيد هذه النقطة جلاء .

الباب الثاني

العالم



الفصل الأول

العدم

لما نفت المعتزلة كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم لجأت الى فكرة العدم وقالت أن العالم كان في حال العدم وبمعنى آخر كان معدوماً قبل أن يوجد وأنه استمد وجوده فقط من الله . فالوجود إذن هو الشبه الوحيد بين الله والمخلوقات . ويصبح هكذا العدم مادة العالم ، والوجود صورة العالم والمادة لا تتحقق بدون صورة ، فالعدم لا يتحقق بدون وجود والوجود فقط من الله . ونبحث هنا فكرة هذا العدم عند المعتزلة .

١ - تعريف المعتزلة للعدم : المعروف بشيء .

الشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين واثبت له خصائص المتعلقة في الوجود مثل قيام العرض بالجواهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه سوداً وبياضاً . وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة مع فارق بسيط فيما يختص بقيام العرض بالجواهر في حالة العدم أو باطلاق اسم الشئية فقط على العدم^(١) . فاذا ما تركنا جانبا هذه الفوارق في تحديد معنى العدم وجدنا أن المعتزلة تقول صراحة بان فكرة العدم ليست مجردة من كل مفهوم بل يقابلها شيء وهو المعدوم الذي إذا منح الوجود تفجرت منه جميع الكائنات المحدثه .

(١) الشهرستاني - كتاب نهاية الاقدام من ١٥١ ، وكتاب الملل والنحل على هامش ابن

حزم ١ ص ٨٥ - ابن حزم كتاب الفصل ج ٤ ص ١٥٣

٢ - الشرط الاساسى لهذا المعدوم :

لكن المعتزلة تضع لهذا العدم شرطاً أساسياً ليكون مبدأ لهذه الكائنات فيقولون ان المعدوم «الممكن» هو شيء بمعنى ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود^(١) وهذا هو قول أبى الهذيل العلاف والسكبي ومعتزلة بغداد . فيكون المعدوم حسب قولهم شيئاً قبل ان يتحقق في الوجود على شرط ان يكون في امكانه ان يقبل الوجود وإلا فلن يكن شيئاً ولن يتحقق أبداً . وهناك قول آخر أصرح من هذا وهو قول أبى يعقوب الشحام وأبى على الجبائى وأبى هاشم وأبى الحسين الخياط ، إذ يزعمون أن المعدومات «الممكنة» قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق^(٢) .

٣ - ما يترتب على هذه الفلمرة

هذا القول الصريح الواضح بان المعدوم «الممكن» هو شيء له أهمية عظمى في فلسفة المعتزلة . انهم يميزون في الكائنات عنصرين اثنين مختلفين تمام الاختلاف وهما : الماهية ، والوجود . ولا يمكن رد أحدهما الى الآخر والماهية حقيقة ، وشيء ، وذات في حالة العدم غير متعلقة بتاتاً بماهية الله الذى يمنحها الوجود فقط . ومن هنا ينجلي لنا ما يقوله ابن حزم بان جميع

(١) جبلى - شرح المواقف ص ٢٩٦ . الجرجاني - شرح المواقف ص ١٠٣

الماهية عند المعتزلة غير الوجود وهى معروضة له وقد تخلو عنه بكونها متقررة متحققة في الخارج وإنما قيدت المعدوم « بالممكن » لأن الممتنع منى لا تقرر له أصلاً .

(٢) فخر الدين الرازى - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ص ٣٧

جبلى - شرح المواقف ص ٣١٢

المعتزلة يزعمون ان المعدوم حقيقة وانه قديم ولا ممتناه^(١). وبما ان المعدوم يعرض للوجود ماهية الكائنات فهو ليس بحادث بل أنه يمر فقط من حال « حال العدم » الى حال « حال الوجود » وهذا المرور يكون بواسطة العامل الذي يمنح الوجود للمعدوم. والقول بان « الله خلق الاشياء من العدم » يفسر حرفياً وبالنص.

٤ - صفة المعدوم

اجمعت المعتزلة على ان المعدوم ذات ، وعين ، وحقيقة ، حسب قول الشحام ولكنهم لم يتفقوا جميعاً على تحديد صفات هذا المعدوم. واول معتزلى لفت النظر الى هذا الموضوع هو أبو الهذيل حين قال : ان الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة « كن » ، وهذا الأمر موجه للمعدوم فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم الى حالة الوجود ، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم « ماهيات »

ففكرة المعدوم لم تكن واضحة تماماً عند أبي الهذيل ولكن من خلفه من المعتزلة اجتهد في ايضاحها وانقسموا حينئذ الى قسمين . منهم من قال بان للمعدوم صفة واحدة وهي « الجوهرية » أعنى أنه ماهية مجردة من كل عرض ، ومنهم من قال بان ماهية المعدوم صفات بل وجميع الصفات التي يتصف بها الكائن المتحقق في الوجود.

ونبحث هنا أقوال كل من هذين الفريقين :

١ - المعروف ذات فقط

يقول الكعبي وأتباعه من البغداديين أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض^(١) ويقول ابن عياش ان الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات لا تحصل إلا زمان الوجود^(٢) ويذكر لنا الأشعري أن بعض معتزلة بغداد يقولون أن المعلومات معلومات قبل كونها ، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها ، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ، ومنعوا أن يقال « أعراض »^(٣) . فلا يعترف هذا الفريق من المعتزلة إلا بصفة واحدة للمعدوم وهي صفة الشئية . ولكن لما كانت هذه الصفة مشتركة بين جميع الذوات المعدومة ، كيف يمكن تمييز هذه الذوات عن الأخرى ، في حالة العدم ؟ فيكون إذن المعدوم بمثابة مادة أولى ليست لها أى صورة ولكنها تتخصص وتنوع عند الوجود . ان هذه الذات المعدومة غير حاصلة في حيز قطعاً لأن التمييز حسب قول ابن عياش علة للحصول في الحيز . ثم ليس لها جوهرية لأن الجوهرية عين للتمييز ، لذلك أثبت ابن عياش الذوات خالية عن صفات الأجناس^(٤) .

ان هذه الفكرة - فكرة المعدوم المعرى عن كل صفة ما عدا الذاتية - تذكرنا بالهيولى التي قال بها أرسطو وهي عنده المادة الخالية من كل صورة والتي

(١) البغدادى - كتاب الفرق بين الفرق ص ٦٣

(٢) فخر الدين الرازى - محصل أفكار المتقدمين ص ٣٧ . جابى - شرح المواقف ص ٣١٢

(٣) الأشعري - مقالات الاسلاميين ص ١٦٠ . ملحوظة : أشياء هنا بمعنى ذات وماهية .

(٤) جابى - شرح المواقف ص ٣١٣

يمكنها أن تقبل كل صورة عند الوجود . ثم المعتزلة تزعم كما زعم أرسطو ان هذه المادة الأولى قديمة - إن قول هذا الفريق من المعتزلة لا يفسر لنا كيف ومتى تضاف الاعراض الى الماهيات عند الوجود ولا يوضح لنا هل هذه الاعراض كانت في حالة كمون في المعدوم ولا تظهر إلا عند الوجود؟ أم الوجود يضيفها الى المعدوم؟ ثم كيف يمكن تمييز المعدومات الواحد عن الآخر وهي كلها ذوات بدون أعراض تميزها؟

إن المراجع تنقصنا للأسف لتوضيح هذه النقطة التي تبدو لنا ناقصة في قول هذا الفريق من المعتزلة القائلين بان المعدوم ذات فقط . ولكن إذا أخذنا بالفكرة السائدة في مذهب المعتزلة والقائلة بعدم التشابه بين الله والخلق «المخلوقات» يمكننا أن نقول ان الوجود لا يمنح من نفسه الاعراض للمعدوم لانه في هذه الحالة تكون الاعراض تابعة للوجود والوجود من الله فتكون الاعراض أيضاً من الله وهذا يناقض مذهب المعتزلة لانهم ينفون كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم .

وهذا ما تداركه بعض المعتزلة القائلين بالأعراض في حالة العدم .

ب - المعدوم ذات وصفات :

قلنا ان الشحام اثبت للمعدوم نفس الصفات الموجودة في الكائنات ولكن في كل كائن توجد صفات جوهرية أعني متعلقة بالماهية وصفات عرضية متعلقة بالأعراض .

فالفرق الثاني من المعتزلة وهو السواد الاعظم يقول ان الذوات المعدومة هي بأسرها متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات (١)

والصفات بمجموعتان :

الصفات الجوهرية :

وهي أربعة : الأولى صفة الجوهرية التي توصف بها الذات في حالة العدم وفي حالة الوجود .

والثانية : صفة الوجود وهي الصفة الخاصة الحاصلة بالفاعل أعنى الصفة التي يمنحها الفاعل أى الله للمعدوم الممكن ليكون موجوداً وبمعنى آخر هذه الصفة بالنسبة للمعدوم هي امكانه لقبول الوجود .

والثالثة : التحيز وهذه الصفة تنبع الوجود وهي صادرة عن الذات المعدومة لما تقبل الوجود . والمعتزلة تسمى هذه الصفة بالسكون وهو خلاف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن المعدوم يكون بدون هذه الصفات الاربع الاخيرة .

والرابعة : الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود .

الصفات العرضية :

بجانب الصفات التي تتعلق بالذات المعدومة تقول المعتزلة بصفات تتعلق بالاعراض وهي : —

أولاً — صفة العرضية : أعنى قبول الذات للاعراض وهذه الصفة ملازمة للذات في حالة العدم وفي حالة الوجود .

ثانياً : صفة تحيز العرض في الذات لأن لكل عرض مكان ، ومكان العرض هنا هو الذات .

٥ - أقوال متطرفة في المعلوم : أقوال المعلومية^(١)

لما قالت المعتزلة بالمعدوم وأثبتت له صفات لأن ماهيته مغايرة لماهية الله المانح الوجود ذهب بعضهم في توضيح هذه الصفات الى أبعد مدى وجاء قولهم نتيجة منطقية لأبثاتهم المعدوم . ولا ندهش من هذا الأمر لأن لكل نظرية أتباع منهم المعتدل ومنهم المتطرف ، والمتطرف يذهب بالنظرية الى أقصى حدودها .

والقول بالمعدوم ليس مجرد نظرية عند المعتزاة بل هو الحل الوحيد لمسألة الخلق ولتفسير التباين الجوهرى الموجود بين الله والمخلوقات . فكان من الطبيعي أن يذهب بعضهم بهذه الفكرة الى ما ذهب . فيقول مثلاً الشحام ان الجوهر نفس التحيز أعنى : بما ان للمعدوم جوهر فهو متحيز حتى في حالة العدم^(٢) .

ويقول عباد بن سليمان^(٣) الأشياء أشياء قبل كونها والجواهر جواهر قبل كونها والأعراض أعراض قبل كونها والمخلوقات كانت بعد أن لم تكن ولا أن حقيقة أنها لم تكن ثم كانت كما يقول سائر الناس^(٤) . ويزعم الخياط أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً . ولم يجوز أن يكون المعدوم متحركاً لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً وانتهى الى القول بأن كل وصف يجوز ثبوته في حال

(١) اسم اطلق على من افترض بوصف المعدوم باكثر اوصاف الموجودات ،

(٢) جليبي — شرح المواقف ص ٣١٣ .

(٣) هو عباد بن سليمان العمري المتوفى حوالي ٢٥٠ هـ صاحب هشام الفوطى .

(٤) الاشعري — مقالات الاسلاميين ص ٤٩٥ .

الحدوث فهو ثابت في حال عدمه ، وهذا اعتراف صريح جداً بأن الوجود لا يضيف لذات المعدوم أى صفة جوهرية كانت أو عرضية . ويزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن الجواهر والأعراض من لون وشكل كانت في حال العدم أعراض وجواهر . ويعلق الاسفرائيني والبغدادى على هذا القول بقولهما : أن النتيجة المنطقية لقول المعتزلة هذا ، أن الاجسام (أعنى الجواهر والأعراض) قديمة (١) ولكن المعتزلة ترد قائلة هذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل .

نعم إذا قلنا بعدم التشابه بين البارى تعالى وخلقه وإذا قلنا اننا لا نعلم شيئاً البتة عن ماهيته تعالى - ونحن نعرف أن المعتزلة تبنى أقوالها بالتوحيد على هذين الأصلين - لبدت لنا قضاياهم بالمعدوم عقلية ضرورية . ولكننا إذا نفينا هذين الأصلين وجدنا جميع أقوال المعتزلة هذه تنهار أمامنا كبنيان تصدعت أسسه وتفككت .

والذى أدى بالمعتزلة الى هذه النتيجة هى محاولتهم الدفاع عن التوحيد وحفظ فكرة الله مجردة عن كل ما يشوب المادة وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى . وهم لا يلجأون الى الله إلا فى تكوين هذه المعدومات .

* * *

لما قالت المعتزلة بالعدم لم تبعد الله إبعاداً تاماً فى خلق العالم بل قالت أن لولاه تعالى لما وجدت الأشياء فيكون الله فى مذهبهم سبب وجود العالم . والعالم فى نظرهم مكون من مادة مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من

الله . ولكن العدم يلحقه هذا الوجود وهل الشيء بعد وجوده يمكنه أن يرجع الى حالة العدم ؟ هذا ما نبينه هنا .

٦ - مرور الشيء من العدم الى الوجود :

أجمعت المعتزلة أن المعدوم « الممكن » هو فقط الذي يمر من العدم الى الوجود . و« الممكن » محتاج الى فاعل يجعله يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . وهذا الفاعل لا يمتنع إلا الوجود للمعدوم الممكن بدون أن يزيد أو ينقص هذا الفاعل شيئاً في ماهية المعدوم . فشرط الإمكان « أعنى إمكان الوجود » شرط أساسى ليصير المعدوم كائناً . والمعدوم يملك في حالة عدمه هذه القابلية للوجود . وإذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح ، فلا أثر للفاعل بقدرته إلا في الوجود فحسب . وتقول المعتزلة ما هو لذات المعدوم قد سبق الوجود ، وهو جوهرية وعرضية ، فهو شيء . وما هو له بقدره القادر هو وجوده وحصوله . وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه وقبوله للعرض . وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل^(١) .

وخلاصة فكرة المعتزلة هنا : هي أن تأثير القدرة - أى قدرة الله - في الوجود فقط والقادر يعطى الوجود ، والممكن في ذاته لا يحتاج الى القادر إلا من جهة الوجود ، فتكون هكذا وظيفة الفاعل ، « أعنى الله » محدودة جداً ، إذ أنها محصورة في منح الوجود فقط للمعدومات « الممكنة » لأنه لو منح أيضاً ماهية المعدوم لأصبحت ماهيته تعالى - في نظر المعتزلة - مشابهة لماهية المخلوقات ، ولكن « ليس كمثل شيء »^(٢) ،

(١) العهرستانى - نهاية الاقدام ص ١٥٥

(٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١

٧ - الحر مع وظيفة الفاعل في هذا المورد :

لما زعمت المعتزلة أن الفاعل لا يمنح المعدوم أية صفة ثانية ماعدا الوجود قالت أن تخصيص هذه الماهيات المعدومة وعوارضها يجب أن يكون إما قبل الوجود إما معه لأنه إذا أراد الفاعل أن يعطى الوجود لمعدوم ما ، عليه أولاً أن يميز الجواهر من الأعراض وهذا التمييز يكون بواسطة أمر ما وحقيقة ما . لأنه إذا لم تمييز الجواهر والأعراض في حالة العدم لم يعد الفاعل يريد جوهرأ فضلاً عن آخر أو فضلاً عن عرض أو حركة بدل سكون أو بيباضاً بدل سواد ، فانتهدت المعتزلة الى النتيجة التالية وهي أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتعاق بفعل الفاعل بل أنها في ذواتها أن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الایجاد والاختراع ، وكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبختاً (١) .

ثم أن هناك قولاً آخر المعتزلة جلياً واضحاً لا شك في معناه ، ومؤداه أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها ذواتها لا تتعاق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكن أن نتصور الجوهر جوهرأ أو عيناً وذاتاً .. والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً . ولا يخطر ببالنا « هذا قول المعتزلة » أنه أقر موجود ومخلوق بقدره القادر ، والمخلوق والمحدث إنما يحتاج الى الفاعل أعنى الله من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم (٢) ، فعلى ذلك تكون وظيفة الله في خلق العالم محصورة في منح الوجود فقط للمعدوم

(١) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ١٥٦ - ١٦١

(٢) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ١٥٥

وأيس في خلق الماهيات المعدومات . وقلنا أن المعتزلة وصلت الى هذه النتيجة لرد كل مشابهة بين الله والعالم المخلوق .
بعد ما حددت المعتزلة وظيفة الفاعل - أعنى الله - في الوجود للعدوم يبحثون عكس هذه المسألة أعنى مرور الكائنات من الوجود الى العدم .

٨ - مرور الشيء من الوجود الى العدم :

بما أن الكائنات في مذهبهم هو عبارة عن معدوم منح الوجود من الله فيكفى أن يسحب منه هذا الوجود ليعود ثانية الى حالته الاولى وهى العدم هذه النتيجة تبدو منطقية في هذا المذهب ؛ ولكن المسألة ليست سهلة كل هذه السهولة لأن هناك أمراً مهما وهو عدل الله وكاله تعالى . والمعتزلة تنظر الى جميع المسائل بمنظار التوحيد والعدل . لذلك يقول الخياط المعتزلى أن الكلام في فناء الشيء من غامض الكلام واطيفه ^(١) لأن مسألة فناء الاشياء مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الوجود الذى يمنحه الله من جهة وبطبيعة الله من جهة اخرى .

والنظام يزعم ان هذا الوجود أو البقاء لا يمنح دفعة واحدة لجميع الجواهر بل انه يتجدد فى اكل آن من لدن الله . وبفضل هذا التجدد المستمر تبقى الاشياء موجودة واذا أراد الله أن ينفى الجسم لم يحدث له بقاء ^(٢)
ولكن الخلق بمعنى منح الوجود للعدوم نعمة يمن بها الله فكيف يمكننا

(١) الخياط كتاب الانتصار ص ١٩

(٢) نفس المصدر

أن ندرك انه تعالى يسحب ما من به !!؟ لذلك قال معمر انه محال ان يفنى الله جميع خلقه حتى يبقى وحده (١)

ويقول الجاحظ باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها . نعم يمكنها أن تنقسم ولكنها ان تعدم (٢) ثم ان معمر آيذهب بنظرية الفناء هذه الى أبعد حد حيث يقول أن فناء الشيء يقوم بغيره وان الله يقدر أن يفنى العالم بأسره بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه كما أنه يقدر أن يفنى ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناءه ولكن يحال أن يفنى الله خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده (٣) فعليه لا يكون فناء الأشياء مطلقاً كلياً . بل سيكون هناك تغير وتبدل في الأشياء وفي طبيعتها . ان هذا القول يذكرنا بالنظرية القائلة بأن نهاية العالم لا تعنى فناءه الكامل بل زوال شكله الحالى وتبدله . فاذا قال معمر أن فناء الجسم فعل الجسم بطبعه وان فناء كل فان له بطبعه (٤) . فمعنى فناء هو تبدل وتغير وليس العودة الى حالة العدم المطلق . من البديهي أن الطبيعة تتغير وتتطور حسب قوانينها وبمقتضى هذه القوانين نلاحظ التغير الذى يكون جوهرياً فى بعض الأحيان .

٩ - الفناء يكون تاماً كاملاً :

إن هذه المسألة شائكة بلا ريب . ولكن لا يغرب عن بالنا أن المعتزلة تلجأ فى جميع حلولها الى فكرة التوحيد والتنزيه والعدل ولذلك نراهم

(١) الحياط كتاب الانتصار ص ٢٠

(٢) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦١ ابن حزم الفضل ج ٤ ص ٤٨

(٣) الحياط - كتاب الانتصار ص ١٩

(٤) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٣٦

يتحدثون عن الفناء بكل حذر وينظرون اليه كمجرد فرض حتى أن بعضهم رد هذه الفكرة بكل شدة. فيقول مثلاً الجبائي وابنه أبو هاشم وأتباعهما أن الله لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السماء والأرض لأنه لا يليق بقدرته تعالى أن تفنى بعض الجواهر وتبقى البعض. ولو انه تعالى خلقها أعنى أوجدها تفاريق لا يمكنه مع ذلك أن يعدمها تفاريق. فاذا أراد تعالى أن يفنى العالم فهذا الفناء يكون شاملاً لا جزئياً. ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان الله ظالماً. والأجسام لا تفنى إلا بفناء يخلقه الله لا في محل يكون ضداً لجميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض (١).

فمن الجلي إذن ان فناء الأشياء فناء تاماً هو مجرد فرض تفترضه المعتزلة وهي تعلم انه غير ممكن تحقيقه. لأنه لما تمر الجواهر من العدم الى الوجود تكون كلا متماسكا منسجماً أجزاءه متضامنة. وإذا افترضنا أن بعض هذه الاجزاء يمكن أن يفنى فلا يمكننا أن ندرك سبب استمرار وجود الاجزاء التي كانت متضامنة مع التي فنيت لاسيما إذا نظرنا الى الموضوع من الوجهة الاخلاقية حيث يجب أن تعمل عدالة الله كاملة. وكيف تكون هذه العدالة كاملة إذ قلنا بفناء بعض الاشياء وخروجها هكذا من نطاق العدالة الالهية؟ فعليه الفناء الكامل الشامل تكون فيه عدالة أكثر من الفناء الجزئي!

فاذا ما تكلمت المعتزلة في فناء الاشياء بعد وجودها وجدت نفسها امام نقطة جوهرية وهي عدالة الله تردعها عن هذا الفرض الذي افترضوه وهو إمكان فناء الأشياء. فهذا الفناء لا يتفق وعدالة الله الكاملة لان العالم كله يكون وحدة متماسكة الاجزاء وله قوانينه كما أن هناك موجودات حرة

(١) البغدادي - الفرق بين الفرق ص ١٦٨ و ١٨٣ - الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٥٣

تسبب الخير والشر في العالم فيجب أن تثاب أو تعاقب فالمعتزلة لا تدرك أن فناء كاملاً شاملاً يكون عدلاً نحو من استحق الثواب أو العقاب . ثم أن الوجود منحة يمنحها الله للعدوم ولا يعقل أن يسحب الله ما منحه للكائنات سحياً كاملاً مطلقاً أن هذا ليس من خصائص الله الكلي العقل والعدل فهذا ما جعل المعتزلة تتراجع في القول بفناء العالم فناءً كاملاً .

فكأن المسألة الاخلاقية كانت المرشد الدائم للمعتزلة في جميع المسائل التي تكلموا بها .

١٠ - تعريف الوجود

الكائن حسب رأى المعتزلة هو عبارة عن ماهية معدومة ووجود يمنحه الله لهذه الماهية . والوجود معناه ان الكائن وجد آتينا ومر عليه زمانان يتجددان دائماً . فالوجود هو استمرار في البقاء . أما القديم فليس ذلك معنى القول فيه أنه باق لأنه لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان (١)

١١ - مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة (Realisme)

تزعم المعتزلة أن لكل فكرة مقابل أعنى أن المعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكل عليه العلم (٢) وبما انه عندنا فكرة العدم فيكون العدم شيئاً . وفي رأى بعضهم الأجناس والأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها (٣) وهذا ما يذكرنا بالوجودية المسرفة عند أفلاطون وعند فريديجيز دى تور أحد تلاميذ الكوين في عهد شارلمان (٤)

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ١٦١ .

(١) الأشعري : مقالات ص ٣٦٨

(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في

(٣) نفس المصدر

العصر الوسيط ص ٧٠

كان الجاحظ يؤكد على هذه النقطة الأساسية في مذهب المعتزلة إذ كان يقول مع البصريين من المعتزلة ان الشيء هو المعلوم ^(١) وكان ابو هاشم بن الجبائي يجيب على من يعترض ويقول انه «يلزم المعتزلة على هذا المبدأ إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم» فيقول له ابو هاشم: إن المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل ^(٢). والجبائي يوضح مذهب المعتزلة الوجودي فيقول ان لفظ شيء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونها وما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول جوهر وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك ^(٣). والأشياء يمكنها أن تظهر أو أن تزول أن تكون أو تعدم فان الفكرة التي لدينا عنها يجب أن تقابلها حقائق أزلية إما في حالة العدم إما في حالة الوجود. فقط فيما يختص بالصفات التي تتبع الوجود فلا يمكن تصورها في حالة العدم مثلاً الحركة لا تتصور إلا في الوجود. ويتضح اننا من ذلك ان المعتزلة تقول بالوجودية المسرفة لذلك أثبتت العدم شيئاً وذاًتاً.

١٢ - تسمية الاشياء

يعين الجبائي الأشياء المألومة التي تكون حقيقية في حالة العدم كما وفي حالة الوجود فيقول: أولاً - ان ماسمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالقول سواد إنما سمي سواد لنفسه وكذلك البياض وكذلك الجوهر

(١) جلي: شرح الواوفا ص ٣١٢

(٢) نفس المصدر

(٣) الأشعري: مقالات ص ١٦٠ و ٥٢٢

إنما سمي جوهر لنفسه وكذلك ما سمي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس آخر كالقول لون وما أشبه ذلك فهو يسمى بذلك قبل كونه . - ثانياً - ولكن ما سمي به الشيء لوجوده وما سمي به الشيء لحدوثه ولأن فعل لا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول ومحدث فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده . وكذلك ما سمي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه كالقول جسم وكالقول متحرك وما أشبه ذلك . ولا يجوز أن يسمى به قبل وجوده (١) . فكل ما يمكن إطلاقه على العدم فهو حقيقة أزلية .

١٣ - الوجودية المسرفة وعلم الله

لما ردت المعتزلة علم الله الى ذاته قالت ان العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم ولما كان الله لم يزل يعلم الأشياء قبل وجودها فلزم أن تكون هذه الأشياء حقيقية قبل وجودها وتقول المعتزلة من جهة أخرى انه لا يوجد أى تشابه بين الله والمخلوقات لذلك زعموا أن الله لا يمتنع إلا الوجود فقط للماهيات القديمة المعدومة التي لم يزل هو تعالى يعلمها .

صعوبة

ولكن هنا يجابه المعتزلة صعوبة كبيرة وهي : اذا كانت الماهية المعدومة قديمة ومستقلة عن الله وبالرغم من ذلك مسببة علماً فيه فكيف يمكن تعليل علم الله بهذه الماهيات ؟ ومن جهة أخرى أليس قول المعتزلة بقديم

(١) المصدر نفسه

المعدومات هو اعتراف بوجود قديمين؟ هل اعتبرت المعتزلة الله كأنه قديم اسمي من العدم حائز على الوجود الناقص للمعدومات وما منح لها هذا الوجود؟ وهل يوجد تفاوت في الدرجة بين قديمين؟

يبدو أن المعتزلة كانت تميل الى هذا الحل أعني انها كانت تقول بوجود تفاوت بين قديمين : الله والمعدومات . ولجأت الى هذا الحل حتى لا تقول بالشرك . انها لمحاولة جريئة من قبل المعتزلة قاموا بها لصيانة التوحيد ولرد التشبيه ولتفسير الخلق والقول بأن المادة حقيقية ولتنزيه الله عن كل ما يتعلق بالمادة ويشوبها .

١٤ - مصدر فكرة المعلوم :

بما لا شك فيه أن المعتزلة اقتبست فكرة العدم من الفلاسفة اليونانيين ويزيدنا الشهرستاني تأكيده في ذلك بقوله :

قال ابن سينا حكاية عن ارسطو طاليس : كل حادث عن عدم فإنه يسبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدماً محضاً بل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم . ولن يتصور ذلك إلا في مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان لأن قبل ومع لا يتحقق إلا في زمان والمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الامكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو إذن متقدم تقديماً زمانياً والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً فهو اما أن يتسلسل وهو باطل واما ان يقف على حد لا يسبقه امكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هي التي اوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعلى

هذا قصر والشئ في الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته (١)
وهكذا يرشدنا الشهرستاني تمام الارشاد عن مصدر فكرة المعدوم عند
المعتزلة ف جاء هذا الاقتباس من الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو
مناسبا مع فكرة التوحيد عند المعتزلة وفعلا يقول أرسطو في كتابه
السماع الطبيعي م أف ٩ ص ١٩٢ ان الهوى أى المادة الاولى ازيلية ابدية
ولو كانت الهوى حادثة لحدثت عن موضوع ولكنها هي موضوع تحدث
عنه الاشياء بحيث يلزم ان توجد قبل أن تحدث وهذا خلف ولو كانت فاسدة
لوجبت هوى اخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهوى بعد ان
تفسد وهذا خلف كذلك

إذا اقتبست المعتزلة فكرة المعدوم من أرسطو فإن مذهبهم الوجودى (٢)
متشعب بنظرية المثل الافلاطونية . ان المعتزلة قرأت بدون شك جمهورية
افلاطون ومحاوره تيمائوس وقالت ان المعرفة الحقيقية هي معرفة الكليات
لذلك قالت بموضوع لهذه الكليات وهذا الموضوع هو هذا المعدوم الذى
قالوا به ووضعوه خارج الزمان . فقط المعتزلة ردت فكرة المثل الافلاطونية
وحافظت على جوهر المذهب الافلاطونى القائل بوجود موضوعات
الافكار وزادت بان الله وحده يمنح الوجود لهذه الموضوعات المعدومة
فيمكننا أن نقول ان فكرة العدم عند المعتزلة مقتبسة من فلسفة افلاطون
وأرسطو فى نفس الوقت : اخذوا عن افلاطون فكرة المثل بدون أن

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ٣٣

(٢) المذهب القائل : بأن لكل فكرة مقابل في الحقيقة . اعنى في الوجود . والمعتزلة
تقول أن فكرة المعدوم تقابلها حقيقة

يقولوا بوجودها الحقيقي خارج الزمان . فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب الوجودى المعتزلى . واخذوا عن ارسطو فكرة الهيولى وهى المادة الاولى للخلق والتي تكتسب صورتها النهائية مع الوجود . وهكذا يكون افلاطون وأرسطو قد ساعدا جهود المعتزلة فى صيانة التوحيد وفى رد التشبيه وفى القول بالخلق فى الزمان .

فمسألة العدم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتوحيد عند المعتزلة انهم يرجعون دائماً الى تعريفهم لله ويحاولون أن يفسروا الخلق بالنسبة الى الفكرة التى كونوها عن الله : إن الله لامتناه واحد كامل قادر على كل شىء وعالم بكل شىء ليس بينه وبين العالم أى مشابهة فيما يختص بماهيته لأن ماهية العالم ناقصة وحادثه فعليه تكون ماهية العالم غير صادرة عن ماهيته تعالى ؛ ولكن العالم محتاج الى الله فيما يختص بوجوده . هذه العقيدة راسخة عند المعتزلة يدافعون عنها بكل حزم ؟

الفصل الثاني

المخلوقات

لما كان العالم المخلوق مكوناً من ماهية ومن وجود فهو خاضع حتماً لقوانين هذه الماهية التي استخرجت من العدم ومنحت الوجود - وتقول المعتزلة أن لهذه الماهية خصائص ثابتة تميزها في حالة العدم أو تسكتسبها في حالة الوجود ونبحث هنا قانون الحتمية في العالم كما عرضته المعتزلة .

١ - قانون التسمية بطبيع على العالم الطبيعي وعلى الأسماء

كل مخلوق أعنى كل جسم طبيعي فهو مجبور أو بمعنى آخر خاضع لقوانين ثابتة. ويمثل النظام لذلك بقوله : اذا دفع الحجر اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعاً^(١) وكذلك يقول الجاحظ : ان للأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها^(٢) والحياط في دفاعه عن ثمامة ضد ابن الراوندى يزيد قانون الحتمية هذا تأكيداً إذ يقول : ان المطبوع هي الأجسام المعتملة المحدثة والمطبوع هو الذى لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار لا يكون منها إلا التسخين والتلج لا يكون منه إلا التبريد وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها^(٣)

فإذن كل جسم طبيعي فهو خاضع لقوانين ثابتة والله تعالى الذى هو ليس بجسم طبيعي فهو غير مطبوع على أعماله. وهو لم يفعل العالم بطباعه بل بالعكس

(١) الشهرستاني : الملل والنحل على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦٢

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٠

(٣) الحياط : الانتصار ص ٢٢ - ٢٣ الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٨

خلقه بمجرد حريته . وحرية الانسان تدل على انه غير مطبوع على أعماله
وعلى ان طبيعته تفوق طبيعة الأجسام لأن الانسان في إمكانه أن يفعل
الشيء وضده .

وكانت المعتزلة تعتبر الماهيات في حالة العدم حائزة على خصائص معينة
تظهر مع الوجود . وهذه الخصائص تدل على الفرق النوعي بين الماهيات .
فالجوهر هو هذا الجوهر بالذات وليس جوهر آخر لأنه يمكنه أن يعمل
عملا معيناً أو أن يكون في حال معين يميزه عن باقي الجواهر ولكن إذا
قلنا ان أى جوهر يمكنه أن يحدث أى عمل أو أن يكون في أى حال . فلم يعد
حينئذ أى تمييز بين الجواهر ويصبح العالم في حالة خواء واختلاط . ولم يعد
هناك علم ولا أى تأثير مجردى على الطبيعة . والمذهب الوجودى الحديث
يمكنه أن يصطدم بمذهب المعتزلة هذا الذى يدافع عن قانون الحتمية
الطبيعية وعن مبدأ الحرية في الميدان الخلقى .

٢ - الكون والظهور (١)

(١) ملحوظة . نجد فكرة الكون والظهور عند الرواقين فهم يقولون أن العالم حتى له
نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاءه وتتألف منها كلاً متماسكاً فالحرارة أو النار هي المبدأ
الفاعل والمادة المبدأ المنفصل . كانت النار في الخلاء اللامتلهى ولم يكن عداها شيء . وتوترت
فتحولت هوا . وتوتر الهواء فتحول ماء وتوتر الماء فتحول تراباً وانتشر في الماء نفس حار
ولدى فيه « بذرة مركزية » هي قانون العالم « لوغرس » بمعنى أنها تحوى جميع الأجسام وجميع
بذور الاحياء منطوية بعضها على بعض وكامنة بعضها في بعض بحيث أت كل حتى فهو مزيج
كلى من ذريته جماعاً فانظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة وأخذت الموجودات تخرج من
كونها شيئاً فشيئاً وماتزال تخرج بقانون ضرورى أو قدر ليس فيه مجال للاتفاق وأن نظام
الطبيعة ليدل على أنها ليست وليدة الاتفاق ولا الضرورة العمياء بل الضرورة العاقلة (يوسف
سكرم : تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الأولى ص ٣٠٣) .

بما إن الأجسام الطبيعية مطبوعة فهي تتبع قوانينها في حركاتها وكونها وفسادها . ولا تجهل المعزلة التأثير المتبادل بين الأجسام ولكن هذا التأثير لا يخلق قوة جديدة في العالم ولا كائنات جديدة فكل شيء حسب قولهم هو بالقوة وكل قوة تتحقق أعني تمر الى الفعل (١) . وعلى ذلك تكون المعزلة قالت بمبدأ بقاء المادة والطاقة . وعبر النظام عن هذا المبدأ قائلاً : ان الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجماد كلها دفعة واحدة (٢) . فهذا لا يعنى أن خلق هذه الكائنات كلها دفعة واحدة هو خلق كامل وتام بمعنى الكلمة . بل معناه ان الله خلق كائنات يوجد فيها كائنات أخرى بالقوة بحيث ان مرور كل كائن من حالة القوة الى الفعل - أعني ليتحقق - لا يتطلب عملاً ألهياً بل يكون هذا المرور مجرد عمل طبيعي للكائن الأول أو للسبب الأول لأفراد كل جنس . ولكن هذا المسبب الأول لزمه فعل مباشر من الله حتى يمر من حالة العدم الى حالة الوجود . والنظام يضيف قائلاً : وإن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده ولا تقدم خلق الأمهات على خلق الأولاد وإن الله خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير ان الله أكن بعض الأشياء في بعض . فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أما كنها دون خلقها واختراعها (٣) . وهكذا تكون جميع الناس والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة في الرجل الأول وفي الحيوان الأول وفي النبات الأول من كل نوع وجنس . والأجناس متميزة تماماً الواحد عن

(١) الشيء يكون بالقوة لما يمكنه أن يكتسب صفة جديدة مثل الطفل هو رجل بالقوة اعنى في امكانه أن يكتسب صفة الرجولة ولما يكتسب هذه الصفة يكون رجلاً بالفعل

(٢) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٢٧ - الخياط . الانتصار ص ٥١ ، ١٣٢ - ١٣٣

(٣) البغدادي - الفرق ص ١٢٧ - الخياط . الانتصار ص ٥٢

الآخر وكل نوع لا ينتج إلا أفراداً من نوعه . فالتطور كما يفهمه أصحاب هذا المذهب بعيد جداً عن مذهب المعتزلة .

٣- مركز الاعتقاد في مثل هذه النظرية

هل الإنسان يظهر من الإنسان كما هو الحال في الحيوان والنبات حسب ما جاء في نظرية الكمون والظهور هذه التي أوضحها النظام ؟ وبمعنى آخر هل الفعل الطبيعي أو العضوي يكفي حتى يخرج جميع أفراد الجنس البشري الواحد من الآخر نتيجة للتلقيح كما هو الحال في الحيوان والنبات ؟ نحن نعلم ان المعتزلة منذ اول عهدهم لم ينفكوا من دفاعهم عن حرية الاختيار عند الإنسان والحرية هي ركن من اركان مذهبهم اذ عليها يتوقف اصلهم القائل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذلك اصل الوعد والوعيد - وكان الجعد^(١) يقول بهذا الصدد : اذا كان الجماع يتولد منه الولد فانا صانع ولدى ومدبره وفاعله لفاعل له غيرى وانما يقال ان الله خلقه مجازاً لا حقيقة . فأخذ ابو علي محمد بن محمد بن عبد الوهاب الجبائى الطرف الثانى من الكفر فقال انه تعالى خلق الحبل والموت وكل من فعل شيئاً فهو منسوب اليه فان الله تعالى هو محبل النساء وهوا حبل مريم بنت عمران^(٢) والأشعرى

(١) الجعد بن درهم استاذ آخر الخلفاء الأمويين مروان الثانى بن محمد . كان الجعد يعيش أولاً في دمشق لما بدأ يقول بمخلق القرآن وبنى صفات الله حوالى عام ١٠٤ هـ . فأمر هشام ابن عبد الملك الخليفة الأموى حينئذ بأن يأتوه بالجعد . ولكن الجعد هرب الى الكوفة وهناك قابله الجهم بن صفوان . ولكن حاكم العراق خالد القصرى تمكن من قتل الجعد بأمر من الخليفة سنة ١٠٥ هـ .

(٢) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٥٣

يذكر عن الجبائي انه كان يزعم ان الله محبل وانه لا محبل للنساء في الحقيقة
سواه فيلزمه والد في الحقيقة وانه لاوالد سواه^(١) فكأن تكاثر وتناسل
البشر يتطلب تدخل الهى : لقد اعترف النظام للإنسان بطبيعة مخصوصه من
حيث انه مختار لأفعاله . وقال متأخرو المعتزلة ولاسيما الجبائيه انه لكي لا
يخضع الإنسان لقانون الحتمية السائد في الطبيعة يجب ان يكون وجوده
نتيجة لفعل خارق للطبيعة بالمشاركة مع فعل طبيعي .

فالإنسان وحده هو الذى يتميز هكذا عن باقى الكائنات لأن سبب
وجوده يختلف عن سبب وجود الكائنات الأخرى التى هى خاضعه
لقانون الحتمية . لكن خلق الأنفس البشرية المستمر الذى قالت به المعتزلة
يختلف عن خلق الوجود المستمر الذى قال به النظام والذى بمقتضاه يبقى
الله العالم فى الوجود^(٢) فكأن المعتزلة نظروا الى خلق الإنسان متأثرين
بالقيمة الأخلاقية لأفعاله التى يثاب او يعاقب عليها . ولما كان الإنسان هو
الكائن الوحيد الذى افعاله لها قيمة اخلاقية فيلزم ان تكون طبيعته مختلفة
عن طبيعة باقى الكائنات ولذلك اشركت المعتزلة الله فى تكوين النفس
البشرية التى هى ليست من عمل الأعضاء ولا الاجسام الطبيعية فقط .

٤ - قصة الخلق

يقص ثلاثة من اتباع النظام وهم احمد بن حابط والفضل الحديبي واحمد
بن ايوب بن مانوس القصة الآتية ليفسروا كيف وصل الحماد والنبات
والحيوان الى حالة الحتمية السائدة فى عالمنا . فيقولون : ان الله ابدع خلقه

(١) الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣١٠

(٢) الأشعري . مقالات ص ٤٠٤

اصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم . وخلق فيهم معرفته والعلم به واسدغ عليهم نعمه . ولا يجوز ان يكون ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا : فابتدأهم بتكليف شكره فاطاعه بعضهم في جميع ما امرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك واطاعه بعضهم في البعض دون البعض . فمن اطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها ومن عصاه في الكل اخرجه من تلك الدار الى دار العذات وهي النار ومن اطاعه في البعض وعصاه في البعض اخرجه الى دار الدنيا فالبسبه هذه الاجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والالام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات على قدر ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامة اقل ومن كانت ذنوبه اكثر كانت صورته اقبح والامة اكثر (١) . - فالحيوانات والنباتات والجماد تبقى على هذه الحال خاضعة لقانون الحتمية ومر نفعة عنها التكليف مثل ما ترنفع التكليف ايضا عمن وصل الى رتبة النبوة والملك . ويصبح الإنسان فقط خاضعا للتكليف : في امكانه عمل الخير والشر فاذا فعل الخير استحق الثواب واذا فعل الشر استحق العقاب

مصدر هذه القصة

لاشك في ان أثر التوراة واضح جلي في هذه القصة وهي تذكرنا بالفر دوس الأرضي وبتجربة الملائكة وبخطيئة آدم . ثم ان أثر المسيحية لا يقل عن أثر التوراة على تلاميذ النظام هؤلاء الثلاثة إذ يقولون ان للعالم

خالقين أحدهم قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو كلمة الله المسيح بن مريم. والله خلق العالم بواسطة كلمته (١). وفهمهم المسيحية على هذا الشكل يدل على تأثير أفلوطيني أيضاً. لأن أفلوطين يقول أن في قمة الوجود يوجد الواحد أو الأول وهو جواد فياض وفيضه عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث النفس وهي تفيض أيضاً فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر. لكن تلاميذ النظام وضعوا «الكلمة» وسطاً بين الله والعالم وقالوا أن الكلمة هي التي ستأتي في آخر الزمان مغطاة بالسحب وهي التي خلقت آدم على صورتها وهي التي تحاسب الناس في اليوم الأخير (٢). ومذهب أفلوطين في تكوين العالم يذكرنا بشرح أفلاطون لهذا التكوين في محاوره تيماوس.

تهيب هذه الفقرة عن المعتزلة

كان من البديهي أن تمحص المعتزلة كل هذه القصص التي كانت متداولة في عهدهم. وإذا قبل تلاميذ النظام هذه الأساطير أو القصص كحقائق أو كرموز فإن باقى المعتزلة بوصفهم عقليين لم يأخذوا بها بل فسروا خلق العالم كما سبق لنا وذكرنا بأنهم اعتبروا مادة العالم مقبسة من العدم ووجود العالم فقط مستمد من الله. فما كان من المعتزلة إلا نفي تلاميذ النظام هؤلاء عنهم وعدمهم خارجين على مبادئ الاعتزال. كأن أثر أرسطو كان أقوى من أثر أفلاطون وأفلوطين على المعتزلة لأن أرسطو قال بالهيوولى وهي المادة

(١) ابن حزم. الفصل ج ٤ ص ١٥٠ - الاسفرائيفى. التبصير في الدين ص ٨٢

(٢) نفس المصدر

الأولى الأزلية للعالم . وفكرة العدم عند المعتزلة كثيرة الشبه بقول أرسطو

٥ . هل يمكن عوالم أخرى ؟

تقول المعتزلة : إذا أمكن الله أن يخلق عالماً أو عوالم أخرى وإذا رأى أن في خلقها كما لا يفعل ذلك حتماً لأن الله لا يفعل إلا الأصلاح والأكمل . وإلا لم يكن إلهاً كاملاً عادلاً . — ولكن أراد بعضهم فحص هذا السؤال على النظر . فيقول هشام الفوطي ان الله بعد ما يخلق شيئاً لا يمكنه أن يخلق شيئاً آخر مماثلاً له بل يمكن أن يخلق شيئاً متميزاً عن الأول لأن الأشياء المتميزة ليست متماثلة^(١) لأن في خلق المماثل تكرار لفعل القدرة والتكرار دليل على النقص . وإذا كرر الله عمله فهذا يعني انه لم يستخدم منتهى قدرته في الفعل الأول . والمعتزلة تقول ان كل فعل يصدر من الله يلزم أن يكون كاملاً لأن فاعله غاية في الكمال . والنظام يعيد نفس هذه الفكرة بكلام آخر إذ يقول ان الله كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى نهاية ولا غاية ولكن خلق الدنيا جملة^(٢) . فهذا الشطر الأخير من كلامه ينقض الفرض الاحتمالي الذي وضعه في أول الكلام ويدل على ان الله استخدم كل قدرته دفعة واحدة لأن الكائن الكامل هذا شأنه . فقط هناك تحفظ عند النظام وهو خاص بآيات الأنبياء فيقول : لكن آيات الأنبياء لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله^(٣) . — ويقول الجاحظ من جهته

(١) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٩

(٢) الحياط . الانتصار ص ٥٢

(٣) نفس المصدر

ان الله كان في إمكانه أن يخلق عالماً آخر في الوقت الذي خلق فيه هذا العالم ولكن هذا العالم الآخر يكون مشابهاً لعالمنا ويختلط حينئذ معه . ومعنى قول الجاحظ هذا ان قدرة الله كاملة ولا متناهية ولا يمكنه أن يخلق عالماً أقل من هذا الذي خلقه أو أكمل منه وإلا كان إلها ناقصاً عاجزاً . فيكون هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة لأنه لو أمكن أن يوجد عالماً أحسن من هذا لخلق الله - وكل هذه الأقوال نتيجة منطقية لفكرة المعتزلة القائلة بأن الله مكلف بفعل الأحسن والأصلح (١) .

(١) راجع الفصل الخاص بقدرة الله

الفصل الثالث

الاجسام الطبيعية

قبل ان نبحث كيف فهم المعتزلة العالم يجب ان نوضح هنا معنى لفظ جسم ولفظ جوهر فرد او ذرة في لغتهم - الجسم هو اصغر جزء طبيعي له خواص معينة والجوهر الفرد او الجزء الذي لا يتجزأ هو اصغر جزء خالى من الصفات الطبيعية للمادة ولكنه يدخل في تكوين الاجسام . فالجوهر الفرد هو بمثابة النقطه الهندسيه التي هي اساس الخط عند الرياضى .
ونبحث هنا تعاريف المعتزلة للجسم الطبيعى وتكوين الاجسام ومسألة تقسيم الذرة واعراض الجسم وتقسيم الاجسام وأخيرا العلاقة بين الاجسام واعراضها

١ - تعريف الاجسام

لقد حاول شيوخ المعتزلة الاولون تعريف الجسم الطبيعى على ضوء الافكار اليونانية او افلوطينية او الهندية التي تأثروا بها فيقول مثلاً ابو الهذيل الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن واعلى واسفل^(١) . ويعرف النظام ومعمم وباقي المعتزلة الجسم بأنه الطويل العريض العميق^(٢) وهذه

(١) الأشعري . مقالات الاسلاميين ص ٣٠٢ (٢) نفس المصدر ص ٣٠٢ -
اليافعى . مرهم العمل المعضلة ص ٣٢٥ - ابن حزم . الفصل ٤٤ ص ٤٢ - الايمى المواقف ص ١٨٥

التعاريف لم تكن بالنسبة الى الذرة بل هي تعارف وصفية لا تأخذ الا بأبعاد الجسم - فقط هناك تعريف للأسكافي يبدو مختلفا عن هذه التعاريف اذ يقول معنى الجسم انه مؤتلف (١). ويضيف: واصل الأجسام جزءان. ويزعم ان الجزءين اذا تألفا فليس كل واحد منهما جسما ولكن الجسم هو الجزءان جميعا - ولما كان لكل جسم ابعاد فكأن تعريف الأسكافي يرجع في النهاية الى تعريف وصفي مثل تعريف باقى المعتزلة للجسم.

٢ - تلويمه الأجسام

اذا كانت المعتزلة لم تأخذ الا بأبعاد الجسم في تعاريفها فأنهم لم يهملوا الكلام في العناصر المكونه للأجسام. وهذه العناصر هي الذرات او الجواهر الفردة او الأجزاء التي لا تتجزأ. واللفظ الأخير هو الشائع استعماله عندهم وجميع المعتزلة ما عدا النظام تقول بهذا الجزء الذى لا يتجزأ. وتعتبره عنصرا بسيطا مكونا للجسم لأن الجسم في نظرهم ليس بسيطا بل مكونا من هذه العناصر البسيطة الغير قابلة للقسمة وهي تذكرنا بالذرات التي قال بها ديموقريطس ولوقيبس واييقوروس وسنبحث فيما بعد كيف نظرت المعتزلة الى هذه العناصر وماذا كان موقف النظام منها وهو القائل بأن لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء (٢)

(١) الأشعري: مقالات ص ٣٠٢

(٢) الأشعري: مقالات ص ٣٠٤ و ٣١٦ - البغدادي: الفرق بين النرق ص ١٣ و ١٢٣ الايجي: المواقف ص ١٨٥ - الاسفرائيني: كتاب التبصير في الدين ص ٤٣ - ابن حزم الفصل ج ٥ ص ٥٨ - الشهرستاني: الملل ص ٦٣ - الخياط - كتاب الانتصار ص ٣٣

٣ - عدد العناصر المكونة للجسم

يختلف هذا العدد عند المعتزلة ويبين كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذي قال به . فيحدد مثلا ابو الهذيل هذا العدد بستة لأن اقل ما يكون الجسم ستة اجزاء احدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن واحدها اعلى والآخر اسفل^(١) وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست التي عرف الجسم بواسطتها كأن كل جهة تحتاج الى جزء ويقول معمر والجبايى ان أقل الأجسام ثمانية أجزاء لأنه اذا انضم جزء الى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين اليهما وان العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسما طويلا عريضا عميقا^(٢) . وهذا ما يتفق وتعريفهما للجسم .

ولكن هشام الفوطى يقول ان الجسم ستة وثلاثون جزءا لا يتجزأ ، وذلك انه جعله ستة أركان وكل ركن منه ستة أجزاء فالذى قال ابو الهذيل انه جزء جعله هشام ركنا وزعم ان الأجزاء لا تجوز عليها المماسة وان المماسات للأركان وان الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء لمماسة ولا مباينة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان . فاذا كان كذلك فهو محتمل لجميع الأعراس^(٣) .

أما الأسكافى فانه يقول بجزئين فقط ومن اثلافهما ينتج الجسم^(٤) .

(١) الأشعري : مقالات ص ٣٠٢

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٣ - الايجي . مواقف ص ١٨٥

(٣) الأشعري . مقالات ص ٣٠٤ و ٣٠٥

(٤) المصدر نفسه ص ٣٠٢

مصدر هذا القول

من ذلك يتضح لنا ان المعتزلة لم تعتبر الجزء كأقل الأجسام مثل ما اعتبره ديموقريطس وبيقوروس. بل أقل الأجسام عندهم هو ماله وجود طبيعي حقيقي وأبعاد معينة. وهذا الجزء هو الحامل للأعراض.

يقول ديموقريطس ان الذرات غير محسوسة. ونظن ان المعتزلة لم تعتبر الذرة مثله كأنها أقل الأجسام لهذا السبب جعلت أقل الأجسام محسوسا لأن معرفة العالم الطبيعي تبدأ بالمحسوس. ثم لما تكلموا في العدم قالوا أنه عين وذات وحقيقة. وبعضهم أثبت له أعراض والأعراض يلزمها جواهر والجواهر المتحققة في الطبيعة أعنى التي نالت الوجود من الله هي جواهر حاملة لأعراض محسوسة فلا يمكنها إذن أن تكون ذرات مثل ما عرفها ديموقريطس.

ثم يقول ديموقريطس ان الجواهر الفردة تتقابل وتتشابك بنتواتها وتتألف في مجاميع هي الموجودات وتختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقدار بحيث يمكن القول ان الأشياء هندسة وعدد. [ولقد سبق وقال الفيشاغوريون ان الأشياء اعداد]. فكأن المعتزلة تأثرت بفكرة ديموقريطس هذه وردوا أقل الأجزاء في الأجسام الطبيعية الى عدد من الذرات. فقط هم لم يتفقوا على تحديد هذا العدد وهو يختلف وتعريفهم للجسم. ويلاحظ انهم متفقون في نقطة واحدة في هذه التعاريف وهي انهم يعتبرون الجسم ذا أبعاد أعنى متمدد. وديموقريطس قال ان كل شيء امتداد وحركة والامتداد نتيجة لتشابك الذرات - فما أكبر الشبه بين رأى

المعتزلة ومذهب ديموقريطس (١).

ولكن أثر أرسطو أقوى من أثر ديموقريطس على المعتزلة في نظريتهم الخاصة بالجسم لأن أرسطو كان يعتبر العناصر في ذاتها مركبات من هيولى وصورة وهى ليست مبادئ كما زعم انبادوقليس . ويضيف أرسطو ان الهيولى لا توجد مفارقة وهى موجودة اولاً في هذه البسائط فبالقياس الى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ واصول لا تنحل الى أبسط منها . والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة اى صورة فى هيولى ويسمى مزيجاً وهذا المزيج جسم متجانس كل واحد من اجزائه شبيه بالكل وبأى جزء آخر (٢) - وتقول المعتزلة ان العناصر . لا توجد مفارقة (انظر بعده رقم ١٣) بل الجسم الطبيعي الحقيقى هو المركب من هذه العناصر فكأن نظرية الجسم عند المعتزلة نتيجة لتأثير نظريات ديموقريطس وانبادوقليس وارسطو .

٤ - الذرة او الجزء الذى لا يتجزأ (٣)

لما كان الجزء الذى لا يتجزأ هو العنصر المكون لأقل الأقسام فى الجسم الطبيعي فكان لزاماً على المعتزلة الكلام فى هذا العنصر . ولكن آراءهم فيه مختلفة ويمكن اجمالها فى قولين

اولاً : قول من لا يهترف بأى صفة للجزء

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ وما بعدها

(٢) ارسطو . الكون والفساد

(٣) الكلمة اليونانية التى أصبحت دارجة فى اللغات الحديثة والمعروفة بـ Atom معناها العنصر الذى لا يقبل التجزئة أو القسمة وتستعمل المعتزلة الترجمة الحرفية لفظ اليونانى وتقول «الجزء الذى لا يتجزأ» .

وهو قول أبي الهذيل . فحسب زعمه الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق وان الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ (١) . وام يجز أبو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم على الجزء الذي لا يتجزأ (٢) لأنه في رأيه لا يجوز ذلك الا على الجسم . فقط يجوز على الجسم أن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجمع غيره فيكون الاجسام . ويستنتج من هذا الكلام أن الجزء غير متمدد - وهذا هو أيضا قول هشام الفوطي ومعمر والاسكافي والبلخي .

يتسائل بينس PINES في كتابه عن « الذرة » إذا كان في إمكان المعتزلة مثل أبي الهذيل ومعمر وهشام - وهم متكلمو العصر الأول في الإسلام أن يتصوروا الذرة كنقطة هندسية حسب ما يرويه لنا مؤرخو آراء المعتزلة نحن نعلم أن الكتب الهندسية اليونانية كانت قد ترجمت إلى العربية ووصلت إلى أيدي المعتزلة في العصر العباسي - ثم أنه ليس من الصعب على المعتزلة وهم الذين لهم في الآلهيات هذه النظريات الدقيقة اللطيفة التي تدل على عمق وسمو في التفكير أن يصلوا إلى هذه الفكرة المجردة المتعلقة بالذرة فتحن لا ندر، لماذا يشك بينس في مجهود المعتزلة العقلي .

ولكننا نرى أن أثر ديموقريطس واضح جلي في قول المعتزلة هذا . فحسب قول ديموقريطس الذرات أو الوحدات المتجانسة غير المنقسمة هي غير محسوسة لتناهيها في الدقة . فقط لما تتكون المجاميع منها تكتسب النقل والحلقة وسائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها (٣) -

(٢) نفس المصدر ص ٣١٢

(١) الأشعري . مقالات ص ٣١٤

(٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلاسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١ (الطبعة الاولى)

فكان قول هذا الفريق من المعتزلة — وهم قدماءهم — كان ترديداً لمذهب الذرة عند ديموقريطس . ولكن لما جاء أبيقوروس ^(١) بعد ديموقريطس بحوالى القرن ادخل بعض التعديل على مذهب الذرة وقال إن الجواهر ليست متجانسة كما ارتأى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أى شىء من أى جوهر فعليه تكون الأجزاء حاصلة على مقدار و صورة لا يتغيران . فأبيقوروس يعين الأجزاء بينما قال ديموقريطس أنها متجانسة . وأثر أبيقوروس ظاهر عند الفريق الثانى من المعتزلة وهم المتأخرون منهم .

ثانياً : قول من يعترف للذرة (أو الجزء) ببعض الصفات

وهو قول الجبائى وأبى رشيد النيسابورى الذى لم يتكلم عن عدد العناصر أو الاجزاء اللازمة لتكوين الجسم لأنه يعتبر الجزء ذا أبعاد . — ويقول الجبائى : يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم ما يجوز على الجسم من اللون والطعم والرائحة اذا انفرد ^(٢) فإنه لم يجرى للجزء من كل صفة وذلك لأنه يعتبر الجسم ائتلاف أجزاء . والجسم لا يمكن أن تكون له صفات إذا كانت أجزاءه مجردة من كل صفة .

وهنا نلاحظ تطور فى فكرة الجزء عند المعتزلة . فبينما أوائل المعتزلة كانوا ينظرون إلى الجزء كنقطة هندسية متأثرين بمذهب ديموقريطس نرى الجبائى وهو من متأخري المعتزلة يعترف للجزء بصفات الجسم . فكان تأثير ديموقريطس على المعتزلة قد ضعف وازداد تأثير أبيقوروس على المتأخرين منهم .

(١) ديموقريطس (٤٧٠-٣٦١ قبل الميلاد) وأبيقوروس (٣٤١-٢٧٠ قبل الميلاد)

(٢) الأشعري : مقالات ص ٣١٢

٥ - كيف نحدت الصفات في الأقسام ؟

١ - إن الفريق الأول الذي يمثله أبو الهذيل وهشام الفوطي ومعمار الخ . والذي لم يعترف بأى صفة للجزء يقول أن الاعراض هي نتيجة لا تتلاف الأجزاء . وهؤلاء المعتزلة لم يعترفوا إلا بالحركة والسكون كصفتين ملازميتين للجزء . ويقولون أن المجامعة بين الأجزاء ومفارقة تتولدان عن الحركة وأن باقى اعراض الجسم من لون وطعم ورائحة تتولد عن المجامعة (١) فتكون كل صفات الجسم أعراض ناتجة عن الحركة وليس لها أى وجود ثابت وحقيقى .

وهذا هو مذهب ديموقريطس بالذات إذ يقول أن الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجهها إلى كل صوب فى الخلاء الواسع فتقابل وتنشأ بك وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها . وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها (٢)

ب - الفريق الثانى يمثله الاسكافى القائل ان الجزء الواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة . وجميع الأعراض إلا التركيب (٣) والجبائى القائل القائل من جهته إن الجوهر ما إذا وجد كان حاملا للأعراض (٤) ويحيز عليه الحركة والسكون والمهاسة والطعم والرائحة إذا كان منفرداً - فحسب قول هذا الفريق تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا تنفك عنها وهى التى

(١) المصدر نفسه ص ٣١١

(٢) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٠ و ٥١

(٣) الأشعرى : مقالات ص ٣٠٢

(٤) نفس المصدر ص ٣٠٧

تعين الأجزاء وتميزها الواحد عن الآخر . فتصبح اذن الأعراض ثابتة وحقيقية إذ أنها صادرة عن الأجزاء وليست ناتجة عن مجامعة الأجزاء كما قال الفريق الأول من المعتزلة .

وقول الفريق الثاني هو ترديد لمذهب أبيقوروس مع بعض التصرف لأن أبيقوروس يقول أن الجواهر ليست متجانسة . ومتى كان الأمر كذلك فيلزمها أعراض حتى تميزها الواحد عن الآخر . ويقول أيضاً أن الأجزاء الداخلة في تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا يتغيران (١) وطبيعي أن الصورة هي ما يميز عنصر عن عنصر . فلها أخذ الفريق الثاني بقول أبيقوروس هذا أضافوا للجزء الذي لا يتجزأ صفات الأجسام .

٦ - قول النظام في الجزء : نفى الجزء الذي لا يتجزأ

رأى النظام في الجزء يختلف كل الاختلاف عن رأى باقى المعتزلة . فبينما هؤلاء يقولون بأجزاء لا تتجزأ أعنى بذرات يتكون منها أقل الأجسام نجد النظام يقول أن لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف وأن الجزء جائز تجزئته أبداً ولا غاية له من باب التجزؤ (٢) فقط مثل هذا التجزؤ غير واقعي وحقيقي . بل الذي قاله النظام هو أنه أحال جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب (٣) . ولما كان هذا هو رأى النظام في الجزء فلم يمكنه أن يبدأ بالجزء مثل ما فعل باقى المعتزلة ليفسر بمقتضاه تكوين الأجسام الطبيعية . بل هو يعتبر

(١) الاستاذ يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٠

(٢) الأشعري مقالات ص ٣١٩ (٣) الحياط كتاب الانتصار ص ٣٣ و ٥٥

الأجسام كلها متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع (١) ولذلك لم يذكر عدد الأجزاء اللازمة لتكوين أقل الأجسام بل هو يبدأ بالجسم ويعرفه بأنه الطويل العريض العميق . ويقول أنه ليس لأجزائه عدد يقف عليه (٢) .

صعوبة

لما كان الوهم يقسم كل جزء إلى أجزاء وهكذا لا إلى نهاية فكيف يمكن التحدث عن الفرق بين كتلة أو وزن جسمين إذ أن الجسمين يمكن تجزئتهما بالوهم إلى ما لا يتناهى من الأجزاء . واللامتناهيات لا يتميز بعضها عن بعض؟ في محاولته الاجابة على هذه الصعوبة يلجأ النظام إلى فكرة النسبية وهاك المثل الذى يقدمه : إن الجبل إذا نصف نصفين ونصف الخردلة نصفين فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها . ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزءاً بدأ على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة (٣) فهكذا توجد نسبة قياسية في هذه العملية بين أجزاء الجبل وأجزاء الخردلة — حتى إذا انتهت هذه الأجزاء إلى اللامتناهى — فالنظام يبدأ من نقطة معينة أعنى الأجسام — وهى أساس كل تجزؤ كما أنه يقول بنسبة حتى بين اللامتناهيات

صعوبة أخرى

إذا كان الجسم قابل للتجزؤ هكذا إلى ما لا نهاية فكيف يمكننا قطعه ؟

(١) المصدر نفسه ص ٥٥ (٢) الأشعري . مقالات ص ٣٠٤

(٣) الخياط . الانتصار ص ٣٦

يرد النظام قائلاً ان قسماً منه يقطع بالحركة والقسم الآخر بالطفرة (١) وكان أول من تكلم بالطفرة من المفكرين الاسلام .

مصدر هرم قول النظام بالجبر

يقول الشهرستاني والبغدادي (٢) إن النظام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ. والمعنى هنا بالفلاسفة هم اليونانيون. والمعروف أن بارمنيدس (٣) قال إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة - ليس كما قال الطبيعيون الذين يفرضون عنصراً واحداً (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء المشتركة بالحركة والتغير - بل قال ان العالم ساكن (٤) وأنكر الكثرة والحركة. ثم أخذ تلميذه زينون الأيلي يدافع عن هذا المذهب وقدم الحجج ضد الحركة وأهم حجة تعرف بالقسمة الثنائية وهي مأخوذة من فرض المقدار مركباً من أجزاء غير متناهية . ولما كان اجتياز اللامتناهي ممتنعاً فإن الحركة ممتنعة (٥) - - ثم ان الرواقيين وعلى رأسهم زينون الرواقى (٦) خالفوا الأبيقوريين في تصور المادة فلم يقفوا عند أجزاء لا تتجزأ بل ذهبوا إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية - فلا شك أن يكون النظام قد تأثر بهذين الرأيين - رأى الأيليين ورأى الرواقيين .

(١) انظر الفصل الخاص بالحركة وقم ٨

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٣ - البغدادي - اصول الدين ص ٣٦

(٣) بارمنيدس (٥٤٠ - ؟) ق.م هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الأيلية - زينون الأيلي

(٤٨٧ - ؟) ق.م

(٤) ارسطو ما بعد الطبيعة ١ م ج ٥ ص ٩٨٦ (٥) الاستاذ يوسف كرم - فلسفة يونانية من ٤١

(٦) زينون الرواقى (٣٢٦ - ٢٦٤ ق.م) أنشأ مدرسة في رواق فدعى وأصحابه بالرواقين .

وتأثير هؤلاء الأخيرين كان أقوى من تأثير الأولين إذ أننا نرى النظام يتكلم عن الكون والظهور كما تكلم عنها الرواقيون^(١). كما وأن تأثير الأيلين أدى بالنظام إلى إحداث القول بالطفرة حتى يخرج من المأزق الذى وقع فيه بارمنيدس وزينون الأيلي عند ما استحالا وجود الجزء الذى لا يتجزأ. ولكن الخياط يذكر لنا رد النظام على المنانية^(٢) القائلين ان بلاد الهمامة (والهمامة هى روح الظلمة) لا تنتهى فى الذرع والمساحة وان الهمامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور^(٣) - فيرد النظام عليهم قائلاً: اذا كانت الهمامة قطعت بلادها فكأن بلادها متناهية لأن الفراغ من قطع الشيء دليل على تنهيه. لذلك لم يزعم ابراهيم ان الأرواح يجوز ان تقطع بلادا لا تنتهى فى المساحة والذرع حتى يفرغ من قطعها - وبعد ذلك يضيف الخياط قائلاً انما انكر النظام ان تكون الاجسام مجموعة من اجزاء لا تتجزأ. وزعم انه ليس من جزء من الاجسام الا وقد يقسمه الوهم نصفين^(٣). الخياط يظهر لنا النظام فى مجادلات مع المنانية والثانوية وهم يقولون بعدم تنهى بلاد الظلمة والنور من جهة وبقطع بلاد الظلمة من جهة أخرى. ولكن النظام وجد تناقضاً فى قولهم هذا اذ من المستحيل قطع اللامتناهى - فهل يكون النظام قد تأثر بقول المنانية هذا ولجأ الى فكرة الطفرة يفسر بها قطع اللامتناهى ثم انه طبق فكرة اللامتناهى على اجزاء الجسم فقط مع اعتباره الجسم محدوداً بالذرع والمساحة؟

(١) أنظر الفصل الخاص بالخلوقات (ملحوظة)

(٢) للمنايه تقول أن النور والظلمة قديمان لم يزلا وأن الهمامة (هى روح الظلمة) تقطع

بلادها وتوافى بلاد النور. (٣) الخياط: الانتصار ص ٣٣.

يلاحظ ان النظام فى جدله مع المنانية يحاول ان يقنعهم بأن بلاد الظلمة والنور متناهية من كل جهة لأنهم يقولون أنها متناهية من جهة واحدة . وما هو متناه من جهة فلا يمكن ان يكون غير متناه من الجهة الأخرى . ثم يصل النظام الى هذه النتيجة التى الزم المنانية بها وهى ان الجسم متناه فى المساحة والذرع محتتمل للقسمة والتنصيف الى ما لانهاية — كما وان بلاد النور والظلمة يلزم ان تكون متناهية بالمساحة والذرع — وما هو أمره كذلك فهو ليس قديما لأنه متناه . وقصد النظام هدم قول المنانية بأثنين قديمين .

فأذن هل أخذ النظام قوله بنفى الجزء الذى لا يتجزأ من المنانية ام أنه تذرع بأقوال الأيونيين من اليونان والرواقين حتى يرد على المنانية وانتهى الى قوله هذا مستعينا بفكرة الطفرة لتفسير ما استصعب تفسيره ؟ ان اطلاع النظام على الفلسفة اليونانية من جهة ورده على المنانية من جهة أخرى هما العاملان الاساسيان فى تكوين فكرته .

وهكذا فيما يختص بالجزء الذى لا يتجزأ نصادف رأين متعارضين عند المعتزلة : رأى من قال بالجزء ورأى من نفاه ثم رأى الأول القائل بالجزء ينقسم بدوره الى رأين : رأى من لا يعترف بأى صفة للجزء ورأى من يعترف له ببعض الصفات . ولما كانت هذه المسألة كما عرضها هؤلاء وأولئك لاتمس اى أصل من اصول الاعتزال الخمسة كان لمن تكلم فيها حرية النظر والبحث والأخذ بالأراء القديمة كما وضحنا ذلك .

وبعد هذا البحث الأول الخاص بتكوين الأجسام نبهت مسألة الأعراض القائمة بهذه الأجسام .

٧ - أعراض الأقسام

ان الفريق القائل بالجزء الذي لا يتجزأ يميز تماماً بين الجوهر والعرض فقط من اعتبار الجزء معرى عن كل صفة . مثل ابو الهذيل والنوطى ومعمر والأسكافى والبلخى - يقولون ان الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكونة للجسم - بينما من اعتبر الجزء حائزاً على صفات - مثل الجبائى - يقول ان الأعراض موجودة في الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء .

لكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد فمنها ما يبقى ومنها ما لا يبقى . مثلاً الحركات لا تبقى حسب قول ابى الهذيل بينما الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لافى مكان (١) . يفسر ابو الهذيل ذلك بقوله ان البقاء هو قول الله للشئ « ابقه » وكذلك الأمر فى بقاء الجسم وفى بقاء كل ما يبقى من الأعراض (١) . والجبائى يشاطر قول ابى الهذيل فى ان الألوان والطعوم والأرييح والحياة والقدرة والصحة تبقى وهو يقول ببقاء أعراض كثيرة (٢) . ومر بنا فى فصل العدم ان الوجود او البقاء هو ما يمنحه الله للعدوم ليكون . فوجود الأجسام عرض تنتج عنه أعراض هذه الأجسام .

ويوضح بشر بن المعتمر كيف تتوالى الأعراض على الجسم . فيقول السكون يبقى ولا يتقضى الابان يخرج الساكن منه الى حركة وكذلك السواد

لا ينقضى الابان يخرج منه السواد الى ضده من بياض او غيره وكذلك
في سائر الاعراض على هذا الترتيب (١) .

فبينما ابو الهذيل يقول بصلة وثيقة بين الأجسام واعراضها لأنه يعتبر
العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونه للجسم نرى بشر ايجرد العرض من
جوهره ويقول ان الاعراض المتضادة يمكنها ان تمر في جوهر واحد دون
ان تتغير ماهية هذا الجوهر . ولما قال ابو الهذيل ان الجزء في ذات حده
ليست له اى صفة بل يكتسب اعراضه من تماس الأجزاء مرددا بذلك قول
ديموقريطس - كان من الطبيعي ان يجعل الاعراض تابعة لهذا التماس
فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة وجد الجسم ووجدت اعراضه .
ولما ينفك هذا التماس تتلاشى الاعراض . فقط هو يضيف رأيا خاصا به
كان ديموقريطس بعيداً كل البعد عنه وهو ان الاعراض مثل اللون والحياة
الح تبق ببقاء لافى مكان لان البقاء هو قول الله للأشياء « ابقه »

ثم لما ربط الجبائى العرض بالجوهر كان مرددا لقول ابيقوروس الذى قال
بصور للأجزاء . ولا يمكن فصل الصورة اعنى العرض . عن جوهره . ثم
كرر الجبائى قول المعتزلة بالوجود الحاصل من الله والذى يتميز تمام التمييز
عن الماهيات لذلك يمكن لله ان يبق اعراضا بدون جواهر كما ذهب الى
ذلك ابو الهذيل .

اما قول بشر بن المعتمر ان اعراضا متضادة مثل الحركة والسكون
البياض والسواد تمر بنفس الجسم او الجوهر فإنه جاء مطابقا لقول ارسطو

في العرض وهو القائل ان الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافاً في الجوهر .

قول النظام في الاعراض

لم يعتبر النظام الجزء الذي لا يتجزأ كعنصر مكون للجسم هذا من جهة ولم يشك بوجود اجسام محسوسة ملهوسة من جهة أخرى . فترتب على ذلك انه قال ان الجسم هو مجموعة اعراض واحساسات نشعر بها . فرد جميع الاعراض الى اجسام وقال ان الألوان والطعوم والروائح والأصوات اجسام (١) وهذه النتيجة التي وصل اليها النظام تبدو منطقية لمن ينفي وجود الجزء الذي لا يتجزأ أعني الذي ينفي وجود جوهر ثابت تقوم عليه الاعراض ولكن بالرغم من رده جميع الاعراض الى اجسام يقول النظام بعرض واحد ليس بجسم وهي الحركة . وبما ان الحركة عرض فلا يجوز ان تبقى بينما الاجسام باقية بموجب خلق مستمر للوجود من لدن الله . فتكون جميع حركات الأجسام حتى حركة مرورها من حالة العدم الى حالة الوجود - اعراض - ولما رد النظام هكذا جميع الاعراض الى اجسام لطيفة بدون شك . ولما لم يعترف الابعراض واحد وهو الحركة - اصبح العالم في نظره مكوناً من مادة وحركة (٢) . ونظرية ديكارت الآلية لا تختلف عن نظرية النظام .

(١) المهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣ - البغدادي : الفرق ص ١١٣ - الايجي . المواظف ص ١٨٥ - ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ - الاثرى - مقالات ص ٣٥٨
(٢) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريده . النظام ص ١١٩

مصدر قول النظام هذا في الاعراض

يقول هوروفتز^(١) أن النظام أخذ من الرواقين قوله بنفي الاعراض -
لقد سبق وبيننا أن النظام تأثر بقول الرواقين في نفي الجزء الذي لا يتجزأ^(٢)
ولكن هورتن^(٣) يقول إن النظام تأثر في قوله هذا بالفلسفة الهندية وهو
عاش بالبصرة وكان على اتصال بالهنود - ولكن الشهرستاني والبغدادى
يقولان إن النظام وافق هشام بن الحكم في قوله ان الألوان والطعوم
والروائح أجسام^(٤) . فلا يبعد أن يكون النظام قد تأثر بكل هذه التأثيرات
ولكن بما أنه أخذ قوله بنفي الجزء الذي لا يتجزأ من ملحة الفلاسفة (كما
يقول البغدادى وهويعى بلاريب الايلين والرواقين) فيمكننا أن نستنتج
من ذلك أن النظام - كما يقول هوروفتز - قد تأثر خصوصاً بالرواقية في
كلامه في الجسم والعرض . ثم المذهب الرواقى كبير الشبه بالمذهب الهندى
الذى يقدر النار . والرواقيون يقولون ان العالم الهى بالنار التى هى العلة
الأولى والوحيدة .^(٥) فهكذا يكون المصدر الأصيل هو واحد أعنى
الفكرة الهندية .

* * *

ففيما يختص بالأعراض نصادف أيضاً ثلاثة حلول مختلفة : حل أبى
الهديل والقوطى ومعمروالاسكافى والبلخى والجباى الذين لم يفصلوا العرض

(١) هوروفتز (Horovitz) kalam S 10—11 (٢) أنظر رقم ٦ من هذا الفصل

(٣) هورتن Horten . Indische Gedankere S514 f (٤) الشهرستاني الملل ج ١ ص ٦٣

البغدادى . الفرق ص ١١٣ (٥) الاستاذ يوسف كرم الفلاسفة اليونانية ص ٣٠٤

عن جوهره - متأثرين بديموقريطس وأبيقورس - ثم حل بشر بن المعتمر
الذى يقول بتوالى الأعراض على الجواهر - متأثراً في هذا القول بمذهب
أرسطو - وأخيراً حل النظام الذى رد جميع الأعراض ما عدا الحركة إلى
أجسام - متأثراً في ذلك بالفلسفة الهندية وبالرواقية .

بعد ما تقدم من عرض الآراء المختلفة فى الجوهر والعرض نرى كل فريق
يحتفظ بنظرياته ويذهب بها إلى أبعد حد مستخرجاً منها نتائج منطقية وهذا
ما سنبينه فى المسائل الآتية :

٨ - هل يملكهم رؤية الاجسام والاعراض ؟

إن جميع المعتزلة - سواء من قال منهم بالجزء الذى لا يتجزأ أو من نفى
هذا الجزء - يعتبرون الجسم - بالمعنى الذى سبق وأوضحناه فى بداية هذا
الفصل - كحقيقة أولية فى إمكانها أن تؤثر على أعضائنا . وإذا تكلمت المعتزلة
فى الجزء كان ذلك مجرد اعتبار ذهنى . والتعاريف المختلفة التى عرفوا بها
الجسم تبرهن كفاية على ذلك . فالجسم هو المحسوس . ولكن نظرياتهم المختلفة
فى الجزء وفى أعراضه كان لها أثرها فى تفسيرهم رؤية الجوهر والأعراض .
فترى أصحاب القول بالجزء مثل أبو الهذيل والفوطى والبلخى والجبائى
الذين يعتبرون الأعراض ملازمة للجواهر (١) يزعمون أن الأجسام ترى
وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود
والاضطجاع . وأن الانسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ويرى
السكون إذا رأى الشيء ساكناً . وكذلك القول فى الألوان والاجتماع

(١) أنظر أعلاه رقم ٥ .

والافتراق والقيام والقعود وكل شيء . وأن الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسة للشيء متحركاً أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً . وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الانسان فرق بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض . فقط الألوان لا تلمس ^(١) بل البصر يميز بينها - فعلى ذلك القول من لمس أو رأى العرض يكون قد لمس ورأى الجسم . وهذه نتيجة منطقية لنظرية هؤلاء المعتزلة القائل بعضهم أن الأجزاء مجردة من كل صفة وأن الصفات ناتجة من مماسة الأجزاء ^(٢) والبعض الآخر القائل أن الجزء معين أعني له صفات حتى قبل أن يماس الأجزاء الأخرى المكونة للجسم . فعلى ذلك لا يمكن فصل العرض عن الجسم وتكون رؤية العرض هي رؤية الجسم .

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجسم واعتبر الأعراض حاصلة من تماس ^(٣) أجزاء الجسم فكأنه مهد الطريق لتلبيذه النظام لرد جميع الأعراض - ماعدا الحركة - إلى أجسام - ولما نفى النظام وجود الأعراض كان من الطبيعي أن يقول أن الأعراض محال أن ترى وأنه لا عرض إلا الحركة ومحال أن يرى الانسان إلا الألوان والألوان أجسام ولا جسم يراه الراى إلا لون ^(٤) إن النتيجة التي يصل إليها النظام وهي أننا نرى الأجسام (لأن الأعراض أجسام

(١) الأشعري مقالات ص ٣٦١ (٢) انظر أعلاه رقم ٥ (٣) تماس الأجزاء هو السبب الأساسي في وجود الجسم كما أن هذا التماس هو أيضا سبب وجود الأعراض . فاذا انفك هذا التماس زال الجسم وزالت الأعراض (٤) الأشعري : مقالات ص ٣٦٢ - وانظر أعلاه رقم ٦

عنده) نتيجة مماثلة لما وصل اليه أبو الهذيل والجبائي الذين ربطا العرض بالجسم. وربط العرض بالجسم على هذا النحو يجعل من العرض مجرد اعتبار ذهني إذ لا يمكن فصله عن الجسم حتى يحل محله عرض آخر في ذات الجسم. وبعبارة أخرى هذا الربط يكون محاولة لرد العرض للجسم. وإن لم يقم أبو الهذيل بهذه المحاولة نجد النظام قام بها ووصل إلى ما كان قد وصل اليه واضعوا مذهب الذرة من اليونانيين أعني ديموقريطس وأبيقوروس الذين أثرا على مذهب المعتزلة في الأجسام.

ولكن معمر يميز تماماً بين الجوهر والعرض ولا يضع بينهما هذه الرابطة الوثيقة التي قال بها باقي المعتزلة والتي بمقتضاها فسروا رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض - كأن تأثير أرسطو في مسألة العرض والجوهر كان أقوى على معمر من تأثير ديموقريطس وأبيقوروس. لذلك جاء قول معمر مختلفاً عن قول باقي المعتزلة في رؤية الأجسام إذ يقول: إنما ندرك أعراض الجسم فقط فاما الجسم فلا يجوز أن يدرك^(١) فالمحسوس من الأشياء أعراضها والعرض منفصل عن الجوهر فرؤية العرض لا تعني رؤية الجوهر.

فصادف هنا أيضاً فيما يختص برؤية الأجسام والأعراض ثلاثة مواقف مختلفة: موقف من يقول برؤية الأعراض والأجسام وهو موقف أبي الهذيل والجبائي - ثم موقف النظام القائل برؤية الأجسام فقط إذ أنه رد جميع الأعراض - ما عدا الحركة - إلى أجسام - وأخيراً موقف معمر القائل

(١) الأشعري: مقالات ٣٦٢

بعدم رؤية الأجسام بل برؤية الأعراض لأنه فصل العرض عن الجسم
وقال إن المحسوس هو العرض .

٩ - الأجسام وأضدادها

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجواهر برباط وثيق أعطى عن ضد الشيء
التعريف الآتي : الضد هو ما إذا لم يكن كان الشيء وإذا كان لم يكن الشيء .
وانتهى إلى أن الأجسام لا تتضاد وأحال تضادها (١) . ولما كانت الأعراض
تابعة حتماً للأجسام ومرتبطة بها رباطاً وثيقاً - حسب رأيه - فيصبح توالي
الأعراض على نفس الجسم مستحيلاً لأن كل تبدل أو تغير في العرض يتبعه
حتماً تغير وتبدل في الجسم .

فنظرية أبي الهذيل هذه الخاصة بالأجسام والأعراض هيأت السبيل لقول
النظام بأن العرض جسم وعليه لا يمكن أن نقول أن عرضاً هو ضد عرض
آخر ما عدا الحركة والسكون وهما العرضان الوحيدان - والأجسام مثل
الحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحوضة فهذه كلها أجسام
متفاسدة يفسد بعضها بعضاً وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان (٢)
فعلى ذلك لا يصبح الجسم الأبيض (أو البياض) جسماً أسود (أو سواداً)
بدون أن يفقد جوهره كبياض بل الجسم الأبيض يفسده الجسم الأسود .
فلا يمكن أن تتصور جسمها واحد أحاملاً لضدين : أولاً لأن الأعراض أجسام
ثم لأنه لا يجوز وجود جسمين ضدين في آن واحد وفي مكان واحد بل
يجب أن يزول أحدهما ليحل محله الآخر . وإذا أردنا أن نوضح فكرة

النظام هذه بمثل قلنا لو أردنا قلب لون شيء من أسود إلى أبيض لزم أن يزول أولاً اللون الأسود ليحل محله اللون الأبيض و لكن اللون الأبيض لا يقبل الأسود أبيض . فما ندعوه عرض هو في نظر النظام جسم . وكل جسم له لون وشكل وطعم الخ لا يمكن فصلها عنه بل هي الجسم وإذا فصلت عنه زال الجسم وحل محله جسم آخر - وهذا الكلام نتيجة منطقية لما قاله أبو الهذيل بأن العرض ملازم للجسم لا يمكن فصله عنه فاعتبر النظام العرض جسماً وأوضح جهاراً ما كان مطوياً في فكر أبي الهذيل .

١٠ - الأعراض لا تستحيل اجساماً والأجسام لا تستحيل أعراضاً

يفسر أبو الهذيل والنظام عدم هذه الاستحالة تفسيراً طبيعياً : جعل أبو الهذيل العرض ملازماً للجوهر واعتبر النظام الأعراض (ما عدا الحركة) جواهر . ولكن الخياط والجبائي يلجآن إلى تفسير ممتافين يقي : فيقول الخياط إن الله عالم بالأشياء على ما هي عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك (١) وعلمه تعالى هو ذاته لم يزل ثابتاً فلا يمكن أن يستحيل أي عرض إلى جوهر أو عكس ذلك . وهذا هو أيضاً قول الجبائي القائل إن الله يعلم الشيء جوهرًا قبل أن يخلقه وكذلك اللون يعلمه لونا قبل أن يخلقه وكذلك الأمر فيما تسمى به الشيء قبل كونه (٢) .

وهكذا تبني المعتزلة نظام العالم على أثاث ثابت . وهذا الأساس هو ثبات الجواهر والأعراض من جهة وعلم الله بالمخلوقات من جهة أخرى

وهذا العالم لم يزل ثابتا . وهذا الاساس مهد لقولهم بمبدأ الحتمية في العالم الطبيعي .

١١ - مبدأ الحتمية في العالم الطبيعي

ولما اعتبرت المعتزلة الجواهر وخصائصها ثابتة أصبح العلم في نظرهم ممكناً وسهلاً . واذا هم لم يتكلموا صراحة عن الحتمية في الطبيعة فان أقوالهم بالجواهر والعرض تدل على وجود قانون ثابت تخضع له جميع الظواهر الطبيعية . ونصادف قول المعمر يوضح فيه تماما هذا النظام الحتمي في الطبيعة فيقول أن ما يحل في الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويوسنة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه^(١) وان الموات يفعل الاعراض التي حلت فيه بطبعه وإن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت^(٢) ويزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسة ومباينة فعل غير الله^(٣) أعني انها أفعال طبيعية للفلك — ويصل معمر إلى هذه النتيجة وهي لا تختلف عن نظرة العلم الحديث في خصائص الاجسام وظواهرها فيقول : إن الله لا يفعل عرضا^(٤) بل إن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير والحس فعل الحاس . فيكون الله كون جواهر في امكانها أن تحدث أعراض معينة . فمثلا لا تقول إن الله يلون الجسم أو يحييه بل إن من شأن (أو طبيعة) هذا الجسم أن يتلون وإلا فلن يتلون أبداً .

(٢) الحياط - الانتصار ص ٤٤

(١) نفس المصدر ص ٤٠٥

(٣) الأشعري - مقالات ص ٤٠٥

وهكذا الامر في كل عرض آخر . فالأعراض لا تضاف جزافاً على
الاجسام بل الاجسام من طبيعتها تقبل أعراضاً معينة .

وقول معمر هذا قول صريح واضح في الحتمية . ولولا هذا المبدأ لما
قام علم .

وهناك قول آخر قاله النظام ويثبت فيه الحتمية في الطبيعة . يذكر لنا
البغدادي أن النظام زعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان
كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد (١) فكل
جنس من الاجسام لا يحدث إلا نوعاً معيناً من الاعمال . وإذا ما علمت
جميع خصائص هذا الجسم علمنا طبيعته والطبيعة ثابتة لا تتغير كما سبق
وأوضحنا ذلك (٢) .

فقط يصادف أن يتأخر مفعول الشيء أو الجسم وقتاً ما بدون أن يتنافى
هذا التأخير مع مبدأ الحتمية . وهذا ما يقصده أبو الهذيل والاسكافي
والجبائي بقولهم أنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقات كثيرة من
غير أن يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون والجمع بين النار والقطن
من غير أن يحدث احتراق (٣) . إن هذا لا يعني أن الحجر والنار فقدا
خصائصها الطبيعية من هبوط واحتراق بل أن هناك أوقاتا من السكون في
الجو بين الصعود والهبوط واوراقا تظهر فيها النار غير فاعلة عندما تبدأ في
حرق جسم قابل للحريق مثل القطن . والملاحظة تبرهن على صحة هذا

(٢) انظر اعلام رقم ٥ وما بعده

(١) البغدادي - الفرق ص ١٢٠

(٣) الأشعري . مقالات ص ٣١٢

القول وهو لا يعنى أن مفعول الاجسام الطبيعي قد انعدم - وإذا قال الأشعري إن البغداديين أنكروا مجامعة النار والخطب أوقاتا غير أن يحدث الله احتراقا (١) فذلك لأنهم لم يتصوروا أن الجسم يكف عن عمله الذي طبع عليه ولو برهة واحدة من الزمان : فعندما تقرب النار من القطن يحدث حريق . وإذا تكلم أبو الهذيل عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا يعنى انعدام الفعل الطبيعي للجسم بل هذه الفترة لازمة حتى يكون العمل ظاهراً للإنسان .

وبما تقدم نرى أن المعتزلة تدافع عن مبدأ الحتمية وهو نتيجة لنظريتهم في الأجسام وفي علم الله .

أرسطو في هذا القول

ان أثر ارسطو لواضح كل الوضوح هنا : انه يقول في كتابه السماع الطبيعي (م او م ه) ان صورة الشيء هي طبيعته (وحسب ارسطو الماهية مكونه من هيولى وصورة) وان الشيء يفعل بصورته حتما اعنى بطبيعته . والمعتزلة تقول ان الأشياء تفعل بطبيعتها اعنى بصورتها حسب المعنى الأرسطو طالى لهذا اللفظ . ويقول ارسطو ان الجسم يفعل بصورته ففعله خاص به ولا يمكن ان يفعل خلافه والابطلت صورته اعنى طبيعته . ولما قالت المعتزلة ان الأشياء تفعل بطبيعتها جاء قولها ترديدا لفكرة الصورة عند ارسطو .

١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على السموم

ان الحتمية لا تنطبق فقط على افعال الأجسام الطبيعية وحركاتها الموجودة

بالفعل بل ايضا على كل ماهو بالقوة . مثلا الحطب محترق بالقوة كما وان النار في الحجر كامنة وانها في الحطب كامنة والزيت كامن في الزيتون والدهن في السمسم والنخلة كامنة في بذرة البلح (١) فاذا تكلم في الكون بعض المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمرو وبشر بن المعتز فهم يقصدون بذلك الأشياء الموجودة بالقوة (٢) . والقوة الطرف الأول للفعل . والشئ يمر من القوة الى الفعل بطبيعته اوصورته اعنى حسب قانون ثابت له .

فبدأ الحتمية عام يشمل كل الطبيعة الجامدة والحية . فقط اعمال الانسان الاختيارية غير خاضعة لهذا المبدأ كما سنوضحه في علم النفس عند المعتزلة . (٣)

مصدر هذه الفقرة

ان أثر ارسطو واضح هنا ايضا . انه يقول ان ماهو بالقوة يصير بالفعل حسب طبيعته اعنى صورته . فهو خاضع اذن لنظام طبيعته ويعمل بمقتضاها (٤) وهذا هو قول المعتزلة ايضا .

١٣ - هل يجوز انه يبطل ما في الجسم من اجتماع؟

لقد بينا في مستهل هذا الفصل معنى كلمة جسم عند المعتزلة . ولما كان الجسم

(١) الأشعرى - مقالات ص ٣٢٨ و ٣٤٩ - ابن حزم - الفصل ج ٥ ص ٣٩
(٢) يقسم ارسطو الموجود الى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعلية وانفعالية ، القوة الفعلية هي قدرة شئ على احداث تغيير في شئ آخر أو في نفسه من حيث هو آخر أى من حيث هو حاصل على مبدأ فاعل ومبدأ منفصل كالرجل الذى يبرىء نفسه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب - والقوة الانفعالية هي قدرة المنفعل على الانفعال من حال الى حال بتأثير موجود آخر أو بتأثيره هو من حيث هو آخر (أرسطو - السماع الطبيعى م ٥ و ١) - انظر أيضاً ملحوظة رقم ٤ في فصل « المخلوقات »
(٣) الجزء الثانى من كتابنا هذا (٤) أرسطو - السماع الطبيعى م ١ و م ٥

في نظر اغليبتهم مكونا من عدد من الأجزاء يتراوح بين ستة وستة وثلاثون فهل يمكن لهذه الأجزاء ان تنفصل وتصبح منفردة؟ واذا صح ذلك فماذا يكون حكم هذه الأجزاء المنفصلة؟

نحن نعلم ان جميع المعتزلة من ابي الهذيل الى الجبائي لا يقولون بأن الجزء يوجد منفردا من طبيعته لان من طبيعة الأجزاء ان توجد مؤتلفة فلسكى تنفرد يلزم قوة غير طبيعية لتفككها بعضها عن بعض . لذلك يقول ابوالهذيل : الجسد يجوز ان يفرقه الله ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ وان الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا اقتران^(١) وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا حياة ولا قدرة ولا علم^(٢) ويمثل لذلك بقوله : ان الخردلة يجوز ان تنجزأ نصفين ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ^(٣) . فالصفة الطبيعية للجزء هي ماسة ستة امثاله بنفسه وجامعة غيره . ولكن انفراده فيكون بواسطة الله لأن الأنفراد ليس من طبيعة الجزء .

ويضيف ابوالهذيل قائلا ان الجزء الذي يفرده الله يمكن ان تراه العيون اذا خلق الله فينا رؤية له وادراكا له^(٤) . وهذا امر طبيعي اذا ان البصر لا يقع الا على اللون والشكل والجزء المنفرد معرى عن هاتين الصفتين .

إن رأى أبى الهذيل فى ابطال انفراد الجزء هو أيضاً رأى جميع المعتزلة - ما عدا النظام الذى استحاله وجود جزء لا يتجزأ - ويقول الجاحظ معزراً قول أبى الهذيل : إن الله لا يمكنه أن يفنى الاجسام بل يمكنه أن

يُفرقها إلى أجزاءها (١) فليس من طبيعة الجزء أن يكون منفصلا بل أن يجتمع بأمثاله .

ان قول المعتزلة هذا يختلف تماما عن قول ديموقريطس واپيقوروس اللذين اعتبرا الجزء الذي لا يتجزأ عنصرا قائما بذاته . فقط رأى المعتزلة هنا جاء مطابقا لرأى ارسطو وهو يبنى العلم النظرى اولا على ما هو محسوس ومتحرك . ولما كان الجزء الذي لا يتجزأ غير محسوس فأعتبرت المعتزلة اقل الاجسام هو ما يمكن وجوده حقيقة وطبيعيا كما انها اعتبرت وجود الجزء أمرا غير طبيعي وانتهت الى أن الجزء لا يفصله الا الله .

١٤ - المرافقة :

لما كانت الأجسام فى نظر المعتزلة مكونة من عدد مختلف من الأجزاء ولما كانت الأجسام متميزه الواحد عن الآخر فهل يمكن وجود جسمين او اكثر فى حين واحد؟ رد المعتزلة على هذا السؤال متعلق بنظريتهم فى الجسم ولما كانت هناك نظريتان كبيرتان متعارضتان جاء ردهم فى موضوع المداخله على طر فى نقيض :

الرد الاول

يقول ابو الهذيل انه لا يجوز كون جسمين فى مكان واحد (٢) وذلك لانه اعتبر العرض مرتبطا برباط وثيق مع الجسم ولما كان كل جسم يشغل حيزا معيناً

(١) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ١٤٨

(٢) الأشعري : مقالات ص ٣٢٨ - الايمى مواقف ص ٢٥١ - ابن حزم الفصل ج ٥

فلا يجوز وجود جسمين في حيز واحد وفي آن واحد . وهذا هو ايضا رد
باقى المعتزلة الذين تتفق نظريتهم فى الجسم ونظرية ابى الهذيل

الرد التالى

لكن النظام أجاز المداخلة لأنه اعتبر جميع الأعراض - ما عدا الحركة -
أجساما . فيقول إن اللون يداخل الطعم والرائحة وإنها أجسام ومعنى
المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيزاً للآخر وأن يكون أحد الشئيين
فى الآخر (١) فمثلا فى الزهرة نجد اللون والرائحة والذوق تشغل حيزاً واحداً
إن هذه النتيجة التى يصل إليها النظام فى الكلام عن المداخلة هى نتيجة
حتمية لنفيه الأعراض وردّها كلها (ما عدا الحركة) إلى أجسام .
فوضوع المداخلة متعلق بتعاريف الجسم والعرض عند المعتزلة

* * *

ومن كل ما تقدم نلاحظ أن نظرية المعتزلة الخاصة بالأجسام الطبيعية
لا تتركز على فكرة مجردة - أعنى فكرة الجزء الذى لا يتجزأ أو الذرة -
بل على وقائع حسية أعنى أقل قسم محسوس فى الجسم وإذا تكلموا فى الجزء
فكان ذلك مجرد تصور - ثم اعتبروا جميعاً - ما عدا النظام - الجسم كحامل
للأعراض بينما النظام رد جميع الأعراض إلى أجسام - وهكذا يكون أساس
المعرفة الحسية متركزاً فى العالم الطبيعى المركب من هذه الأقسام المحسوسة .
وسنوضح فى القسم الخاص بعلم النفس كيف يتحول المحسوس إلى معرفة
عند الانسان .

الفصل الرابع

الحركة

الخلق في مذهب المعتزلة هو المرور من العدم إلى الوجود . والمعدومات كما ذكرنا (١) لها بعض الخصائص . وليكن الحركة أهم صفة تتصف بها الكائنات . فهل هذه الصفة مكتسبة من الوجود أم هي ملازمة للمعدومات ؟

١ - هل الاجسام متحركة عند خلقها ؟

يفرق بعض المعتزلة بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى ويقولون إن الجسم في حال خلق الله له لاساكن ولا متحرك إنما يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه . وهذا هو قول الخياط (٢) . ومعنى ذلك أن الحركة والسكون مكتسبتان من الوجود - ويقول البعض الآخر مثل أبو الهذيل ومعمر وبشر بن المعتمر والجبائي إن الجسم ساكن في حال خلق الله له (٣) . ومعنى هذا القول أن الحركة غير ملازمة للمعدومات في حال العدم بل هي مكتسبة من الوجود وأن المعدومات في حالة سكون - ورأى النظام لا يختلف في جوهره عن رأى باقى المعتزلة

(١) أنظر الباب الثانى الفصل الاول الخاص بالعدم (٢) الانتصار للخياط ص ١١٣

(٣) البغدادي : أصول الدين ص ٥٠ - الاميرى : مقالات ص ٣٢٥

فيقول إن كل موجود فهو متحرك وإن الأجسام كلها متحركة في الحقيقة
وساكنة في اللغة ^(١) والجسم عنده هو الموجود . ويميز النظام نوعين من
الحركة حركة اعتماد ^(٢) وحركة نقلة ، وزعم أن الأجسام في حال خلقه
الله لها متحركة حركة اعتماد ^(٣) . يلاحظ من قول النظام إن الحركة تتبع
حتماً الوجود وأنها ليست صفة من صفات المعدوم بل يكتسبها المعدوم
من الوجود .

فجميع المعتزلة متفقون على أن الحركة ليست من صفات المعدومات
بل هي صفة تكتسبها المعدومات حين توجد .

٢ - تعريف الحركة والسكون

يميز أبو الهذيل بين الحركات والسكون وبين الأكوان والمماسات ويقول
إن حركة الجسم هي في انتقاله من المكان الأول إلى الثاني كما أنه عرف أيضاً
الحركة بأنها أول كون في المكان الثاني ^(٤) والسكون هو لبث الجسم في
المكان زمانين متتاليين ^(٥) . فكل حركة تستوجب مكانين وزمانين بينما
السكون يستوجب مكاناً واحداً وزمانين . فالحركة في رأى أبي الهذيل
هي إما الانتقال . أما الكون ، والسكون هو الثبات في مكان واحد .

إن تعريف أبي الهذيل بأن الحركة هي الكون في المكان الثاني مهد الطريق
لقول النظام بأن الحركة مبدأ تغير ما ^(٦) وإن السكون معناه أن الجسم كان

(٢) أنظر معنى هذه الحركة في رقم ٢

(٤) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٤٤

(٦) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٦٢

(١) الأشعري . مقالات ص ٣٢٤

(٣) الأشعري . مقالات ص ٣٢٤

(٥) الأشعري . مقالات ص ٣٥٥

في المكان وقتين أى تحرك فيه وقتين (١) كما أنه مهد الطريق لقول الجبائى بأن الحركة والسكون أكوان (٢) وأن معنى الحركة - حسب الجبائى - معنى الزوال فلاحركة إلا وهى زوال وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال (٣) اعتبر أبو الهذيل والنظام والجبائى الحركة كوناً في المكان الثانى ويقول معمر إن السكون هو الكون (٤) .

فيتضح لنا من جميع هذه التعاريف أن الحركة فى رأى المعتزلة ليست فقط حركة نقله بل هى أيضاً كون بالمعنى الارسطوطالى القائل بأن الكون هو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى (٥) . فالكون يظهر عند ما يصل الجوهر إلى كمال أكبر بما كان عليه أعنى أن الكون يظهر فى الحالة الثانية من تغير الشئ . لذلك قال أبو الهذيل إن الحركة هى فى المكان الثانى والمكان الأول الذى تبدأ منه الحركة أو الكون هو عند النظام حالة سكون ولكنها فى نفس الوقت حالة تعتمد عليها الحركة لذلك قال إن السكون حركة اعتماد . ولما قال معمر إن السكون هو الكون فهذا القول لا يختلف فى جوهره عن قول أبى الهذيل بأن الحركة هى فى المكان الثانى أعنى فى المكان أو الحال الذى وصل إليه الجسم المتحرك وتكون فيه . والنظام أطلق على هذه الحالة اسم حركة اعتماد .

فلما عرفت المعتزلة الحركة بأنها كون وليست « نقلة » اتضح لنا لماذا جعلوا الحركة فى المكان الثانى الذى يظهر فيه كون الشئ وبعضهم جعل

(١) الاشعري . مقالات من ٣٢٤ (٢) الاشعري . مقالات من ٣٥٥
(٣) نفس المصدر (٤) أرسطو . كتاب الكون والفساد

الحركة في المكان الموجود بين الأول والثاني والذي فيه يأخذ الشيء في التكوين مثل ما قال بشر بن المعتمر .

٣ - أيهم نومر الحركة

لكل حركة نقطة بداية نسميها المكان الأول ونقطة نهاية نسميها المكان الثاني وبين النقطتين يوجد مكان ثالث تمر وتدوم فيه الحركة . فاذا رجعنا إلى قول المعتزلة بأن المعدومات ساكنة وإن الحركة مكنتسبة مع الوجود نجد أنهم يحددون مكان الحركة في نقطتين مختلفتين . يقول مثلاً أبو الهذيل والجبائي وابنه أبو هاشم : ان الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني (١) ويضيف أبو الهذيل قائلاً لا بد للحركة من مكانين وزمانين ولا بد للسكون من زمانين (٢) وتفسير قول أبي الهذيل هو أنه يعتبر المعدومات في حالة سكون فالحركة لا تبدأ في هذه الحالة بل تبدأ في حالة الوجود والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال الى حال . ولكن الجسم عند خلقه ليس متحركاً بل قابلاً للحركة وهو لم يكن قابلاً للحركة في حالة العدم . وحالة السكون التي يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمعة في امكانها ان تعمل وهكذا يفسر قول أبي الهذيل ان الحركة توجد في المكان الثاني إذ أن قبل الوجود يكون سكون والجسم عند وجوده ساكن ولكن الحركة تجمعت فيه في هذا المكان واصبح في امكانه التحرك .

لاشك في أن رأى أبي الهذيل هذا في الحركة مهد الطريق للنظام للقول

« بحركة الاعتماد، الذي عرف بها السكون . ان ابا الهذيل جمده الحركة في المكان الثاني الذي يصبح مكانا للسكون واطلق النظام على السكون هذا اسم حركة اعتماد وقال اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فالحركة تحدث في الاول وهي اعتماداته التي توجب الكون لا الثاني وان الكون في الثاني هي حركة الجسم في الثاني (١) . فلا يقول النظام بالسكون بالمعنى المتعارف لهذا اللفظ لأن ما نسميه سكونا يطلق هو عليه لفظ حركة اعتماد ويميز هذه الحركة عن حركة النقلة .

ثم يلاحظ ان يشير بن المعتمر يسترشد بالتجربة لتحديد مكان الحركة فيقول : الحركة تحدث لا في المكان الاول ولا في الثاني ولكن يتحرك بها الجسم عن الاول الى الثاني (٢) فاذن الحركة توجد بين المكانين الاول والثاني اعنى توجد في المكان الثالث الذي تمر وتدوم فيه الحركة . وتعليل ذلك هو ان في المكان الاول الجسم لا يزال ساكنا والسكون ضد الحركة ولما تحل الحركة في الجسم الساكن لم يعد هذا الجسم في الحال الاول اذ ان من المحال ان توجد الحركة والسكون في آن واحد وفي مكان واحد . ثم طالما الجسم يتحرك فهو لم يبلغ بعد المكان الثاني وهو نهاية الحركة . فاذن الحركة توجد في المكان الموجود بين المكانين الاول والثاني . فالجسم هو بمثابة نقطه هندسية مميزة عن الحركة وعندما يبدأ في الحركة يترك المكان الذي كان فيه ساكناً (٣) .

(١) الأشعري . مقالات ص ٣٥٤

(٢) نفس المصدر ص ٣٥٥ - البغدادي . الفرق ص ١٤٤ - اسفرائيني . التبصير في الدين ص ٤٥

(٣) الحياط . اتصاف ص ١١٤ و ١١٥

أما بخصوص الحركة المحلية توجد أيضا حركة في مختلف اجزاء الجسم لأن اذ لم يغير الجسم مكانه فهذا لا يمنع ان اجزائه ستغير اماكنها في داخل الجسم

ان قول بشر في الحركة لا يختلف عن قول الخياط الذي يزعم ان الجسم يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه (١) ويتضح من قول الخياط انه يميز تماما بين الجسم من جهة والحركة والسكون من جهة أخرى وهما عرضان يحلان في الجسم على التوالي . فالحركة تحل في جسم لم يعد ساكنا والسكون يحل في جسم لم يعد متحركا .

وهكذا يكون رأى بشر والخياط مختلفا تماما عن رأى ابى الهذيل الذي يحمده الحركة في المكان الثانى (وهو نهاية الحركة) كما انه يختلف عن رأى النظام الذى يعتبر السكون « حركة اعتماد » وذلك لان ابى الهذيل والنظام يبينان رأيهما فى الحركة على فكرة مرور المعدومات الى الوجود بينا بشر والخياط يبينان رأيهما على ما نشاهده بالتجربة .

٤ - كيف تحل الحركة فى الجسم ؟

أوضحنا فى الفصل الثالث من هذا الباب كيف أن المعتزلة تعتبر الأجسام كأنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ يختلف عددها وآراء المعتزلة فيها . ونبحث هنا إذا كانت الحركة تحل فى جميع أجزاء الجسم أم فى البعض منها فقط .

يقول أبو الهذيل أن حركة الجسم الكثير الأجزاء جائزة بحركة تحل فى بعض أجزاءه (٢) وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة فى تكوينه

فيكفي أن تحل الحركة في البعض منها حتى يتحرك كل الجسم و بمقتضى هذا التضامن بين الأجزاء تمر الحركة من الأجزاء المتحركة إلى الأخرى التي هي ليست مباشرة تحت تأثير المحرك .

ولكن الجبائي يزعم أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كل جزء حركة ^(١) والمعروف أن الجبائي يعترف ببعض الصفات للجزء الذي لا يتجزأ ^(٢) بينما أبو الهذيل وباقي المعتزلة عروا الجزء من كل صفة إلا من صفة المماسية وهي الصفة التي بها يجمع الجزء أجزاء أخرى ليكون الجسم . فكل من الجبائي وأبي الهذيل وباقي المعتزلة يحافظ على تعريفه للجسم وعلى نظريته في الجزء ويطبق عليها كل ما يتعلق بالحركة . فحسب رأى أبي الهذيل يكفي أن تحل الحركة في جزء من أجزاء الجسم حتى يكون الجسم متحركاً وذلك بفضل المماسية الموجودة بين جميع أجزائه .

٥ - هل يجوز أن تحل حركته جزءاً واحداً في أنه واحد؟

يقول أبو الهذيل أنه لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان . بينما الجبائي أجاز ذلك وقال إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً أعنى أن حركة كل دافع تضاف إلى حركة الآخر وتصبحان حركتين في جزء واحد . ولكن أبا الهذيل يقول أنها في الحقيقة حركة واحدة تنقسم على الفاعلين ^(٣) فعلى رأى أبي الهذيل الحركة التي تحل جسمها هي حركة واحدة . فقط شدة الحركة تختلف ولكن الجبائي يرى في هذه الشدة حركة

(١) أشعري . مقالات ص ٣١٩ (٢) أنظر هذا الباب الفصل الثالث رقم ٤ ثانياً

(٣) الأشعري . مقالات ص ٣١٩

مضافة إلى حركة أعنى عدة حركات حالة في جسم واحد ومتراكمة الواحدة على الثانية - أما إذا حلت عدة حركات في جسم واحد في اتجاهات مختلفة أو في اتجاهين متقابلين فهل يمكن اعتبار هذه الحركات حركة واحدة أم أكثر؟ يقول أبو الهذيل إن الحركة واحدة في جميع أجزاء الجسم . لنفرض شخصين يدفعان حجراً واحداً في اتجاهين متقابلين . يبقى الحجر ثابتاً إذا كانت قوة الحركتين متساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلت في جزء من الجسم مساو للجزء الآخر الذي حلت فيه الحركة الناتجة من الدافع الثاني . وهكذا كل جزء من الجسم لم تحل فيه سوى حركة واحدة والحركتان تقفان عند حد وتتكافآن عنده ولكن إذا مال الحجر في اتجاه دون الآخر هذا يدل على ان إحدى الحركتين طردت الأخرى اعنى الأضعف من الجسم وحلت محلها . فلا تحل الجسم الاحركة واحدة . هذه هي النتيجة التي ينتهي إليها أبو الهذيل

يختلف تفسير الجبائي عن تفسير أبي الهذيل . يقول الجبائي : في الحالة الأولى حالة ثبات الحجر - حركتان متساويتان بالقوة ومتتاليتان حلتا في نفس الوقت في جميع أجزاء الحجر وبموجب تكافؤ قوة الحركتين في داخل الجسم لم يتحرك هذا الجسم ويظل ثابتاً . وفي الحالة الثانية : حالة ميل الحجر الى جهة دون الأخرى ان حركة جديدة حلت في جميع أجزاء الجسم وكانت في هذه الاجزاء حركة اخرى اقل منها قوة وفي اتجاه مقابل لهذه الحركة الجديدة . ففي كلا الحالتين . يقول الجبائي . حركتان حلتا في جسم واحد في نفس الوقت .

قال الاسكافي قبل الجبائي يجوز ان تحل حركتان جزءاً واحداً كما

انه اجاز ان يحل الجزء الواحد لونان (١) . ففي نظر الاسكافي والجبائى قوة الحركة هى عبارة عن تراكم حركة على حركة فى مكان واحد .

ثم ينشئ ابو الهذيل علاقة بين الزمان والحركة ويقول ان الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وجد فى هذا الزمان غير ما وجد فى الآخر (٢) . فهو ينظر الى الحركة كأنها سيلان لانه لولم تتغير وتتجدد الحركة مع الزمان لتراكت واصبح هناك حركات كثيرة فى نفس الوقت فى جسم واحد وهذا يخالف رأيه فى الحركة

فابو الهذيل يقول بتجزء الحركة فى داخل الجسم أى ان على رأيه الحركة تحل مختلف اجزاء الجسم كما انها تتجزأ بالنسبة الى الزمان اذ ان الحركة تتجزأ بتجدد الآنات فهو لا يعتبر الحركة كسيار مستمر بل كسيار متقطع بينا الجبائى نفي هذا التجزء فى الحركة

٦ - جميع الحركات متناهية:

الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود ولما كانت الأعراض غير دائمة فلا يمكن ان تكون الحركات لامتناهية . فكل حركة مصيرها السكون وهذا ما جعل ابا الهذيل يقول ان حركات اهل الخلد تنقطع وانهم يصيرون الى سكون دائم خمودا وتجتمع للذات فى ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار (٣) . فحالة السكون تحل حتما محل الحركة وفى السكون لم يعد يوجد تغير ولا تبدل بل ثبات مطلق .

(٢) نفس المصدر ص ٣١٩ - البغدادي -

(٣) الشهرستاني : الملل جزء ١ ص ٥٨

(١) الأشعري : مقالات ص ٣٢٠

الفرق ص ١١٢

ولما قال جميع المعتزلة ان الحركات اعراض يستنتج من قولهم هذا ان جميع الحركات تنتهي الى سكون اعنى الى حالات ثابتة وهذا هو الأمر الذى سينتهى اليه اهل الخلدن .

أرسطو

يقول ارسطو فى كتاب السماع الطبيعى ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجرام السماوية من نقله العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ونمو النبات والحيوان لها حد تنتهى اليه بالطبع وتسكن عنده . نعم ان ارسطو يقول بأنتهاء الحركات فى العالم تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد . والمعتزلة لم تقسم العالم قسمين مثل ما فعل ارسطو اعنى مافوق فلك القمر وما تحته بل اعتبروا العالم بأسره مخلوقا متحركا . ولما كانت الحركة لها بداية فى مذهبهم . فيكون لها حتما نهاية

٧ - هل تولد الحركة السكونية والسكونية الحركة ؟

يقول الجبائى انه لا يجوز ان يولد السكون شيئا والحركة تولد حركة وتولد سكونا . وزعم ان فى الحجر اذا وقف فى الجو حركات خفية تولد انحداره بعد ذلك وان فى القوس الموتر حركات خفيات تولد قطع الوتر اذا انقطع وفى الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه (١) . فالسكون الذى فى الحجر عندما يقف والذى فى الحائط قبل وقوعه متولد عن حركة وهو بدوره يولد حركة مثل انحدار الحجر او قطع وتر القوس او وقوع

الحائط. فكان السكون هو تجمع حركات وهو حركة بالقوة^(١). بينما السكون الغير مسبوق بحركة لا يولد شيئاً. فالحائط شديد بواسطة حركات تجمعت فيه ويمكنها ان تحدث في الحائط سكوناً كما يمكنها ان تحدث حركات أخرى .

وهذا القول قريب من قول بشر بن المعتمر القائل انه يجوز ان تولد حركة سكوناً والسكون حركة والحركة حركة والسكون سكوناً^(٢) وهذا قريب ايضاً من رأى ابى الهذيل الذى يركز الحركة فى المكان الثانى للتحرك اعنى فى كونه . وهو قريب أيضاً من رأى النظام الذى يعتبر السكون حركة اعتماداً .

ولكن نفت معتزلة فرع بغداد ان تولد الحركة سكوناً والسكون حركة^(٣) . والمعروف ان بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد اخذ الاعتزال عن البصريين اعنى عن الهذيلية والنظامية وان الجبائى من معتزلة البصرة انتهى الى تعريف الحركة والسكون بأنها اكوان . فاذا رد البغداديون هذا التعريف فذلك لأنهم كانوا يفحصون المسألة من الوجهة الميثاقية والاخلاقية اكثر مما كانوا يفحصونها من الوجهة الطبيعية . فلو كانوا سلخوا بأن السكون يولد الحركة والحركة السكون لأضطروا ان يقولوا ان كل ضد يولد ضده وان يطبقوا هذا الأصل فى الاخلاق ويقولوا ان المعصية تولد الطاعة^(٤) . ان لهذه الجملة الأخيرة التى يذكرها هنا الأشعري عن البغداديين مغزى كبيراً . ولكن معتزلة بغداد ينفون ان المعصية تولد الطاعة

(٢) الأشعري : مقالات ص ٤١٣

(٤) نفس المصدر

(١) بالمعنى الارسطوطالى لهذا اللفظ

(٣) نفس المصدر

والعكس ويقولون ان المعصية تولد مالميس بطاعة ولا بمعصية ولا تولد الطاعة (١).

فبينما معتزلة البصرة بحثت هذه المسألة من الوجهة الطبيعية فقط نجد أن معتزلة بغداد توخت في بحثها لها التطبيقات الميتافيزيقية وجاءت نتيجة البحث مخالفة لقول البصريين . فمن جهة معمر والجبائي يعرفان الحركة والسكون بأنها أكوان متأثرين بقول أبي الهذيل بأن الحركة مركزة في المكان الثاني للتحرك وبقول النظام الذي يعرف السكون بأنه حركة اعتماد ومن جهة أخرى نجد البغداديين يقولون بأن الحركة والسكون حالات متميزة الواحدة عن الأخرى ولا يمكن أن تولد الواحدة الأخرى .

إنا نلاحظ في قول البصريين في الحركة والسكون فكرة (نعم غير ناضجة بعد) عن توازن القوى الذي بموجبه يبقى الجسم ثابتا وأن السكون المطلق هو زوال كل تأثير ناتج عن قوة على جسم ما . وفي علمنا لا يوجد جسم خارج مطلقا عن تأثير أى قوة . ومانسمية سكون الجسم هو في الحقيقة حالة توازن بين القوات المختلفة المحيطة به والمؤثرة فيه . فلها يختل هذا التوازن يتحرك الجسم - هذا فيما يختص بالأجسام الجامدة . ومن هنا يتضح لنا قول النظام بأن السكون هو حركة اعتماد . وقول الجبائي ومعمر بأن الحركة والسكون أكوان وأن توازن الحركات ينتج عنه سكون وعدم توازنها ينتج عنه حركة . أما فيما يختص بالأحياء فالحركة فيها هي كون أعنى تحول الجسم من حال إلى حال أكمل والسكون عكس الفساد الذي هو تحول الجسم من حال إلى حال أدنى .

٨ - الطفرة

لما قال النظام أن لاجزاء إلا وله جزء ولما أحال جزءا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب (١) أثار مشكلة فيما يختص بالحركة وهي : كيف يمكن قطع مساحات لامتناهية؟ إذ أنه اعتبر الأجسام قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية . وحل هو هذه المشكلة بقوله أن بعض هذه المسافات يقطع بالحركة والبعض الآخر بالطفرة ومعناها أن الجسم الواحد يمر من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني (٢) . وهكذا كان النظام أول متكلم أحدث القول بالطفرة .

مصدر القول بالطفرة

يقول البغدادي أن النظام أخذ هذا القول من ملحدة الفلاسفة (٣) ولكن الخياط يبين لنا مصدرا آخر ويذكر المانوية قائلا : أن المانوية تزعم أن النور والظلمة مختلفان متضادان وبلادهما لامتناهية . ثم يزعمون أن الهامة (وهي روح الظلمة) قطعت بلادها ووافت بلاد النور أعنى أنها قطعت بلاداً لامتناهية ومرت إلى بلاد لامتناهية . فكيف يمكن تحليل هذا المرور؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول النظام أن الروح تقطع العالم وترتفع إلى بلاد لامتناهي . فهي تمر من متناه إلى لامتناه - ثم في العالم المتناهي

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٣ و ٥٥ انظر الفصل الثالث رقم ٦

(٢) الاشعري . مقالات ص ٣٢١ - البغدادي : الفرق ص ١٢٢ و ١٢٣ -

الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣ - ابن المرتضى : ذكر المعتزلة ص ٢٩

(٣) البغدادي : الفرق ص ١١٣ - انظر الفصل الثالث رقم ٦

جميع الأجزاء يمكن تجزئتها إلى ما لا نهاية له . فكيف يمكننا تحليل قطع الروح لهذه الأجزاء اللامتناهية حتى ترتفع إلى أعلى ؟ (١) .

فالحياط يعرض لنا المسألة من الوجهة الميثافيزيقية والخلقية وليس فقط من الوجهة الطبيعية .

يعترض النظام على المانوية قائلاً : إذا كان النور والظلمة لامتناهين في بعض الجهات، يجب أن يكونا لامتناهين في جميع الجهات لأن ما هو لامتناهية في جهة يجب أن يكون لامتناهياً في جميع الجهات . فكيف يمكن تحليل مرور الهامة من الظلمة إلى النور ؟ إن ذلك لا يمكن أن يكون بواسطة حركة عادية أعني بالمرور من جزء إلى جزء لأن في هذه الحالة تكون جهات النور والظلمة متناهية . ولما كانت الحركة مجرد مرور من نقطة إلى نقطة من المكان فيلزم عن ذلك أن كل فضاء متناه ومكون من أجزاء ثابتة غير قابلة للتجزئة ولكن يقول النظام أنه لا يوجد جزء إلا وتجزئته ممكنة إلى ما لا نهاية فكيف يمكن تحليل المرور من نقطة إلى نقطة ومن بلاد الظلمة إلى بلاد النور؟ حل النظام المشكلة بالقول بالطفرة وجاء حله أيضاً منطبقاً على مرور الروح من عالم إلى عالم . ويقول إن الروح تطفر من عالمنا إلى العالم الآخر .

صعوبة

ولكن هنا سؤال : كيف يمكن تحليل تكوين الأجسام المتناهية المحدودة من أجزاء متجزئة إلى ما لا نهاية ؟ أو بمعنى آخر كيف اللامتناهي يكون

المتناهي؟ إن النظام ينتهي إلى القول بأن لا جزء إلا والوهم يجزه إلى ما لا نهاية ولكنه لم يبدأ باللانهاية بل بدأ بالأجسام كحقيقة حسية . فهو يبدأ بالمتناهي ويصل إلى اللامتناهي . وذلك ما اضطره إلى القول بالطفرة .

٩ - بعض الأمثلة للطفرة

يذكر لنا الشهرستاني بعض الأمثلة للطفرة محاولاً أن يوضح رأى النظام فيها . ويبدأ بهذا المثل : لما الزم مشى نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي - وكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي - قال النظام يقطع بعضها بالمشى والبعض بالطفرة (١) .

لا تزال هناك نقطة غامضة في كلام النظام عن المتناهي واللامتناهي - فتارة يقول إن المساحة متناهية ومحدودة وطوراً يقول إنها لا متناهية وقابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية - وحسب قوله كل جسم قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية - فأين يوجد بالضبط المتناهي؟ نعم إن النظام يبدأ بالأجسام المحسوسة ويقول إنها قابلة للتجزئة بالوهم إلى ما لا نهاية - فعلى قوله هذا تقابل النملة بعض نقط متناهية ومحدودة تقطعها بحركة المشى وأما المسافات اللامتناهية (بالوهم) تقطعها النملة بالطفرة . فالنظام لجأ إلى فكرة الطفرة لتعليل قطع هذا الفراغ اللامتناهي (بالوهم) .

والمثال الثاني خاص بجبل شد على خشبة معترضة وسط بئر طوله خمسون ذراعاً وعليه دلو معلق وجبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق

فيجر به الجبل المتوسط فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع
بجبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد . وليس ذلك إلا أن بعض القطع
بالطفرة - والفرق بين المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطنه (١) .
فيحاول النظام أن يبرهن أن بواسطة جبل طوله خمسون ذراعاً يمكن رفع
الدلو إلى مسافة مائة ذراع ليستنتج من ذلك أن الدلو قطع خمسين ذراعاً
بالحركة العادية والخمسين ذراعاً الأخرى بالطفرة . بينما في الحقيقة يوجد
جبلان طول كل واحد منهما خمسون ذراعاً .

ويذكر الأشعري مثالا آخر للطفرة وهو الخاص بالدوامة يتحرك
أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحز أ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها
وذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حازي ما قبلها (٢) . ولكن يلاحظ
أن وسط الدوامة أعرض من أسفلها ومن قطبها لذلك هو يقطع أكثر
منها ولكن الحركة واحدة في كل الدوامة .

١٠ - سرعة الحركة

يحاول الشهرستاني تفسير قول النظام بالطفرة فيقول : والفرق بين
المشى والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطنه (٣) . المعروف أن الحركة
متعلقة بالزمان والمكان . ووحدة الزمان هي الآن . فتكون الطفرة مرور
متحرك من مكان إلى مكان آخر في زمان أقل من الزمان المقرر عادة لهذا
المتحرك . إذا خصصنا لكل نقطة من المكان آنأ من الزمان يجتاز به المحرك

(٢) الأشعري . مقالات ص ٣٢١

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٣

هذه النقطة - فالظفرة مغناها أن يمر المتحرك في آئين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة أو عاشرة ويكون قد اجتاز في آئين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاثة آئات أو عشرة - وذلك طبعاً خلاف ما قاله أرسطو الذي ربط بين الزمان والمكان والحركة وخصص لكل حركة آناً في مكان معين . ولكن لجأ النظام إلى فكرة الظفرة لأنه قال بعدم تنهاى تجزئة الجزء .

رد أبو الهذيل قول النظام بالظفرة واعتبر الحركة مرور المتحرك بجميع نقط المكان على التوالي وقال ان في كل حركة توجد أوقات سکون وسرعة الحركة تختلف بطول أو قصر أوقات السكون هذه . ومثل لذلك بقوله إن للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كارب . أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه (١) فلا يعتبر ابو الهذيل حركة هبوط الجسم كأنها مستمرة بل يعتبر كل حركة كأنها قطع جميع نقط المكان على التوالي وبين كل نقطة ونقطة توجد أوقات سکون وباختلاف طول أو قصر هذه الأوقات تختلف سرعة المتحرك . ووجهة نظر أبي الهذيل في الحركة تتفق ونظريته القائلة بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ . وهذا خلاف ما قاله النظام في الأجسام .

يتضح لنا من هذا العرض ان نظريات المعزلة الخاصة بالحركة متعلقة بنظرياتهم الخاصة بالأجسام . فمن اعتبر الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ قال أن الحركة هي مرور المتحرك من نقطة إلى نقطة على التوالي بينما من

قال بأن لا جزء إلا ويتجزأ - وهو قول النظام - اضطر أن يلجأ إلى فكرة
الطفرة ليفسر قطع أجزاء قابلة التجزئة إلى ما لا نهاية . ولكن اختلاف
الآراء في تكوين الأجسام وفي الحركة لا يمس جوهر التوحيد عند المعتزلة
يجق لكل معتزلي أن يفحص جميع المسائل المتعلقة بالطبيعة المادية كما يتراءى
له وطالما هو لم يتعد عن الأصول الخمسة فلا يزال معتزلياً .

ولكن أعداء المعتزلة اتخذوا من تناقض الحلول في مسائل لا تعتبر
جوهرية سلاحاً ضد المعتزلة وقالوا إن بعضهم يكفر البعض بينما في الحقيقة
لا يوجد تكفير ولا كفر فقط معارضة في آراء متعلقة بمسائل فرعية .

الفصل الخمسين

العلة

سبق وبيننا كيف تفسر المعتزلة مرور الأشياء من العدم إلى الوجود^(١) زاعمة أن هذا المرور يتم بواسطة الله - ثم أنهم يلاحظون الحركة في العالم والحركة هي المرور من حال إلى حال أو الانتقال من مكان إلى مكان . ولكل حركة علة . وبجثت المعتزلة في العلة ونعرض هنا آراءهم الخاصة بها . ودراسة العلة تؤدي إلى عرض مبدأ الحتمية وهذا المبدأ في رأيهم عبارة عن مبدأ العلية ومبدأ الغائية .

١- مبدأ الحتمية في الطبيعة

يعبرون حديثاً عن هذا المبدأ بقولهم أن نفس العلة تنتج نفس المعلول في نفس الظروف . وأبو الهذيل يعبر عن نفس الفكرة بقول قريب من هذا فيقول : ليس يفعل فاعل فعلاً إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع فينشد يتعذر عليه ما كان يمكنه للعجز الحادث^(٢) أعنى إذا تغيرت العلة تغير حتماً المعلول . ويمثل أبو الهذيل لهذا المبدأ بمثل بسيط فيقول : إن الحجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله طالما لم تتغير صفة الحجر . ويقول أبو موسى

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٥

(١) انظر الفصل الأول الخاص بالعدم

المردار بهذا الصدد أن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرهما
بغير تغيير دخل عليه كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئاً لما فيه من الصلابة
والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه وبغير نقصان لحق ذاته^(١)
وهذا هو رأى جميع المعتزلة

وهناك نقطة يؤكد عليها أبو الهذيل وهي الخاصة بقدرية الفاعل اعنى العلة
بالنسبة الى المعلولات التي يمكنه أن ينتجها . فيقول أن الفاعل لا يفقد كل
قدرته عندما يحدث المعلول الأول وإلا لم نعد نقول أن نفس الفاعل في
إمكانه أن يحدث أفعالاً مماثلة للفعل الأول إذ أنه لم يعد يبقى له أفعال
مماثلة لهذا الفعل الأول لأنه فقد كل قدرته فيه فاذن الأفعال المقدور عليها
لم تحدث كلها دفعة واحدة . وهكذا إذا رجعنا إلى المثل المتقدم يقول
أبو الهذيل إذا كسر بالحجر جميع الأشياء الممكن كسرها لم يعد يقدر أن
يكسر أشياء آخر إذ أن هذا الحجر فقد كل ما في قدرته^(٢)

العلمة من الوجوه المباني بيقية

سبق وبيننا في الفصل الأول الخاص بالعدم أن وظيفة الفاعل اعنى الله
تنحصر في منح الوجود لماهيته في حالة العدم بمكنة الوجود فاذن الله غلة
الوجود ولكنّه لما منح الوجود للعدم هل هو تعالى انفد كل قدرته ؟ .
يقول النظام أن الخلق مستمر^(٣) من لدن الله لأن الفاعل إذا فعل شيئاً في
امكانه أن يعيد فعله عددا لا متناهي من المرات ظالماً لم تتغير طبيعته . ولما
كانت ماهية الله لم تتغير أبداً وبما أنه تعالى منح الوجود للعدم فهو مستمر

(١) نفس المصدر ص ١٤
(٢) نفس المصدر ص ١٥
(٣) ملحوظة : قال أرسطو ان ماهية الزمان في الآن تتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار
الحركة (السماع الطبيعي م ٦)

في منحه هذا الوجود طالما هو تعالى لم يتغير^(١)

فكلام النظام هنا لا يختلف في جوهره عن كلام ابي الهذيل القائل بأن ليس يفعل فاعل فعلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة الخ .

ويلاحظ أن المعتزلة لا تقف عند حد الأمور الطبيعية بل انها تأخذها كأساس وتتعداها إلى الأمور الميتافيزيقية متبعين في ذلك منهج ارسطو .

٢ - أنواع العلل

لكل حركة علة . أحيانا تكون العلة سابقة للمعلول وأحيانا تكون معه وأحيانا تكون بعده . ويمثل النظام لهذه الحالات الثلاث قائلا : « العلل التي تتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك والعلة التي يكون معلولها معها كحركة ساقى التي ابني عليها حركتى . وعلة تكون بعده وهى الغرض كقول القائل انما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها والاستظلال يكون فيما بعد^(٢) . وهذه العلة الثالثة هى ما نسميه العلة الغائية - لكن بعض المعتزلة مثل بشر بن المعتمر والاسكافى لم يقولوا بهذه العلل الثلاث بل قالوا أن علة كل شىء قبله ومحال أن تكون علة الشىء معه^(٣) »

من البدهى أن العلة الغائية التي يتحدث عنها النظام - وهى الثالثة فى تقسيمه للعلل - يمكن اعتبارها علة متقدمة على المعلول لأنه إذا لم نكن نزيد الظل

(٢) الأشعرى . مقالات ص ٣٩١

(١) ابن حزم . الفصل ٥ ص ٣٥

(٣) نفس المصدر ص ٣٨٩

لما أقننا هذه السقيفة . ونحن نعزم أولاً على إقامتها ثم ننفذ عز منا . فاذن العلة الغائية سابقة للمعلول - بقيت العلة التي مع معلولها كما هي موضحة في مثل النظام الخاص بحركة الساق عند التحرك . لا شك في أن حركات الساق جاءت تنفيذاً لعمل ارادى وهو مثلاً عز منا على الانتقال من مكان إلى مكان وبهذا المعنى تكون العلة متقدمة على المعلول مثل ما قال بشر والاسكافي ولكن هل يمكن اعتبار حركة الساق متقدمة على التحرك إذ لا يمكن أن نتصور الواحدة دون الأخرى أعني لا توجد حركة بدون تحريك الساق ؟ لذلك رد الجبائى العلل إلى نوعين منها علة قبل المعلول وهي مقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم الشيء أكثر من وقت واحد فليس بعلة له ولا يجوز أن يكون علة له . وعلة أخرى تكون مع مدلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك (١) .

يؤكد الجبائى على نقطة مهمة وهي أن العلة يجب أن تكون مباشرة قبل المعلول عند ما يقول أن العلة قبل المعلول وهي مقدمة بوقت واحد فكأنه يعتبر العلة البعيدة أعني الأولى أو بمعنى آخر الغائية ليست علة المعلول الناتج بل هي علة العلل المتوسطة الفاصلة بين هذه العلة الأولى والمعلول الأخير (٢) مثال ذلك فكرة تشييد منزل ليست بالعلة المباشرة لبناء هذا المنزل ولو أنها العلة الأولى أعني العلة الغائية - والعلل المباشرة تكون كل هذه العلل المتسلسلة لتنفيذ البناء مثل عمل المهندس والمقاول والعمال الخ . فالجبائى لا يفصل العلة عن معلولها . والعلة المباشرة للمعلول هي العلة الحقيقية لهذا المعلول .

ثم فيما يختص بالنوع الثاني من العلل عند الجبائي طالما تستمر العلة يستمر المعلول فطالما يستمر الضرب أو الأذى يستمر الألم وفي هذه الحالة تكون العلة مع المعلول مثل ما قال النظام وهكذا يحاول الجبائي أن يقرب العلة من معلولها بقدر الامكان إذ أن كل ما يتوسطهما يعتبر علة حقيقية لهذا المعلول الأخير ومعلولا لعله متقدمة عليه .

٣ - العلة الغائية

العلة الغائية هي في الحقيقة علة أولى تسبق حتما معلولها . فهي تسبقه في فكر من ينفذها إذ أن الفعل العاقل هو الذي تصدر عن فكرة لغاية ما . وفي هذا الصدد يذكر لنا الشهرستاني قول المعتزلة بأن الحكيم لا يفعل فعلا إلا للحكمة وغرض ينتفع به وينفع غيره وفي كلتا الحالتين فهو يفعل لغرض أو غاية (١) . فاذا تكلم جميع المعتزلة عن العلة الغائية فهذا أمر طبيعي إذ أنهم يعترفون بقدرة الانسان على تحكيم عقله في أفعاله كما أنهم يقولون إن الطبيعة خاضعة لنظام محكم عاقل سنه الله لها (٢) . ولما كان الله لا يفعل إلا لينفع غيره ففي أفعاله صلاح للغير لأنه حكيم .

فبجانب الحتمية السائدة في العالم الطبيعي تقول المعتزلة بنظام عاقل يرتب العالم . وهذا النظام خاضع لفكرة الخير . فمسألة العلة تؤدي بالمعتزلة إلى اعتبارات ميثاقية وأخلاقية سنفحصها في الجزء الثاني .

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ٣٩٧

(٢) أنظر الباب الأول الفصل الثالث رقم ٤ و ٥

٤ . مطامير العلة الأولى

تقول المعتزلة أن العلة الأولى لجميع المخلوقات هي أمر الله لها المعبر عنه بقوله تعالى «كن» . وهذا الأمر هو علة العلة جميعاً . فأين يكون مكانه ؟ يقول أبو الهذيل إن هذا الأمر ليس في مكان : لا يجوز أن يكون في الله ذاته إذ أن هذا الأمر حادث وذاته تعالى قديمة فلا يمكنها أن تكون مكاناً لما هو حادث - ثم أن هذه العلة ليست في مكان يحويها لأنه لو كان الأمر كذلك لزم تفسير هذا المكان . لذلك اعتبرت المعتزلة أمر الله «كن» لا في مكان خلاف مكانه (أعني مكان الأمر نفسه) . ولما كانت جميع العلة الأخرى متعلقة بهذا الأمر فمكانها كلها فيه أعني أن هذا الأمر هو مكان جميع العلة الأخرى^(١) فلا توجد أي علة جزئية دون أن تكون متعلقة بالعلة الأولى أعني بأمر الله «كن» الموجه للمعدوم . فليس هناك أية علة خالقة خلاف هذه العلة الأولى .

العلة التابعة للعلة الأولى

إن العلة الثانوية التابعة للعلة الأولى منها ما يشتم من الجواهر الحية ومنها ما يشتم من الجواهر الغير حية . وتقول المعتزلة ان الحياة تملأ كل الكائن الحي وهي أصل ومكان العلم والارادة والقدرة . فاذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزاء الحي كان المجموع عالماً قادراً - والمعتزلة تعني هنا الحياة العاقلة فكل علم وكل عزم قائم بهذه الحياة وهي قائمة بكل الكائن الحي وهذا

جلبي . شرح المواظف ص ٥٥٠ و ٥٥١ -

(١) الايجي . المواظف ص ٩٢

الرجاني . شرح المواظف ص ١٨٥

المبدأ ينطبق أيضاً على كل ما يشترط في قيامه بمحل الحياة أعنى أنه ينطبق على الحياة الحاسة والحياة النامية فقدره الحيوان أو النبات على التحرك أو النمو أو التكاثر قائمة بحياته والحياة تملأ جميع الكائن الحي .

أما بخصوص الغير حي فحكم العلة فيه لا يتعدى محل بل يختص به ومثال ذلك الألوان لا يتعدى حكمها محلها فإذا حل لون في جزء من الجسم يكون هذا الجزء فقط متلوناً وليس جميع الجسم^(١) فكل ما لا يشتق من الحياة مثل اللون والشكل الخ لا يتعدى حكمه المحل الذي وجد فيه أما كل ما يتعلق بالحياة فمحل كل الكائن الحي .

فالمعتزلة تحدد محلاً معيناً للعلل المتعلقة بغير الحي بينما يكون المحل غير محدد للعلل المتعلقة بالحياة إذ أن مكان هذه العلة هو الحي كله فكذا من المحال تحديد محل العلم والقدرة والأرادة في الحي بينما من السهل تحديد محل اللون والنوق والشكل الخ في الغير حي .

وإذا خصصت المعتزلة أما كن لكل هذه العلة الثانوية فأنهم لا يحددون محلاً للعة الأولى أعنى لأمر الله « كن » بل يجعلونها محلاً لجميع العلة الأخرى فمسألة مكان العلة مرتبطة بالمسألة الميثافيزيقية وعلم النفس وعلم الطبيعة

٥ - القول

لما عرضنا أنواع العلة (انظر رقم ٢ من هذا الفصل) لاحظنا أن المعتزلة تعتبر العلة التي تسبق مباشرة المعلول علة حقيقية له ومع ذلك فأنهم

جاني : شرح الواواقف ص ٥٥٠ و ٥٥١

(١) الايجي . الواواقف ص ٩٢
الجرجاني . شرح الواواقف ص ١٨٥

لا ينكرون وجود العلة المتوسطة التي توجد بين العلة الأولى ومعلولها فيقولون بوجود علة مباشرة وعلل غير مباشرة . ويعرف الأسكافي العلة الغير مباشرة بقوله: كل فعل تهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والإرادة له فهو متولد وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد اليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر^(١) فكل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متولدا عنه . ولما كانت الأفعال الصادرة مباشرة عن الإرادة متعلقة بها فلا يمكن اعتبار مثل هذا الفعل فعلا متولدا إذ أنه لا يوجد فعل يتوسط الإرادة والفعل الصادر عنها مباشرة كما وان الإرادة يمكنها أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو ابعاده . وبمعنى آخر الإرادة تبقى دائما مسيطرة على أفعالها المباشرة إذ أن الإرادة تعتبر العلة المباشرة للمراتب ولذلك هي مسؤولة عن أفعالها المباشرة . ولذلك تعتبر المعتزلة الإنسان مسؤولا عن عزمه وعن أول فعل يصدر عن الإرادة وهي في نظرهم علة أولى مختارة .

لما كان العزم هو عمل الإرادة المباشر فهذا العزم ينفذ بواسطة أعمال خارجية . ولكن في الطبيعة كل فعل له تأثيرات عديدة على أفعال أخرى فالفعل الأول الصادر عن الإرادة يمكنه أن يسبب سلسلة من التغييرات في العالم الخارجي وكل حلقة من هذه السلسلة تعتبر فعلا متولدا عن الفعل السابق لها وهكذا الأمر حتى نصل إلى الفعل الأول الصادر مباشرة عن الإرادة . فإلى أي حد يعتبر الإنسان مسؤولا بالنسبة إلى جميع هذه الأفعال

المتولدة التي تبدأ بالفعل الإرادى الأول وتنتهى عند آخر نتيجة له ؟ وبمعنى آخر هل نحن مسؤولون عن كل ما يتولد عن أفعالنا الإرادية ؟

يلاحظ أولاً أن المعتزلة تسلم بأصلين وهما حرية الاختيار عند الإنسان من جهة والحتمية في الطبيعة من جهة أخرى . يقولون أن الإنسان حر في ما يقرره بأرادته فعليه يكون مسؤولاً عن هذا العزم إذ أنهم يقولون أن العقل عندما يكمل في امكانه أن يميز بين الخير والشر . والارادة لا تعزم إلا مستتيرة بالعقل - ثم الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة لا يمكن تغييرها ولما يتخذ الإنسان عزم ما فلا يدخل تغييراً في الطبيعة ولكن هذا التغيير يتبع قوانين الطبيعة في الاتجاه الذي يكون قد وجهه فيه الفعل الإرادى . فمثلاً إذا قذفت حجراً يكون من الطبيعي أن يتحرك هذا الحجر من مكان إلى مكان بموجب قانون الحركة الذى تخضع اليه الأجسام وهذا القانون ثابت . وإذا قذفت هذا الحجر على شخص معين حتى أسببه ضرراً فإكون قد وجهت الحجر فى اتجاه اخترته أنا وهذا الحجر يسير حسب قوانين الحركة التى هو خاضع لها . وفى قذف الحجر نميز أولاً عزمياً حرّاً من جهة ومن جهة أخرى قانوناً طبيعياً ينفذ هذا العزم (١)

اننا نبحث هنا العلة من الوجهة الطبيعية فقط ونرجى بحثها من الوجهة الخلقية الى الباب الخاص بالأخلاق (الجزء الثانى) . ولكن يلاحظ ان المعتزلة لا تفصل تماماً وجهتى النظر الطبيعية والخلقية بل تربط دائماً بينهما

(١) ملحوظة . العزم هو الفعل المباشر للارادة بينما جميع حركات الحجر وكل ما يترتب عليها هي أفعال متولدة فمثلاً يجوز أن يكسر هذا الحجر لوحاً . من الزجاج وأن أجزاء هذا الزجاج تسبب ضرراً لخص الخ .. فشكل هذه أفعال متولدة عن العزم فى قذف الحجر .

ونحاول هنا ان نحدد العلاقة بين العلة والمعلولات المتولدة عنها لاسيما اذا كانت العلة عاقلة ومريده .

نجدان المعتزلة تبحث خصوصا الحالتين التاليتين :

الحالة الاولى

الفاعل الذى بدأ الفعل مات قبل ان ينتهى مفعول فعله .
الأصل الذى تقول به المعتزلة : هو اذا فعل أحد الأحياء القادرين فعلا تتولد عنه أفعال بعد موته فينسب اليه ما يتولد عن فعله بعد موته . مثلا اذا ارسل رجل حجرا من رأس جبل فهوى الى الأرض ثم اذا أمات الله المرسل للحجر قبل ان يصل الحجر الى الأرض فهوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك الأمر فى رجل نزع فى قوسه يزيد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى . فذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره ^(١) ان هوى الحجر وارسال السهم ولو أنهما صادران عن انسان عاقل حر الا أنهما خاضعان لقوانين طبيعية ثابتة لاتتعلق بأرادة الانسان ولكن يعتبر الرامى السبب الأول لكل ما يتولد عن فعله الأول وهو الرامى او القذف لأن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعا : اما ان يكون فعلا لله او للسهم او فعلا لافاعل له او فعلا للرامى . ويفحص الحياط هذه الحالات الأربع على ضوء مبدأ العلية والحتمية فى الطبيعة فيقول ليس يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لله لأن الرامى لا يدخل الله فى افعاله

(١) الحياط : الانتصار ص ٧٧

ويضطره إليها لأن الله مختار لأفعاله فقد كان يجوز ان يرمى الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب . فالسهم في ذهابه خاضع لقانون آخر وهو قانون الحركة . ثم لا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر وما كان كذلك لم يجوز منه الفعل كما لا يجوز ان يختار ولا يريد ولا يعلم . وكذلك لا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لفاعل له لأن ذلك لو جاز لجاز ان يوجد كتاب بلا كاتب له وهذا محال بقي ان ذهاب السهم منسوب الى الرامي به دون غيره اذ كان هو المسبب له وهكذا نفهم لماذا ابو الهذيل يعتبر مسئولا من رمى بالسهم ومات قبل ان يقتل هذا السهم شخصا آخر ^(١) وهذا ما يفسر لنا قول ابي الهذيل ان الموتي يقتلون الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز ^(٢) فالفعل الذي بواسطته يصل السهم الى الشخص المقصود هو فعل متولد عن فعل اول صادر عن ارادة الرامي . وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الأراذى الأول .

تقرير مسؤولية الفاعل

الى اى حد يكون الفاعل الأول مسئولا عن الأفعال المتولدة عن فعله ؟ المعتزلة تعتبره مسئولا عن كل ما يتولد عن فعله الأراذى . ويقول ابو الهذيل ان الإنسان مسئول عن كل ما يتولد عن فعل أراذى يدرك عواقبه ^(٣) وطبعاً تقل المسؤولية عند ما يضعف ادراك العواقب ويشاطر بشر بن المعتز قول ابي الهذيل هذا . ولكن نلاحظ ان ثمامة يزعم ان

(١) نفس المصدر ص ٧٨ — الأشعري . مقالات ص ٤٠٢

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ (٣) الأشعري . مقالات ص ٤٠٢

الأفعال المتولدة لافاعل لها (١) ويرشدنا الشهرستاني عن غرض ثمامة في قوله هذا فيقول : انه لجأ الى هذا القول حتى لا يلزمه ان يضيف الأفعال المتولدة إلى الأموات (٢) فلم يكن ثمامة يعمم قوله هذا إذ أن من المستحيل أن يتصور معتزلياً مثل ثمامة ينكر الأفعال المتولدة كأنها صادرة عن فعل أول إرادى فاذا صح وأنكر ذلك لم يعد معتزلياً لأنه ينكر حينئذ القول بحرية الاختيار عند الانسان - وهو أساس العدل .

فموضوع التولد يؤدي بنا إلى اعتبارات خلقية سنفحصها في حينها في الجزء الثاني .

المحاضرة الثانية

الفعل الإرادى لم يدرك الغاية المقصودة بل ترتب عنه عواقب أخرى غير منتظرة - هذه الحالة متعلقة بالأفعال المتولدة بغير عمد ولا قصد إذ أن النتيجة لم تكن هي المقصودة .

يذكر لنا الأشعري ثلاثة أمثلة في هذا الصدد ويبين لنا رأى الاسكافي فيها وهي : إنسان يرمى نفسه في نار أضرها غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصبها غيره أو يعترض سبها قد رمى به غيره بطفل حتى يدخل فيه . يبحث الاسكافي عن العلة الحقيقية لهذه المعلولات فيقول : في الحالة الأولى الأحراق فعل لمن رمى بنفسه في النار وهو مسئول عن كل ما يترتب عن فعله هذا من حريق وألم وخلافه . وفي الحالة الثانية القتل فعل لمن وقع على

(١) اليفدادى . الفرق ص ١٥٧ - الاسفرائيفى . التبصير في الدين ص ٤٨

الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٧ (٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٧

الحديده المنصوبه . وفي الحالة الثالثة القتل فعل لمن اعترض السهم بالطفل وغير عن دخول السهم في جسد الانسان . أما حركة السهم في نفسه ففعل الرامى وأما الشق الحادث في الصبي ففعل من اعترض السهم به إلا أن يكون المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التي كان يذهب فيها في موضعه . فذلك فعله وإن لم يكن منه إلا نصب الصبي فحركة السهم فعل الرامى . وقال : إن نفذ السهم الصبي فأصاب شيئاً آخر كان الشيء الآخر قصته كقصه الذى اعترض السهم به من غير قصد الرامى فخسره حكم واحد وإن كان السهم نفذ وأصاب شيئاً قد كان في ذلك المكان قبل ارسال السهم فذلك فعل الرامى (١) .

فالاسكافي يحدد علاقة وثيقة بين نقطة بداية العلة والحركات المختلفة التابعة لهذه العلة وكل ما يترتب عليها من نتائج . فكل هذا هو عبارة عن مجموعة أفعال متولدة عن فعل أول . ولكن إذا كانت الأفعال المتولدة هكذا عن فعل أول غيرت اتجاهها الطبيعي بواسطة فعل آخر عاقل يصبح هذا الفعل الأخير علة لكل ما يترتب على هذا التحويل ويصبح في نفس الوقت مسئولاً عن نتائج هذا التحويل .

فالمعزلة عندما تبحث مسألة طبيعية - مثل مسألة العله - تتخطى دائماً الميدان الطبيعي إلى الميدان الخلقى أو الميثافيزيقي - أمرها في ذلك أمر أرسطو - إن مجموعة العلل والمعلولات في الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة حتمية : كل معلول يتولد عن علة ويصبح علة لمعلول آخر وهكذا دواليك . ولكن فيما يختص بالميدان الخلقى الفعل الارادى هو علة أولى لمعلولات تتبع قوانينها

الطبيعية . ولما كان الفعل الإرادى تابع للعقل والإرادة فالإنسان مستول عنه . ولكن عن هذا الفعل الإرادى تتولد أفعال أخرى . فالى أى حد نحن مسؤولون عن هذه الأفعال ؟ إن هذه المسألة مهمة جدا فى نظر المعتزلة إذ يتوقف عليها أصلهم فى العدل . سنفحصها فى الجزء الثانى الخاص بالإنسان والأخلاق .

٦- وجود علمه وفارقه الطبيعة

سبق وتكلمنا عن مبدأ الحتمية فى الطبيعة عند المعتزلة (انظر الباب الثانى الفصل الثانى رقم ١ - الفصل الثالث رقم ١١ والفصل الخامس رقم ١) لكن النظام - مع قوله بهذا المبدأ - يتكلم عن امكان خرقه . فيقول يمكن أن يفارق الشكل شكله الذى من طباعه الاتصال به إذا قهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع (١) وذلك يكون بواسطة قوة ترغم الأجسام على أن لاتقوم بأفعالها التى طبعت عليها فى الدنيا . إما إذا خلى الجسم وما من شأنه وطباعه لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله ويقوم كل جسم بالفعل الذى طبع عليه .

مساورة أولى

يقول النظام : وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الضدين لايجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما فقلت بوجودى لهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما وقاهر آقهرهما على خلاف شأنهما . وكذلك وجدت الإنسان يدخل النار على الماء البارد حتى يصيره فاترا ويجمع بينهما مع تضادهما وأن يجمع

(١) الخياط - الانتصار ص ٤٥

بين يبس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلا ويتناسكا . فما جرى عليه القهر
والمنع فضعيف وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن
محدثا أحدثه واخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على
الحدث . وهذا القاهر هو الله (١) .

فكل خرق للقوانين السائدة الآن في هذا العالم يتطلب وجود قوة سامية
على هذه الطبيعة وهذه القوة هي التي كانت سببا في قهر الأجسام على ماهي
عليه في هذا العالم وجعلتها خاضعة لقانون ثابت حتمى .

مساورة ثابته

يقول النظام : النار حر وضياء . والحر والضياء جسمان يجوز عليهما
البقاء . والنار من شأنها العلو لأن الخفيف من شأنه العلو والثقيل من شأنه
الانحدار إلى السفلى . والخفيف إن خلى وما طبعه الله عليه علا ولحق بأعلى
عالمنا هذا والثقيل إن خلى وما طبعه الله عليه نزل واحق بأسفل عالمنا هذا (٢)
فيكون عالمنا هذا عالما وسطا بين الأعلى والأسفل .

والنظام لا يثبت في العلو وفي السفلى عالمين سوى عالمنا هذا يلحق
بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طبعنا عليه بل إنه يعتبر عالمنا هذا كمنطقة
وسطى تجتمع فيها العناصر من الطرفين وذلك بفعل القاهر لها فإذا خلى
الخفيف مما يجبسه في هذا العالم ارتفع حتى العرش واتصل به والخفيف
والثقيل مخلوقان والله وحده قديم أزلى وهو الذى قهر الخفيف والثقيل على

الاتصال بعضهم ببعض وهذا الاتصال ليس من طبيعتهما .

إن قول النظام هذا يختلف تماما عن قول المنانية الذين يثبتون عالما للنور في العلو وعالما للظلمة في السفلى سوى عالمنا هذا ويقولون أنهما غير متزجين وإن عالمنا هذا مزوج من جزئين من ذينك العالمين وإن العالمين بما حويا قديمان وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط (١) .

كما وأن قول النظام يختلف عن قول الطبيعيين الذين يزعمون أنه توجد نار فوق الهواء تخلص إليها النيران المرتفعة في الهواء وأن مسافة الهواء في الارتفاع عن الأرض ستة عشر ميلا وفوقها نار متصلة بفلك القمر يلحق بها ما يرتفع من لهب النار (٢) . إن النظام لم يتكلم عن نار خصوصية تنضم إليها جميع الأجسام الخفيفة ومن ضمنها النفس عندما تخلى من شوائب هذا العالم - فهو أدخل فكرة الطفرة ليعمل المرور من عالمنا إلى عالم آخر لا متناهي لا يمكن الوصول إليه بالحركة العادية . وذلك العالم الآخر يختلف طبيعة عن عالمنا .

يستنتج من أقوال النظام هذه أن الأضداد لما تجتمع يكون ذلك مخالفا لطبيعتها ويتطلب هذا الاجتماع قوة خارقة لطبيعة كل ضد في إمكانها أن توقف ما طبعت عليه الأجسام من فعل قبل اجتماعها وإن تقهر هذه الأجسام على الاجتماع وإن تجعلها خاضعة لقوانين ثابتة طالما هي مجتمعة هكذا . وهذه القوة السامية على كل الأجسام والتي ليس من فوقها قوة أخرى هو الله خالق ومدبر هذا العالم (٣) .

(١) نفس المصدر ص ٤٠ (٢) البغدادي . الفرق بين الفرق ص ١٢١

(٣) الحياط . الانتصار ص ٣١

ان رأى النظام لا يختلف فى جوهره عن رأى باقى المعتزلة فيما يختص
بمبدأ الحتمية فى هذا العالم . هذا المبدأ مضان عنده فقط هو يقول أن الحتمية
مكتسبة من الله قاهر الأجسام على ما هى عليه من طباع فى هذا العالم اعنى
أن الله جعل المزاج بين الأضداد ممكنا فى الطبيعة وهو غير ممكن خارج
هذا العالم فكل علة طبيعية تعمل بمقتضى قانون حتمى فى هذا العالم وإذا
خرجت الأشياء من هذا العالم أصبحت خاضعة لقوانينها الأولية التى كانت
تعمل بمقتضاها قبل وجودها فى هذا العالم (اعنى القوانين الخاصة بها فى حالة
العدم) . فالحتمية فى هذا العالم نتيجة لصفات الأجسام من جهة وللقهر الذى
يؤثر عليها من قبل القاهر لها اعنى الله من جهة أخرى . وهكذا يكون
النظام قد وسع نطاق الحتمية ونطاق العلة فى العالم .

الفصل السابع

المعاني

معمر هو أول معتزلي تكلم « بالمعاني » . ولجأ إلى هذه الفكرة ليعلل الصلة بين الجواهر والأعراض وليفسر الفرق بين عرض وعرض . فلما كانت هذه « المعاني » متعلقة بالجواهر والأعراض وجدنا أنه من الملائم عرضها هنا بعد الكلام عن الأجسام وأعراضها وعن الحركة والعلة .

١ - ماهي المعاني ؟

يوضح لنا الخياط معنى هذا اللفظ عند معمر فيقول : لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك وإذا كان هذا حكما صحيحا فلا بد أيضا من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر . وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه قلت لمعنى آخر وكذلك أيضا ان سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله (١) . فكل معنى يفسر بمعنى آخر لا إلى نهاية -

(١) الخياط . الانتصار ص ٥٥

هذا أيضا ما يعرضه لنا الأشعري وغيره بخصوص المعاني عند معمر^(١)
فكان معمر الجأ إلى فكرة « المعاني » ليعلل بواسطتها ما يميز عرض عن
عرض كما أراد أن يعلل قيام الأعراض بالجواهر . والمعلوم أن الجواهر
هي محل للأعراض . فيقول أن كل عرض يقوم بمحله لمعنى أو جب القيام
وهذا المعنى يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية^(٢) . فالجواهر تتميز الواحد
عن الآخر بالمعاني والأعراض قائمة بالجواهر لمعاني والأعراض يتميز
الواحد عن الآخر منها بالمعاني أيضاً .

٢ - هل ندم معمر وجود الأعراض ؟

يذكر دى بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام ما كتبه الشهرستاني
عن معمر قائلاً : زعم معمر أن الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام فاما
الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق
والشمس الحرارة والقمر التلويح واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق - ويزعم أيضا معمر أن الأعراض لا تنتهي
في كل نوع وكل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى^(٣) . وينتهي دى بور
إلى القول أن معمر يقول أن الأعراض لا تنتهي إذ أنها في حقيقة أمرها
لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني . ومعمر من أصحاب
مذهب المعاني فالحركة والسكون والمثالة والمخالفة ونحوها كل هذه ليست

(١) الأشعري . مقالات ص ٣٧٢ - ابن حزم - الفصل ج ٥ ص ٢٩
الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٢ - البغدادي . الفرق ص ١٣٧
(٢) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٧٢ - البغدادي . الفرق ص ١٣٧
- ابن حزم . الفصل ج ٥ ص ١٤٧ (٣) الشهرستاني . نفس المصدر

شيئا بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني^(١).

لايستخلص مما يحكيه الشهرستاني عن معمر هنا أن هذا الأخير زعم ان الأعراض هي مجرد اعتبارات ذهنية لاوجود لها حقيقة . بل بالعكس يعتبر معمر الأعراض حقيقية (أنظر الباب الثاني . الفصل الثالث رقم ٨) فقط هو ينكر وجود صفات حقيقية في الله ويردها إلى معاني أعنى إلى مجرد اعتبارات ذهنية (انظر الباب الأول . الفصل الأول رقم ٦) ، وهو لجأ إلى القول بالمعاني حتى يعلل قيام الأعراض بالجواهر وحتى يعلل الفرق بين عرض وعرض . فما له وجود ذهني هي المعاني فقط وليس الأعراض التي لها وجود حقيقي - وصفات الله هي معاني في رأى معمر .

٣ - تعريف المعاني ووظيفتها

فحسب معمر يكون « المعنى » علة قيام العرض بالجواهر وعلة الفرق بين الأعراض . ولكن كل علة فردية ادماجها في مجموعة تفسر بمقتضاها العلل الفردية . فلفظ « معنى » عند معمر قريب من لفظ « علة » أو سبب . ومن البديهي أنه يمكننا أن نتدرج من علة إلى علة . والمثال الذي يقدمه لنا الخياط عن الحركة دليل كاف على امكان تسلسل العلل إلى ما لانهاية . فقط تنتهي دائما إلى علة أولى أو إلى نظام تفسر بمقتضاه كل علة المعالول الآخر ولكن في مذهب المعتزلة الله هو نقطة بداية كل ماهو موجود . وإذا قال معمر إن الأعراض من اختراعات الأجسام أما طبعا أن اختيارا فهو يعترف بوجود نقطة بداية لجميع الأعراض وهذه النقطة هي الوجود الذي يمنحه الله إلى المعدومات . وإذا أردنا أن نعرف لماذا قامت بعض

(١) دي بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٦٣ (ترجمة أبي ريده)

الأعراض ببعض الجواهر بدلا من الأخرى فيكون ذلك بواسطة المعاني
أعني لأسباب . كما وأن الأعراض تتغير لمعاني أعني لأسباب . فسبب قيام
العرض بالجواهر هو معنى حسب قول معمر . فإذا قلت مثلا أن الحرارة
قائمة في الجسم فيكون ذلك لمعنى أعني لأن هذا الجسم من خصائصه أن يقبل
الحرارة كما وأن هذه الميزة التي تميزه هي لمعنى آخر أعني أنه قابل للحرارة
لسبب ما وهما جرا . فكل معنى يفسر المعنى الآخر . وكل عرض وكل
ظاهرة لها سبب أعني لها معنى وجميع المعاني متماسكة ومتسلسلة ولفظ
معنى يدل على سبب أو علة وجود شيء لغاية معينة . فيمكننا تعريف هذه
المعاني بأنها أسباب أو علل وجود الأعراض والظواهر في الجواهر .

ويلاحظ أن معمر لا يطلق أبداً لفظ معنى على العرض ذاته بل على ما
هو سبب في قيام العرض بالجواهر وعلى ما يميز عرض عن عرض . نعم
ان « المعنى » اعتبار ذهني إذ أنه علة أو سبب . وهل يوجد مقابل حقيقي
للفظ « علة » ؟ أليست العلة مجرد تصور عقلي ومجرد رابطة عقلية بين
الظواهر وتثبت التجربة صحة أو غلط هذه الرابطة ؟

وبناء على ما تقدم يكون معمر واقعياً مثل باقي المعتزلة بالرغم من قوله
بالمعاني التي هي علل ذهنية يفسر بها قيام الأعراض في محلها . ولما كانت
صفات الله غير حقيقية في ذاته تعالى أطلق عليها معمر لفظ معاني وقال :
ان الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية وكذلك في
سائر الصفات (١) . والمعنى كما بينا هو مجرد اعتبار ذهني . فلا يوجد أي
اختلاف جوهرى بين موقف معمر وموقف باقي المعتزلة من التوحيد .
اللهم إذا كان الاختلاف فقط في الألفاظ وليس بما تؤدي إليه هذه الألفاظ

الفصل السابع

الحال

أدخل معمر فكرة « المعاني » ليعلل قيام الأعراض بالجواهر كما أنه أطلق هذا اللفظ على صفات الله . ولكن وجد أبو هاشم بن الجبائي أن في « المعاني » تسلسل لا نهاية له وإنها لا تنفي بالعرض الذي من أجله لجأ معمر إليها لذلك استبدلها الجبائي « بالحال » ، وكان أول من تكلم به .

١ - العلاقة بين الظاهية والعرضية والصفية

يميز أبو هاشم نوعين من الأحوال : الأول هو ما يعلل والثاني هو ما لا يعلل .

١ - وما يعلل فهو إحكام لمعان قائمة بذوات ولما كان الحكم تعبيراً عن علاقة بين حدين فتكون هذه المعاني مضافة إلى الذوات وتمتيزة عنها . فما يعلل من الأحوال هي الأحكام التي نطلقها على الأعراض القائمة بالجواهر مثل قولنا هذا الحى عالم قادر مرید سمیع الخ . فكلها صفات زائدة على الذوات . وهذا قريب من القضايا التركيبية عند كنت .

ب - وما لا يعلل من الأحوال هي صفات ليست إحكاماً للمعاني مثل صفات الله فهي ليست أحكاماً إذ أن الحكم يبين علاقة بين حدين وفيما يختص بالصفات لا يوجد حدان حتى تنشئ بينهما علاقة ويكون هناك حكم .

فهذه الصفات هي أحوال للذات . وهذا قريب من القضايا التحليلية عندكنط
كقولنا الجوهر متميز أو موجود الخ (١) .

٢ - تعريف الحال

فالحال ، حسب أبي هاشم ، هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض
أو بين ماهية وصفة - ويقول الشهرستاني أن الأحوال عند المثبتين لها
ليست موجودة ولا معدومة (٢) فهي ليست أشياء ولا توصف بصفة ما
ويقول أبو هاشم إن الأحوال ليست معلومة على حياها وإنما تعلم مع
الذوات - وهذا بديهي لأن الحكم الذي يعبر عن علاقة بين حدين لا يوجد
إلا إذا كان هناك حدان ولو غاب الحدان فلا يمكن الحكم وإذا وجد الحدان
أمكن الحكم عليهما (٣) .

٣ - الحال ينطبق على الأنواع والامناس

يعجب الشهرستاني من مثبتى الأحوال لأنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية
والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها
والمعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم . ثم هي بأعيانها - أعنى
الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية الخ أحوال في الوجود (٣) . إن
موقف أبي هاشم هذا يتفق تماماً مع مذهب المعتزلة وهو الوجودية المسرفة (٤)

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١٣٢

(٢) نفس المصدر ص ١٣٢

ملحوظة - قال من أثبت الحال ان الذوات كلها متساوية في أنفسها وإنما تمتاز الذوات
بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها (جلبي . شرح المواقف ص ٣١٩)

(٣) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١٦١ (٤) انظر الباب الثاني الفصل الأول رقم ١١

ولما كانت الأنواع والأجناس معلومة فهي ثابتة ثم أن هذه الأجناس هي «أحوال» للكائن . فإذا قلنا مثلا أن هذا الشيء ملون نكون قد أثبتنا فيه حالا وهو اللونية .

٤ - الحال هو محكم

يقول مثبتو الأحوال : لم نقل على الإطلاق أن الحال شيء ثابت على حياله موجود فان الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض وهو ليس أحدهما بل هو صفة معقولة لها فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم بحيزه وكونه قابلا للعرض : والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف والمعلومان إذا تمايزا في الشيء الواحد رجوع التمايز إلى الحال (١) فيتضح من هذا القول أن الحال هو مجرد علاقة بين ماهية وعرض أو مجرد حكم يدل على مناسبة أو عدم مناسبة بين حدين .

ولما كان الحال هو حكم يكشف عن أحد خصائص الجوهر أو العرض فبعض هذه الخصائص ما يعلم بديهية بدون أى برهان مثلا نحن نعلم حتماً أن المتحرك متحرك وانه إن لم يتحرك لم يعد متحركا . فتوجد اذن أحوال معلومة بالضرورة دون أى تجربة وتوجد أحوال أخرى تعلم بالنظر مثلا نحن نعلم بالنظر أن المتحرك يتحرك بواسطة حركة صادرة من محرك معين . فالأحوال الدالة على صفات جوهرية تعلم بالضرورة بينما الأحوال الدالة على صفات عرضية في الجواهر تعلم بالنظر والتجربة (٢) .

(١) الشهرستاني . نهاية الاقدام ص ١٣٦ (٢) نفس المصدر

٥ - الفرق بين الاحوال والمعاني

يقول مثبتو الأحوال : أن الحركة مثلا علة لكون الجوهر متحركاً . وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض . ومن البديهي أن العلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما أن توجب العلة ذاتها وإما شيئاً آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال توجب ذاتها فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون وجباً وموجباً لنفسه وإن أوجب أمراً آخر فذلك الأمر إما ذات على حياها اما صفة لذات ويستحيل أن يكون ذاتاً على حياها فإنه يؤدي إلى أن تكون العلة بايجابها موجدة للذوات وتلك الذوات أيضاً علل وهو محال . فإنه يؤدي إلى التسلسل مثل ما هو الأمر في المعاني التي قال بها معمر . فيتعين أنه صفة لذات وذلك هو الحال (١) فأمكنهم القول بالحال بفضل التمييز الذي أوجدوه بين الجوهر والعرض والعلة .

ثم يقول أيضا مثبتو الأحوال أن الشيء يعلم مع غيره لا على حياله كالتأليف بين الجوهرين والماسة والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا ماسة ما لم ينضم اليه جوهر آخر وهذا في الصفات التي في ذوات وأعراض تتصور فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات (٢) ؟

وهم يذهبون إلى أبعد من ذلك في تطبيق الأحوال على الأجناس فيقولون إن السواد والبياض مثلا مشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية أعني أن السواد والبياض تابعان لجنس واحد وهو اللون . ولما نقول أن اللون يجوز

أن يكون أسود أو أبيض نكون قد أثبتنا حالين اثنين للون . ثم يختلف
البياض عن السواد لأن قابضية البصر التي يسببها اللون الأبيض تختلف عن
القابضية التي يسببها اللون الأسود . ويمكننا أن نفسر هذا المثل بواسطة
الأحوال فنقول إن السواد حال للونية (واللون هو جنس تشترك فيه جميع
الألوان) ثم السواد يتميز عن باقي الألوان بقابضية معينة للبصر وهذه
القابضية هي أيضاً حال آخر للسواد . ويتضح من ذلك أننا لجأنا إلى « حالين »
في تعريفنا للون الأسود : الحال الأول هو تحديد الجنس التابع له السواد
والحال الثاني هو تحديد الفرق النوعي الذي يميز اللون الأسود عن باقي الألوان .

٦ - تعريف آخر للحال

ومن هنا يتضح لنا معنى تعريف الحال بأنه الحقائق الذاتية في الأجناس
والأنواع (١) فالحال يكون وجه من أوجه الذات . وبهذا المعنى يمكننا أن
نقول أن صفات الله هي أحوال كما وأن الحال هو عرض من أعراض
الجوهر . وهنا نلجس محاولة مثبتي الأحوال في وضع الأنواع والأجناس في
حدود ثابتة متميزة حتى وفي حالة العدم .

٧ - مصدر فكرة الحال

يحاول الشهرستاني أن يذكر لنا مصدر هذه الفكرة عند المعتزلة فيقول :
« سمع المعتزلة كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى
كنهه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير النضج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب

الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم وأصحاب الهيولى على خطأ بين من اثبات الهيولى مجردة عن الصورة وأخذوا من أصحاب المنطق والاهليين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين التصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان (١).

فيكون أثر أرسطو وأفلاطون واضحاً جلياً على المعتزلة القائلين بالحال ولا سيما على أبي هاشم بن الجبائي . وفعلاً ألم يلجأ أبو هاشم إلى الأحوال حتى يضع الأنواع والأجناس في حدود ثابتة مثل ما فعل أفلاطون بالمثل . نعم إن معمر آ كان قد سبق أبي هاشم في هذه المحاولة عندما قال بالمعاني ولكن أبو هاشم أوضح فكرة المعاني ومنع التسلسل فيها .

وإذا رد أبو علي الجبائي والد أبي هاشم الأحوال التي قال بها ابنه فذلك لأنه كان يعتبر أن التمييز الموجود بين الماهيات المعدومة كاف ولا لزوم للأحوال لإثبات هذا التمييز والفرق بينها ولكن حاول أبو هاشم أن يفسر هذا الفرق في حالة العدم وفي حالة الوجود حتى يثبت الأنواع والأجناس في حدود ثابتة فهياً الطريق الى التعريف بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعي . وأرسطو كان قد فهم التعريف هذا الفهم .

ولنذكر هنا أن كتاب المقولات وكتاب التحليلات الأولى وكتاب العبارة لأرسطو كان قد ترجمها حنين بن اسحق قبل عهد الجبائي وابنه فاسترشد أبو هاشم بمنطق أرسطو وبمثل أفلاطون . والمجهود الذي بذله أبو هاشم كبير واضح .

خاتمة الباب الثاني

إن جل هم المعتزلة كان الدفاع عن التوحيد الخالص لذلك قالوا إن الله لم يمنح إلا الوجود فقط للباهيات المعدومة التي في إمكانها أن توجد ولا يقولون بأى تشابه بين ماهية الله وماهية العالم سوى الوجود الذي يمنحه الله للبعدومات ثم يقولون إن المخلوقات التي مرت من العدم إلى الوجود بأمر الله المعبر عنه بلفظ « كن » خاضعة لقوانينها الخاصة بها وهي قوانين ثابتة لا يمكنها أن تتغير .

وبعد ما فسرت المعتزلة هكذا خلق العالم بحثت في تكوينه الطبيعي المادى ولكن هنا نلاحظ اختلافا في الآراء على نقط لا تمس جوهر التوحيد لذلك نجد حولا مختلفة فيما يتعلق بالجسم الطبيعي . مثلا منهم من قال بالجزء الذي لا يتجزأ ومنهم من نفي ذلك القول مثل النظام وأدخل آراء جديدة في الفكر الاسلامى مثل القول بالطفرة .

وبجانب مسألة تكوين الأجسام بحثت المعتزلة مسألة الحركة والعلة . فقط يلاحظ أنهم ينظرون إلى المسائل الطبيعية نظرة فيها صبغة ميثافيزيقية فهم يفحصون مسألة الحركة والسكون والعلة والحتمية في الطبيعة على ضوء قولهم بأن الخلق هو مرور من العدم الى الوجود (كما فهموه) ثم ينظرون الى هذه المسائل بالنسبة إلى علم الله وقدرته . وفيما يختص بمسألة الأفعال المتولدة نجدهم ينظرون اليها نظرة خلقية أكثر مما هي نظرة طبيعية .

إذا فُحِصت المعتزلة بعض المسائل الطبيعية فهم لا يتجاهلون أبداً
الاعتبارات الميثافيزيقية والخلقية . لذلك جاءت أبحاثهم في الطبيعة مشبعة
بروح سامية على الأمور الطبيعية المحضة . فهم يلسون الميدان الطبيعي المادى
بأيدى تقودها نظرات نحو الميدان الألهى والخلق متخذين العقل كوسيلة
للتوفيق بين الميدانين . ولم يألوا جهداً في طلب العون ممن سبقهم من المفكرين
سواء من اليونانيين أو من الفرس أو من المسيحيين . كما أننا نجدهم يهتمون
في تعليل وتنظيم العلاقات بين الجواهر وأعراضها فأحدثوا القول بالمعاني
والأحوال .

ومن البديهي أن الميدان الطبيعي لا يكون وحده جميع الخليقة بل يوجد
هناك ميدان آخر خاص بالنفس الناطقة يجب بحثه بالطرق الملائمة له . وهذا
الميدان أساسه الأصل الثانى للإعتزال وهو « العدل » . وهذا ما سنبحثه فى
الجزء الثانى إن شاء الله .

أهم المراجع

(أولا - العريفة)

- ١ - الخياط : كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد - القاهرة ١٩٢٥
- ٢ - القاضى عبد الجبار : طبقات المعتزلة - (طبعة الهند) - مطاعن القرآن
- ٣ - ابو رشيد سعيد النيسابورى : آراء البصريين والبغداديين فى مسائل الجواهر - ليدن ١٩٠٢
- ٤ - احمد أمين بك : فجر الاسلام - القاهرة ١٩٤١
ضحى الاسلام - القاهرة ١٩٣٨ - ثلاثة أجزاء
- ٥ - الاشعري - الامام ابو الحسن بن اسماعيل - كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين - استانبول ١٩٢٩
- ٦ - البغدادي - الامام عبد القاضى ٥٤٢٩ - الفرق بين الفرق - القاهرة ١٩١٠ - أصول الدين استانبول ١٩٢٨ - مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى - القاهرة ١٩٢٤
- ٧ - الغزالي - ابو حميد محمد بن محمد ٥٠٥ - كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد القاهرة ١٩٠٩
- ٨ - الايجى - القاضى عبدالرحمن بن احمد - كتاب المواقف فى علم الكلام القاهرة ١٣٥٧ هـ
- ٩ - الاسفرائينى - التبصير فى الدين - القاهرة ١٩٤٠
- ١٠ - الجاحظ - ابو عثمان عمرو بن بحر - كتاب الحيوان القاهرة ١٣٢٣ هـ (البيان والتبيين) القاهرة ١٩٢٦ (استحقاق الامامة ورسالة فى بنى امية)
- ١١ - الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد) شرح المواقف استانبول ١٢٨٦ هـ

- ١٢ — المملطي — ابو الحسن محمد بن احمد — كتاب التنبيه والرد على أهل
الاهواء والبدع (صححه ونشره سفن ديدرنيغ)
- ١٣ — المسعودى — او الحسن دلى بن الحسين بن على ٣٤٥ هـ — مروج الذهب
القاهرة ١٣٤٦ هـ جزه ان .
- ١٤ — النوبختى — ابو محمد الحسن بن موسى — كتاب فرق الشيعة استانبول ١٩٣١
- ١٥ — القاسمى — السيد جمال الدين القاسمى الديشى — كتاب تاريخ الجمهورية
والمعتزلة — القاهرة ١٣٣١ هـ
- ١٦ — القفطى — الوزير جمال الدين ابو الحسن على بن القاضى الأشرف
يوسف ٦٤٦ هـ — اخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة ١٩٠٨
- ١٧ — الرازى — فخر الدين محمد عمر — محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين
القاهرة ١٣٢٣ هـ
- ١٨ — السيلكوتى — شرح المواقف ٨ أجزاء
- ١٩ — الشهرستانى — ابن ابو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم بن أبى بكر
احمد سنة ٥٤٨ هـ — الملل والنحل على هامش ابن حزم — القاهرة
١٣٤٧ هـ — نهاية الاقدام فى علم الكلام — اكسفورد ١٩٣٤
- ٢٠ — اليافعى — أبو محمد عبد الله بن أسعد — مرهم العلل المعضلة فى دفع
الشبهة والرد على المعتزلة — كلكتا ١٩١٠
- ٢١ — ابن أبى حديد المعتزلى : شرح نهج البلاغة
- ٢٢ — ابن أبى أصيبعة : عيون الأنبياء فى طبقات الاطباء
- ٢٣ — ابن المرتضى (احمد بن يحيى ٨٤٠) المنية والامل — حيدر آباد ١٩٠٢ م
- ٢٤ — ابن النديم — محمد بن اسحق ٣٨٥ هـ — الفهرست — القاهرة ١٩٢٩
- ٢٥ — ابن حزم — ابو محمد على بن احمد بن سعيد ٤٦٥ هـ — الفصل فى الملل
والاهواء والنحل — القاهرة ١٣٤٧ هـ
- ٢٦ — ابن خلدون — عبد الرحمن بن محمد ٨٠٨ — المقدمة — طبعة القاهرة

- ٢٧ — ابن خلكان (٦٨١ هـ) وفيات الاعيان - القاهرة ١٢٧٥ هـ - ١٨٥٨
٢٨ — ابن رشد — القاضي محمد بن احمد ٥٩٥ هـ — الكشف عن مناهج
الأدلة — القاهرة ١٩٣٥
٢٩ — ابوريد — الدكتور محمد عبد الهادي — ابراهيم بن سيار النظام
القاهرة ١٩٤٦ — ترجمة كتاب الذرة لبينس
٣٠ — ابن قتيبة — ٢٧٦ هـ — عيون الأخبار — القاهرة ١٩٢٤
٣١ — يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية — القاهرة ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط — القاهرة ١٩٤٦

ثانياً : الافرنجية

Abdus Subhan - The relation of God to time and space as seen by the motazilites « in Revue Islamic culture, Hayderabad, April 1943 ».

De Boer- History of Philosophy in Islam; London 1933.

Carra de Vaux . Les penseurs de l'Islam «1921-1926».

Dugat G. - Histoire des philosophes et de théologiens musulmans « Paris 1878 ».

Encyclopédie de l'Islam.

Galland - Essai sur les moutazilites « Paris 1906 ».

Goldziher - Le dogme et la loi en Islam.

Steiner «Henrich» - Mémoire sur les Motazilites «1865».

قاموس الاعلام

(١)

ابن عباد — ٢٥	
ابن عبيد — ٢١	ابراهيم النظام — ٧-٩-١٦-١٧-١٨-١٩
ابن كلاب — انظر عبد الله بن كلاب	٢٠-٢١-٢٣-٢٤-٣٣-٤٥
ابن المقفع — ٢١	٤٧-٥٦-٥٨-٥٩-٧٤
ابو اسحاق ابراهيم بن عياش — ٣٤-١٣٢	٧٦-٧٧-٨٣-٨٤-٨٦
ابو بكر محمد بن ابراهيم الزبيرى — ٣٤	٨٧-٩٢-٩٣-٩٦
ابو ذخر — ٩	٩٩-١٠١-١٠٧-١٠٩
ابو زيد الانصارى — ٢١	١١٥-١٢٠-١٣٩-١٤٨
ابو الحسين الأزرق الطنوخى — ٣٤	١٥٠-١٥٢-١٥٥-١٥٧
ابو سعيد بن محمد النيسابورى — ٣٤-١٦٣	١٦٥-١٦٦-١٦٧-١٦٨
ابو الطيب ابراهيم بن محمد بن شهاب — ٣٣	١٦٩-١٧٢-١٧٣-١٧٤
ابو عبد الله الصيرفى — ٩	١٧٥-١٧٦-١٧٧-١٧٨
ابو عبد الرحمن الشافعى — ٩	١٨٠-١٨٢-١٨٥-١٨٦
ابو عثمان الزعفرانى — ١٥-١٦	١٨٨-١٩٠-١٩٦-١٩٨
ابو عفان الثقفى — ٩	١٩٩-٢٠٠-٢٠٢-٢٠٥
ابو عمران مومى بن رياح — ٣٣	٢٠٦-٢١٧-٢١٨-٢١٩
	٢٢٠
	ابراهيم بن السندي — ٢٨
	ابن الروندى — ٣٢ — ١٤٨
	ابن سينا ؛ ١٤٥
	ابن عليا — ٣٣

٨٦ - ٨٣ - ٨٢ - ٧١ - ٧٠

١٠١ - ٩٧ - ٩٦ - ٩٥ - ٨٧

١١٣ - ١١٢ - ١٠٨ - ١٠٧

١٣١ - ١٣٠ - ١٢٠ - ١١٩

١٦٤ - ١٦٢ - ١٥٩ - ١٥٧

١٧٤ - ١٧٣ - ١٧١ - ١٧٠

١٧٨ - ١٧٧ - ١٧٦ - ١٧٥

١٨٣ - ١٨٢ - ١٨١ - ١٨٠

١٨٨ - ١٨٧ - ١٨٦ - ١٨٤

١٩٢ - ١٩١ - ١٩٠ - ١٨٩

١٩٧ - ١٩٦ - ١٩٤ - ١٩٣

٢٠٩ - ٢٠٥ - ٢٠٤ - ٢٠٢

٢١٤

أبيقوروس — ١٦٥، ١٦٣، ١٦٠، ١٥٨

١٨٤، ١٧٦، ١٧٤، ١٧١

الايقوريون — ١٦٧

احمد بن أيوب بن مانوس — ١٥٢

احمد بن خابط — ١٥٢، ١١٧، ١١٦، ٩

احمد بن يحيى بن عبد العزيز — ٩

احمد بن أبي دؤاد — ٢٧، ٢٣، ٢١، ٩

٣٠، ٢٩

الأحذب (أبو الحسن) — ٣٤

الأخميمد (أبو بكر احمد بن علي) — ٣٣

ابو عبد الله الحسين بن علي البصرى — ٣٣

ابو علي الجبائي — ٣٢ - ٢٤ - ٢٣ - ١٠ - ٨

٦٤ - ٤٩ - ٤٧ - ٤٤ - ٣٣

١٠١ - ٩٧ - ٩٠ - ٦٨ - ٦٧

١٤١ - ١٣٦ - ١٣٠ - ١٠٦

١٥٩ - ١٥٢ - ١٥١ - ١٤٣

١٧١ - ١٧٠ - ١٦٤ - ١٦٣

١٧٨ - ١٧٦ - ١٧٤ - ١٧٣

١٨٩ - ١٨٨ - ١٨٦ - ١٨٣

١٩٥ - ١٩٤ - ١٩٣ - ١٩٢

٢٣٠ - ٢٠٨ - ٢٠٧ - ١٩٧

ابو علي محمد بن البصرى — ٣٣

ابو مجالد — ٩

ابو محمد الحسن بن احمد بن مطاوع — ٣٤

ابو هاشم بن الجبائي — ٣٣ - ٢٥ - ١٠ - ٨

١٤١ - ١٣٦ - ١٣٠ - ٤٧

٢٣٠ - ٢٢٦ - ٢٢٥ - ١٨٩

ابو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية — ١٣

ابو الهذيل العلاف — ١٧ - ١٦ - ١٥ - ٩ - ٧

٢٧ - ٢٤ - ٢٣ - ٢٢ - ١٨

٤٦ - ٤٥ - ٣٤ - ٣٢ - ٣١

٥٩ - ٥٨ - ٥٧ - ٥٦ - ٤٧

(ب)

بشر بن المعتم . ٢٤ ، ١٥ ، ١٠ ، ٩ ، ٨

٨٦ ، ٨٢ ، ٧٨ ، ٧٧ ، ٢٦

٩٧ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٨٧

١٧٤ ، ١٧١ ، ١٧٠ ، ١٠٢

١٩٠ ، ١٨٩ ، ١٨٦ ، ١٨٢

٢١٤ ، ٢٠٦ ، ١٩٦

بشر بن سميد . ٢٦ ، ١٦ ، ١٥

البلخي السكبي . ٧٤ ، ٣٤ ، ٣٣ ، ٣٢ ، ٨

١٣٠ ، ١١٥ ، ٩٣ ، ٩٢ ، ٩١

١٧٣ ، ١٧٠ ، ١٦٢ ، ١٣٢

١٧٤

بيثون (المسيحي) . ٢٦

بينس . ١٦٢

بارمنيدس . ١٦٨ ، ١٦٧

(ث)

ثامه بن الأشرس . ٢٨ ، ٢٧ ، ١٠ ، ٨

٢١٤ ، ١٤٨ ، ٣٠ ، ٢٩

٢١٥

أرسطو — ٨١ ، ٦٨ ، ٥٨ ، ٥٥ ، ٥٤

١٤٥ ، ١٣٣ ، ١٣٢ ، ٨٢

١٧١ ، ١٦١ ، ١٥٤ ، ١٤٦

٢٠٢ ، ١٩٥ ، ١٧٦ ، ١٧٤

الأسكاف — ٨٤ ، ٨٣ ، ٣١ ، ١٠ ، ٨

١٥٨ ، ١٢١ ، ١٠٨ ، ١٠٧

١٧٠ ، ١٦٤ ، ١٦٢ ، ١٥٩

١٨٤ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٧٣

٢١٥ ، ٢١١ ، ٢٠٦ ، ١٩٣

٢١٦

الاسواري — انظر على الاسواري

الأشمري — ١١١ ، ٢٤

الاصمي — ٢١

أفلاطون — ١٥٤ ، ١٤٢ ، ٨١ ، ٥٤ ، ٤٤

أفلوطين — ١٥٤ ، ١١٧ ، ١١٦

أنبادوقليس — ١٦٠ ، ٨١

الواسطي (أبو عبد الله محمد بن زيد) — ٣٣

الأيليون — ١٦٨

—————

(خ)

الخياط - ٣ : ٨ : ٩ : ٣ : ٣١ : ٣٣ : ٦١
١٣٩ : ١٣٥ : ١٣٠ : ٨٧
١٨٦ : ١٧٨ : ١٦٨ : ١٤٨
٢٢١ : ٢١٣ : ١٩٩ : ١٩١

(د)

ديوقريطس - ٨١ : ١٥٨ : ١٦٥ : ١٦١ : ١٦٢
١٧٤ : ١٧١ : ١٦٤ : ١٦٣
١٨٤ : ١٧٦

ديكارت - ١٧٢

(ر)

الرافضة . ٤١ : ٥٧ : ٦٢ : ٩٤ : ١١٥ : ١٢٦
الرواقيون . ٧٥ : ٧٦ : ١٦٧ : ١٦٨ : ١٦٩
١٧٣

(ز)

الأزلية : ٦٠
الزخيمري : ١٤

(ج)

الجاحظ - ٨ : ١٠ : ١٧ : ٢٠ : ٢١ : ٢٢
٧٤ : ٣٣ : ٣٠ : ٢٩ : ٢٧
١٤٣ : ١٤٠ : ٩٢ : ٨٣
١٨٣ : ١٥٥ : ١٤٨

جعفر بن حرب - ٨ : ١٠ : ٣١ : ٣٢ : ٨٢
١٠٨ : ١٠٢ : ٨٣

جعفر بن مبشر - ٨ : ١٠ : ٣٠ : ٣٢

الجمد بن درهم - ١١٠ : ١٥١

الجهم بن صفوان - ١٣ : ١٤

الجبائي - أنظر أبو علي الجبائي

(ح)

الحسن البصري - ٤ : ١٣ : ١٥

الحسن بن زكوان - ٩ : ١٤

حفص بن سالم - ١٤

حفص الفرد - ٣٣

حنين بن اسحاق - ١٨ : ٢١

الحنابلة - ١٠٦

(ع)

عباد بن سليمان : ٨٠ ، ١٠٠ ، ٢٥٠ ، ٢٦٠ ، ١١٣

١٣٥

عباد (ابو عمر بن عباد السلمي) : ٢٤٠ ، ٦٢

عبد الجبار (القاضي) : ٣٤

عبد الله بن الحارث : ١٤

عبد الله بن كلاب : ٢٥٠ ، ٢٦٠

عثمان الزعفراني : ٢٦

عثمان الطويل : ٩٠ ، ١٤٠ ، ٢٤٠

علي بن أبي طالب : ١٥

علي الأسواري : ٧٠ ، ٦٥٠ ، ٢٣٠ ، ١٠٠ ، ٧٠

٨٣ ، ٧٤٠ ، ٧٢

عمرو بن عبيد : ٤٠٠ ، ٧٠٠ ، ١٤٠ ، ١٥٠ ، ١٦٠

عيسى بن الهيثم الصوفي : ٣٢

(ف)

الفضل الحديدي : ٩٠ ، ١١٦٠ ، ١٥٢

القوطي : أنظر هشام القوطي

الفلانسة : ٥٨٠ ، ١٦٧٠ ، ١٩٨

الفيثاغوريون : ١٦٠

الزيات (محمد بن عبد الملك) : ٢١٠ ، ٣٠٠

زينون الايلي : ١٦٧٠ ، ١٦٨٠

زينون الرواق : ١٦٧

(س)

السلف : ١٠٦

سمبليقيوس : ٥٥

الاسواري : أنظر علي الاسواري

(ش)

الشافعي : ٣٣

الشام : ٨٠ ، ٩٠ ، ٢٢٠ ، ٢٤٠ ، ٨٩٠ ، ٩٠٠

١٣٥٠ ، ١٣٣٠ ، ١٣٠٠ ، ١٢٩٠

الأشعري : ٨٨٠ ، ٩٠٠ ، ٩٧٠

(ط)

الطبيعيون : ١٦٧٠ ، ٢١٩٠

١٤٠ ، ١٢٢ ، ١٠٨ ، ١٠٦

١٦٤ ، ١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٧

١٧٩ ، ١٧٦ ، ١٧٣ ، ١٧٠

١٩٧ ، ١٨٨ ، ١٨٦ ، ١٨٠

٢٢٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢١

المنائية : ٧٦ : ١٦٨ : ١٦٩ : ١٩٨ : ١٩٩

٢١٩

مؤيس بن عمران : ٩

المسيحية : ١١٧

(ن)

النايتة : ٥٧

النجار : ٩١

النصارى : ٤٢ ، ٧٥ ، ١١٠ ، ١١١

(هـ)

همام الفوطى : ٧ ، ٩ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٥٩ ، ٦٠

١٢١ ، ١١٣ ، ٦٦ ، ٦٢ ، ٦١

١٦٢ ، ١٥٩ ، ١٥٥ ، ١٢٢

١٧٤ ، ١٧٣ ، ١٧٠ ، ١٦٤

(ق)

قاسم الدمشقي ، ٧٩ ، ٨٠

القرطبي (أبو بكر فرج) ٣٣

(ك)

الكلمبي ، أنظر البلخي

كيسان ، ١٥

(م)

المأمون ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٢٩

المردار ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١

٢٠٥ ، ١١٤ ، ١٠٩ ، ٩٧ ، ٨٢

المسيحيون : أنظر النصارى

المهبة : ٤١ ، ١١٥

معبد الجهني : ١٣

المدومية : ١٣٥

معمربن عباد السلمى ، ٧ ، ٢٤ ، ٥٧

٩٧ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٨٨

(لا)

لا أدوية ، ٤٢

هشام بن الحكم : ١٧٣ ، ٦٣ ، ٦٢ ، ١٨

هوروقز : ١٧٣ ، ٧٦

هورتن : ١٧٣

هياج بن الملا السلي ، ٢٩

(ي)

يحيى بن أكنم ، ٢٩

(و)

واصل بن عطاء ، ٤٤ ، ٧ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥

٢٦ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٥٤ ، ٥٦

الوائق ، ٢١

الوجودية ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧

فهرس

صفحة

٣
٤
٥
١٣
٢٦

تنبيه

المقدمة

شيوخ المعتزلة

فرع البصرة

فرع بغداد

الباب الاول - الله

٣٧ الفصل الأول : فكرة الله عند المعتزلة

- ١ - نفي صفات الله . ٢ - حججهم . ٣ - تعريف المعتزلة لله
- ٤ - تحليل هذا التعريف ٥ - ما يترتب على ٥ - ذا التعريف
- ٦ - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية ٧ - صفات الذات
- وصفات الافعال ٨ - معنى الصفات ٩ - تفسير الجبائي
- لأسماء وصفات الله ١٠ - الغرض من هذا التفسير للصفات
- ١١ - مصدر هذه الفكرة .

٥٦

الفصل الثاني : علم الله

- ١ - علم الله هو الله ٢ - مصدر هذه الفكرة ٣ - قدم
- علم الله ٤ - هل ما يعنده الله وما يقدر عليه قديم مثل علمه به

صفحة

- ٦ - رد المعتزلة وقدرته عليه ؟ ٥ - اعتراض هشام بن الحكم
- ٧ - معنى علم الله كما يوضحه الجبائي ٨ - هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ ٩ - علم الله ومصير الانسان في الآخرة
- ١٠ - أثر منطق ارسطو .

٧٠

الفصل الثالث : قدرة الله

- ١ - ما يقدر الله عليه ٢ - تجنب المعتزلة للمذهب الحلولى ٣ - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى ٤ - هل الله مكلف بفعل الأصلاح ؟
- ٥ - التفاؤل عند المعتزلة ٦ - مصدر فكرة التفاؤل ٧ - قدرة الله وقدره الإنسان على أعماله ٨ - الحكمة فى أعمال الله
- ٩ - تعريف الصلاح والأصلاح ١٠ - هل يقدر الله على أن يظلم ؟
- الحل الأول : القول بالقدرة - الحل الثانى : القول بعدم القدرة
- ١١ - هل يمنح الله قدرته للإنسان ؟ ١٢ - الله لم يخلق الأعراض صعوبة .

٩١

الفصل الرابع : ارادة الله

- ١ - تعريف المعتزلة لارادة الله ٢ - هل يريد الله بأرادة حادثة ؟
- ٣ - ارادة الله وخلق العالم ٤ - المعتزلة والمذهب الحلولى
- ٥ - ارادة الله والشرع ٦ - ارادة الله وحرية الانسان .

٩٩

الفصل الخامس : عدل الله ولطفه تعالى

- ١ - الله يفعل العدل طباعا وهو لم يزل عادلا ٢ - لطف الله
- ٣ - معنى لطف الله

صفحة

١٠٣

الفصل السادس : كلام الله

- ١ - هل كلام الله قديم ؟ حجج المعتزلة في القول بخلق القرآن .
- ٢ - كيف يتكلم الله ٣ - مكان الكلام . بعض الايضاحات عن هذا المكان ٤ - اعجاز القرآن ٥ - مصدر القول بخلق القرآن

١١٢

الفصل السابع : رؤية الله

- ١ - الله لا يرى بالأبصار ٢ - استحالة رؤية الجواهر
- ٣ - تكفيرهم لمن يقول برؤية الله ٤ - ما يترتب على القول بالرؤية
- ٥ - هل يرى الله خلقه ؟ ٦ - معنى قول احمد بن حابط برؤية الله
- ٧ - مصدر هذا القول

١١٩

الفصل الثامن : برهان المعتزلة على وجود الله

- ١ - البرهان بالعلة الفاعلية ٢ البرهان بالعلة الغائية

١٢٥

خاتمة الباب الأول

الباب الثاني - العالم

١١٩

الفصل الأول : العدم

- ١ - تعريف المعتزلة للعدم . المعدوم شيء ٢ - الشرط الاساسي لهذا المعدوم ٣ - ما يترتب على هذه الفكرة ٤ - صفة المعدوم
- ١ - المعدوم ذات فقط ٢ - المعدوم ذات وصفات . الصفات الجوهرية . الصفات العرضية ٥ - أقوال منطرفة في المعدوم :
- أقوال المعدومية ٦ - مرور الشيء من العدم إلى الوجود

صفحة

- ٧ - الحد من وظيفة الفاعل في هذا المرور ٨ - مرور الشيء من الوجود إلى العدم ٩ - الفناء يكون عاما كاملا ١٠ - تعريف الوجود ١١ - مذهب المعتزلة هو الوجودية المسرفة ١٢ - تسمية الأشياء ١٣ - الوجودية المسرفة وعلم الله . صعوبة ١٤ - مصدر فكرة المدوم .

١٤٨

الفصل الثاني : المخلوقات

- ١ - قانون الحتمية ينطبق على العالم الطبيعي وعلى الأحياء .
- ٢ - الكون والظهور ٣ - مركز الانسان في مثل هذه النظرية
- ٤ - قصة الخلق . مصدر هذه القصة . نصيب هذه القصة عند المعتزلة
- ٥ - هل يمكن خلق عوالم أخرى ؟

١٥٧

الفصل الثالث : الاجسام الطبيعية

- ١ - تعريف الاجسام ٢ - تكوين الاجسام ٣ - عدد العناصر المكونة للجسم . مصدر هذا القول ٤ - الذرة أو الجرة الذي لا يتجزأ . أولا : قول من لا يعترف بأى صفة للجزء . ثانيا قول من يعترف للذرة ببعض الصفات ٥ - كيف تحدث الصفات في الاجسام ٦ - قول النظام في الجزء : نفى الجزء الذي لا يتجزأ صعوبة أخرى . مصدر عدم قول النظام بالجزء ٧ - أعراض الاجسام . قول النظام في الأعراض . مصدر قول النظام هذا ٨ - هل يمكن رؤية الاجسام والأعراض ؟ ٩ - الاجسام وأضدادها ١٠ - الأعراض لا تستحيل أجساما والاجسام لا تستحيل أعراضا ١١ - مبدأ الحتمية في العالم الطبيعي . أثر اسطو

صفحة

- في هذا القول ١٢ - مبدأ الحتمية ينطبق على الكون . مصدر
هذه الفكرة ١٣ - هل يجوز أن يبطل ما في الجسم من اجتماع ؟
١٤ - المداخلة

١٨٦

الفصل الرابع : الحركة

- ١ - هل الأجسام متحركة عند خلقها ؟ ٢ - تعريف الحركة
والسكون ٣ - أين توجد الحركة ؟ ٤ - كيف تحل الحركة في
الجسم . ٥ - هل يجوز أن تحل حركتان جزءا واحدا في آن واحد؟
٦ - جميع الحركات متناهية ٧ - هل تولد الحركة السكون والسكون
الحركة ؟ ٨ - الطفرة . مصدر القول بالطفرة . صعوبة
٩ - بعض الأمثلة للطفرة ١٠ - سرعة الحركة

٢٠٤

الفصل الخامس : العلة

- ١ - مبدأ الحتمية في الطبيعة . العلة من الوجهة الميتافيزيقية .
٢ - أنواع العلل ٣ - العلة الغائية ٤ - مكان العلة الأولى .
٥ - التولد ٦ - وجود علة خارقة للطبيعة

٢٢١

الفصل السادس : المعاني

- ١ - ما هي المعاني ٢ - هل نذكر معمر وجود الأعراض ؟
٣ - تعريف المعاني ووظيفتها

٢٢٥

الفصل السابع : الحال

- ١ - العلاقة بين الماهية والعرض والصفة ٢ - تعريف الحال
٣ - الحال ينطبق على الأنواع والأجناس ٤ - الحال هو حكم

صفحة

- ٥ - الفرق بين الأحوال والمعاني ٦ - تعريف آخر للحال
٧ - مصدر فیکرة الحال

٢٣١

خاتمة الباب الثاني

٢٣٣

المراجع

٢٣٦

قاموس الأعلام

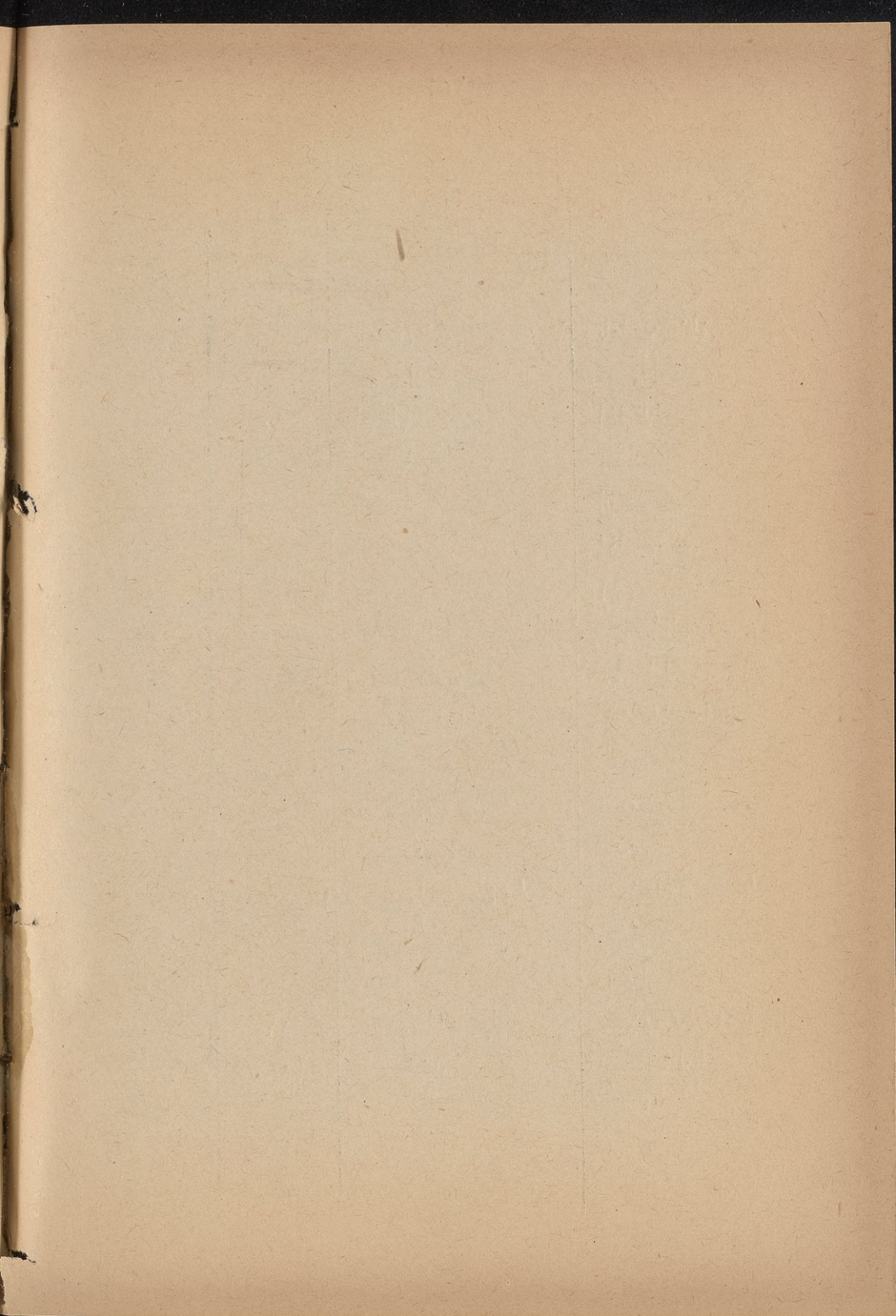
تم طبع هذا الجزء في أغسطس سنة ١٩٥٠

تصحيح خطأ

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
فلسفة	فلسفة	٥	٣
بين ٢١٨ و ٢٠٠	بين ١٢٨ و ٢٠٠	١٧	٨
٢٥٠ هـ	المتوفى ٥٢٠ هـ	١	٨
٢٥٦ هـ	المتوفى ٢٥ هـ	٢	٨
بين ٢٢٣ و ٢٢٨	بين ٢٢٣ و ٢٢٨	٣	٨
٢٠٣ هـ و ٩١٥ م	٣٠٣ هـ و ٩٥ م	٥	٨
٢٢١ هـ	م ١٢٣ هـ	٧	٨
المتوفى ٢٢٦	المتوفى ٢٢٦	١٣	٨
احمد بن خابط	احمد ابن خابط	٩	٩
ان ابا الهذيل	ان ابي الهذيل	١١	١٧
طبيعية	طبيعة	١٦	٢٢
معمر	ابو عمر	٢	٢٤
يثون	يثون	٦	٢٦
بشرا	بشر	٣	٢٧
ابو معن النيمري	معن ابو النيمري	٩	٢٨
ج ٣ ص ١٤٦	ج ٣ ص ١٢٦	١٧	٢٨
وصحب	وصحبه	٦	٢٩
الفهرست ص ٤	الفهرست ج ٤	١٩	٣٢
كونه ذاتا	كونه ذاتيا	٩	٤٧

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
يزعم أن	يزعم انه	١٦	٤٩
الهمزة التي	الهمزة الذي	٣	٥٠
كما يقال	كما تقال	١٩	٥٢
كان واصل	وكان واصل	٦	٥٤
الأول نفي الصفة	الأول في الصفة	١٦	٥٨
فتكون هي بعينها	فهي بعينها	١٨	٥٨
منذ الأزل	منذ الأزلى	١	٦٥
إذا اقترن	إذا افترق	٧	٦٥
يخبر الله	نخير الله	١٥	٦٧
وما يقدر	وما يقدر	٩	٧٣
ان يفعله تعالى أم	ان يفعله أم	٤	٧٧
هذا الصدد	هذا مصدد	١٦	٧٩
ايضا	ايضا	٧	٨٤
وقوع	دقوع	١	٨٥
اضطرازا	اضطرا	١	٩٠
تتحقق	تتحقق	١٣	٩٤
ارادة	هو اراة	٢٠	٩٥
لأنسان	للانسان	٥	١٠٢
لطفه	لطفة	١٠	١٠٢
فهو مكلم	فهو مكلما	٤	١٠٧
أفلوطين	افلاطون	١٧	١٢٠
خالية من	خالية عن	١٤	١٣٢

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣٦	١٠	قضاياهم	قضاياهم
١٣٦	١٦	تاما في خلق	تاما عن خلق
١٣٩	٦	هو عبارة	هي عبارة
١٤١	١٥	اذ قلنا	اذا قلنا
١٦٤	٥	تتولدان	تتولد
١٦٦	٩	النسبية	النسبة
١٦٦	١٣	اذا جزءا	اذا جزئت
١٨٨	٦	(٥)	(٤)
١٩٣	١٩	كلا الحالتين	كلتا الحالتين
١٩٥	١٣	والحركة تولد	وان الحركة تولد
١٩٨	١٦	بلاد لا متناهي	بلاد لا متناهية
٢٠٥	١٥	لماهيته	لماهية
٢٠٥	١٨	لا متناهي	لا متناهيها
٢٠٨	٨	الذي تصدر	الذي يصدر
٢١١	١٩ و ١٢ و ١١	مسؤولة - مسؤولا	مسؤولة - مسؤولا
٢١٢	٥	مسؤولا	مسؤولا
٢١٢	١٨	بينهم	بينها
٢٢٣	١٢	فردية ادماجها	فردية يمكن ادماجها
٢٢٣	١٨	ان اختيارا	اما اختيارا



فلسفة المعتزلة

فلسفة الإسلام الأصيلين

الجزء الثاني

العدل

الانوار - الاضواء - السياسة

تأليف

الدكتور البير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السربون
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة الرابطة

١٩٥١

1881

...

...

...

...

...

...

...

...

1881

كلمة الاستاذ يوسف كرم

كان للمعتزلة شأن خطير في التاريخ الاسلامى من الوجهتين السياسية والثقافية فقد كانوا حزبا تناصرهم السلطة حينا وتحاربهم حينا آخر ، حتى ظفر بهم خصومهم ظفرا ماحقا فأعملو فيهم التقتيل وفي كتبهم التحريق . وكانوا فرقة دينية يعالجون العقائد بالنظر العقلى البحت فى منطق دقيق وجرأة عجيبة . والآراء لا تقتل ولا تحرق ، فظلت آرائهم موضع نظر المفكرين يتناقلونها ويمحصونها . غير أنها كانت بهذا النقل تجزأ أجزاء وتورد تنفا ، وبقيت مبعثرة مبتورة فى كتب لا تحصى ، ينقصها الاتساق المنطقى الذى يفسر الرأى بما سواه من الآراء ويفسر انتظام الآراء جميعا فى مذهب واحد .

ولقد كان الدكتور نادر ، مؤلف الكتاب الذى نقدمه للقراء ، أحد الذين أحسوا أن « ما كتب عن المعتزلة فى الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك آرائهم » (ص ٣) وأن هذا المذهب الذى وعى المسائل الالهية والانسانية والطبيعية فى صورة قوية جذابة جدير بأن تجمع أشلاؤه وتضم اعضاؤه ويركب هيكله عسى أن تعود اليه نسمة الحياة .

(*) نشر هذا النقد فى مجلة « الكتاب » فى عدد فبراير سنة ١٩٥١
الاستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بكلية الاداب بجامعة فاروق
باسكندرية - وهو مؤلف : تاريخ الفلسفة اليونانية - تاريخ الفلسفة
الاوربية فى العصر الوسيط - تاريخ الفلسفة الحديثة .

فشرع ينقب فى شتى المراجع ، عربية وافرنيجية ، ويقيدها ما يعثر عليه من أقوال ، ويقرب بين هذه الأقوال فى أناة ودقة كى تبين بعضها ببعض وتتلاءم بعضها مع بعض ، حتى بلغ ما أراد من بعث المذهب فى صورة كاملة سوية . وقد وضع كتابه بالفرنسية أولا ، وقدمه كرسالة أولى الى كلية الآداب بجامعة باريس ، فمحتته دكتوراه الدولة فى الآداب فرع الفلسفة . وقدم كرسالة ثانية ترجمة فرنسية لكتاب « الانتصار » لأبى الحسين الخياط المعتزلى المتوفى حوالى سنة ٢٩٠هـ ، مع مقارنة بين مسائل هذا الكتاب والرسالة الاولى ، وبعض التعليقات * والكتاب هو الأثر الوحيد من بين آثار المعتزلة الذى سلم من غوائل الدهر . واذا ذكرنا أن دوائر المستشرقين قابلت خبر هذه الترجمة بأهتمام شديد ، أدركنا أن الدكتور نادر كان موقفا كل التوفيق فى الاختيار والتحرير . وها هو ذا يقدم لقراء العربية النصف الاول من رسالته الاولى ، فيعرض عليهم مواقف المعتزلة فى التوحيد أى فى الله وفى العالم .

ففيما يختص بالله بدأ بذكر « فكرة الله عند المعتزلة » تلك الفكرة التى نواتها نفي صفات الله خشية الوقوع فى الشرك بأثبات أشياء الهية عدا ذات الله ، والتى تلافيفها حول النواة تصوراتهم المتمشية مع نفي الصفات لعلم الله ، وقدرته ، وأرادته ، وعدله ، ولطفه وكلامه ، ورؤيتنا له ، وأخيرا برهانهم على وجود الله . فهذه الفصول الثمانية تستوعب المسائل الالهية كما أثبتت وكما عولجت فى ذلك العصر . وفيما يختص بالعالم يستعرض المؤلف فكرة العدم عند المعتزلة ، وهى فكرة دقيقة غريبة يرتبون عليها نتائج هامة ؛ ونظريتهم فى الخلق والمخلوقات

وبخاصة الانسان ؛ وفي الاجسام الطبيعية وتركيبها من ذرات وصفات هذه الذرات ؛ وفي الحركة كيف تعرف وأين توجد وهل يمكن القول بالطفرة ؛ وفي العلة وانواعها ؛ وفيما يسمونه بالمعاني ؛ وبالحال والفرق بين الاحوال والمعاني • فهذه الفصول السبعة تستوعب المسائل الطبيعية كما تصوروها في ذلك العصر • وعلينا أن نذكر أن ذلك العصر سابق على ترجمة الكتب اليونانية الى العربية بنصف قرن أو يزيد ، فندرک ان المعتزلة وقد خاضوا في كل هذه المسائل كانوا حقاً « فلاسفة الاسلام الأسيقيين » مع الاعتراف بأن الآراء اليونانية تسربت اليهم مقتضبة من الاوساط السريانية ، وأن مذهبهم كان أدق وأوسع بعد الترجمة منه قبلها •

وقد عنى المؤلف عناية خاصة باستكشاف أصول هذا المذهب ، فنراه يحاول ذلك في كل مسألة ويوفق بذلك الى جلائها وتقريبها الى الافهام • والاصول كثيرة ، هي كل الثقافات والاديان القديمة وقد اجتمعت في البلدان المسماة الآن بالشرق الاوسط وتفاعلت أشد التفاعل • فما ان يأخذ حضرته في الكلام على الله حتى يقول : « ان تعريف المعتزلة لله رد على اعتقادات مختلفة اسلامية ومسيحية ومجوسية ، وأيضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصرهم » (ص ٤١) ثم يمضى في بيان هذه الاعتقادات وتفسير آراء المعتزلة بالاضافة اليها • وهكذا يصنع في كل خطوة ، فيدل على سعة اطلاع وصدق نظر ، ويجعل من كتابه شاهداً ناطقاً بأن تاريخ المذاهب لا يقتصر على سردها مهشمة يابسة ، ولكنه يعيد اليها الحياة النضرة التي كانت لها حين خرجت من نفس الانسان في بيئة معينة وعصر معين •

فأهمية هذا الكتاب قائمة في أمرين : أحدهما أن يعرض علينا
ثبتا مفيدا بشيوخ المعتزلة في البصرة وبغداد (ص ٧ - ٣٥) ويجمع
أقوالهم مبوبة مهذبة ، والامر الآخر أنه يكاد يكون كتابا في الفلسفة
اطلاقا بما بذله المؤلف من جهد في جلاء المسائل واحكام الربط بين
حلولها وتعرف مصادرها ومواردها وهو فيلسوف ضليع في علمه محيط
بدقائقه • وانا لعلى يقين من أن النصف الثاني من رسالته هو على هذا
النوال ، وربما كان أقرب الى جمهرة الافهام وأمتع بما يتناوله من
مسائل العدل الالهى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والوعيد
والوعيد ، وما الى ذلك مما يتصل اتصالا مباشرا بسيرة الانسان ومصيره •
فليعجل حضرة المؤلف بنشره وهو واثق أنه يؤدى للعلم خدمة جلي •

مقدمة

نقدم للقارئ الجزء الثاني من كتاب « فلسفة المعتزلة » • وهذا الجزء خاص « بالعدل » وهو يبحث اولاً في الانسان وخصوصاً في مسألة المعرفة العقلية التي يتميز بها الانسان عن باقي الكائنات وهذه المعرفة العقلية هي عماد الاخلاق في رأى المعتزلة - ثم يصل البحث الى الشريعة العقلية والى موقف الانسان الحر المختار منها واستحقاقه جزاء على افعاله المختارة • وأخيراً ينتهى البحث الى الشريعة النبوية المتممة للشريعة العقلية - وثم الى رسالة الرسول والشروط التي يجب ان تتوفر فى من يخلفه •

لذلك قسمنا هذا الجزء الى ثلاثة ابواب : خصصنا الباب الاول منها للانسان والثاني للاخلاق والثالث للسياسة •

ان أصول الاعتزال خمسة كما هو معلوم ولكن يمكن ردها الى أصلين كبيرين : وهما التوحيد والعدل والمعتزلة تعرف بهذين الاسمين معا ويقال عنهم انهم أهل توحيد وأهل عدل - لقد بحثنا « التوحيد » فى الجزء الاول من هذا المؤلف • اما الاصول الثلاثة الآتية وهى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر - المنزلة بين المنزلتين - والوعد والوعيد فهى أصول متفرعة من الاصل الثانى الكبير وهو « العدل » الذى نعرضه هنا - والاصول الثلاثة المتفرعة منه مذكورة ضمناً فى هذا الجزء • بعد ما تتبعنا آراء المعتزلة فى « الله » وفى « العالم » نجد ان للانسان

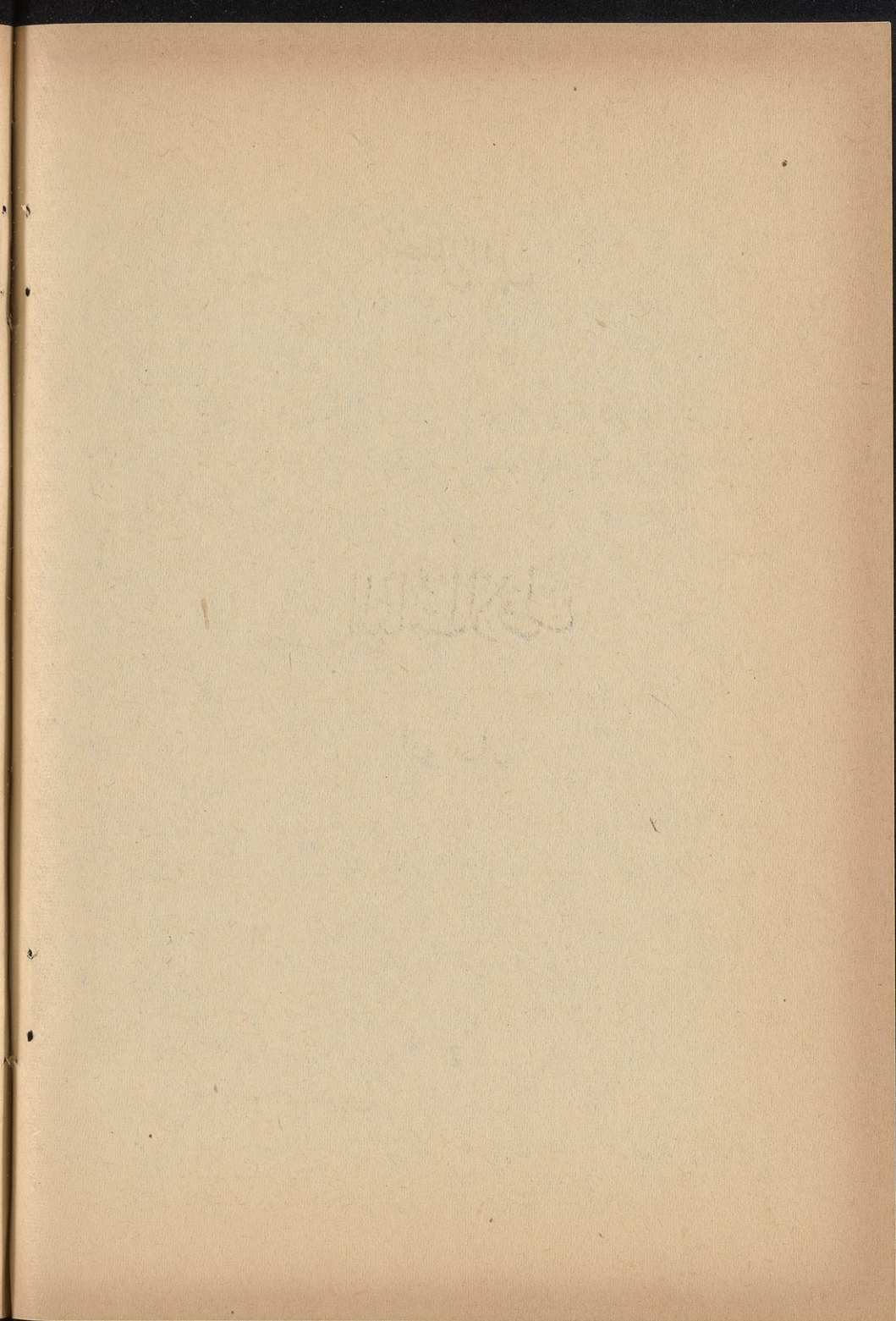
- فى نظرهم - مركزا ممتازا فى الطبيعة • فانه الكائن الوحيد الذى يتمتع بحرية الاختيار بينما باقى الكائنات يسير وفق نظام حتمى - وفعلا بجانب الافعال الفسيولوجية توجد فى الانسان افعال صادرة عن ارادة حرة مختارة غير خاضعة للحتمية الطبيعية ، يرشدها العقل • وبناء على هذا الاصل شيّد المعتزلة كل علم النفس • فبدأوا بدراسة التأثير الحسى والاحساس وتعمقوا فى مسألة المعرفة العقلية مؤكدين على حرية الاختيار عند الانسان وهى المحور الذى تدور عليه كل المسألة الخلقية من ادراك الشريعة ومن حرية الخضوع اليها وعصيانها واستحقاق الجزاء وخلود النفس والقول بالجنة والنار •

والشريعة تدرك بواسطة العقل الناضج وهى مطلقة فى أحكامها وهذا معنى قول المعتزلة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر • ثم ان الانسان مسئول تجاهها وهو قول المعتزلة بالوعد والوعيد ؛ ولما كانت المسؤولية لا تقاس بالافعال فقط بل بالقصد والنية لذلك قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين - فهذه الاصول الثلاثة الاخيرة ما هى الا تفسير للاصل الثانى القائل « بالعدل » وهو العنوان الذى أطلقناه على اسم الجزء الثانى من الكتاب •

اننا اختصرنا البحث على آراء المعتزلة فقط محاولين ان نوضحها بقدر المستطاع وان نبين تماسكها المنطقى • عسانا ان نكون قد وفقنا فى ذلك وأملنا ان ينتهى القارىء بفكرة عامة واضحة عن اعتبارناهم اسبق مفكرى الاسلام •

الباب الأول

الاسماء



الفصل الأول

المعرفة الحسية

المعرفة الحسية هي التي تعتمد على ما تتأثر به الحواس من مؤثرات خارجية أو باطنية - نبحث في هذا الفصل كيف فسّر المعتزلة معرفتنا للعالم الخارجي بواسطة الحس - وهذه المسألة - كما سيتضح - شغلت بال المعتزلة • وهم اثاروا فيها بعض الصعوبات التي لا تزال قائمة حتى يومنا •

١ - الحواس الخمس :

يعتبرها كل من ابي الهذيل ومعمر « كأعراض غير البدن » (١) ويقول النظام « ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الحروق التي هي الاذن والشم والاذن والالوان والعين - لا ان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمي لآفة تدخل عليه » (٢) ان تعريف ابي الهذيل ومعمر قريب من رأى افلاطون القائل بان اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي ؛ بينما قول النظام جاء قريبا من رأى ارسطو الذي يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا جوهريا ؛ والجزء الاخير من كلام النظام يدل على ذلك دلالة واضحة •

٢ - نوعية الحواس :

يقول ابو الهذيل « ان كل حاسة خلاف الاخرى ولا نقول هي

(١) الاشعري - مقالات ص ٣٣٩ • (٢) نفس المصدر ص ٣٤٠ •

مخالفة لها لان المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف « (٣) » وفعلا لو كانت كل حاسة مخالفة للاخرى لاستحالت المعرفة الحسية لان كل تأثير خارجي على حس ما يكون في هذه الحالة متناقضا مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر - لذلك قالت المعتزلة « ان الحواس اجناس مختلفة - وليس مخالفة - جنس السمع غير جنس البصر وكذلك حكم كل حاسة ؛ جنسها مخالف لسائر اجناس الحواس وهي على اختلافها اعراض غير الحساس « (٣) » ومعنى هذا الكلام ان كل حس يقبس من الشيء المؤثر الذي يناسبه ؛ ثم يوصل ما تأثر به الى المركز العصبى - اعنى الى المخ - حيث تنتهى جميع التأثيرات وتتحول الى احساسات • ويوضح النظام نوعية الحواس بقوله : « الذى منع السمع من وجود اللون ان شأبه ومانعه من جنس الظلام الذى يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ؛ وان الذى منع البصر من وجود الاصوات ان شأبه من جنس الزجاج الذى يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون - وعلى هذا رتب اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح « (٤) » فالذى يمنع حاسة من الحواس من ان تتأثر بنوع معين من صفات الاجسام الخارجية هو وجود شوائب وموانع فى هذه الحاسة تمنعها من ذلك فالحس لا يتأثر الا بالصفات التى لا تقابل شوائب وموانع فيه فاذا تأثر مثلا البصر باللون ولم يتأثر به السمع كان معنى ذلك ان شأبه من نوع الظلام منعدمة فى البصر وموجودة فى السمع ولو افترضنا ان هذه الشأبة ارتفعت عن السمع لاصبح هذا الحس مبصرا للالوان مثل البصر وهكذا الامر بباقي الحواس • ويستمر النظام فى

(٣) نفس المصدر ص ٣٤٠ • (٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ •

عرض رأيه هذا قائلا : « ثم انما صار الفم يجد الطعوم دون الارايح والاصوات والالوان لان الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها وان كل شيء منها من سوى الطعوم فقليل ممنوع ومتفرع القوى مشغول • وكذلك الغالب على شوائب الاسماع الاصوات وعلى شوائب الانوف الارايح » (٤) • فالحواس - على رأى النظام - طرق طبيعية تسلكها بعض التأثيرات دون الغير والتأثيرات التي تسلك طريقا منها تكون هي الغالبة على الشوائب الموجودة فى هذا الحس فى حين ان تأثيرات أخرى لم تقو على هذه الشوائب حتى تنفذ داخل الحس وتمر فيه الى المركز العصبى • فيكون النظام قد نظر الى مسألة التأثير على وجهين : نظر اليها اولاً من جهة الحس ذاته ثم من جهة الشيء المؤثر على الحس - اما عن الوجه الاول فهو يعتبر الحس كأنه محاط بغلاف سميك يفصله عن العالم الخارجى ولا توجد فى هذا الغلاف سوى فاتحة واحدة يختلف نوعها والحواس - واما عن الوجه الثانى فيعتبر النظام الاشياء حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الاخرى من لون وشكل وطعم ورائحة وثقل الخ •• ولكن لا تمر كل واحدة من هذه الصفات الا عبر فاتحة معينة موجودة فى الحس (٥) •

لما قال النظام ان الشوائب والموانع تختلف فى كل حس وان الفتوحات الموجودة فى الغلاف المحيط بالحواس هي فتوحات من أنواع

(٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ •

(٥) يوضح ارسطو مسألة نوعية الحواس فى « كتاب النفس » • انظر المقالة ٢ من هذا الكتاب • ولكن نلاحظ ان النظام يحاول ان يفسر هذه المسألة تفسيراً جديداً ولو انه لم يختلف جوهرياً عن تفسير ارسطو •

مختلفة فكأنه لم يعتبر الحواس مختلفة في حد ذاتها بل ان اختلافها حاصل من هذه الشوائب والفتوحات لذلك قال الجاحظ وهو تلميذ النظام « ان الحواس جنس واحد وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي موانع الحساس والحواس لا غير ذلك » (٦) . ولكن المحسوس حائز على صفات عديدة لا يمكنها ان تؤثر كلها على حس اذ ان هناك شوائب وموانع في كل حس تختلف عن شوائب وموانع الحس الاخر . لذلك لم يتأثر كل حس الا بجنس معين من الصفات يختلف وموانعه ؛ وكلام الجاحظ هذا هو في جوهره كلام النظام . كل مافي الامر هو ان الجاحظ يردد رأى ارسطو في المعرفة الحسية اذ يقول : « ان النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق وانما اختلفت وصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما على قدر ما مازجها من الموانع فاما جوهر الحساس فلا يختلف ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع وتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد » (٦) - وارسطو يعتبر الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لادراك المحسوس كالعين والاذن (٧) بقيت نقطة أخرى مهمة وهي اعتراف الجاحظ بتعدد المحسوسات اذ يقول : « الحساس ضرب واحد والحس ضرب واحد والمحسوسات ثلثة اضرب : مختلف كالطعم واللون ومتفق ومتضاد كالسواد والبياض (٨) وهذا الكلام ايضا قريب جدا من قول ارسطو الذي يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة : أحدها

(٦) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠

(٧) ارسطو : كتاب النفس م ١ ف ١

(٨) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠

المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا مايقابل المخالف عند الجاحظ والاخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا مثل الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار تدركها الحواس جميعا وتدركها بالحركة فمثلا نحن ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به واليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون • وبادراك المقدار تدرك الشكل اذ ان الشكل حد المقدار • وتدرك السكون بعدم الحركة • وتدرك العدد باليد أو بالعين تحسان اشياء منفصلة - والضرب الثاني عند الجاحظ - اعنى المحسوس المتفق - يقابل هذا النوع من المحسوسات عند ارسطو ؛ والنوع الثالث هو المحسوس بالعرض فهو مثل ان تدرك ان هذا الابيض ابن فلان فان هذا الادراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضا بالابيض^(٩) وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدله بالمحسوس المتضاد •

وكان رأى المعتزلة فى هذا الموضوع مختلفا جدا عن رأى بعض علماء النفس فى القرن التاسع عشر^(١٠) الذين اعتمدوا على بعض حالات استثنائية ووضعوا نظريتهم الخاصة بالطاقة النوعية فى كل عصب اعنى فى كل حس او فى كل عضو من اعضاء الحواس • فاذا وضعنا نفس المهيج - ليكون مثلا تيارا كهربائيا - على حواس مختلفة لاحظنا انه يحدث احساسات مختلفة : اذا اصطدم بالعصب البصرى احدث احساسا ضوئيا واذا اصطدم بالعصب السمعى احدث احساسا صوتيا الخ وينتهى هؤلاء العلماء الى القول بأن المخ وحده هو الذى ينوع الاحساسات - ولكن المعتزلة قالت ان المحسوسات متنوعة فى ذات حدها وان الحواس

(٩) كتاب النفس لارسطو المقالة ٢ ف ٦ وم ٣ ف ١

(١٠) مثل جون مولر (J. Muller) (١٨٠١ - ١٨٥٨)

وهلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) •

ايضا مختلفة باختلاف الشوائب والموانع الموجودة في كل واحد منها.

٣ - عتبة الاحساس :

ان المحسوسات يلزمها حد ادنى من التأثير على الحس حتى يشعر بها الحس كما وانها اذا زادت شدتها عن حد أعلى لم يعد يشعر بها الحس .
حاول بعض علماء النفس المحدثين ان يحددوا النهايات الصغرى والكبرى لتأثير المحسوسات حتى يشعر الحس بها^(١١) ويذكر النظام هذه الحدود دون ان يعينها مثل ما فعل بعض العلماء حديثا . فيقول :
ان البصر انما ادرك الالوان . . . لقلة الالوان فيه ؛ ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد ولو افرطت عليه لما وجدنا لونا رأسا^(١٢) فاذا نحن ادر كنا لونا فذلك راجع الى وجود اللون بمقدار معين في المحسوس وكذلك الحال في جميع المحسوسات الاخرى التى تؤثر على الذوق او الشم او السمع - واذا نوه النظام الى وجود حدود في التأثيرات على الحس فهو لم يحاول تعيين هذه الحدود وأكتفى بذكر حد أصغر وحد أكبر لكل تأثير .

٤ - التأثير والاحساس :

ميزت المعتزلة بين تأثير المحسوسات على الحواس من جهة والاحساس - وهو ترجمة هذا التأثير - من جهة اخرى . فالاحساس او المعرفة الحسية متميزة عن التأثير على الحس ولكنها لا تقوم بدون هذا التأثير - فهم يتكلمون عن الحاسّ وعن الحس وعن المحسوس . وهذا التمييز ارسطوطالى . فالحاس هو الانسان بوصفه مترجما لتأثيرات الحواس ؛ والحواس هى الفتوحات التى تمر فيها صفات الاشياء الخارجية . ولكن لا يعتبر هذا المرور مرورا ماديا كما قال ديموقريطس قديما بل معنى هذا المرور هو توصيل التأثير من المحسوس الى الحاس - وتفرق

(١١) قام بهذه المحاولة العالمان Fechner & Weber ووضعوا القانون الذى يحمل اسم كل منهما (١٢) الاشعري - مقالات ص ٣٤٢

المعتزلة بين التأثيرات التي تتأثر بها الحواس والتعبير عن هذه التأثيرات اعنى الاحساس الذى هو ادراك (عقلى) لشيء محسوس - ويذكر الجبائى هذا التمييز حين يقول : « إن الشم والذوق واللمس ليس بأدراك للملموس والمذوق والمشموم وان الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم » (١٣) ومعنى هذا القول هو ان الاحساس بالذوق مثلا يتميز عن التأثير على حاسة الذوق (اعنى اللسان) بقى علينا ان نفهم كيف يتحول التأثير على الحس الى احساس اعنى اى ادراك حسى - ان هذا الموضوع متصل بآراء المعتزلة الخاصة بالاجسام (١٤) .
ورد المعتزلة عليه مرتبط بنظرياتهم المتعلقة بالجسم .

ويمكن رد هذه النظريات الى اثنتين كبيرتين وهى اولا نظرية النظام الذى يعتبر جميع الاعراض - ما عدا الحركة - اجساما لطيفة - وثانيا نظرية ابى الهذيل وباقى المعتزلة الذين يميزون حقيقة بين الاعراض والاجسام - ونعرض هنا كل نظرية على حدة :

١ - نظرية النظام : يعتبر النظام « الالوان والطعوم والاراييح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطيفة » (١٥) فما نطلق عليه اسم عرض هو فى نظر النظام جسم لطيف ينبعث من الشيء - وهذا الكلام قريب جدا من قول ديموقريطس الذى يفسر الادراك الحسى بواسطة بخارات لطيفة تتحلل من الاجسام فى كل

(١٣) نفس المصدر ص ٣٤٣ .

(١٤) انظر الجزء الاول - الباب الثانى - الفصل الثالث (الاجسام الطبيعية) .

(١٥) الاشعري : مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادى : الفرق بين

الفرق ص ١٢٢ .

وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه وتتغلغل في مسام الحواس فتدرك - ويزيد النظام على ذلك قائلاً ان « حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة وان الاجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد » (١٥) ويترتب على هذا القول ان اجساما لطيفة متميزة يمكنها ان تبعث من نفس الشيء * مثلا الطعم والرائحة واللون يمكنها ان تبعث من نفس الجسم اذ انها على رأيه تشغل نفس الحيز - لا شك في ان العلم الحديث اثبت ان الرائحة تكون بواسطة انبعاثات لطيفة تؤثر على العصب الشمي وان السمع يكون بواسطة اصطدام التموجات الهوائية بالعصب السمعي وان البصر يحدث عند تلاقى التموجات الضوئية بالعصب البصرى وهما جرا فيما يختص بالحواس الاخرى • لكن العلم لم يثبت ان هذه الانبعاثات تتغلغل في العصب بل هي تحرك العصب فقط ؛ وحركة العصب تنقل احساسا - لكن النظام يفسر المعرفة الحسية تفسيراً قريبا جدا من تفسير ديموقريطس واپيقورس (١٦) القائلين بان المعرفة الحسية لا تكون الا اذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الاشياء الحواس وبلغت منها الى القلب حسب رأى ابيقورس - أو الى المخ • فيردد النظام المذهب الحسى القديم اذ يقول : « لا يدرك المدرك للشيء ببصره الا ان يطفر البصر الى المدرك فيداخله • وزعم ان الانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالمدخلة والاتصال والمجاورة - ان الاشياء تدرك على المدخلة الاصوات والالوان • وزعم ان الانسان لا يدرك الصوت الا بأن يصاكه

(١٥) الاشعري : مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادى : الفرق بين

الفرق ص ١٢٢ •

(١٦) يوسف كرم : تأريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٠ وص ٢١٨

(طبعة ثانية) •

وينتقل الى سمعه فيسمعه • وكذلك قوله في المسموم والمذوق « (١٧) •
ويوضح النظام رأيه هذا بمثال على الصوت حفظ لنا ؛ فيقول
الاشعري : « لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لان
الاصوات أجسام عنده وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس الا جسم (١٨) -
ويعرض لنا الشهرستاني قول النظام فيقول : « ذهب النظام الى ان
الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهوى فيتموج
الهوى بحركته ويتشكل بشكله ، ثم يقرع العصب المفروش في الاذن
فيتشكل العصب بشكله ، ثم يصل الى الحبال فيعرض على الفكر العقلي
فيفهم (١٩) • ويلاحظ الشهرستاني ان في كلام النظام هذا غموضا ويعقب
عليه قائلاً : « ربما يقول النظام الكلام حركة في جسم لطيف على شكل
مخصوص • ثم تحير في ان الشكل اذا حدث في الهوى أهو شكل
واحد يسمعه السامعون ام اشكال كثيرة • وانما اخذ مذهبه في هذه
المسئلة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة • غير انه لم يفهم من
كلامهم الا ضجيجاً ولم يورده نضيجاً (١٩) • ولكن ما يذكره البغدادي
في هذا الموضوع يؤكد لنا ان مذهب النظام مذهب حسي محض قريب
جدا من مذهب ابيقورس • لما كانت الاجسام اللطيفة المنبعثة من المتكلم
هي التي تموج الهوى - على حد قول النظام - فيكون من البديهي
ان الاجزاء التي تدخل اذن احد المستمعين هي خلاف الاجزاء التي
تدخل اذن مستمع آخر بالرغم من وجود تشابه بين كل هذه الاجزاء -

(١٧) الاشعري : مقالات ص ٣٨٤ •

(١٨) نفس المصدر ص ٣٨٥ •

(١٩) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣١٨ - ١

لذلك يقول البغدادي : « زعم النظام انه ليس في الارض اثنان سمعا صوتا واحدا الا على معنى انهما سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وان كان مأكول احدهما غير مأكول الآخر وانما الجأه الى هذا القول دعواه ان الصوت لا يسمع الا بهجومه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهجم من قطعة واحدة على سمعين متباينين وشبه ذلك بالماء المصبوب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الآخر (٢٠) » .

ان ما يذكره البغدادي هنا هو نتيجة منطقية لمذهب النظام الحسي القائل بان المعرفة الحسية لا تكون الا بمداخلة الاجسام اللطيفة للحس ومن الطبيعي ان الجزئيات التي تدخل حساً معيناً هي خلاف الجزئيات التي تدخل حساً آخر . وما نذكره هنا عن الصوت ينطبق أيضا على باقى الاحساسات . فمثلا الشم لا يكون الا اذا دخلت الحس جزئيات من الجسم المشوم وهلماجرا .

ومذهب حسي مثل هذا يثير مشكلة معرفتنا للاشياء التي زالت وكذلك معرفتنا للاشخاص الذين لم نراهم بل نسمع عنهم فقط . حل النظام هذه المشكلة حلا يتفق ومذهبه بالرغم مما يبدو لنا من الغرابة فيه ؟ فيقول لمن يسأله كيف عرفت ان محمدا كان في الدنيا وكذلك سائر الانبياء والملوك : « ان الذين شاهدوا النبي اقتطعوا منه حين رأوه قطعة توزعوها بينهم وحلوها بارواحهم فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بارواح التابعين ففرقه التابعون لاتصال ارواحهم ببعضهم . وهكذا قصة الناقلين عن التابعين ومن نقلوا

عنهم الى ان وصل الينا • فقيل : فقد علمت اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة ان نبينا كان في الدنيا أفتزعم ان قطعة منه اتصلت بأرواح الكافرة ؟ فالتزم ذلك « (٢١) • ويريد البغدادي ان يبين ما في هذا المذهب الحسي من نتائج سخيفة فيقول معقبا على رأى النظام : « فالزم على ذلك ان يكون اهل الجنة اذا اطلعوا على اهل النار ورآهم اهل النار وخاطب كل واحد من الفريقين الفريق الاخر ان تنفصل قطعة من ارواح كل واحد منهم فتتصل بأرواح الفريق الآخر فيدخل الجنة قطع كثيرة من ابدان اهل النار وارواحهم ويدخل النار قطع كثيرة من ابدان أهل الجنة وأرواحهم • وكفاه بالتزام هذه البدعة خزيًا « (٢٢) • ولكن فات البغدادي ان المعرفة الحسية التي يتكلم عنها النظام هي المعرفة الخاصة باجسامنا وهي في حالتها الراهنة في هذا العالم ولا ينطبق رأى النظام على حالة اهل الجنة أو اهل النار اذ انهم سيكونون في حال تختلف تماما عن حالنا الحاضرة • ثم ان النظام لا يحصر المعرفة كلها في الاحساس فقط بل هو يعترف بوجود معرفة عقلية بجانب المعرفة الحسية •

ادرك النظام ان المعرفة الحسية كما فهمها لا تفسر لنا كل حياتنا العقلية • فموضوع المعرفة الحسية هو الجسم والجسم حادث فيكون موضوع هذه المعرفة الحادث فقط • ولكن يوجد خارج الحادث ما هو قديم وضروري من جهة وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى - والحركة هي العرض الوحيد الذي يقول به النظام - فالقديم

(٢١) البغدادي : الفرق ص ١٢٥ - أصول الدين ص ٢١٦ -

ابى حزم : الفصل - ٤ ص ١٥٤ •

(٢٢) البغدادي : الفرق ص ١٢٥ •

والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر اعنى للمعرفة العقلية الصرفة الغير محسوسة • ومثل هذا الموضوع لا يعرف « الا بالقياس والنظر دون الحس والخبر » (٢٣) - فعلى ذلك لا يمكننا ان نقول بان النظام لا يعترف الا بنوع واحد من المعرفة اعنى بالمعرفة الحسية فقط • لا بل انه يقول ايضا بالمعرفة النظرية التى تدرك موضوعات غير حسية لاسيما الله والشريعة والحركة •

ب - نظرية باقى المعتزلة - القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ (٢٤) :

يميز المعتزلة - ماعدا النظام - بين الجوهر والاعراض ويقولون ان الاعراض وحدها هى المحسوسة • ولا يعتبرون الاعراض اجساما لطيفة - مثل ما قال النظام - ونبحث هنا رأى هؤلاء المعتزلة فى اعتبار الاعراض موضوعات للمعرفة الحسية - وأهم نقطة فى هذا البحث هى : كيف تتحول المحسوسات الى احساسات ؟ • حل معمر هذه النقطة بقوله « ان ادراك المحسوسات هو ليس باختيار (الحس) ولكنه فعل طباع (للحس) » (٢٥) اعنى ان الحس مهياً بطبيعته لينفعل باعراض الاجسام فكأن الاحساس يتولد طبيعة فى الانسان من جراء تأثير المحسوسات على حواسه اذ ان من طبيعة الحواس تحويل التأثير عليها الى احساس - لذلك يقول معمر : « ان المتولدات وما يحل فى الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة

(٢٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ • الاشعرى مقالات ص

٣٨٤ و ٣٨٥ •

(٢٤) انظر الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الثالث •

(٢٥) الاشعرى : مقالات : ص ٣٨٢ •

ويبوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه» (٢٦) - ان هذا الحل بعيد جدا من الحل الذى اتى به النظام الذى يرد اعراض الاجسام الى انبعاثات مادية لطيفة - وما جعل معمرا يلجأ الى فكرة التولد فى حل هذه المسألة هو تجنبه القول القائل بان الله هو الذى يسبب الاحساس فينا (٢٧) لذلك هو يقول : « ان الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سماع ولا على بصير وان السمع فعل السميع وكذلك البصر فعل البصير • وكذلك الحس فعل الحساس » لذلك كان الاحساس فعلا متولدا من تأثير المحسوس على الحس - والتولد فعل طبيعى للجسم (٢٨) • ويردد بشر بن المعتمر قول معمر فى تولد الادراكات الحسية بقوله : « يصح من الانسان ان يفعل الادراكات على سبيل التولد اذا فعل اسبابها » (٢٩) والتولد معناه حدوث معلول يصبح هو بدوره علة لمعلول آخر فمثلا حركة فتح انبأب بواسطة مفتاح هى عبارة عن حركة لليد تدير المفتاح اولاً - وهذه

(٢٦) نفس المصدر ص ٤٠٥ •

(٢٧) يظهر ان النظام لجأ الى هذا القول لما استصعب عليه تفسير ادراك المحسوسات تفسيراً مادياً صرفاً (انظر الاشعرى : مقالات ص ٣٨٢) •

(٢٨) ويفسر معمر الفعل الطبيعى للجسم بقوله : « لا يخلو ان يكون الجسم من شأنه ان يتلون أم لا - مثلاً - فان كان من شأنه ان يتلون فيجب ان يكون اللون لطبع الجسم فهو فعله ولا يجوز ان يكون لطبعه ما يكون تبعاً لغيره كما لا يجوز ان يكون كسب الشيء خلقاً لغيره - وان لم يكن لطبع الجسم ان يتلون جاز ان يلونه الله فلا يتلون (الاشعرى : مقالات ص ٤٠٦) •

(٢٩) البغدادي : الفرق • ص ١٤٣ - راجع الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل ٥ فقرة ٥ •

الحركة ارادية - ثم حركة المفتاح تحرك القفل • وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح فهي متولدة عن حركة المفتاح - وهكذا يفسر المعتزلة الاحساس - اعنى المعرفة الحسية - فأنهم يميزون فيها مرحلتين : الاولى وهى تأثير الجسم بواسطة اعراضه على الحس تأثيرا طبيعيا • والثانية وهى تولد الاحساس عن هذا التأثير • وهذا معنى قولهم ان الاحساس فعل متولد عن فعل آخر الا وهو التأثير الحسى •

ونحن نفهم حل المعتزلة هذا بواسطة التولد لانهم لا يعتبرون الاعراض اجساما لطيفة تنبعث من الاشياء وتمر داخل الحس • اعنى انهم لم يأخذوا برأى ديموقريطس وايبيقورس الحسى ، بل برأى من قاوم المذهب الحسى لاسيما برأى ارسطو •

أثر ارسطو :

لما لجأ معمر وبشر بن المعتز الى فكرة التولد لحل مشكلة المعرفة الحسية كانا متأثرين بدون شك برأى ارسطو فى هذه النقطة • فردهم للمذهب الحسى وعدم قولهم بان الاعراض اجسام لطيفة جاء من جراء نظرية ارسطو فى المادة والصورة • والمحسوسات تؤثر على الحس بصورها ولا بمادتها - هذا من جهة ومن جهة اخرى قال ارسطو ينبغى ان لا يكون العضو الحاس بالفعل لا هذا الاحساس ولا ذاك بل ان يكون كليهما بالقوة فأعتبر الحس قوة غير معينة والحس يتمثل بالمحسوس - وهنا قالت المعتزلة بتولد الاحساس من التأثير على الحس - أى استحيل الى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو - لذلك قالت المعتزلة ان التولد فعل طبيعى للعضو الحاس - ومعنوية فى القوة

الحاسة • والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته
كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه^(٣٠) - وهناك تمييز آخر
لارسطو بين العقل المنفعل والعقل الفعال ، العقل الفعال يجرد الصور
المعقولة ويتيح للعقل المنفعل ان يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه
- وعملية تجريد الصور عملية طبيعية يقوم بها العقل الفعال - حسب
ارسطو - لذلك اعتبر المعتزلة التولد عملا طبيعيا يقوم به الحس في
تحويل المحسوس الى احساس •

ج - رأى ابي الهذيل : ادراك المحسوسات يكون نتيجة لتدخل آلهي :

ان ابا الهذيل مع تمييزه بين العرض والجوهر وعدم قوله بأن
الاعراض أجسام لطيفة ، لم يفسر الادراك الحسى تفسيراً سيكولوجياً
بحتاً ، مثل ما فعل من بعده معمر وبشر بن المعتز ، متأثرين برأى ارسطو
- يظهر ان ابا الهذيل وقف امام صعوبة تفسير ادراكنا للمحسوسات
أو بمعنى آخر : كيف نعلل تحويل ما هو مادي الى ادراك ذهنى ؟
لذلك لجأ الى حل يعتبر الاول من نوعه فى الفكر الاسلامى اذ قال
بتدخل الهى فى عملية ادراكنا للمحسوسات • ويذكر لنا الاشعري
رأى ابي الهذيل فى هذه المسألة قائلاً : « كان ابو الهذيل يقول ان
الذلة واللون والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة
والادراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فذلك اجمع عنده فعل
الله »^(٣١) فكأن ابا الهذيل شعر بالهوة العظيمة الفاصلة بين الذهن
والجسم ولذلك لجأ الى القول بان الله هو المسبب لادراكاتنا

(٣٠) كتاب النفس لارسطو م ٢ ف ٥ وم ٣ ف ٨ •

(٣١) الاشعري • مقالات ص ٤٠٢ •

ولاحساساتنا • وكـم هذا الرأى قـرب من الرأى الذى سيديـه ديـكارـت
بعـد ما فـصل بيـن النفس والجـسم وقال ان الاتـصال بيـنهما لا يـكون الا
بواسـطة الله ؟

وبعـد هذا العـرض لمخـتلف آراء المعـتـزلة فى تفسـير المعـرفة الحـسية
ندرك الصـلة الوثيـقة بيـن رأيهـم فى الاجـسام ومسـألة المعـرفة • ولما كـانت
آرائهـم فى الاجـسام تنحـصر فى رأيهـن كـبيرين : رأى النـظام من جـهة
القائل بان جـميع الاعـراض • ما عدا الحـركة - اجـسام لطيفـة متأثـرا
بمـذهب ديموقـريطس وابيقورس ، ومن جـهة آخـرى رأى باقى المعـتـزلة
القائلين بان الاعـراض لـيست بأجـسام ، متأثرين بمـذهب أرسـطو ، لـذلك
نجد حلـين كـبيرين لمسـألة المعـرفة الحـسية : حل النـظام الحـسى وحل باقى
المعـتـزلة الذى جاء على وجـهين : وجـه قال به ابو الهـذيل الذى شـعر
بالفرق الطـبعى المـوجود بيـن الذهن والجـسم ولجأ الى الله فى تفسـير هـذه
المعـرفة ؟ ووجـه قال به باقى المعـتـزلة عـندما ادخلوا فـكرة التولد وفسـروا
بمقتضاها عمليـة المعـرفة مرـددين رأى ارسـطو فيها • وفـكرة التولد هـذه
فـكرة خاصـة بالمعـتـزلة وهـم اول من تكلم فيها فى الاسلام ، وكـذلك
فـكرة ابى الهـذيل القائـلة بتدخـل الله فى تحوـيل المحسوس الى احـساس
هـى فـكرة جـديـدة ايضاً فى الاسلام وسيلجأ اليها فيما بعـد من يقـول
بالاشراق من فلاسفة الاسلام • نحن نجد مثـل هـذه الفـكرة عـند القديس
اوغسطين^(٣٢) ، كما واتنا سنجدها فيما بعـد عـند مالبرانش ، ولكن
هل اطـلع ابو الهـذيل على هذا الرأى عـند القديس اوغسطين ؟ هذا ما

(٣٢) انظر كتاب الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ
يوسف كرم ص ٣٥ و ٣٦ •

تشك فيه كثيرا .

٤ - وجه التشبه بين نظرية النظام ونظرية باقى المعتزلة :

بالرغم ما بيناه من اختلاف بين تفسير النظام للمعرفة الحسية تفسيرا ماديا يذكر بمذهب ديموقريطس وابيقورس ، وبين تفسير من قال بالتولد أو بفعل الهى ، نجد كلاما للنظام حفظه الاشعري يبين ان النظام لم يكن على رأى واحد فى هذه المسألة وانه ادرك مثل ما ادرك من قبله استاذه ابو الهذيل الصعوبة الكبيرة فى تعليل قلب التأثير المادى على الحس الى ادراك حسى اعنى الى تصور والتصور يختلف اختلافا جوهريا عن تأثير جسم مادى على الحس . لذلك نجد فى هذا الكلام الذى يذكره الاشعري عن النظام فى موضوع التولد رجوعا الى فكرة ابى الهذيل القائلة بفعل الله - الغير مباشر - فى مسألة المعرفة الحسية فيشبهه النظام هذه المعرفة « بحجر يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامى به ويصعد عند زجة الزاج به سعدا ؛ وكذلك الادراك من فعل الله بايجاب الحلقة ، ومعنى ذلك ان الله طبع الحجر طبعاً اذا دفعه دافع ان يذهب وكذلك سائر الاشياء المتولدة » (٣٣) فيكون الله طبع الحواس طبعاً اذا تأثرت بجسم ما ان تحول هذا التأثير الى ادراك حسى . فلم يعتبر النظام الادراك فعلاً مباشراً لله ، كما قال ابو الهذيل ، بل غير مباشراً له اذ ان الله - على رأى النظام - طبع الحس والذهن على ان يتأثر الحس بالاجسام وعلى ان يحول الذهن هذا التأثير الى ادراك وهذا الكلام فى جوهره قريب من قول معمر فى التولد ويدل على أثر ارسطو ايضا ، ولكن الرأى الجديد عند ابى الهذيل والنظام هو

قولهما بفعل الله المباشر أو الغير مباشر ومن المعلوم ان ارسطو يلجأ الى مثل هذه الفكرة لتفسير المعرفة الحسية بل اعتبرها عملا طبيعيا للحواس وللعقل وغاية ما في الامر فسر ابو الهذيل والنظام هذا الامر الطبيعي الموجود في الحس بأنه صادر من الله ♦

فتفسير النظام لمسألة المعرفة الحسية ، يدل على انه متأثر بعدة نظريات :
تأثر بمذهب ديموقريطس و ابيقورس المادى ، كما وانه متأثر بمذهب ارسطو وبقول ابى الهذيل بفعل الله فى هذه المعرفة ؛ وهذا القول كما ذكرنا ، غريبا عن الفلسفة اليونانية ♦

ثم ان تفسير النظام هذا يشبه قول معمر وبشر بن المعتمر « بالتولد » اذ ان النظام يعترف بوجود « قابلية » وضعها الله فى الذهن تحوّل بمقتضاها التأثيرات الحسية الى ادراكات ♦ ومعنى التولد لا يختلف فى جوهره عن قول النظام هذا لان التولد هو ظهور معلول عن علة تختلف عنه نوعا ♦

فكان مشكلة المعرفة الحسية لفتت نظر المعتزلة وجعلتهم يقفون عندها ويعيرونها اهمية كافية وحاولوا ان يحلوها حلا عقليا بقدر الامكان دون ان ينتهوا نهائيا الى المذهب المادى الصرف ولا الى المذهب الميتافيزيقى الصرف ولا الهى الصرف بل انهم وفقوا بين هذه المذاهب الثلاثة ♦ وكانت محاولة جديدة من نوعها اذ انها ادخلت فى الفلسفة معنى جديدا الا وهو معنى « التولد » ♦

ويلاحظ ان تفسير المعتزلة هذا للمعرفة الحسية احتفظ به المتأخرون منهم مثل الكعبى فهو يقول : « الذى يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره المبصر

بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الآذان ، وذلك هو العلم حقيقة ، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بوسايط بصره سمي البصر حاسة والا فللدرك هو العالم وادراكه ليس زائدا على علمه ، (٣٤) فالحواس لا تدرك - هي تتأثر فقط - وهذا التأثير يصبح مدركا بالعقل ، اعني ان التأثير المادى تولد عنه ادراكا ؟ وهذا هو الحل الذى صادفناه عند قدماء المعتزلة من ابى الهذيل لغاية معمر .

٦ - الحاسة السادسة

نظرت المعتزلة الى مسألة الحاسة السادسة على وجهين . الوجه الاول : هل يمكن الله ان يخلق حاسة سادسة يدرك بها الانسان الله يوم المعاد ؟ انكر جميع المعتزلة ذلك (٣٥) . اما الوجه الثانى فهو الذى تطرق اليه الجاحظ : فكان يجب عن قول من قال هل يقدر الله ان يخلق حاسة سادسة لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا نعلم كيفيته ؟ بانه وان كان لا نعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم انه لا يخلو من ان يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ، ولا بد لتلك الحاسة من ان تكون من جنس الحواس الخمسة كما ان حاسة البصر من جنس حاسة السمع (٣٦) . تقتصر وظيفة هذا الحس السادس على التأثير بالاشياء الخارجية كما هو الحال بباقي الحواس ، ورد الجاحظ هذا لا يوصد الطريق للبحث عن حواس أخرى خلاف الحواس

(٣٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٤٣ .

(٣٥) الاشعري : مقالات ص ٣٤٠ . ملحوظة : راجع الجزء

الاول ، الباب الاول ، الفصل السابع الخاص برؤية الله .

(٣٦) نفس المصدر ص ٣٤٠

الحمسة ؛ وفعلا أثبت علماء النفس المحدثين وجود احساس بالحركة واحساس عضلي واحساس للتوجيه والتوازن واحساس بالتحرك في العالم الخارجي واحساس خاص بالحرارة^(٣٧) ، ويلاحظ ان النظام كان قد تكلم بوجود حاسة سادسة نشعر بواسطتها بالذات الجنسية، وذكر أيضا حاسة سابعة ، قال بانها القلب^(٣٨) . فلا النظام ولا الجاحظ يعارضان في وجود حواس لم نستدل عليها بعد فينا وتكون متميزة عن الحواس الخمسة المعروفة ، ولكنهما لا يقولان ان هذه الحواس التي يمكن اكتشافها تتعارض والحواس المعروفة ؛ بل هي تتممها ، وتحتصر وظيفتها - مثل الحواس الاخرى - في التأثير بالمحسوسات الخارجية أو الداخلية وفي ان توصل هذه التأثيرات الى المركز العصبي ، حيث تقلب ادراكات حسية . وعلى ذلك لا يعترف المعتزلة بوجود حس خاص او بإمكان خلق حس خاص فينا ندرك بواسطته اللاماديات اعني الارواح مثل الله ؛ فانهم جميعهم يستحيلون ذلك ، لان الحس من طبيعته ان يتأثر بشيء مادي محسوس ، والتحدث عن حس يدرك اللامادى هو حديث فيه تناقض . كيف يمكننا ان ندرك اللامادى بواسطة المادى ؟ استحال المعتزلة جميعهم ذلك ؛ ونحن نعلم انهم استحالوا رؤية الله في دار القرار^(٣٩) .

(٣٧) الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص ٥٥

وما بعدها .

(٣٨) هورتن - Probleme S.206 (ذاكرة ابن المرتضى :

المنية والامل الفصل الخاص بالنظام) .

(٣٩) راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل السابع .

٧ - غلط الحس أو خداع الحواس

غالبا ما يعجز الحس عن تمييز المحسوسات المتشابهة المتعاقبة الواحدة عن الاخرى؛ وهكذا نعتقد انها مستمرة متصلة متشابهة • وهذا لايعنى ان الحس نفسه هو الذى يخطأ ، لان من وظيفة الحس تسجيل التأثيرات التى تؤثر عليه ؛ فقط الحس يجعلنا نعتقد ان هناك اتصالا واستمرارا فى بعض الاشياء ؛ بينما يوجد فى الحقيقة تعاقب فيها • فمثلا نحن نعتقد ان ماء الفوارة يكون شريطا متصلا ، بينما فى الحقيقة لا توجد سوى نقط ماء متعاقبة تندفع من الفوارة بسرعة كبيرة ومتساوية • وكذلك الحال عندما نلف بسرعة كبيرة جسما مشتعلا ، ونعتقد اننا نرى شريطا مقلبا من النار بينما لا توجد فى الحقيقة سوى نقط مشتعلة ومتعاقبة بسرعة كبيرة منتظمة • وحاول النظام ان يطبق خداع الحواس هذا فى وجود الاجسام ، فقال : ان الاجسام ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه « (٤٠) » ويقول ان غلط الحس هنا هو غلط فى الكل أى فى جميع احكام الجزئيات وهكذا الامر فى حكمنا على ماء الفوارة وشريط النار •

ولكن هل يغلط فعلا الحس ؟ يقول النظام ان « الرأى يتخيل ان هناك أمرا واحدا مستمرا (٤٠) » مع ان فى الواقع يوجد تعاقب • نعم ان سرعة تحرك الجسم المشتعل أو سرعة توالى قطرات الماء من

(٤٠) جلبى : شرح المواقف ص ٨٩ • ملحوظة : انظر الجزء الاول الباب الثانى الفصل الاول ص ١٣٩ والفصل الثالث ص ١٧٢ ، تجد فكرة الخلق المتجدد عند ديكارت وهو قال بها لانه لم يعتبر أنات الزمان مرتبطة ارتباطا ضروريا فقال ان الحفظ خلق متجدد • (انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ يوسف كرم ص ١٣٠) •

الفوارة يسبب تأثيرات متعاقبة على الحس لا يفصل بينها زمان كاف حتى يغيب التأثير ويبدأ التأثير الاخر ؛ وسرعة تعاقب الحركات هذه تجعلنا نعتقد ان هناك حركة فعلا على الشاشة البيضاء في الخيالة ، ولكن النظام يرى سبب الغلط في المخيلة ولا في الحس اذ ان الحس يستحيل عليه الغلط . ويصدق ذلك في حالة صحة الحس وفي حالة مرضه ؛ فمثلا نفس الطعام يبدو لنا لذيذا في حالة الصحة ، ويبد لنا مرا في حالة المرض . والمرض خلل في الجسم فلا يمكن والجسم في حالة خلل ان يتأثر مثل ما كان يتأثر وهو في حالة الصحة . فالحس يعبر عن التأثير الذي يتأثر به حسب حالته ، ويلاحظ النظام ضرورة وجوب تصحيح خطأ الحس بواسطة الخيال أو الحكم . وعلم النفس ، حديثا ، لا يتعارض ونظرية النظام هذه في غلط الحس ، وقديما سبق ولقت ارسطو النظر الى خداع الحواس ^(٤١) واتخذ الشكاك من غلط الحس حجة في الشك بمعارفنا ، ولكن النظام يتابع ارسطو في هذه المسألة ولم يقع في الشك مثل ما فعل بيرون واتباعه .

* * * *

يتضح لنا مما تقدم ان المعتزلة تعترف بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية اعنى في معرفتنا للعالم الخارجى ، والحواس في نظرهم تترجم عن المحسوسات بواسطة التأثير عليها وكل حس يتأثر بنوع خاص من المؤثرات ، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة باجسام

(٤١) انظر كتاب النفس لارسطو م ٣ ، وراجع كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) للاستاذ يوسف كرم ص ١٦٠

لطيفة تنبعث من الاشياء - على رأى النظام - أو بان الحواس تتأثر
باعراض الاشياء - على رأى باقى المعتزلة - فهناك مشكلة عويصة
وهى كيف ينقلب التأثير الحسى الى ادراك حسى ؟ بينا ان آراء المعتزلة
فى هذه المسألة كانت تبدو متباينة بالرغم من بعض الشبه الموجود بينها
فمنهم من قال بفعل الهى - مثل ابو الهذيل - ومنهم من قال بفكرة
التولد ، مثل معمر وبشر بن المعتز ، ومنهم من قال بان العقل فى امكانه
تحويل المحسوس الى معقول - مثل النظام - وهذه الآراء الثلاثة
تدل على ان المعتزلة كانت تميز تماما بين ما هو مادى وما هو عقلى ،
وبعد عرض آرائهم فى تحويل المحسوس الى معقول نبحت فى آرائهم
الخاصة بالمعرفة العقلية الصرفة اعنى المعرفة النظرية .

الفصل الثاني

المعرفة العقلية او النظرية

بجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بمعرفة عقلية صرفة وتعتبر العقل قوة في امكانها ان تدرك الحقائق الفائقة على الحس كما انها تدرك الحقائق الاخلاقية الاساسية • ونبحث هنا رأى المعتزلة فى طبيعة العقل ونوع المعرفة التى يدركها •

١ - تعريف العقل :

عرف ابو الهذيل العقل بأنه « القوة على اكتساب العلم » ^(١) وبانه ايضا « القوة التى يفرق الانسان بها بين نفسه وبين باقى الاشياء » ^(١) واتنا نميز الاشياء الواحد عن الاخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى انما نسميه عقلا بمعنى أنه معقول ^(١) • نلاحظ أولا ان الجزء الاخير من التعريف يحاول فيه ابو الهذيل ان يميز العقل عن المحسوسات نفسها ؛ وهو يعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس الى معقول • وسبق وعرضنا هذه النقطة فى الفصل الاول - ولكن ابا الهذيل لا يحصر وظيفة العقل فى تعقل المحسوسات بل قال انها اكتساب العلم • ونحن

تعلم ان العلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات • فيكون معنى العقل عند ابي الهذيل قوة تعميم الجزئيات والوصول الى المعانى الكلية حتى يتكون العلم ، ثم هناك وظيفة اخرى للعقل يذكرها ابو الهذيل وهى ادراك العلاقات بين الاشياء ؛ ونحن نعلم ان العلاقات هى معانى مجردة ، فيتضح من هذا التعريف ان العقل قوة مستقلة عن الحس فى امكانها ادراك الكل المجرد ، والتعريف الذى يأتى به الجبائى لا يختلف فى جوهره عن تعريف ابي الهذيل • فيقول الجبائى : « العقل هو العلم » (٢) ونحن نعلم ان العلم فى رأى المعتزلة هو ادراك الكلى وليس فقط ادراك المحسوسات ، ولكن الجبائى لا يحصر تعريفه للعقل فى وظيفة العلم بل هو يذكر وظيفة خلقية يقوم بها العقل ويكتسب بمقتضاها قيمة معنوية • فيقول : « انما العقل سمي عقلا لان الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ؛ وان ذلك مأخوذ من عقال البعير وانما سمي عقاله عقالا لانه يمنع به » • وفى نظر الجبائى قيمة العقل تكون فى ارشاد الانسان فى عمله وفى رده عما لا يتفق وطبيعته البشرية • والجبائى يعارض العقل بالجنون ولم يعارضه بالغريرة لان الجنون اندفاع خال من كل مراقبة ؛ بينما الغريرة - ولو انها عمياء - تعمل حسب نظام معين ، فالجبائى يؤكد على وظيفة العقل الخلقية ولا يكتفى بالقول بانها قوة لاكتساب العلوم •

فى تعريفى ابي الهذيل والجبائى نجد تعريفا كاملا للعقل اعنى انه قوة ندرك بواسطتها العلم - أو بمعنى آخر المعانى الكلية والعلاقات - كما وانه قوة مرشدة للانسان فى أعماله • فيكون للعقل وظيفة نظرية

بحته ووظيفة عملية ؛ وهذا ما يذكرنا بتقسيم ايمانويل كنت ، ثم ان تعاريف باقى المعتزلة ، لا تخرج فى جملتها عن هذين التعريفين ؛ فيقول البغداديون مثلا ان العقل هو « القوة التى فى الانسان تمكنه من اكتساب العلوم »^(٣) . وتعرف المعتزلة كلها العقل (النظرى) « بانه الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن »^(٤) ، يتضح من كل ذلك ان المعتزلة متفقة فى قولها بوجود قوة خاصة فى الانسان لتكوين العلم وتوجيه العمل .

٢ - وظيفة العقل : تحصيل المعارف :

تعتبر المعتزلة المعرفة الحسية المرحلة الاولى للعلم ؛ وتليها المعرفة العقلية ؛ والعلم الحاصل من هذه المعرفة الاخيرة يحدث بالتوليد^(٥) اعنى انه يحدث مباشرة بعد النظر . ولكن كيف يعمل العقل النظرى حتى ينتج هذا العلم ؟ وبمقتضى أى مبادئ يعمل هذا العقل ؟ هل توجد فيه مبادئ غريزية وبعض الافكار الكامنة والغير مكتسبة من التجربة ؟ قلنا ان المعتزلة لا يحصرون العلم فى الادراكات الحسية فقط بل يتكلمون عن معرفة اسمى من المعرفة الحسية . فسنحاول ان نوضح هنا موقف المعتزلة من هذه المسألة وسنتبع طريقة الحذف ، ذاكرين النظريات التى ردتها المعتزلة حتى يمكننا ان نستخلص فكرتهم فى نهاية الامر .

اولا : العلم ليس تذكرا : ردا على افلاطون

تقول المعتزلة ان النظر « فعل للعبد واقع بمباشرة أى بلا

(٣) نفس المصدر ص ٤٨١

(٤) جلبى : شرح المواقف ص ١٥١

(٥) جلبى : شرح المواقف ص ١٥١ . والشهرستاني : الملل

توسط فعل آخر « (٦) » وتبنى المعتزلة على ذلك قولها بان المعرفة لا يمكن ان تكون تذكرا لان التذكر لا يحدث من نفسه بل بواسطة علة فارقة ، فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحصلت فينا بطريق الضرورة وبلا اختيار منا اعنى تكون من افعاله تعالى (٧) والمعرفة النظرية الحادثة بطريق التذكر تصبح معرفة ضرورية ولزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية • ولما يرتفع التكليف تنهار كل الحياة الخلقية ولم يعد مجال للتكلم فى المسؤولية ولا فى الجزاء ولا فى العقاب • ولكن المعتزلة تنادى بالعدل ، وتعتبر مسألة المعرفة أساسا يعتمد عليه أصلهم الثانى ؛ اعنى ، العدل ، لقد قال افلاطون ان النفس لما تحل فى الجسم تنسى المعرفة الحقيقية التى كانت حائزة عليها فى عالم المثل ولم يقل انها تفقد تماما هذه المعرفة ، بل هى تبقى كامنة فى النفس وتظهر تدريجيا بواسطة التأثيرات الخارجية على الحواس • ولكن المعتزلة تعتبر كمون المعرفة ، أو وجودها فى حالة القوة فى النفس ، نوعا من الاضطراب يقف عائقا امام حرية الانسان فى المعرفة • واذا لم يكن الانسان حرا تماما فى ادراك المعانى الخلقية وفى العمل بمقتضاها أو فى عدم الخضوع اليها ، فكيف يمكننا ان نعتبره مسئولا عن أعماله ؟ فهم يرون فى نظرية افلاطون القائلة بان العلم هو تذكر حدا من حرية الانسان فى تكوين معرفته ؛ لاسيما المعرفة الخلقية ؛ لذلك اعتبروا العلم متولدا (مباشرة) من النظر دون تدخل اى فاعل أو أى علة خارجة

(٦) جلىبى : شرح المواقف ص ١٥٣ • والجرجانى : شرح

المواقف ص ٥٤

(٧) انظر جلىبى : شرح المواقف ص ١٥٣ • والجرجانى اشرح

المواقف ص ٥٤

عن النظر - اعنى عن العقل - ويلاحظ ان هذا العلم الذى يتكلم عنه المعتزلة هو ليست المعلومات العلمية المكتسبة بواسطة التجربة الحسية وبمساعدة العقل ؟ بل هم يعنون بهذا العلم المتولد من النظر ، الحقائق الاولى أو المبادئ الاولى المرشدة للانسان فى عمله •

ثانياً - العلم ليس غريزيا بل يتكون تدريجياً :

لا تقول المعتزلة بان معرفة الحقائق الاولى والمبادئ الاخلاقية غريزية فينا بل يقولون ان هذه المعرفة تتولد من النظر ، فبقى عليهم ان يحددوا لنا الحال أو الطور الذى يبدأ فيه النظر • ولما كان حسب رأيهم لكل طور من أطوار العقل ، نوع خاص من المعرفة ؛ نجدهم يقسمون المعارف مجموعات تتناسب كل واحدة وحال من حالات العقل ، اعنى وطور من أطواره ؟ وهذا ما قام به ابو الهذيل على النحو الاتى : وقال « المعارف ضربان احدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختبار واكتساب » (٨) والضرب الثانى من المعرفة ليس ضروريا بل هو اختيارياً ، بمعنى ان الناس يمكنهم ان لا يتفقوا عليه ؛ وعدم الاتفاق لا يضر فى جوهر الحياة العقلية والاخلاقية للانسان ؛ بينما الضرب الاول فهو ضرورى ويجب الاتفاق عليه ؛ اذ ان الحياة العقلية والاخلاقية متوقفة عليه •

ولكن اى الضربين من المعرفة اسبق على الاخر ؟ يجيب ابو الهذيل قائلاً : « لا يكون البلوغ الا بكمال العقل ووصف العقل

(الكامل) فقال : منه علم الاضطرار ، ومنه القوة على اكتساب العلم « (٩) .
ونحن نعلم ان علم الاضطرار هو علم المبادئ الاخلاقية ، مثل معرفة الله
وتمييز الخير من الشر ، فكأن هذه المبادئ ليست غريزية في العقل
بل العقل يدركها عندما يكمل أو ينضج ؛ لانه يكفى للعقل الناضج
ان يفكر حتى يدرك هذه الحقائق ويعلمها بالاضطرار . ويشاطر
الجبائي قول ابي الهذيل هذا ويقول : « البلوغ هو تكامل العقل والعقل
عنده هو العلم . والعلوم عنده منها اضطرار يدركها العقل بمجرد
النظر » (١٠) ويقول الجاحظ من جهته : « انه لا يجوز ان يبلغ احد
فلا يعرف الله » (١١) واجمعت المعتزلة على ان « معرفة الله واجبة
عقلا » (١٢) ويتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع
والآيات « (١٣) .

المساعدة التي يحصل عليها العقل : اجمعت المعتزلة على ان
العقل في امكانه ان يصل الى معرفة الحقائق الاساسية لا سيما المبادئ
الخلقية ؛ ولكن في حالة عجز العقل عن ادراك هذه المعرفة ، فهناك عون
يأتي الى العقل بواسطة « ملك أو رسول أو ما اشبه ذلك » (١٤) على
حد قول الجبائي . ومتى وصلت هذه المساعدة الى العقل ، حينئذ يلزمه
التكليف ويجب عليه النظر . ويظهر ان معتزلة بغداد كانوا يعيرون

(٩) الاشعري : مقالات ص ٤٨٠ (١٠) نفس المصدر

(١١) البغدادي : الفرق ص ١٦٠

(١٢) جلبى : شرح المواقف ص ٧٧ . الجرجاني : شرح

المواقف ص ٦١

(١٣) الجرجاني : شرح المواقف ص ٦١

(١٤) الاشعري : مقالات ص ٤٨٠

هذه المساعدة أهمية كبرى ؛ ويقولون انها تلعب دورا مهما في معرفة المبادئ الرئيسية التي يسترشد بها الانسان ؛ فيقولون : « لا يكون الانسان بالغاً كاملاً داخلاً في حد التكليف الا مع الحاطر والتبنيه وانه لا بد في العلوم التي في الانسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم من حاطر وتبنيه وان لم يكن مضطراً الى العلم بحسن النظر » (١٥) والمعروف ان التبنيه يكون بواسطة ملك أو رسول . هل نستنتج من هذين القولين - قول الجبائي وقول البغداديين - الذين يذكرهما الاشعري ، ان العقل - في رأى المعتزلة - لا يمكنه ان يدرك وحده المعرفة الاساسية اعني وجود الله والقانون الخلقى ؟ ام هل المعنى هنا التكليف الخاص بالحقائق الموصى لنا بها فقط ؟ ، نحن نعلم ان المعتزلة مجمعة على القول بان العقل يمكنه وحده ان يدرك ان للعالم صناعا وان يميز بين الخير والشر (١٦) و ابو هلال العسكري يقول في هذا الصدد « ان قدماء المعتزلة اظهروا منذ البداية ميلا الى الاعتماد على العقل ويعترفون له بسلطان بجانب الايات المنزلة » (١٧) ، فعلى ذلك يمكننا ان نقول ان ما يذكره الاشعري عن الجبائي والبغداديين هو خاص فقط بالحقائق الموصى لنا بها ، مثلا ان الله أرسل رسولا ، وكذلك الحقائق التاريخية ، ولكن فيما يتعلق بالاصول الخلقية ، فان العقل يستطيع وحده

(١٥) المصدر نفسه ص ٤٨١

(١٦) راجع الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥١ . البغدادى الفرق ص ٩٣ . الاسفرائيني : التبصير فى الدين ص ٢٨ . دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٥٦ وما بعدها الخ .
(١٧) ابو هلال العسكري : كتاب الاوائل (مخطوط . باريس

رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥)

ان يدركها ، وهذا ما يتفق ومذهب المعتزلة القائل بسطان العقل ، وهذا اصل من اصول الاعتزال يدور حوله الكلام فى العدل •

٣ - مراحل المعرفة العقلية :

لما ردت المعتزلة القول بوجود معانى غريزية فينا وقالت ان المعرفة تتكون تدريجيا بواسطة النظر وتبلغ هكذا الحقائق الاولى والاصول الاخلاقية، بقى عليهم ان يحددوا هذه المراحل المختلفة ، وان يعينوا المرحلة التى يصبح فيها الانسان قادرا على معرفة الله والشريعة • كان ابو الهذيل اول من حاول تحديد هذه المراحل ؛ فقال ما مؤداه : فى الحالة الاولى يعرف الطفل نفسه ومعرفته تكون حسية ؛ يلاحظ ان له جسما ونفسا وانه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات ، ولا يذكر ابو الهذيل شيئا عن الالتزام الخلقى وعن المسؤولية فى هذه المرحلة الاولى ، اذ ان العقل لم يكتمل بعد ، والمسؤولية لا تكون بدون نظر ومعرفة ؛ ثم فى الحالة الثانية التى تأتى مباشرة بعد الاولى « لا يلزم الطفل ان يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه ان يأتى مع معرفته بتوحيد الله وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله ، حتى ان لم يأت بذلك كله فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحالة الثالثة ، مات كافرا وعدوا الله مستحقا للخلود فى النار » (١٨) وفى هذه الحال الثانية على الطفل - وقد بلغ - « ان يعرف ما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار » (١٨) ، اما الحال الثالثة فهى خاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد والعدل ؛ ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأملون ، فهكذا - حسب أبى الهذيل - تبدأ المسؤولية مع النظر اعنى فى المرحلة الثانية للانسان اذ

(١٨) البغدادي : الفرق ص ١١١ •

(١٨) نفس المصدر •

يكون عقله قد اكتمل • وقال بشر بن المعتمر أيضا بمراحل مختلفة تتطور فيها المعرفة عند الانسان وتكتمل ؛ ولكنه قال ان « الانسان لا يأتي بالمعارف العقلية (معرفة الله والشريعة) الا في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه ؛ لان الحال الثانية حال نظر وفكر » (١٨) اعنى انها حال ممهدة للتالثة التى هى حال المعرفة العقلية ، لذلك يقول بشر : اذا لم يأت الطفل بهذه المعرفة فى الحال الثالثة ومات فى الحال الرابعة كان عدوا لله مستحقا للخلود فى النار •

وقال النظام من جهته « ان المفكر اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع » (١٩) ولا يكون الانسان متمكنا من النظر الا اذا نضج عقله • وحالة النضوج هذه أطلق عليها ابو الهذيل اسم الحال الثانية عند الطفل، وسماها بشر بن المعتمر الحال الثالثة • وهنا نلاحظ كم الفكرة واحدة فى جوهرها عند المعتزلة ، وهذه الفكرة هى ان على العقل الناضج ان يدرك حتما المعارف العقلية اعنى معرفة الله والشريعة ، وهذا هو ايضا ما يذكره الجاحظ عندما يقول : « لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله » (٢٠) فالبالغ فى رأى الجاحظ هو من بلغ الحال الثانية التى يتكلم عنها ابو الهذيل • واخيرا يقول الجبائى : « البلوغ هو تكامل العقل » (٢١) والعقل عنده هو العلم • والعقل فى نظر الجبائى قوة خاصة بالانسان يدرك بواسطتها الحقائق الاولية • وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها الا اذا بلغت حدا معيناً من الكمال والنضوج وهذا لا يكون الا فى مرحلة معينة

(١٨ ، ٢٠) البغدادي - الفرق ص ١٦٠ •

(١٩) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٥

(٢١) الاشعري : مقالات ص ٤٨٠

من حياة الانسان •

يتضح من كل هذه الاقوال المذكورة عن المعتزلة انهم لا يقولون بمعارف غريزية بل ان المعارف الاساسية المرشدة للانسان هي في متناول عقله الناضج • فمتى نضج العقل - ونحن نعلم ان نضوجه يكون في سن تختلف والافراد والمعتزلة لم تحددوها بل تكلمت عن مراحل وحالات - اصبح لزاما عليه ان يدرك المعارف العقلية والا كان الانسان محاسبا على جهله بهذه المعارف ، ويتضح لنا ايضا ان المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة العقل المعنوية اذ انهم لا يعتبرونه قوة ندرك بواسطتها العلوم فحسب بل خصوصا قوة مرشدة للانسان في امكانها ان تدرك الاسس الخلقية قبل أى تنزيل، أو أى وحي؛ وان يعمل بموجب هذه الاسس فهم يحاولون تشييد الاخلاق على العقل ، وسيجدد هذه المحاول ايمانويل كنظ فيما بعد -

٤ - العقل طريق معرفة الله : الخوف العقلي والوجوب العقلي :

مما سبق نفهم بسهولة النتيجة التي وصل اليها المعتزلة لما قالوا « ان معرفة الله واجبة عقلا » (٢٢) والمعرفة العقلية لا تكون ممكنة الا باكمال العقل كما عرضنا سابقا ، ويعرض الجرجاني تمسك المعتزلة بالعقل واعتمادها عليه في معرفة الله فيقول : « انهم يتمسكون في اثبات وجوب معرفة الله بالعقل ، لا بالاجماع والايات ، لانها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف - أى من اختلاف الناس - في اثبات الصانع وصفاته وايجابيه علينا معرفته • فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته

فان لم يعرفه ذمه وعاقبه • فيحصل له خوف « (٢٣) » فها نحن امام حجة اولى يحتاج بها المعتزلة حتى يثبتوا وجوب معرفة الله بالعقل • فكأن العقل يشعر بخوف اذا قصر بالقيام بوظيفته أى اذا تجاهل - عندما يكون قد نصح - معرفة الله والشريعة ، ثم هناك حجة أخرى لوجوب هذه المعرفة وهى « ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه • فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو - اى الخوف - ضرر للعاقل « (٢٣) » ان هاتين الحجتين اللتين يذكرهما الجرجاني تعبران عن فكرة واحدة • وهى فكرة الخوف : خوف عدم معرفة الله وخوف عدم شكره على نعمه • وهذا الخوف المزدوج مضر للعاقل ومؤذى له واذا امكنه ان يزيل هذا الخوف وجب عليه ذلك وجوبا عقليا لان « العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرههم ونسبوه الى ما يكرهه « (٢٣) » أى انه لا يدرك صالحه ، ومن لم يدرك صالحه لم يعد عاقلا •

فالوجوب العقلى يحتم على العاقل تبديد الخوف ، ولا يمكن ذلك الا بالاطمئنان العقلى ، وهذا الاطمئنان لا ندركه الا اذا انتهينا بعقلنا الى هذه النتيجة القائلة بوجود خالق للاشياء ومنعم لنا وبوجوب شكر المنعم على نعمه ، ونحن نعلم ان المعتزلة من اصحاب المذهب التفاضلى (٢٤) وبيننا كيف ان العقل الناضج - فى رأيهم - يمكنه ان يدرك المعارف

(٢٣) نفس المصدر

(٢٤) انظر الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الثالث رقم

٥ ص ٧٤ وما بعدها •

العقلية وأهمها معرفة الله والشريعة ، لذلك لا عذر لمن يهمل هذه المعرفة وعقابه حق له •

٥ - البداهة والبداهيات :

زيادة على هذه المعارف العقلية - اعنى معرفة الله والشريعة - التى يدركها العقل وحده تقول المعتزلة ان هناك ايضا بعض البداهيات يدركها اعقل بواسطة الحدس ولا بالاستدلال • ويذكر الابجى وشراحه بعض هذه البداهيات • مثلا « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ، قالوا (أى المعتزلة) يحكم بذلك بديهية العقل » (٢٥) وحكم هذه البداهيات حكم البداهيات الرياضية يقبلها العقل ولا يستطيع ان يبرهن عليها الا اذا لجأ الى برهان الحلف ، وكذلك البديهية الخاصة بحرية الاختيار عند الانسان ومؤداها : « ان العبد موجب بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها ؟ بيده زمام الاختيار فيها ، وهذا الحكم بديهي » (٢٥) وجميع المعتزلة متفقون على هاتين البديهيتين ، وعليهما تعتمد كل الحياة الخلقية ، ولكن هناك بعض المبادئ الاولية لم يتفق عليها جميع المعتزلة ، فمثلا قال البعض منهم فقط ان الاعراض مستمرة الوجود فى أزمنة متطاولة وان للجوهر صفات فى حال العدم بينما قال البعض الاخر ان الجواهر لا تكتسب صفاتها الا عند الخلق (٢٦) ويلاحظ ان المعتزلة متفقون جميعهم على البداهيات الخاصة بالحياة الخلقية لاسيما فيما يتعلق بالمسئولية وبحرية الاختيار عند الانسان وبمسألة

(٢٥) الابجى : المواقف ص ١٩ وما بعدها وجلبى : شرح المواقف ص ١١٢ • والجرجاني : شرح المواقف ص ٤٠ وما بعدها • (٢٦) راجع الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الاول والفصل الثالث •

الخبر والشر ، اما فيما يتعلق بالمبادئ الاخرى الخاصة بعناصر الاجسام
وبأعراضها فاجماع كلمتهم عليها ليس ضروريا اذ ان هذه المبادئ
لا تمس اصول الاعتزال •

٦ - العلم - التقليد - الظن - الاعتقاد

لما قالت المعتزلة ان العلم يكتسب بالنظر فماذا يكون حينئذ مصير
التقليد والاحبار المتواترة ؟ انهم عرفوا العلم النظرى بانه « اعتقاد
الشيء على ما هو به » (٢٧) وهذا التعريف على رأيهم « غير مانع لدخول
التقليد فيه اذا طابق (اعنى التقليد) الواقع » (٢٧) فلا يؤخذ بالتقليد
الا اذا جاء مطابقا للعلم ، اعنى لما يدركه العقل بالبداهة ؛ وهذه المطابقة
تزيد فى قوة المعرفة العقلية وتصبح كدليل آخر على صحتها • واذا
خالط الشك بعض معارفنا العقلية ندجا حينئذ الى التقليد ، ويكون عندنا
فى هذه الحال ظن صادق أو بمعنى آخر اعتقاد جازم » (٢٧) ويصبح
التعريف الكامل للعلم هكذا : اعتقاد جازم بما ادركناه بالضرورة
(اعنى بالعقل) أو بالدليل (اعنى بواسطة التقليد المتفق مع العقل) •
ويمكننا ان نستنتج من هذا التعريف النقط الآتية : تعتبر المعتزلة
العقل ، المقياس الوحيد للحقيقة ، والعقل هو الطريق الوحيد للمعرفة
الحقيقية ؛ ثم اذا كانت الاخبار المتواترة والتقليد لا تتخالف العقل فتقبل
كأخبار صادقة ، وفى حالة عجز العقل على الوصول الى معرفة جازمة
فهو يلجأ الى التقليد ليكون ظنا صادقا ؛ وأخيرا الاعتقاد يتبع النتائج التى
يصل اليها العقل ، أما بواسطة قوته وحدها ، اما معتمدا على التقليد •

(٢٧) جلبى : شرح المواقف ص ٤١ والجرجانى : شرح

٧ - العلم والجهل - نسبية معارفنا :

اذا كان العقل قادرا على ادراك بعض الحقائق فهذا لا يعنى انه قادر حتما على ادراك كل الحقائق • نعم ان هناك مواضيع لا يبد من ادراكها وهى المبادئ الاولية المرشدة لحياتنا الخلقية ، وفلا العقل يدركها بدون صعوبة ، ولا غنى عنها فى الحياة • ولكن هناك حقائق يجوز ان يجهلها العقل أو ان يدركها ادراكا جزئيا • وهذا ما ذهب اليه ابو الهذيل وبشر بن المعتمر القائلان : « كل ما علمه الانسان فقد يجوز ان يجهله فى حال علمه من غير الوجه الذى علمه منه كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم انها لا تبقى وانها من فعل المختر وانها تحدث فى المكان الثانى وكالانسان الذى يعرف الاجسام ويجهل انها محدثة » (٢٨) فعلى ذلك لا يمكننا ان نقول ان معارفنا كاملة تامة بل انها جزئية نسبية • ولكن اذا كانت معارفنا جزئية هل يعنى ذلك انها غير يقينية ؟ أو بمعنى آخر هل يمكننا ان نعرف شيئا معرفة مطلقة لا شك فيها ؟ ذكرنا ان المعتزلة تثق بالعقل ثقة تامة لذلك كل ما هو مطابق للعقل فهو يقينى بالنسبة الى العقل • وفى العقل توجد بعض المبادئ الثابتة الجوهرية ترشده فى اكتساب العلم ؟ واهم المبادئ هو :

مبدأ عدم التناقض : ومؤداه ان الشيء لا يمكنه ان يكون وان لا يكون فى آن واحد وعلى وجه واحد • وهذا المبدأ مشتق من مبدأ الذاتية • ويأتى بعض المعتزلة ، مثل ابو الهذيل وبشر بن المعتمر بأمثلة تدل على تطبيق هذا المبدأ فى حياتنا العقلية • فيقولون : « من المحال المتع ان يكون الانسان عالما بان الجسم موجود وهو يجهل انه موجود او يكون عالما

بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى» (٢٩) فمثل هذه المعرفة يقينية ، إذ انها معتمدة مباشرة على العقل ومبادئه ؛ ويمكننا ان ندخل ايضا فى نطاق هذه المعرفة اليقينية المبادئ الاخلاقية مثل قولنا : « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح » (٣٠) واذا امتنع التناقض فى الموضوع المعلوم يجوز ان يكون علمنا لهذا الموضوع ناقصا ، اعنى تكون معرفتنا له نسبية - فمثلا ليس بمحال ان يعلم الانسان الحركة موجودة ويجهل انها محدثة فى المكان الثانى وانها من فعل الله أو مما اقدر عليه الحيوان » (٣١) فعلما بوجود الحركة لا يتناقض وجهلنا بانها محدثة فى المكان الثانى مثلا - ان هذه الامثلة تدل بوضوح على ان المعتزلة تفرق بين العقل وبين المعرفة المكتسبة والجهل - فانهم يعترفون بوجود مبادئ أساسية مرشدة للعقل ، ولا يجوز فى أى حال من الاحوال ان تكون معرفتنا متناقضة مع هذه المبادئ ، والمعرفة التى تتفق وهذه المبادئ تكون معرفة يقينية ، هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى المعرفة التى تأتينا عن طريق الحس تبقى ناقصة لانها متعلقة بالجسم ، والجسم عاجز ناقص ، ومن هنا نفهم تفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية ، ويدخل فى نطاق المعرفة العقلية ، المبادئ الاخلاقية ، وفى نطاق المعرفة الحسية الكائنات الحادثة .

معرفتنا الجزئية موضوعها المحدثات : من طبيعة الكائنات المخلوقة المحدثه الناقصة انها مركبة وعلمنا بها هو مجهود مطرد لمعرفة صفات وحقائق هذه المحدثات . فاذا علمناها من وجه وجهلناها من وجه آخر

(٢٩) نفس المصدر .

(٣٠) الايجى : الموافق ص ١٩

(٣١) الاشعرى : مقالات ص ٣٩١

فذلك يرجع الى تعقد تركيبها والى عجز الطرق التى تستخدمها فى معرفتها ولا سيما الى عجز حواسنا • ولكن يوجد خارج المحدثات كائن بالضرورة ؛ مطلق غاية فى البساطة والكمال وهو الله ، والعقل فى امكانه ادراك وجود هذا الكائن دون ان يفهمه أو ان يحويه فى معنى عقلى ، وما يذكره التجار فى هذا الصدد يوضح لنا كل ما يترتب من نتائج على هذا التمييز بين المعرفتين فيقول : « اما المحدثات فقد يجوز ان تتجهل وتعلم من وجهين فى حال واحد واما القديم فلن يجوز ان يعرفه من يجهله على وجه من الوجوه واعتل فى ذلك بان زعم ان للمحدثات امثالا ونظائر وانها من جنس ونوع وجهات مختلفة كالياس الذى هو نوع من انواع الالوان وله امثال ونظائر فقد يجوز ان يعرفه لوناً من لا يدري من أى أنواع الالوان هو » (٣٢) وفعلا لا يمكن ان نعرف القديم على وجه وان نجهله على وجه ، اذ ان ليس فيه أنواع واجناس وليس له نظائر وامثال ولا فيه اجزاء مثل ما هو الحال فى المحدثات بل القديم هو البسيط المطلق الكامل ؛ فاذا عرفناه على وجه ، عرفناه على جميع الوجوه ، ولكن نحن نعرف ان المعتزلة لا تقول الا بمعرفة وجود الله ولا تقول بإمكان معرفتنا لماهيته ، لذلك من العبث ان نتكلم عن معرفة جزئية فينا عن الله • لانه لا مفر من احد الامرين : الله اما موجود واما غير موجود • واذا كان موجودا فهو الكائن الكامل الحاصل على جميع الكمالات ووجوده لا يتميز عن ماهيته (٣٣) والنتيجة التى يصل اليها المعتزلة بخصوص معرفتنا لله هى نتيجة منطقية تستخلص

(٣٢) الاشعري : مقالات ص ٣٩٢

(٣٣) راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الاول : فكرة

الله عند المعتزلة •

ايضا من تعريفهم لله وعدم تمييزهم فيه الماهية عن الوجود وعدم تمييز الصفات فيه تعالى فهو ليس مركبا ، لذلك كانت معرفتنا له كاملة ، اما معرفتنا للمحدثات فهي نسبية ناقصة لان المحدثات مركبة فيها انواع واجناس وامثال ونظائر على حد قول النجار ويذهب النجار الى ابعد من ذلك فيما يتعلق بمعرفة المحدثات فيقول : « قد يجوز ان يعرف الشيء بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس والخبر الخاص وقد يجوز ان يعرفه بالخبر من لا يعرفه من جهة الحس ؛ والخبر العام هو قول النبي اعلموا لونا قد حدث في يومنا هذا ، والخبر الخاص هو قوله : اعلموا ان ذلك اللون بياض » (٣٤) . فالمعرفة عن طريق الخبر هي ايضا معرفة ناقصة ، لانه يجوز ان نتصور الشيء الذي نعرفه عن طريق الخبر ، ولما يظهر الى الحس نراه خلاف ما تصورناه ؛ لان طريق المعرفة في كلتا الحالتين مختلف : الطريق الاول هو الخبر ، والثاني هو الحس . اما فيما يتعلق بمعرفة القديم فهي قائمة على العقل وموضوعها بسيط كامل فلا يجوز معرفته معرفة جزئية .

ويذكر الكعبي الفرق بين المعرفة عن طريق الخبر والمعرفة عن طريق الحس قائلا : « ان من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وقد تفرقه بين الحالتين ، الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد » (٣٥) . فمعرفة المحدثات لا تكون دائما كاملة مطلقة اذ ان المحدثات ذاتها غير كاملة

(٣٤) الاشعري : مقالات ص ٣٩٢

(٣٥) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٤٣

وسبل معرفتنا لها غير كاملة أيضا • وذلك بعكس معرفتنا لله بواسطة العقل فأنها معرفة كاملة مطلقة أو جهل كامل مطلق ، ولا يوجد وسط بين العلم والجهل بالكائن المطلق البسيط •

رأى النظام فى معرفتنا الجزئية لله :

يشاطر النظام رأى ابي الهذيل وبشر بن المعتز فى معرفتنا الجزئية للمحدثات - اعنى يمكننا ان نعرف الشئ من وجه ونجهله من وجه آخر - ولكنه لا يشاطر رأيهما فيما يتعلق بمعرفتنا الكاملة لله بل أنه عمم وجهة نظره فى المعرفة وطبقها ايضا على الكائن المطلق البسيط وقال : « ان القديم لا يعلم بعلم واحد - أى من وجه واحد - ولكن بعلوم كثيرة - أى من وجوه كثيرة - ولا يجوز انفراد بعضها من بعض ، فمثلا لا يعرف الله من يجهل انه يعرف الاشياء قبل كونها وان الابصار لا تقع عليه وان التحرك ليس بجائز عليه وانه احدث طعم البطيخ والحلواء ، وكل من علم ان الله احدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم وان الابصار لا تقع عليه وانه خلق طعم البطيخ ورائحته • فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلك من العلم بأن له محدثا وانه مربوب وانه له رباً » (٣٦) فحسب زعم النظام ، لا تكون معرفتنا عن الله كاملة بعلمنا انه تعالى موجود فحسب بل ايضا بعلمنا باننا تابعين لله فى وجودنا وبأنه يستحيل علينا ادراك ماهيته او رؤيته •

يبدو لنا ان موقف النظام هذا لا يختلف فى جوهره عن موقف ابي الهذيل وبشر الذين يعتبران كل علومنا لله التى يذكرها النظام وجها واحدا ، اعنى يكفينا معرفة وجود الله - المطلق البسيط - حتى

نستتج منها العلوم الاخرى التى يتحدث عنها النظام • ونحن نعلم ان المعتزلة لا تميز فى الله الوجود عن الماهية ، ولما كان الامر كذلك فيكفيهم معرفة وجه واحد - اعنى وجود المطلق - حتى تكون المعرفة كاملة شاملة - ثم نلاحظ ان النظام يحاول ان ينظر الى الله من اوجه عديدة مختلفة ويقول ان كل وجه من هذه الواجه يتطلب علما خاصا مع العلم بانه ينظر الى نفس الشيء من جهات مختلفة والاختلاف حاصل من الانسان فى هذه الحالة وليس من الله اذ انه تعالى غاية فى البساطة • والعلوم التى يذكرها النظام ما هى الا مجرد اعتبارات ذهنية لماهية واحدة كاملة (٣٧) •

اما فيما يتعلق بمعرفتنا للجزئيات فلا يقول النظام انه يجب ان تكون كاملة شاملة بل يمكنها ان تكون جزئية فهو يقول مثلا : « قد يجوز ان يعرف الحركة من يجهل انها لاتبقى ، وان الاعداد لا تجوز عليها » (٣٨) وبمعنى آخر يمكننا ان نعرف الحركة من وجه ونجعلها من وجه آخر • فالنظام متفق مع باقى المعتزلة فى القول بمعرفتنا الجزئية للمحدثات • ووجه الخلاف الوحيد الذى يختلف به عن باقى المعتزلة هو الخاص بمعرفتنا لله • يقول النظام انه يجب علينا معرفة البارى على اوجه ؛ ولكن ليس وجه الخلاف هذا هو خلاف فى اللفظ فقط ، وليس بالجوهري لان النظام بوصفه معتزليا لا يجوز ان يقول بتعدد الصفات فى القديم ، ولا بتمييز الماهية عن الوجود فيه ؛ فاذن معرفتنا للبارى من وجه واحد - اعنى معرفتنا انه موجود - تكون معرفة كاملة • ولكن غاية

(٣٧) راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الاول •

(٣٨) الاشعري : مقالات ص ٣٩٣

ما فى الامر يريد النظام تحليل هذه المعرفة ليوضحها اذ انه لا يجوز له القول بوجود موضوع معين لكل وجه او اوجه معرفتنا لله والا يصبح النظام منفصلا عن الاعتزال والنظام بعيد جدا عن مثل هذا القول الذى تكفراه المعتزلة •

٨ - كلام النفس :

لا تقول المعتزلة بوجود علم غريزى فينا ولكنها تقول ان عقل الانسان البالغ يدرك من نفسه المبادئ الاساسية التى ترشده فى اكتساب المعارف وفى العمل • وتلاحظ ان جل هم المعتزلة فى بحثهم فى العقل كان منصبا على قيمة العقل الخلقية وليس على قيمته فى تحصيل العلوم • وما يلفت نظر الباحث لاسيما فى هذه المسألة هو انهم يبحثون خصوصا فى قيمة العقل الخلقية ويعتبرونه المرشد الوحيد العام الامين لاعمالنا • والعقل بمثابة نور يضىء الطريق قبل ان يسلكه الانسان أو ان يعرض عنه ؛ لذلك كان هناك شبه حديث داخلى - لا بلغة معينة - تتحدث به النفس • وهذا ما يوضحه المعتزلة حين يقولون : « ان المفكر ، قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين ، أحدهما يدعو الى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثانى يدعو الى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك • وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها » (٣٩) • ثم يذكر المعتزلة وظيفة كلام النفس فى المعرفة النظرية فيقولون : « ان الانسان فى مراتب نظره واستدلاله يضع قولاً ويرفع قولاً ويقسم كلياً ويبطل احد القسمين فيتعين له الثانى فتقسيمه هو بعينه حديث

النفس وتعيينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما اخذ القلم وكتب مجلدا من حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق» (٣٩) وصدق من قال :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وهكذا نفذت المعتزلة الى جوهر عملية التفكير واعتبرتها صادرة
من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعي • ولكن مثل هذا
الحديث الباطنى لا يجدى تماما الا اذا ثبت فى حدود معينة أى ان لغة
النفس تحتاج الى لغة الكلام وهذا ما تنبه اليه ايضا المعتزلة •

الفكر واللغة :

ان هذا الحديث الباطنى أو بمعنى آخر الفكر هو ما تعبر عنه
اللغة • واللغة دلالة تدل على الفكر « ولكل عبارة خاصة مدلول خاص
تميز عن سائر المدلولات » (٤٠) وتقول المعتزلة « ان دلالات العبارات
على النطق تختلف بالامم والامصار بينما دلالة الاحكام على العلم دلالة
العقل فلا يختلف ذلك بالامم والامصار » (٤١) فتميز المعتزلة تماما
بين اللغة أو العبارة والاشارة والكتابة من جهة وبين مدلول اللغة من
جهة أخرى • واللغات تختلف والامم ؛ ولكن مدلول اللغة واحد ومشترك
بين جميع الامم لان الفكر واحد ؛ ويلزم على ذلك ان المبادئ العقلية
الاساسية التى ترشد الناس واحدة ولو عبرنا عنها بلغات مختلفة « ثم
ان مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فان المعنى الذى يفهم من
قولك الله هو بعينه المعنى الذى يفهم من خذائ وتكرى وسرنا وند

(٣٩) الشهرستانى : نظرية الاقدام ص ٣٢٢ •

(٤٠) نفس المصدر ص ٣٢٣

الى غير ذلك من الالفاظ • فالكلام الذى فى نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الانسان حتى نميز به عن ساير الحيوانات « (٤١) » ، ولو تصورنا شخصا أبكم أصم فانه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يفعل ويفكر لان اللغة ليست الفكر ذاته بل هى أداة للتعبير عن الفكر ولتثبيته وهذه الاداة متعارف عليها بين الشعوب والامم ؛ وفعلا توجد بعض قبائل بهائية تستخدم الاشارات اليدوية فى حديثها • فالانسان لا يتميز عن الحيوان بالالفاظ التى يوح بها اعنى بالكلام المنطوق المسموع ولكن يتميز عن الحيوان بكلام النفس وتقول المعتزلة فى هذا الصدد : « ان احاديث النفس تمديرات للعبارات التى فى اللسان • الا نرى ان من لا يعرف كلمة فى العربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم ومن عرف اللسانين ، تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة انها تقديرات واحاديث تابعة للعبارات التى تعلمها الانسان فى أول نشوئه والعبارات هى اصل لها منها تصدر وعليها ترد (٤١) » وبالرغم من الدور الكبير الذى تقوم به اللغة فى التعبير عن الفكر فان المعتزلة لا تعتبر اللغة ، اعنى النطق الذى فى اللسان ، أخص ما يميز الانسان عن الحيوان ولا تعرف الانسان بانه حيوان ناطق ؛ وتقول : « ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كساير الاعراض بل نطقه على النطق الذى فى اللسان بحكم المواضعة والمواطأة • والانسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقة انسانيته فانه انما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله لا بنطقه » (٤١) •

تكوين اللغة واصلها :

قال قدماء المعتزلة ان « الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة » (٤٢) وصار أبو الهذيل والشحام وابو علي الجبائي الى « ان الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة ؛ وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام ؛ والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع » (٤٣) وتعتبر المعتزلة الحروف حادثة اذ انها تختلف والشعوب واتفقوا الى القول بخلق القرآن وبحدوث حروفه (٤٤) ولما كانت اللغات اشارات متفق عليها بين الشعوب ومختلفة والامم ، وكان ذلك برهانا على حدوثها وعلى نقصها وعلى انها من انتاج الانسان • فموقف المعتزلة من هذه المسألة لا يتفق وموقف من قال بان الله هو أول من وهب الكلام للانسان ونطق بالاشياء امامه اعنى انهم لا يعتبرون اللغة صادرة عن وحي آلهي - والذي أدى بهم الى هذه النتيجة هو عدم اتفاق الناس على لغة واحدة بالرغم عن اتفاقهم في التفكير أي في العقل - لذلك تعتبر المعتزلة كلام النفس مشتركا بين جميع الناس اذ انه صادر من طبيعة العقل بينما اللغات المستخدمة في التعبير عن كلام النفس مختلفة متقلبة متغيرة - وساعدت نظريتهم هذه في الكلام قولهم بخلق القرآن وجاءت مثبتة لهذا القول ولو انهم استتجوا خلق القرآن ايضا من فكرتهم عن الله كما

(٤٢) اليافعي : مرهم العلل ص ١٧٢ • الشهرستاني :

الملل ج ١ ص ٨٣

(٤٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٢٠

(٤٤) اليافعي : مرهم العلل ص ١٦٦ • ملحوظة : راجع الجزء

الاول • الباب الاول • الفصل السادس الخاص بكلام الله •

سبق ووضحنا ذلك فى الجزء الاول • [الباب الاول الفصلان : ١ و ٦]
يلاحظ مما سبق ان المعتزلة تعتبر العقل قوة خاصة بالانسان ولكن
هذه القوة لا تعمل الا اذا بلغت درجة معينة من النضوج فحينئذ يمكنها
ان تدرك الحقائق الاساسية التى لا يسترشد بها الانسان فى اعماله
وفى تحصيل العلوم • واذا تكلمت المعتزلة عن وحى يساعد العقل فان
هذا الوحى يتعلق ببعض الحقائق المفيدة ، ولكنها ليست ضرورية ، ويمكن
الاستغناء عنها لمعرفة الشريعة وتمييز الخير عن الشر ؛ والدليل على ذلك
ان الشعوب التى لم يأتها وحى ، قادرة على معرفة الشريعة وتمييز فكرة
الخير • نعم ان الوحى يمدنا ببعض النور ويكشف لنا عن بعض ما يبقى غامضاً
للعقل ولكن المعتزلة لا تعتبر هذا النور ضرورياً كل الضرورة فى حياتنا
الخلقية • وهكذا يعترفون بان العقل هو الذى يقوم بالدور الاساسى
والرئيسى فى حياتنا الخلقية - وهنا ندرك أيضاً ان المعتزلة كانت مهتمة
كل الاهتمام بقيمة الاعمال الصادرة من الانسان العاقل الحر • وفى
نفس الوقت اعترفت للعقل بالمقدرة الى الوصول الى معارف يقينية •

ولما كانت المبادئ الاساسية التى يدركها العقل خاصة بكل كائن
عاقل فهى ضرورية وعامة ؛ وأول ما يدركها العقل تكون مجرد أفكار
ثم يلجأ الى اللغة ليشبها وينقلها الى غيره • واللغة فى نظرهم من وضع
الناس يتفقون عليها كما يشاؤون • فاللغة لا تعتبر فى أى حال من الاحوال
كاملة ولا قديمة • واذا كان الوحى يعبر عنه بواسطة لغة من اللغات
فلا يلزم عن ذلك ان الوحى - كما هو مترجم بلغة من لغات الناس -
هو صفة للتقديم لان القديم لا يلجأ الى لغات الناس - هذه هى النتيجة
المنطقية التى وصل اليها المعتزلة والتى جعلتهم يقولون بخلق القرآن •

الفصل الثالث

حرية الاختيار والارادة

لما قالت المعتزلة ان العقل يمكنه بما أوتي من نور ان يدرك المبادئ الخلقية والمبادئ المرشدة للمعرفة لزوما عن ذلك ان تقول بان الانسان يستطيع ان يسلك الطريقين اللذين يظهرهما له العقل ؛ طريقان متضادان : طريق الخير وطريق الشر . فلانسان حرية الاختيار فيما يقرره - وحرية الاختيار هذه تبدو كبدية للمعتزلة ولكنهم لم يغلوا البرهان عليها بحجج قوية - لان هذه الحرية هي في نظرهم مهمة واسباسية لدرجة انه اذا امتنع لم يعد هناك مجال للتكلم عن المسؤولية ولا عن الحياة الخلقية عند الانسان . ويدافع المعتزلة عن قولهم بحرية الانسان بقدر ما يدافعون عن القول بوجود حتمية في الطبيعة^(١) ويقولون ان الاعمال الارادية تختلف جوهريا عن الافعال الطبيعية وعن افعال الجسم وان العمل الارادى خاص بالانسان فقط اذ انه حائز على العقل وهو نور طبيعى يرشده فيما يقرر وينفذ - ولما كانت المعتزلة أقوى المدافعين عن القول بقدرة الانسان على اعماله اهتمها اعداؤها بالقول بخلق الانسان

(١) راجع الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الثالث ص ١٧٩

لافعاله وبالقول بخالقين : الله والانسان^(٢) ولكن في الحقيقة لم تعتبر المعتزلة الانسان خالقاً لفعاله ؛ بل مختاراً لها ، لان حرية الاختيار معناها تفضيل شيء على شيء ، وكلا الشئيين ممكنان للانسان . ونحاول ان نوضح هنا رأى المعتزلة في هذه الحرية ، وان نعرض البراهين التي أتوا بها لاثبات وجودها .

١ - الفرق بين الافعال الارادية وافعال الجوارح :

لقد سبق وذكرنا ماذا تعنى المعتزلة بالافعال المتولدة^(٣) وكيف انهم يقولون بوجود نظام حتمى فى الطبيعة تخضع اليه جميع حركات الاجسام اما فيما يتعلق بالافعال الصادرة مباشرة من الارادة الحرة فأمرها يختلف عن أمر باقى الافعال فى الطبيعة - نحن نعلم انه لا يوجد معلول الا وله علة ؛ وفى الطبيعة توجد علاقة ثابتة بين العلة ومعلولاتها ، وان العلة لا تنتج دائماً معلولها الاخير مباشرة ، بل يجوز ان يتولد هذا المعلول من علة صدرت عن علة بعيدة وزالت^(٤) ولكن العزم - وهو فعل الارادة - يصدر مباشرة عنها ولا يجوز ان يكون عزمها اذا غابت الارادة فالارادة ملازمة دائماً لاراداتها ؛ وهذا معنى قول ابى الهذيل « انه لا يصح وجود افعال القلوب (الارادات) من الانسان مع عدم القدرة

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٢ . البغدادي : الفرق ص ٩٠ وما بعدها . ومختصر الفرق تدرسعى ص ٩٦ .
الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٢٨ . ابى حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ .

اليافعى : مرهم العلل ص ١٣٩ .

(٣) انظر الجزء الاول . الباب الثانى . الفصل الخامس ص ٢١٠

(٤) انظر الجزء الاول ص ٢١٣ وما بعدها .

والاستطاعة ولا مع موته « (٥) اما فيما يتعلق بافعال الجوارح فانها لا تتطلب دائما وجود العلة الاولى لها ، بل ان جميع المعلولات تصدر حتما عن علة معينة يجوز ان تزول دون ان تقف معلولاتها بل كل معلول يصبح علة لمعلول آخر حسب قوانين ثابتة حتمية - بينما الفعل الارادى يصدر مباشرة من الارادة ولكن كل ما يترتب عليه من نتائج ومعلولات فهو خاضع لقوانين الحركة الطبيعية ، ويكون متولدا عن الفعل الاول الصادر مباشرة عن الارادة • ولعل هذا هو معنى قول الجبائى وابنه ابى هاشم الذى يذكره البغدادى فى شئ من الغموض اذ يزعم « انهما قالا ان افعال القلوب فى هذا الباب كأفعال الجوارح فى انه يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها » (٦) والقدرة التى توجد مثل هذه الافعال هى الارادة ولا يشترط ان تكون الارادة حاضرة دائما فى ظهور كل نتيجة من نتائج عزمها بل يكفى للعزم ان يبدأ فى التنفيذ حتى تظهر كل الافعال المترتبة عليه • اما اتهامهما بأنهما قالا انه لا يصح وجود افعال القلوب - اعنى العزم - بعد فناء القدرة عليها فهذا بعيد جدا من قول المعتزلة •

معنى « القدرة » :

لما قال ابو الهذيل ان افعال القلوب لا تكون بدون « القدرة »

(٥) الشهرستانى : المجلد ١ ص ٥٩ • البغدادى : الفرق ص ١١٠ ، يلاحظ ان البغدادى لم يذكر صيغة النفى المذكورة فى الشهرستانى ويقول : « قال ابو الهذيل : لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته » • فى حين ان الشهرستانى يقول : « مع عدم قدره » ولا شك فى ان قول الشهرستانى هو الاصح •

(٦) البغدادى : الفرق ص ١١٠

فهو يعنى بالقدرة حرية الاختيار والارادة ولكن معنى القدرة أوضح عند بشر بن المعتز القائل بان « الاستطاعة هى سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات وقال لا أقول ان الانسان يفعل بها فى الحالة الاولى ولا فى الحالة الثانية ، لكنى أقول : الانسان يفعل والفعل لا يكون الا فى الثانية » (٧) وما يذكره ثمامة عن القوة قريب من قول بشر (٨) فالاستطاعة تعنى اذن الشروط التى يجب ان تتوفر فى الجسم حتى ينفذ مرادات الارادة ؛ وهذا ما يوضحه الجبائى وابنه أبو هاشم عندما يقولان « ان الاستطاعة قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح (٩) وهذا أمر بديهى اذ انه يستحيل على فاقد الاستطاعة ان يبدأ فى تنفيذ عزم عليه • نعم يجوز ان يوجد عزم داخلى ولكن المعتزلة تبحث هنا الافعال الصادرة مباشرة من الارادة وهذه الافعال لا تكون اذا عجزت الاعضاء عن تنفيذها •

٢ - الفعل الارادى الحر هو فعل خاص بالانسان :

أ - الفرق بين الفعل الارادى والفعل المتولد : ان الفعل المتولد يحدث تبعاً للقوانين الطبيعية بينما الفعل الحر لا يخضع لمثل هذه القوانين ولا يكون ضرورياً • وتعريف الاسكافى لكلا الفعلين يبين الفرق الجوهرى الموجود بينهما • فهو يعرف الفعل المتولد : « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له » ويعرف الفعل الارادى : « كل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وأرادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد

(٧) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٠

(٨) نفس المصدر ج ١ ص ٧٧ • (٩) نفس المصدر ج ١ ص ٨٣

المباشر» (١٠) وكان النظام قد عرف الفعل الارادى بقوله « ان قدرة العبد صالحة للضدين» (١١) بمعنى ان هناك دوافع تدعو الانسان لعمل معين وفي نفس الوقت توجد موانع تحاول ان ترد الانسان عن الفعل ولما يختار الانسان احد الامرين يفصم النزاع القائم فى نفسه واختياره هذا دليل على حرية ، وهذا هو ايضا معنى قول الجبائى وابنه ابى هاشم القائلين بان الفعل الصادر من الانسان - اعنى الفعل الحر - هو فعل للعبد وخلق له» (١٢) لان العزم لا يصدر من غير الانسان وهو فعل خاص به وحده . لذلك قالت المعتزلة : « ان فعل العبد واقع بخلقه واختياره لا بخلق الله واختراعه» (١٣) . ويؤكد كل من معمر وتمامة والجاحظ على الفرق بين الفعل الارادى والافعال المتولدة بقولهم « ان الانسان لا يفعل له غير الارادة وان سائر الاعراض افعال الاجسام بالطباع» (١٤) .

ويتضح من كل هذه الاقوال ان المعتزلة ميزت تماماً الفعل الارادى واعتبرته الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من الانسان اذ انه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وأرادة الانسان بينما الافعال الاخرى المتولدة من هذا الفعل الاول تصدر حسب قوانين ثابتة اعنى انها تصدر بنوع من الآلية سواء صدرت من الجسم بعد ما بدأت فيه

(١٠) الاشعري : مقالات ص ٤٠٩

(١١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٦

(١٢) نفس المصدر ص ٨٤

(١٣) اليافعى : مرهم العلل ص ١٠١

(١٤) البغدادى : الفرق ص ١٣٧ . الشهرستانى ج ١

الحركة من فعل ارادى وسواء صدرت من الاشياء الاخرى فى الطبيعة بعدما يكون قد حركها فعل ارادى • فالمعتزلة تعتبر الفعل الارادى الفعل الوحيد للانسان ، اعنى الفعل الوحيد الذى يكون الانسان مسؤولا عنه ولما كان هذا الفعل سببا فى افعال اخرى تتولد عنه فمسئولية الانسان تمتد أيضا الى هذه المتولدات •

ب - العزم هو الشرط الأساسى للفعل الارادى : لا توجد ارادة بدون علم « والارادة هى ميل النفس الى فعل » (١٥) كما يقول الجاحظ والنفس لا تميل الا بعد ان تعرف وتختار وهذا ما يوضحه الكعبي بقوله « ان الارادة لو تحققت فاما ان تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل فان كانت سابقة فهى عزيمة والعزم لا يتصور الا فى حق من يتردد فى شىء ، ثم أزمع عليه أو انتهى عن شىء ثم أقبل عليه » (١٦) • ويريد الكعبي ان يبين ان التردد صفة الكائن الناقص المفكر - اعنى الانسان - ولكن الله لا يجوز ان يتردد لذلك هو تعالى لا يعزم بعد تفكير • فقط عقل الانسان يمكنه ان يعزم بعد تردد - اعنى بعد تفكير - والتفكير هنا عبارة عن مقابلة افكار متضاربة ومتضادة بعضها بعض لذلك كان الانسان وحده قادرا على العزم والافعال الارادية ولا يقدر عليها الله لانه فيه تعالى العلم والقدرة واحد كما وانهما ايضا الماهية وماهيته تعالى غاية فى الكمال (١٧) •

(١٥) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٣٨

(١٦) نفس المصدر ص ٢٤٠

(١٧) انظر الجزء الاول • الباب الاول الفصول الخاصة بالعلم والقدرة وتعريف الله •

٣ - براهين المعتزلة على حرية الاختيار عند الانسان :

أ - **الشعور بالحرية** : وهو اول برهان تقدمه المعتزلة فيقولون : «الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فاذا أراد الحركة تحرك واذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة • فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد لما احس من نفسه ذلك» (١٨) ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والاختيارية اما الاولى فانها واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقلا عن قدرة الانسان واما الثانية فهي واقعة بقدرة الانسان لذلك هي تتطلب دواعي وصوارف نجد أثرها في الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعي والصوارف توجد حتما حرية الاختيار ويوجد عزم (١٩) فلما كانت دواعي وصوارف مختلفة تظهر امام الانسان وتسبب نزاعا حقيقيا فيه قبل ان يضع له حدا ولما كان الانسان يشعر بهذا النزاع القائم فيه وبقدرته على فصمه باختياره احد هذه الدواعي أو الصوارف ، لزم عن ذلك - على حد قول المعتزلة - وجود حرية الاختيار عند الانسان والشعور بهذه الحرية برهان كاف عليها • ولكن المعتزلة لا تقف عند هذا البرهان الذي يمكن ان نطلق عليه الان اسم برهان سيكولوجي بل انها تعتمد على براهين أخرى تعتبرها قوية أيضا •

ب - **البرهان بواسطة التكليف** : تقول المعتزلة ان التكليف متوجه على العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل » (٢٠) يلاحظ هنا ان هذا التكليف في رأى المعتزلة ، يصدر من العقل كما وانه يصدر من الله

(١٨) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٧٩ •

(١٩) نفس المصدر بايجاز

(٢٠) نفس المصدر ص ٨٣

بواسطة وحى ، ثم ان مثل هذا التكليف يترتب عليه احتمالان : اما ان لا يتحقق من الانسان فعل أصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ، ومع كونه سفها يكون متناقضا فان تقديره أفعال يامن لا يفعل (لانه لا يمكن ان يفعل ما أمر به أو ان يفعل خلاف ما أمر به بل يفعل ما هو مطبوع عليه) • ثم ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا ممكنا من المطلوب منه واذا لم يتصور منه فعل بطلب الطلب • وأيضا فان الوعد والوعد مقرون بالتكليف والجزاء مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعال وانت لا تفعل ثم ان فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل • وهذا خروج عن قضايا الحس فضلا عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز وبين امر التكليف والطلب » (٢١) • يتضح من قول المعتزلة هذا ان كل الحياة الخلقية معتمدة على حرية الاختيار عند الانسان وان الاوامر سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة اذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تعليل الثواب والعقاب ، نلاحظ هنا ان المعتزلة تستخدم برهان الخلف لاثبات حرية الاختيار عند الانسان وتدل على سخافة التكلم في التكليف وكل ما يترتب على الشريعة من جزاء • والمعروف ان برهان الخلف يستخدم لاثبات صدق بعض البديهيات من سخافة عدم التسليم بها عندما يعجز البرهان المباشر على ذلك • والمعتزلة تعتبر القول بحرية الاختيار عند

(٢١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٨٣ • واليافعي :

الانسان المكلف بديهية يقرها العقل ، وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية اذ لا مفر من أحد الامرين : اما لا توجد حرية ولا حياة خلقية واما توجد حرية وحياة خلقية • وبعد ما قالت المعتزلة ان حرية الاختيار حقيقة نحس بها ويسلم بها العقل بداهة اتت بعد ذلك ببرهان ثالث اقتبسته من الامر الواقع •

ج - برهان بواسطة الامر الواقع ، أو بما هو متعارف بين الناس

تقول المعتزلة : « ودع التكليف الشرعى (اعنى اذا تركنا جانبا هذا التكليف ووجود شريعة) اليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهى واحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك ؟ ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد • فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم فان غضب بالشتم وتآلم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئا ما والا فما باله غضب وتآلم منه ؟ واحال الفعل عليه ؟ وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل فعلا يوجب الجزاء والمكافأة » (٢٢) فكان المعتزلة تذكر هذا البرهان لتقنع به العامة وثبت لها الحرية والمسئولية الخلقية • وهذا البرهان يعتمد على حقائق يستحيل انكارها كما وانه يعتمد على بديهيات عقلية : فحيث اننا نأتى بأحكام على اعمال الغير ونقول انها تستحق ثوابا أو عقابا لزم عن ذلك ان هذه الاعمال مختارة والفعل المختار يدل على وجود قوة الاختيار فى الانسان • فاذا حكمنا على افعال الغير حكمنا فى نفس الوقت على انها مختارة والا لا معنى لحكمنا هذا

الذى يصبح متناقضا • ولما كان هذا البرهان الثالث يعتمد ايضا على بديهية استخدمت المعتزلة برهان الحلف لاثبات صحته •

ونحن لا ندهش عندما نجد المعتزلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الانسان وتأتى بشتى البراهين وتستخدم اقوى طرق المنطق - اعنى برهان الحلف - لانها تفهم تماما انها تدافع عن اقوى ركن من اركان الحياة الحلقية كلها ، والمسألة واضحة تماما : هل الانسان قادر على أعماله أم هى مقدره عليه ؟ هل هو مسئول عنها ام غير مسئول ؟ لا يوجد حل وسط لهذه المسألة • لذلك هبت المعتزلة الى الدفاع عن الركن الاساسى (الحرية) لاصلهم الثانى - اعنى العدل - ويفخرون بأنهم « أهل عدل » كما انهم يفخرون بانهم « أهل توحيد » • ولكن المسألة لا تنتهى بالبراهين على الحرية بل تتعدها وتصل الى نطاق آخر عندما يبحثون العلاقات بين العزم والتنفيذ •

(٤) العلاقة بين العزم والتنفيذ :

هل العزم يوجب حتما التنفيذ ؟ او بمعنى آخر هل تكون الارادة موجبة لمرادها ؟ قال قدماء المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمّر وجعفر بن حرب والاسكافى والشحام « ان الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها » (٢٣) ويلاحظ الاسكافى « انه قد تكون ارادة غير موجبة (لمرادها) فاذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث » (٢٣) اعنى ان المراد لم يكن موضوع الارادة المباشر بل هناك موضوع آخر هو المراد المباشر للارادة • وهذا هو ايضا رأى جميع المعتزلة ومؤداه

ان التنفيذ يتبع مباشرة العزم طالما لا يوجد هناك عائق يمنع التنفيذ ويجوز ان يكون هذا العائق خارجا عن الارادة او من الارادة ذاتها لما تمتنع هذه الارادة تمتنع عن تنفيذ مرادها لانها سبقت مرادا آخر على ما أرادته، وهذا معنى قول قدماء المعتزلة « ان الارادة الحادثة (أرادة الانسان) توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه نفسه» (٢٤)

وتعليل ذلك ان العزم ليس فعلا متولدا بل هو فعل صادر من الارادة المسترشدة بالعقل • ولكن تنفيذ العزم يولد افعالا • وبما ان العزم غير متولد بل انه فعل مباشر للارادة فهو يميل حتما الى التنفيذ والالم تعد الارادة ميلا حرا الى العمل • هكذا فهم الارادة قدماء المعتزلة •

ولكن الاشعري يذكر ان بشر بن المعتز والفوطي وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر والجبائي «قالوا ان الارادة لا تكون موجبة» (٢٥)

اعنى ان العزم لا يوجب التنفيذ حتى اذا لم يكن هناك أمر يعوق التنفيذ أو يؤخره ، ان هذا الاختلاف بين موقف قدماء المعتزلة وموقف المتأخرين منهم تكون له أهمية كبرى اذا كانت المسئولية الخلقية مقصورة على الاعمال فقط اعنى على ما تنفذه من عزم • ولكننا نعلم ان المعتزلة تعتبر الانسان مسئولا ايضا عن نواياه اعنى عما عزم عليه حرا سواء نفذ هذا العزم أو لم ينفذه ، غاية ما فى الامر يمكننا ان نفهم من هذين القولين للمعتزلة ان القدماء منهم اعتبروا الفكرة قوة تدفع الانسان الى العمل اعنى ان فى كل عزم قوة لتنفيذه بينما اعتبر المتأخرون منهم العزم مجرد فكرة خالية من هذه القوة التى تدفع الانسان للتنفيذ

(٢٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٤٨

(٢٥) الاشعري : مقالات ص ٤١٥

- ففي نظرهم العزم تصور او ادراك عقلي لا يوجب التنفيذ - فالفرق بين كلا الموقفين هو فرق سيكولوجي بين الادراك والعزم • قال الاولون ان العزم هو ميل قوى للتنفيذ يتحقق حتما اذا لم تعقه عوائق ؛ وقال المتأخرون ان العزم هو مجرد ادراك ذهني يدعو الى التنفيذ دون ان يوجبه • ومن هنا نستطيع ان نفهم قول الجبائي « ان الانسان انما يقصد الفعل في حال كونه وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل » (٢٦) ومؤداه ان العزم لا يكون عزما الا مع التنفيذ بينما يقول باقي المعتزلة : « ان الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى ان يفعل وان ارادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد » (٢٧) هنا ندرك فرقا خطيرا بين الجبائي وباقي المعتزلة ، وهو ان الجبائي لا يعتبر العزم الا اذا نفذ ؛ فالمسئولية الحلقية لاتقع الا عند التنفيذ ؛ لان التنفيذ وحده يدل على وجود العزم ؛ بينما باقي المعتزلة تقول بوجود عزم حتى في حالة عدم التنفيذ وحينئذ تقع المسئولية الحلقية على العزم الغير منفذ ، اننا امام مسألة دقيقة تتطلب تحليلا سيكولوجيا حتى نعرف اذا كان العزم الغير منفذ هو حقيقة آخر ما عزمنا عليه ام ان ما ردنا عن تنفيذه هو عزم آخر فضلناه على العزم الاول ونفذناه ويكون قول الجبائي حينئذ موضعا لحقيقة العزم الكامل ؛ واذا سلمنا ان هناك عزما لم تنفذه فيكون ذلك اما لوجود عائق خارجي ، ويحتفظ حينئذ العزم بقوة التنفيذ ويحققها عندما يرفع العائق واما لاننا استبدلنا هذا العزم بعزم آخر فلم يعد العزم الاول هو العزم الحقيقي ، واقوال المعتزلة في هذا الموضوع

(٢٦) نفس المصدر ص ٤١٨

(٢٧) نفس المصدر

تدل على انهم بلغوا درجة كبيرة في تحليل الحياة العقلية .

٥ - هل يقدر الانسان على خلاف المراد ؟

ان المعتزلة تميز في الفعل الارادى وقتين : وقت العزم ووقت التنفيذ ، وتعتبر وقت العزم متقدما على وقت التنفيذ ، ما عدا الجبائى الذى اعتبر العزم والتنفيذ فى وقت واحد ، فعلى رأى باقى المعتزلة يمكننا ان نعزم على شىء فى وقت معين ويمر الوقت الثانى دون ان نفذ هذا العزم أو لا ننفذه ، مثلا ؛ « اذا أراد انسان ان يتحرك فى أقرب الاوقات اليه فهو قادر على الحركة وعلى السكون ولو سكن فى الوقت الثانى كان يسكن بعد أرادة » (٢٨) ، فطالما لا يوجد ما يعوق العزم لينفذ وطالما لا يوجد عزم آخر يحل محل العزم الاول فهذا العزم الاول يميل حتما الى التنفيذ ، واذا بدا للانسان أنه يفعل خلاف ما اعتقده عزمًا اتخذته فى وقت معين ، فهذا دليل على ان هذا العزم هو ليس الاخير ، وعلى ذلك لا يمكننا ان نقول ان الانسان يقدر ان يفعل خلاف ما أراد اذ ان فعله يكشف عن آخر عزم له ، ويشبه بعض المعتزلة العزم الاخير المؤدى للفعل برجل ارسل نفسه من شاهق فى الهواء . فلا يقال انه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه » (٢٩) فانه سلك سبيلا عليه ان يتبعه حتما الى النهاية . والعزم الاخير هو ما يوجب التنفيذ حتما والالم يعد هو الاخير ، ثم ان هذا العزم ليس كل ما يقدر عليه الانسان بأرادته ، فمن عزم على فعل يمكن ان يعزم على غير هذا الفعل « الذى اوجبه بادخال نفسه فى علته الموجبة له » (٢٩) ، اعنى ان الارادة

(٢٨) نفس المصدر ص ٤١٦

(٢٩) نفس المصدر ص ٤١٨

ليست لها حدود في اتخاذ العزم والعزم الواحد ليس هو كل الإرادة •
ومن هنا نفهم لماذا قال الجبائي ان العزم والتنفيذ في وقت واحد
بينما قال باقي المعتزلة ان العزم سابق على التنفيذ بوقت ، وذلك لان
الجبائي يتعرف على العزم من التنفيذ الذي يكون بمثابة برهان مادي
لوجود العزم لانه طالما الانسان لم ينفذ بعد يكون من الصعب تحديد
آخر عزم له ، اعني العزم الذي سيكون مسؤولا عنه خلقيا اذ أن كل
عزم يمكنه التغلب عليه بعزم آخر • ولكن يقول باقي المعتزلة ان العزم
الاخير هو العزم الذي لا يتغلب عليه عزم آخر رغم انه لم ينفذ بعد •
والنية تكون هذا العزم الاخير غير المنفذ • وبما أنها عزم أخير فلها قيمة
خلقية •

نلاحظ هنا أيضا كم ان الاخلاق كانت تشغل بال المعتزلة حتى في
المسائل التي تتعلق بالحياة النفسية ؛ وكانوا يبغون من تحليل هذه الحياة
الوصول الى تحديد قيمة خلقية لكل ما يقوم به العقل والإرادة من فعل
ويمكننا ان نقول ان وجهة النظر الخلقية كانت تتغلب احيانا على وجهة
النظر العلمية الصرفة ؛ فاذا وقعت المعتزلة ببعض التفاصيل السيكولوجية
في دراستهم للإرادة مثلا في محاولتهم تحديد وقت العزم ووقت التنفيذ
فكان ذلك لانهم يريدون تحديد المسؤولية الخلقية عند الانسان الحر
المختار • وفي نظرهم مسألة تحديد العزم والتنفيذ لها نفس الاهمية
التي للبراهين على اثبات حرية الاختيار عند الانسان • واذا رأيناهم
يفرقون بين الافعال الحرة والافعال المتولدة أو أفعال الطبيعة الحتمية
فكان ذلك لتحديد القوة التي يتمتع بها الانسان والتي تميزه عن باقي
الموجودات والتي تعتمد عليها كل الحياة الخلقية الا وهي حرية اختيار

ولولاها لما امكن التكلم عن حياة خلقية ابدًا •

٦ - مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة :

كان ولا بد ان تثار مسألة حرية الاختيار عند الانسان بعد ما اتصل المسلمون بشعوب مختلفة متأثرة بثقافات مختلفة لاسيما بالثقافة اليونانية وبالديانة المسيحية وبالمانوية اللتان كانتا منتشرتين في الشام والعراق وبلاد فارس • وبعد اول اشتباك مع هذه الشعوب لم يكن موقف المسلمين واضحا جليا بالنسبة الى هذه المسألة الشائكة والمهمة • لاسيما ان المسيحيين واليهود والفرس الذين اعتنقوا الاسلام كانوا لا يزالون محتفظين بشيء من اعتقاداتهم القديمة وخصوصا اذا كانوا امام مسألة لا تزال طافية مثل مسألة الجبر والاختيار ، ثم يلاحظ ان من أسلم من هذه الشعوب أثر هو ايضا على الفكر الاسلامي الذي اصطدم لاول مرة بثقافات غريبة عليه • فنجد مثلا بعض المسيحيين الذين اسلموا ينشرون من حولهم الاعتقاد بحرية الاختيار عند الانسان بينما كان الاعتقاد بالجبر سائدا في ذلك العصر • ومن بين المدافعين عن القول بحرية الاختيار آنثد معبد الجهني والغيلان دمشقي ، وكلاهما تلميذا لاحد مسيحي العراق ويدعى سوسن الذي كان قد اسلم ثم جحد الاسلام ورجع الى المسيحية^(٣٠) وكان معبد الجهني يتردد على حلقة الحسن البصري وكان لمعبد اتباع كثيرون في البصرة • واتصل واصل بمعبد واتباعه اذ ان القول بحرية الاختيار بدأ بجانب الحسن ، اما

(٣٠) الذهبي : ميزان الاعتدال (انظر احمد بك امين : فجر الاسلام ص ٣٤٩) • والاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٠ شرح رقم ٤

غيلان الدمشقي فانه ابن أحد موالى عثمان بن عفان، وكان يعيش في دمشق وكان بليغا جدا^(٣١)، أمر الخليفة بقتله لقوله بقدره الانسان على أفعاله • وكل من يقول بهذه القدرة يسمى قدريا (بمعنى ان الانسان قادر على افعاله) وكان حينئذ اتباع كثيرون للقدرية في البصرة وفي دمشق حيث كان عدد كبير من المسيحيين في خدمة الخليفة ومن بين هؤلاء المسيحيين تذكر يحيى الدمشقي^(٣٢) •

فيكون واصل بن عطاء قد احتفظ بتعاليم معبد الجهني وأصبح في البصرة أكبر مدافع عن القول بقدره الانسان على أفعاله • كما وانه قاوم بشدة الاعتقاد المخالف للقدرة والقائل بالجبر • وكان الجهم بن صفوان - أحد موالى خراسان والمقيم حينئذ بالكوفة - أكبر المدافعين عن القول بالجبر^(٣٣) وتحتج المعتزلة لقولها بحرية الاختيار ببعض الايات مثل : « انا هديناه السبيل اما شاكرًا واما كفورًا » (قرآن ٧٦ آية ٣) « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨ - ٩) « وان هذا صراطي مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل تفرق بكم عن سبيله » (٦ - ١٥٢)

(٣١) امر الخليفة الاموي هشام بن عبدالمك (١٠٦ - ١٢٦ هـ) بقتله وبصلبه
(٣٢) ابن تيمية (يذكره أحمد امين في فجر الاسلام ص ٣٥١) ايضا القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦
(٣٣) لذلك يطلق أسم الجهمية على الجبرية (نسبة الى الجهم بن صفوان) •

الفصل الرابع

طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم

تميز المعتزلة في الانسان عنصرين مختلفين : الجسم والنفس وتعتبر العقل والاختيار اهم وظيفة تقوم بها النفس - كما مر بنا ذلك - ونعرض هنا التعاريف المختلفة للانسان التي جاءوا بها ، ونحاول ان نوضح معانيها قدر المستطاع ، ثم نعرض تفسيرهم لاتصال النفس بالجسم .

١ - تعريف الانسان :

يمكننا ان نحصى مختلف تعاريفهم للانسان في ثلاثة تعاريف رئيسية وهي اولا تعريف ابي الهذيل القائل : « ان الانسان هو الشخص الظاهر المرعى الذى له يدان ورجلان وكان لا يجعل شعر الانسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الانسان » (١) ويقول ابن حزم ان ابا الهذيل يعتبر « النفس عرضا كباقي اعراض الجس » (٢) سنوضح فيما بعد معنى هذا القول ، والتعريف الثانى هو تعريف النظام القائل « ان الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشاركة له وان

(١) الاشعري : مقالات ص ٣٢٩

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٤٧

كل هذا في كل هذا» (٣) • وأخيرا تعريف بشر بن المعتمر القائل :
« ان الانسان جسد وروح وانهما جميعا انسان وان الفعال هو الانسان
الذي هو جسد وروح » (٤) •

تبدو هذه التعاريف ، لاول وهلة ، مختلفة الواحد عن الاخر
فمثلا تعريف ابي الهذيل لا يذكر سوى الجزء المادى في الانسان ، بينما
تعريف النظام لا يذكر سوى الجزء الروحى فيه وكأن بشرا يحاول
فى تعريفه ان يوفق بين التعريفين الاولين • ولكن عندما نبحت كل
تعريف على حدة نتجلى لنا حقيقة الامر •

أ - تعريف ابي الهذيل :

نميل فى بادىء الامر الى تفسير تعريف ابي الهذيل تفسيراً مادياً نعتقه
قريباً من قول الطبيب جاليانوس اليونانى القائل بان النفس نتيجة
تناسق مختلف اجزاء الجسم اعنى انها كالنغم بالاضافة الى الالة
والاوتار (٥) • ولكن لو كان ابو الهذيل قال هذا القول فكيف يمكننا
حينئذ ان نفسر كل ما قاله فى المعرفة العقلية وفى الارادة والاختيار
الحر ؟ ان ابن حزم يذكر لنا فعلاً قولاً لابي الهذيل مؤداه « ان النفس
هى عرض» (٦) ولكن فى الحقيقة يعتبر ابو الهذيل الحياة نغماً ناتجاً
من تناسق اجزاء الجسم فى حين قال ابن حزم انها النفس والدليل على
ذلك ان ابا الهذيل يميز بين هذه الحدود الثلاثة : النفس والروح

-
- (٣) الاشعري : مقالات ص ٣٣١ • الشهرستاني : الملل ج ١
ص ٦٢ • البغدادى : الفرق ص ١١٧ •
(٤) الاشعري : مقالات ص ٣٢٩
(٥) افلاطون : محاوراة فيدون ص ٨٥ - ٨٦ •
٦ - الاشعري : مقالات ص ٣٣٧

والحياة ويقول : « النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عرض »^(٦) ويضيف على ذلك قائلاً : « قد يجوز ان يكون الانسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة • استشهد على ذلك بقول الله : الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها (٣٩ : ٤٢) »^(٦) ومن هنا يتضح لنا معنى قول ابى الهذيل بان الحياة - ولا النفس - عرض من اعراض الجسم بينما النفس (الروح) قوة متميزة عن الحياة وتقوم بوظيفة التعقل وعليها تعتمد كل الحياة الخلقية •

مصدر هذا القول

ومن هنا نفهم ايضا من اين استقى ابو الهذيل تعريفه هذا • انه تأثر بدون شك بالاطباء اليونانيين لاسيما بجالينوس ولكنه متأثر خصوصا بأفلاطون القائل بوجود انفس أو بالاحرى مبادئ ثلاثة فى الانسان تقوم بالافعال النفسية الثلاثة : الادراك والغضب والشهوة ، فأعتبر ابو الهذيل الحياة نتيجة تناسق اجزاء الجسم واعتبر عملية التعقل ناتجة من قوة أخرى خلاف الحياة ، الا وهى النفس ، فيكون مبدأ الحياة خلاف مبدأ التعقل والارادة •

ب - تعريف النظام :

سئل النظام : ما هو اغرب شىء فى العالم ؟ اجاب : الروح^(٧) وفعلا عندما نحاول ان نتبين حقيقة رأى النظام فى النفس نصادف صعوبة كبيرة فى ذلك • فنجد مثلا يعرف الروح بأنها « جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ويقول بان الروح هى الحياة المشابكة لهذا

(٦) الاشعري : مقالات ص ٣٣٧ •

(٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١

الجسم • وزعم ان الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد • فهى ليست نورا ولا ظلمة وليست متميزة عن النفس ولا عن الحياة « (٨) •
ويتهى النظام الى ان الروح لا ترى على الحقيقة وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان (الانسان بمعنى النفس) « (٨) •

ان تعريف النظام للنفس بانها جوهر واحد يبدو مناقضا لقوله فى الجزء ؛ والمعروف ان النظام يقول ان لا جزء الا وله جزء (٩) هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يقول ان الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف - فحتى لا يتناقض النظام نفسه يلزمه ان يعتبر هذا الجسم اللطيف الذى هو الروح ، قابلا للتجزئة الى ما لايتهاهى من الاجزاء اللطيفة فعلا هذا ما وصل اليه النظام حسب ما يذكره عنه الايجي فى موافقه اذ يقول : « ان ما نسميه انا أو نفسى هو عند النظام اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء • انما المتخلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه ويتفضل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من أول عمره الى آخره ولاشك ان المتبدل ليس كذلك » (١٠) • ثم لما اعتبر النظام الروح العنصر الجوهرى فى الانسان ذهب الى « ان الانسان

(٨) البغدادي : الفرق ص ١١٧ و ١١٩ • الحياط : الانتصار ص ٣٦ وايضا كتاب البدا والتاريخ لمطاهر بن المقديسى المنسوب لابي زيد أحمد بن سهل البلخي المتوفى ٣٢٢ هـ الذى نشره فى باريس سنة ٩٠١
C. Huart

(٩) انظر الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الثالث ص ١٦٥ وما بعدها • (١٠) الجرجاني : شرح المواقف ص ٤٥٩

هو الروح ، كما قال ان الانسان لا يرى على الحقيقة ؛ وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان ؛ فالصحابه ما رأوا رسول الله وانما رأوا قلبا فيه الرسول « (١١) • وينتهى النظام الى القول بان « الروح التى هى الانسان مستطيع بنفسه ؛ حتى بنفسه ؛ وانما يعجز لآفة تدخل عليه والعجز عنده جسم » (١٢) •

مصدر هذا القول :

وخلاصة القول يعتبر النظام الروح عنصرا مغايرا لعنصر الجسم وهذا قريب من قول أصحاب الذرة من اليونانيين مثل ديموقريطس ولوقيوس وابيقورس القائلين بان النفس مادية طبعا مؤلفة من أدق الجواهر ، فهى جسم نارى وأسرعها حركة وهى مبدأ الحركة فى الاجسام الحية ؛ والنظام يقول بان الروح جسم لطيف ؛ فجاء قوله ترديدا لقول أصحاب المذهب الذرى القديم • ولكن يتضح من باقى كلامه عن الانسان انه متأثر أيضا بالرواقية عندما يقول بان النفس هى أجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد الخ ••• فهو لا يعتبر الروح جوهرًا واحدًا أو ذرة واحدة غير متجزئة ؛ بل يعتبرها أجساما لطيفة منتشرة فى الجسم ؛ وهذا قريب من قول الرواقين الذين اعتبروا المادة متجزئة بالفعل الى غير نهاية وقالوا « ان نفس الانسان هى نفس حار متحد بالمادة (اعنى بالجسم) ومنتشر فيها انتشار البخور فى الهواء والخمر فى الماء بحيث يؤلفان « مزاجا

(١١) البغدادى : الفرق ص ١١٧

(١٢) المصدر نفسه ص ١١٩ • الاشعري : مقالات ٣٢٣ •

الحياط : الانتصار ص ٣٦

كليا « فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما دون ان يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما » (١٣) • ونلاحظ أيضاً ان النظام متأثر بافلاطون عندما يقول ان الروح مستطيع بنفسه ، حتى بنفسه ، وانما يعجز لآفة • • والعجز عنده جسم • وهذا هو رأى افلاطون في النفس التي يعتبرها سجية في الجسم • فيكون النظام قد حاول في تعريفه للانسان ان يوفق بين المذهب الذرى القديم ومذهب الرواقين ومذهب افلاطون وكأنه قد وجد نقطة تشابه بين هذه المذاهب الثلاثة المختلفة ونقطة التشابه هي ان هذه المذاهب تعتبر جوهر النفس متميزا عن جوهر الجسم • نعم ان المذهب الذرى القديم والمذهب الرواقى هما مذهبان ماديان ، ولكنهما يعتبران مادة النفس الطف وأدق من مادة الجسم • ومذهب افلاطون مذهب روحى بمعنى انه يعتبر جوهر النفس مغايراً لجوهر الجسم ؛ ولكن الامر الذى لفت نظر النظام هو ان هذه المذاهب الثلاثة تميز بين الروح والجسم لذلك اعتبرها متشابهة تقريبا وأخذ من كل مذهب ما رآه جوهرى فيه واتتهى الى هذا التعريف عن الانسان ويمكننا ان نلخصه فيما يأتى : الانسان هو روح وجسم والروح عبارة عن جسم لطيف ؛ منتشر فى أجزاء الجسم ؛ والروح منطبع بنفسه ، حتى بنفسه ؛ ولكن الجسم افة عليه - فالشطر الاول من التعريف مقتبس من المذهب الذرى القديم ، والشطر الثانى من الرواقية ، والثالث من أفلاطون •

توضيح لتعريف النظام :

ان النظام لايقول الا بعرض واحد وهو الحركة وكل ما هو عداها

(١٢) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة

الثانية) ص ٢٢٦ •

فانه جسم^(١٤) ثم اعتبر النفس جسما كما مر بنا وقال انها متميزة عن الجسد لانها الطف منه ولكن ماذا يكون مصير النفس اذا كانت هي جسم ؟ هل تتحل كباقي الاجسام الى اجزاء غير متناهية فى التجزء ؟ ويعتقد النظام انه حل هذه المشكلة عندما قال « ان الاجسام ضربان حى وميت وان الحى منها يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل ان يصير حيا^(١٥) والنفس هي جسم حى فى رأيه • فتكون صفة الحياة الصفة التى تتميز بها النفس عن الجسد مع القول بان النفس جسم • ولكن بما ان جوهر النفس حائز على صفة غير موجودة فى باقى الجواهر » اعنى فى باقى الاجسام « هلا يدل ذلك على ان طبيعة جوهر النفس تختلف عن طبيعة جوهر باقى الاجسام ؟ ونعتقد ان النظام يرد بالاثبات على ذلك كما يتضح من قول البغدادى عندما يحاول ان يرشدنا عن المصدر الذى أخذ منه النظام قوله بالجسم الحى وبالجسم الميت فيقول البغدادى : « انما أخذ هذا القول من الثنويه البرهانية الذين زعموا ان النور حى من شأنه الصعود ابدًا وان الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ابدًا وان الثقيل الميت محال ان يصير خفيفا وان الخفيف الحى محال ان يصير ثقيلًا ميتًا^(١٦) ومن هنا ندرك معنى قول النظام بان الروح جسم لطيف ، فانها جسم ليس بالجسد • هي جسم من جوهره الحياة ، لذلك يختلف مصيرها عن مصير الجسد الذى من جوهره الموت • ونلاحظ من هنا انه كان متمسكًا على النظام ان يدرك الروح كجوهر غير مادى تمامًا ؛ بل انه نظر اليها عبر المادة ، واعتبرها من مادة مختلفة عن مادة باقى الاجسام •

(١٤) انظر الجزء الاول ص ١٧٢ •

(١٥) البغدادى : الفرق ص ١١٩ (١٦) نفس المصدر

ج - تعريف بشر بن المعتمر :

اما تعريف بشر « بان الانسان جسد وروح ، وانهما جميعاً انسان ، وان الفعال هو الانسان الذى هو جسد وروح » ، فانه يختلف جوهرياً عن تعريفى ابي الهذيل والنظام . ويدل على انه تأثر خصوصاً بأرسطو . فهو يميز فى الانسان عنصرين مختلفين ؛ ولكنهما غير مستقلين الواحد عن الاخر ، بل بأجمعهما معا يكون الانسان ؛ وهذا قريب من رأى أرسطو الذى يعتبر النفس صورة الجسم والجسم مادة لهذه الصورة وكل كائن عنده مركب نقص من مادة أولى أو هيولى ومن صورة تجعل منه هذا الكائن بالذات . فلما قال بشر ان الانسان هو جسد وروح ، فهو لم يفصل تماماً بين هذين العنصرين ، مثل ما فعل النظام ، ومثل ما قال ابو الهذيل ؛ بل قال ان من هذين العنصرين يتكون الانسان ؛ وهذا القول بعيد كل البعد عن قول أصحاب المذهب الذرى القديم ، وعن قول افلاطون والرواقيين ، وقريب جدا من قول ارسطو فى الانسان الذى يعتبر اتصال الروح بالجسد اتصالاً جوهرياً ولا عرضياً ، مثل ما قال افلاطون .

د - باقى التعاريف :

واذا كنا حصرنا تعاريف المعتزلة فى ثلاثة لنوضح المصادر المختلفة التى استقوا منها تعاريفهم هذه ، يمكننا الان ان نردها الى نوعين اثنين من التعاريف ، ونقول ان منهم من يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالاً عرضياً ، مثل النظام وأبو الهذيل ، ومنهم من يعتبر هذا الاتصال جوهرياً ، مثل بشر بن المعتمر . ويمكننا ان نرد تعاريف باقى المعتزلة الى أحد هذين التعريفين . فمثلاً يقول دعمر : « ان الانسان شئ غير

الجسد المحسوس وهو حي ؛ عالم ، قادر ، مختار ، وليس هو متحركا ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان دون مكان . ويقول ان الانسان (ومعنى الانسان عنده النفس كما هو عند النظام) فى الجسد مدبر ، وفى الجنة منعم أو فى النار معذب ، وليس هو فى شىء من هذه الاشياء حالاً ، ولا متمكناً لانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن « (١٧) فيتضح من قول معمر هذا انه يعتبر النفس متصلة بالجسم اتصالاً عرضياً ؛ وما يؤكد ذلك ايضا القول الذى يذكره عنه الاشعري ومؤداه « ان الانسان جزء لا يتجزأ وهو المدير فى العالم والبدن الظاهر آلة له - ويجوز على الانسان العلم والقدرة والحياة والارادة والكرهه . وانه يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يماسه (١٨) فقول معمر هذا يدل على أنه تأثر باصحاب المذهب الذرى القديم وبافلاطون فيكون قريباً من قول ابي الهذيل والنظام . وقول جعفر بن بشر قريب أيضاً من هذا القول ؛ فهو يعرف « النفس بأنها جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ولكنها معنى بين الجوهر والجسم » (١٩) . وكذلك قول جعفر بن حرب بان « النفس عرض من الاعراض يوجد فى هذا الجسم وهو أحد الآلات التى يستعين بها الانسان على الفعل ، كالصحة والسلامة وما اشبهها ؛ وانها غير موصوفة بشىء من صفات الجواهر والاجسام » (١٩) وهكذا

(١٧) البغدادي : الفرق ص ١٤٠ . الحياط : الانتصار ص ٥٤

(١٨) الاشعري : مقالات ص ٣١٨ و ٣٣١ . وابن حزم : الفصل

ج ٤ ص ١٤٨ .

(١٩) الاشعري نفس المصدر ص ٣٣٧ .

يعتبر معمر والجعفران النفس جوهرًا متميزًا عن الجسم ومتصلاً بالجسم
اتصالاً عرضياً .

ثم نلاحظ أن الجبائي يعود إلى التمييز بين الحياة والنفس الذي
قال به أبو الهذيل ، عندما اعتبر الحياة عرضاً أو النفس قوة مختلفة عن
الحياة . فيقول الجبائي « أن الروح جسم وانها غير الحياة والحياة
عرض » (٢٠) وأضاف أن الروح لا تجوز عليها الاعراض ؛ فهو لم
يعتبرها جوهرًا كباقي الاجسام .

فمن كل هذه التعاريف عن الانسان نلاحظ أن تأثير الأطباء
اليونانيين وأصحاب المذهب الذري القديم وأفلاطون ، كان أقوى من
تأثير أرسطو على المعتزلة . لم نلاحظ تأثير أرسطو إلا على بشر بن
المعتمر بينما كان باقي المعتزلة الذين وصلتنا تعاريفهم عن الانسان ،
متأثرين خصوصاً بالمذهب المادى القديم وبأفلاطون - فقط نلاحظ أمراً
مهماً عند هؤلاء الآخرين ، وهو أنهم جميعاً يحاولون أن يعبروا عن
النفس كأنها جوهر لا يعتريه ما يعترى باقي الجواهر من فساد ؛ وذلك
صوناً لخلودها حتى تنال جزاءها - فكل مسألة يبحثها المعتزلة تنتهى
إلى نتيجة خلقية حتماً .

٢ - الجسم

لما قالت المعتزلة أن طبيعة النفس متميزة عن طبيعة الجسد وأسمى
منها اعتبرت الجسم آفة عليها ؛ وهذا ما يقوله النظام عندما يعرف الجسم
« بأنه آفة على النفس وجبس وضاعط لها » (٢١) ويضيف « بأن البدن

(٢٠) نفس المصدر ص ٣٣٣

(٢١) الأشعري : مقالات ص ٣٣١

آلة وقالب للنفس» (٢٢) وهذا ما يردده باقى المعتزلة فيما يتعلق بالبدن - ونسبته منهم بشر بن المعتز فقط اذ انه اعتبر اتصال الجسم بالنفس اتصالاً جوهرياً ، فلم يعد الجسم فى نظره حياً ولا آلة فقط للنفس .

ويتربط ايضا على تمييز المعتزلة بين النفس والجسم تمييزاً بين افعال كل منهما لقد سبق وينا كيف انهم يحصرّون فعل النفس فى الفعل والارادة وقالوا ان هذا الفعل يصدر مباشرة من النفس . وما عدا التعقل والارادة فيردونه الى الجسم . ويقول معمر بهذا الصدد « ان فعل النفس هو الارادة فحسب [والمعروف ان التعقل يسبق الارادة] وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد » (٢٣) فتكون افعال الجسد خاضعة لقوانينه ، ويمكن قياسها . والمعتزلة تقول بوجود قانون حتمى فى الطبيعة ، وتعتبر الجسم خاضعاً لهذا القانون ، اذ انه مادى ؛ فالافعال التى تتولد فى الجسد من جراء فعل ارادى ، والافعال التى تتولد عن افعال الجسد ، تكون كلها خاضعة لنظام ثابت . غاية ما فى الامر اختيار الانسان حر ، وهذا الاختيار يوجه حركة الجسم فى اتجاه دون الاخر . والمعتزلة لا تعتبر هذا الاختيار خلقاً للافعال ، بل توجيهاً لها ؛ والحرية لا تحتم خلق الفعل بل توجيهه فى اتجاه دون الاخر ؛ وكلا الاتجاهين له قوانين حتمية . فاذا اختارت الارادة حركة فى الجسم دون حركة ، هى لا تخلق فى الجسم الحركة ، بل تدفعها فى اتجاه دون الاخر ، ومن ثم تسير الحركة وفق قوانين الجسم وتؤثر على اجسام اخرى وفق قوانينها ايضا . هذه هى الحرية

(٢٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٢

(٢٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٢ .

التي نادى بها المعتزلة وهذه هي الحتمية التي دافعوا عنها • وفي مذهبهم
الجسم خاضع لحتمية تامة •

٣ - اتصال النفس بالجسم :

يتضح من تعاريف المعتزلة للانسان انهم يعتبرون اتصال النفس
بالجسم اتصلا عرضيا • ما عدا تعريف بشر بن المعتز الذي يحمل في
طياته ان هذا الاتصال جوهريا ؛ ولكن مهما يوجد من اختلاف بينهم
في هذه المسألة ، فجميعهم متفقون على ان فعل النفس هو التعقل والارادة
وان النفس تؤثر على الجسم ، والجسم يتحرك حسب قوانين باقى
الاجسام ، كما انهم متفقون جميعا على ان المعرفة الحسية تأتي عن طريق
الجسم بواسطة الحواس • فهم يعترفون بتأثير الجسم على النفس ، وبتأثير
النفس على الجسم •

ولما كان الانسان فى رأيهم مكونا من عنصرين متميزين : النفس
والجسد ، فمصير الواحد لا يكون حتما مصير الاخر ، اعنى ان انحلال
الجسد لا يتبعه حتما انحلال النفس التى تخلد بعد انفصالها عن الجسد •
وخلودها فى رأى المعتزلة لا يستتج من نوع العمل الذى تقوم به وهو
التعقل والارادة فحسب ، بل ايضا من وجود شريعة وحرية الانسان فى
الخضوع اليها أو الخروج عليها ؛ اعنى ان الحياة الخلقية تحتم خلود
النفس حتى تنال جزائها • ولكن كيف تنال النفس هذا الجزاء بعد
انفصالها عن الجسد ؛ وهل تبعث الاجسام ؟ نجد الرد على هذا السؤال
عند الحياط الذى يذكر لنا رأى النظام قائلا : « لا بد للارواح عند ابراهيم
(النظام) اذا أراد الله ان يوقىها ثوابها فى الآخرة ان يدخلها هذه
الاجسام من الالوان والطعوم والارايح ، لان الأكل والشرب والنكاح

وأنواع التعليم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها» (٢٤) • وهذا اعتراف صريح ببعث الاجسام لاهل النعيم • ويضيف الحياط قولاً آخر للنظام خاص ببعث أجسام أهل النار أيضاً ، هو « ان الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ، ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم ؛ لانه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب » (٢٤) ولما ذكر الحياط أن هذا « قول المسلمين جميعا » أراد ان يقول انه أيضا قول المعتزلة جميعا • ولكن الجسم الذى يبعث لاهل الخلد ليس مثل هذا الجسم الذى كانت متصلة به النفس فى دار المحنة ، اعنى فى دارنا بل هو جسم يتصل بها حتى تحس بواسطته بلذة النعيم أو بألم العذاب •

ويستتج مما تقدم ان المعتزلة تقول بوجود عنصرين مختلفين فى الانسان يؤثر الواحد على الاخر ؛ ولكن لكل عنصر وظيفة خاصة يقوم بها ؛ وظيفة النفس الارادة بعد التعقل ، ووظيفة الجسم ان يوصل الى النفس المؤثرات وان ينفذ افعال ارادة النفس • ثم ان مصير النفس غير مرتبط بمصير الجسم ، فهى لا تفتى بفنائها ؛ ولكنها لا تشعر بلذة أو ألم بدون الجسم ؛ لذلك انتهت المعتزلة الى القول ببعث الاجسام وبانضمامها الى النفس بعد تخليتها من الافات ، اعنى ان الجسم الذى يتصل بالنفس فى النعيم هو جسم مطهر نقى ولا بد ان يكون كذلك حتى تشعر النفس بلذة النعيم كما وانه لا بد من بعث اجسام لانفس النار حتى تشعر بألم العذاب فلا تحس النفس بدون جسم •

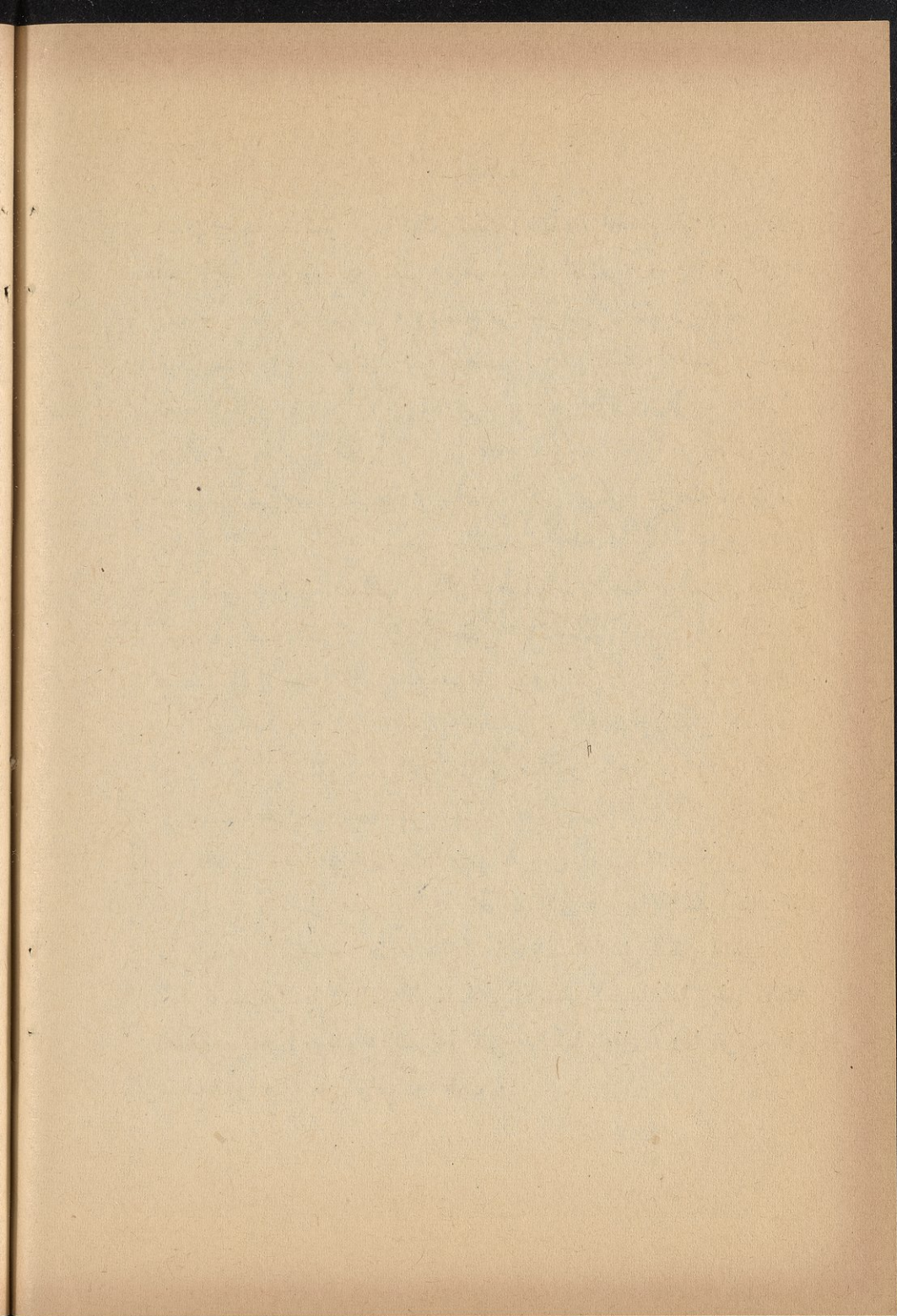
خاتمة الباب الاول

لما بحث المعتزلة في الانسان وقفت اما عنصرتين اثنتين وهما الجسم والنفس ، وحاولت ان تفسر فعل الواحد في الاخر • ولكنهم سرعان ما لمسوا صعوبة المسألة • لمسوها اولا عندما حاولوا تحليل المعرفة الحسية ، وهي تبدأ في الحس وتنتهي بالاحساس • كان من السهل عليهم التكلم عن الحس وعن التأثير عليه ، ولكنهم صدموا بمسألة تحويل المحسوس الى احساس ولما تعثر عليهم حلها بالملاحظة فقط ، لجأوا الى حلول ميتافيزيقية ؛ فقال بعضهم مثل ابو الهذيل ان الاحساس من فعل الله ؛ والبعض الاخر ان الاحساس فعل متولد من حركة الحس • واذا كانت المعرفة الحسية هي أول ما يدركه الانسان ، فانها ليست كل المعرفة ؛ وفعلا تقول المعتزلة ان المعرفة العقلية أو النظرية ، يدركها العقل البالغ دون تدخل الحواس ؛ وهذه المعرفة اسمى من الاولى ، اذ ان موضوعها الشريعة والمبادئ العامة المرشدة للانسان في الفعل والعلم • وعند هذه النقطة تقف المعتزلة لتؤكد عليها قدر المستطاع ، اذ انها تعتبر العقل أو بالاحرى المعرفة العقلية ، أخص خصائص الانسان وتقدمها على جميع طرق المعرفة الاخرى ، وتستخدمها مقياسا لها حتى للوحي • و انتهت المعتزلة الى ان الوحي لا يجوز ان يناقض العقل في أى حال من

الاحوال • غاية ما فى الامر هو متمم للعقل واذا ظهر تناقض بين الوحى والعقل فللعقل ان يؤول الوحى ، ولا يجوز ان ينقاد العقل للوحى انقيادا أعمى • اهكذا أقرت المعتزلة سلطان العقل واستمدت منه النور المرشد للانسان ، واعتبرته المنارة الوحيدة الهادية الى بر السلام • وبعدها يرشد العقل الانسان ، يحتاج الى ارادة تختار حرة بين ما أمدها به من النور وبين ما يجذبها اليه الجسم من لذة وشهوة • وبعد الاختيار يلزم التنفيذ • وربطت المعتزلة بين هذه القوى الثلاث : العقل والارادة الحرة والتنفيذ • وأتت بالبراهين القوية لاثبات حرية الاختيار ، ثم بحثت بكل دقة العلاقة بين العزم والتنفيذ ؛ وبهما يكمل الفعل الارادى - ووصلت ببحثها هذا الى تحليلات لا تختلف عمقا عن التحليلات الحديثة الخاصة بدراسة قوى النفس • وقال بعضهم ان العزم هو فكرة تغلبت على باقى الافكار وتميل حتما الى التنفيذ اذ ان كل فكرة قوة تدفع الانسان الى تحقيقها ؛ وكم هذا القول قريب من قول علماء النفس المحدثين لاسيما فوييه القائل بان كل فكرة قوة • واذا انتهى بعضهم الى هذا القول ، فهم لا يزالون يعترفون بان الانسان فى امكانه ان يغير عزمه بعزم آخر ؛ أى أنهم يعتبرونه حر الاختيار لغاية ما ينفذ فالأفعال تتولد عن هذا التنفيذ والتولد يكون حسب قوانين حتمية فى الطبيعة •

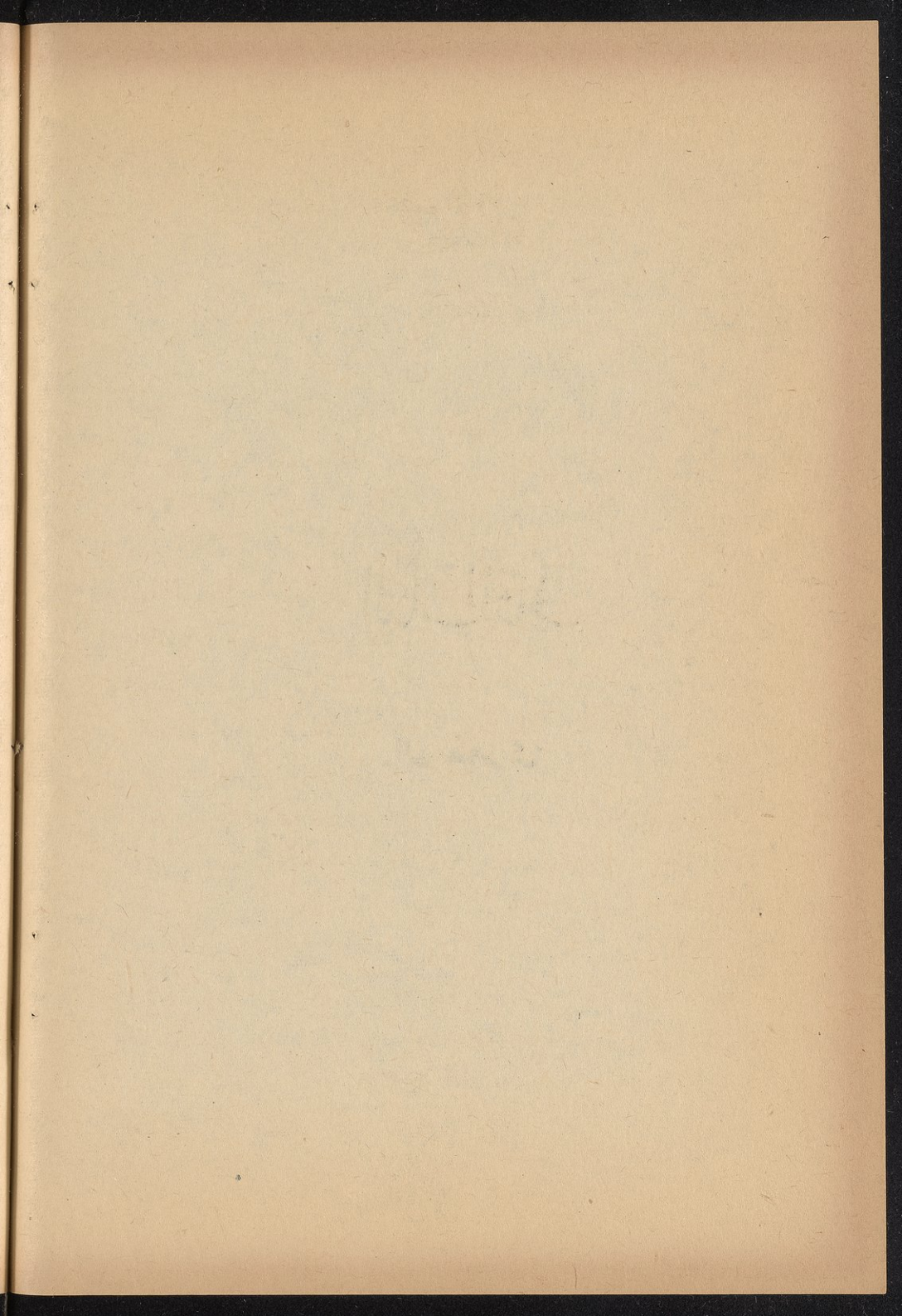
وبحثهم فى العقل والارادة ، وهما أخص افعال النفس ، لا يجعلهم يغفلون عن حقيقة اتصال النفس بالجسم مع تفضيلهم طبعاً النفس على الجسم ، والقول بخلوها خصوصا • لانها تدرك الشريعة وتملك الحرية فى تنفيذها أو الامتناع عن تنفيذها • ولما كانت النفس لا تشعر ولا تحس

بدون الجسد ، انتهوا الى القول بالبعث وبانضمام أجسام نقية الى ارواح أهل الجنة يتذوقون بها النعيم وبانضمام أجسام الى أرواح أهل النار ، يشعرون بها بألم العذاب . ويتضح من معرض آرائهم فى الانسان ان هناك نقطة واحدة تشغل دائما أذهانهم ، وهى المسألة الحلقية . فلكى تقوم الاخلاق يلزمها أولا وجود شريعة وثانياً وجود عقل فى امكانه ادراك هذه الشريعة حتى قبل أى تنزيل ، وثالثاً وجود حرية فى هذا العقل ليفعل بمقتضى هذه الشريعة أو يناقضها ليكون مسؤولاً على فعله ؛ ويترتب على ذلك خلود الروح ووجود منظم أسمى للحياة الحلقية حتى يجزى كل نفس حسب استحقاقها . فكم مذهب المعتزلة هذا قريب من مذهب ايمانويل كنت الذى وصل الى نفس النتائج التى انتهت اليها المعتزلة عن طريق الاخلاق وليس عن طريق العقل النظرى !! ان كنت أحدث ثورة فى الفكر الحديث ، والمعتزلة احدثت ثورة فعلا فى الفكر الاسلامى فى بادىء أمره ؛ ولكنهم للأسف أتوا مبكرين ، قبل أوانهم . لذلك لم يفهمهم عصرهم وجحدهم . ولكن هذه الآراء كانت أكثر ما دهش اليه الغرب عندما عرضها كنت وهو لا يدري ان هناك مفكرين كانوا قد سبقوه فى مثل هذه المحاولة الجريئة التى قام بها ليشيد الميافيزيقا على الاخلاق ، بعدما اتضح له استحالة تشييدها على العقل النظرى . وبعد عرضنا لآرائهم الأساسية فى الانسان الاسيما فيما يتعلق بحياته العقلية ، نبحت موضوع الشريعة التى يدركها العقل ، وما يترتب على تنفيذها أو عدمه من ثواب أو عقاب .



البَابُ الثَّانِي

الْأَخْلَاقُ



الفصل الأول

المسألة الخلقية

ان المسألة الخلقية تتبع حتما قول المعتزلة بقدره الانسان على افعاله • هذا القول الذي دافعوا عنه بأقوى الحجج • ولكن يتسائل المرء اذا كان التحليل الدقيق الذي قاموا به فيما يتعلق بحرية الاختيار عند الانسان ، واذا كانت الحجج التي أتوا بها للدفاع عن هذه الحرية ، لم تكن متأثرة بالغاية التي كانوا يتوخونها ، وهي وضع أساس للمسألة الخلقية ؟ أم هل المسألة الخلقية تصدر صدورا منطقيا من تحليل المعتزلة للقوى النفسية ومن عثورهم ، في سياق هذا التحليل على حرية الاختيار عند الانسان ؟ ان كل ما لدينا من نصوص يجعلنا نجزم بان اهتمام المعتزلة بالمسألة الخلقية هو الذي قادهم في بحثهم السيكولوجي هذا • كما وان هذا الاهتمام أيضا هو الذي يفسر لنا وحدة مذهبهم وتماسكه ، وهو مذهب اتجاهاه اتجاها خلقى صرف • ويمكننا ان نقول ان اذن ان قولهم بحرية الاختيار يبرر وجود الشريعة والمسئولية والجزاء ، كما وان وجود المسألة الخلقية يبرر هو الآخر وجود حرية الاختيار في الانسان • وتعتبر المعتزلة المبدأ القائل بحرية الاختيار اساسيا لدرجة انه لو انعدم لم يعد يمكننا البحث في المسألة الخلقية والكلام بها ؛ كما وانه بدون المسألة الخلقية لم يعد يمكننا التكلم بحرية الاختيار • ومبدأ الحرية هذا متصل بأصل التوحيد عند المعتزلة ؛ ويمكننا ان نقول ان المسألة الخلقية

مشتقة من التوحيد ، اعنى فكرة الله عند المعتزلة ، اذ يعتبرونه تعالى كلى الكمال • واذا قررر واصل بن عطاء قاعدة القدر أكثر ما كان يقرر قاعدة نفي الصفات ، فذلك لانه كان يجتهد فى المحافظة على نقاوة الفكرة التى يجب ان تكونها عن كمال الله الامتاهى ، كما وانه اعتبر الانسان وحده مسئولا عن الشر وعما يترتب على افعاله من نتائج • فلا يمكن ان تتكلم فى كمال الله دون ان تتكلم فى حرية الاختيار عند الانسان ، اذ انه توجد مسألة خلقية فى العالم : يوجد شر ويوجد عقاب كما يوجد خير يوجد ثواب • « والبارى حكيم عادل - على حد قول واصل - ولا يجوز ان يضاف اليه شر وظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه • فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والايمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله والرب تعالى اقدره على ذلك كله • • ويستحيل ان يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، وهو يحسن من نفسه الاقتدار والفعل ؛ ومن انكره فقد انكر الضرورة » (١) ففى قول واصل هذا نجد البرهانين القويين اللذين يقدمهما المعتزلة على حرية الاختيار ، وهما اولا برهان خلقى ومؤداه وجود الشريعة والجزاء ، والثانى برهان سيكولوجى وهو شعورنا بحرية الاختيار لافعالنا •

١ - العقل والمسألة الخلقية :

واذا كان الانسان قادرا على الاختيار ، يلزمه مرشد ليرشده فى اختياره ، وهذا المرشد هو العقل الناضج فى رأى المعتزلة (انظر الباب الاول الفصل ٤ رقم ٣ وما بعده) القائلين : « ان العقل يستدل به

حسن الافعال وقبحها» (٢) • ونجد في تعريف الجبائي للعقل اعترافاً قوياً بوظيفة العقل الخلقية • فهو يقول : « العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعى الى الحسن » (٣) فلا يجوز ان يبلغ عقل الانسان دون ان يعرف « ان الله خالقه » (٤) على حد قول الجاحظ ، ودون ان يعرف الشريعة ، اعنى ان يميز بين الخير والشر • فتقول اذن المعتزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج ؛ وهذه الشريعة عامة ، اذ انها فى متناول جميع العقول حتى قبل أى تنزيل (٥) •

٢ - مبدأ الالتزام الخلقى :

تركز المعتزلة هذا المبدأ فى الانسان نفسه ، وبالأصح تركزه فى العقل والحرية ، وما يذكره الجبائي وابنه أبو هاشم بهذا الصدد صريح : فيقولان : « لا يجب على الله شئ لعباده فى الدنيا اذا لم يكلفهم عقلاً وشرعاً • فاما اذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الاخلاق الذميمة فانه يجب عليه عند هذا التكليف اكمال العقل ونصب الادلة والقدرة والاستطاعة ، وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيجاً لعلهم فيما أمرهم ؛ ويجب عليه ان يفعل بهم ادعى الامور الى فعل ما كلفهم به وازجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه » (٦) • اذن فى استطاعة الانسان ان يدرك بواسطة عقله ما هو حسن وما هو قبيح كما وانه فى استطاعته ايضا ان

(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٧١ •

(٣) اليافعى : مرهم العلل ص ٣٢٧ •

(٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨١ •

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ •

(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٨٨ •

يختار بين الحسن والقيح • وكل الحياة الخلقية قائمة على هذين المبدئين :
معرفة الشريعة وقدرة الانسان على تنفيذها أم عدم تنفيذها • ولا يجوز للانسان
ان يحتج بجهله الشريعة لوجود عجز في الالة التي يعرف بواسطتها
الشريعة (أعنى ان العقل ليس عاجزا على ادراك الشريعة) • تعتبر المعتزلة
هذه الحجة واهية ، ويقولون ان الله متى كلف الانسان وهبه النور الذى
يساعده على ادراك الخير والشر ، والا لم يعد هناك معنى للتكليف • كما
انه تعالى يهبه القدرة على فعل الخير والشر ؟ ولما يكلف الله الانسان
بهذه الشروط عليه ان يثب أو ان يعاقب حسبما يكون الانسان اختار
الخير أو الشر • ولما قال ثمامة : « ان من لم يضطره الله الى معرفته
لم يكن مأمورا بالمعرفة ولا منهيًا عن الكفر وكان ••• كسائر
الحيوانات التي ليست بمكلفة » (٧) فمعنى قوله هذا ان الحياة الخلقية
- اعنى مبدأ الالتزام الخلقى - يعتمد على العقل والحرية • واذا انتهى
العقل اصبح الانسان كسائر الحيوانات ، مصيره مثل مصيرها • الامر
الذى جعل تامامة يقول ان « عوام الدهرية ••••• يصيرون فى الاخرة
ترابا » (٧) اذ انهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا ، بما انهم لم يستخدموا
عقلهم فى حياتهم الخلقية • فالمعتزلة تجعل مسألة خلود النفس أو
فنائها بعد الموت ، متعلقة بالمسألة الخلقية ، وهم يركزون كل المسألة
الخلقية على العقل الناضج وعلى حرية الاختيار • فالنفس التي تكون
قد اكتشفت الشريعة عقلا وتكون قد فعلت بمقتضاها أو تكون قد
خالفتها ، هذه النفس وحدها تخلد حتى تنال ثوابها أو عقابها ، وخلاف
ذلك لا يمكنهم تعليل خلود النفس • فخلود النفس ضرورة خلقية

عند المعتزلة ، وهذا القول قريب جدا لما سيقوله كنتظ الالمانى فى القرن الثامن عشر والذى برهن على خلود النفس عن طريق الاخلاق وليس عن طريق وظيفة العقل وبساطته مثل ما فعل افلاطون وارسطو قديما •

٣ - الخير المطلق والشر المطلق :

لما قالت المعتزلة ان العقل يدرك القيمة الخلقية للافعال اعتبرت هذه القيمة مطلقة ، اعنى ان الافعال فى ذات حدها حسنة أو قبيحة ، والوحى لا يثبت للافعال قيمتها ، بل يخبر عنها فقط^(٨) • فلا يحدد الله جزافا القيمة الخلقية للعقل ، بل بالعكس هذه القيمة الخلقية صفة نفسية (ذاتية) للفعل اى انها مطلقة ، وغاية ما فى الامر يخبرنا الله عن هذه القيمة بواسطة نبي اذا وجد ضرورة لذلك فالعقل يدرك ضرورة الشر والخير فى ذاتهما ، فهو يدرك مثلا ان الصدق المفيد خير بنفسه ، اعنى انه خير بالذات وان الكذب الذى لا يفيد فائدة هو شر بنفسه اعنى انه شر بالذات^(٨) ويقولون ان هناك بعض الصفات الخلقية يدركها العقل نظرا ، وفعلا بما ان الخير والشر هما قيمتان قائمتان بذاتهما وضروريتان ، فيمكن ان تتماس بهما جميع الافعال بالنظر ، فمثلا تقول المعتزلة : العاقل اذا سئحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب ، بحيث تساويا فى حصول الغرض منهما كل التساوى ، كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب ، فلولا ان الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه^(٩) فالصدق حسن فى ذاته والكذب قبيح فى ذاته •

(٨) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٧١ والمثل ج ١ ص

٧٦ و ٨٤ •

(٩) نفس المصدر : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ •

مصدر هذا القول :

في محاوراة أوطيفرون لافلاطون نجد سقراط يسأل أوطيفرون هذا السؤال : « هل النقي محجب للالهة لانه نقي ام هو نقي لانه محبوب من الالهة ؟ فيضطر اوطيفرون ان يقول بالفرض الاول اعنى ان النقي محجب للالهة لانه نقي ، ولكن يعقب سقراط على هذا بقوله : « عندما طلبت منك ان تعرف لى النقي وجدتك اكتفيت بان تفرض لى احدى صفاته وهو انه محبوب من الالهة ، ولكنك لم توضح لى بعد ماهيته » (١٠) فكأن افلاطون اراد ان يقول ان الخير محبوب من الالهة لانه خير فى ذاته وانه لم يكتسب هذه الصفة من حب الالهة له - ويقول ارسطو بوجود اخلاق طبيعية يدركها العاقل بواسطة عقله - (١١) .

والامر الذى جعل المعتزلة يقولون بان الخير خير فى ذاته والشر شر فى ذاته هو ليس فقط ان هذه الفكرة قديمة ، قال بها افلاطون وربما تكون قد بلغتهم عنه ؟ بل هناك سبب آخر يعلل هذا القول وهو

(١٠) انظر محاوراة أوطيفرون لافلاطون .

(١١) انظر الجزء الاول . الباب الاول ص ٩٧ و ٩٨ .

ملحوظة : يقول الاكويينى بوجود أخلاق يدركها العقل طبيعة وقبل أى وحى ويذكر « ان فى الانسان قانونا طبيعيا يمكن بواسطته ان يميز الخير من الشر » (المجموعة اللاهوتية ج ١ السؤال ٩١) - ولكن بعض اللاهوتيين فى العصر الوسيط مثل ابيلاز وجون دونس سكوت ، قالوا ان القانون الخلقى ما هو قانون الا بموجب الامر الالهي وانه لو كان الله أراد ان يفرض قواعد خلقية غير القواعد الموضوعة لكانت تكون عادلة (انظر الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٠) وفى العصر الحديث اعتبر ديكرت القواعد الخلقية مجرد ارادات آلهية - فكان قول الاكويينى قريبا جدا من قول المعتزلة .

معتمد على التوحيد كما فهموه • فانهم يعتبرون الله كلى الكمال (١٢) فهو تعالى يريد الخير بالضرورة واذا اوحى لنا بشرع فهذا الشرع خير فى ذاته وليس لان الله أراده اذ ان ارادة الله تميل حتماً نحو الخير - ولما كان فى استطاعة العقل ادراك الخير والشر ، فلا يجوز ان يأتى الوحي مخالفاً للعقل ، بل متمماً له - ومن لم يأتهم تنزيل يستطيعون ايضا تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة لان الخير تختاره ارادة خارجة عن العقل البشرى ، ولذلك صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان » (١٢) •

حجج المعتزلة :

وتحتج المعتزلة لقولها بان القيمة الخلقية صفة نفسية للفعل قائلة : « لو رفعنا الحسن والقيح من الافعال الانسانية ورددناها الى الاقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستبطنها من الاصول الشرعية ، حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل ، وقول على قول ، ولا يمكن ان يقال لم ولانه ، اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ، ويقاس عليها امر متنازع فيه • وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها » (١٣) ومعنى ذلك انه لو لم يكن للفعل صفة خلقية ذاتية لتعذر الحكم على الافعال ، ثم اذا سلمنا بان الفعل يكتسب قيمته الخلقية من الاقوال الشرعية أو من الوحي ، تسائلنا لماذا وصفت الشريعة أو الوحي [الذى يصبح خارج نطاق العقل] هذا الفعل

• (١٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٣

• (١٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٤

بالحسن وذاك بالقيح ؟ فعبثا نحاول ان نجد خارج العقل مقياسا للحكم على قيمة الافعال الخلقية • لذلك انتهت المعتزلة الى ان الشرع يثبت فقط الحقائق التي يدركها العقل ، والاحكام الخلقية التي يطبقها العقل على الافعال ؛ ومن جهة أخرى هذا الشرع أو هذا الوحي لا يجوز ان يصدر من سلطة تعسفية لا رابط لها • لان العقل يتسائل دائما لماذا هذه السلطة وصفت هذا الفعل بالحسن ، ولم تصف ذاك (المناقض له) به ؟ فاذا أردنا ان نشيد الشريعة على اسس خلاف العقل والقيمة الذاتية للافعال ، لم يعد في امكاننا ان نتسائل لم (نفعل ذلك) ولان ••• فالسؤال عن القيمة الخلقية للفعل يصبح ممتعا ومستحيلا عقليا ، وايضا الجواب عليه •

فلا نبحت عن المقياس الخلقى للافعال في الشرع نفسه ، بل في ذات الفعل ، والعقل يمكنه ان يدرك القيمة الخلقية النفسية للافعال لان الحسن والقيح صفتان ملازمتان ونفسيتان للافعال • وقول الاسكافي الخاص بهذه المسألة - وهو يعبر ايضا عن رأى المعتزلة اجمعين - واضح جلي ، فهو يقول : « ان الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقيح ايضا قبيح لنفسه ، لا لعلة ، والطاعة طاعة لنفسها ، والمعصية معصية لنفسها » (١٤) وخلاصة القول ان المعتزلة لا تقول ان الافعال لا خلقية في نفسها - اعنى انها ليست حسنة ولا قبيحة - وانها تكتسب قيمتها الخلقية من ارادة (الله) التي تختار عفوا بعض الافعال ، وتصفها بالحسن ، وتختار عفوا بعض الافعال الاخرى ، وتصفها بالقيح ، لا بل تؤكد المعتزلة على ان الافعال في نفسها لها قيمة خلقية ، والعقل

في امكانه كشف هذه القيمة •

فرض النظام : هل يجوز ان يأمر الله بما هو قبيح لنفسه ؟ :

يقول النظام : « كل معصية كان يجوز ان يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي ؛ وكل معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها ، كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر الله فهو حسن للامر به ، وكل ما لم يجز الا ان يأمر به ، فهو حسن لنفسه » (١٥) فكأن النظام يفترض وجود افعال تكتسب قيمها الحلقية من أمر الله أو من عدم أمر الله بها ، فاذا انهى عنها الله اصبحت قبيحة ، لان الله نهى الانسان عنها ، واذا امر الله بها اصبحت حسنة ، لانه أمر الانسان بها • ويلاحظ ان بجانب هذا الفرض يوجد قول آخر للنظام لا يختلف في جوهره عما قالت به المعتزلة ، وهو ان هناك افعال قبيحة في نفسها ، لا يجوز ان يبيحها الله ، كما وان هناك افعال حسنة في نفسها لا يجوز ان ينهى الله عنها • غاية ما في الامر يعرض هنا النظام فرضا خاصا ببعض الافعال التي تكتسب قيمة خلقية من جراء امر الله بها ، او نهيها عنها • ولم يذكر لنا الأشعري أى مثال لفرض النظام هذا • ولكن مثل هذا الفرض يجب ان نبحت فيه على ضوء الاصول العامة للاعتزال • فاذا فحصناه على ضوء ما قاله النظام في قدرة الله (١٦) وجدناه لا يتفق وهذا القول اذ ان النظام يقول ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الاصلاح من الافعال الى ما ليس بأصلح • فلما كان الله مكلف بفعل الاصلاح فكيف يمكنه

(١٥) نفس المصدر •

(١٦) انظر الجزء الاول • ص ٨٣ وما بعدها •

أن يأمر بالمعصية ؟ فيمكننا ان نفسر فرض النظام هكذا : اذا بدا لنا ان الله يأمر بمعصية أو ينهى عن فعل حسن ، ايقنا ان الانسان كان مخطئاً في حكمه على قيمة الفعل الخلقية ، لان الخطأ يجوز على الانسان ولا يجوز على الله ؟ وجاء أمر الله أو نهيه تنبيهاً للانسان على خطاه . وهذا ما يتفق وما يذكره الحيايط عن النظام القائل « بان الله مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق وللخير الذي يفعله بعباده يقدر عليه وعلى امثاله لا الى غاية . واحال ابراهيم قول من زعم ان الله يقدر على الظلم والكذب ، وهما لا يقعان الا من ذى آفة محتلب لمنفعة أو دافع لمضرة ، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال » (١٧) ، وهذا ما يتفق ايضا وقول المعتزلة ومعهم النظام ، بان للافعال قيمة خلقية بنفسها ، وبان العقل فى امكانه ان يدرك هذه القيمة . فلما كان الله عادلا حكيما كيف يمكنه ان يقبل القيمة الخلقية لفعل ما ، وهذه القيمة نفسية للفعل ملازمة له ؟

ومن هنا تتضح لنا وظيفة الوحي : يثبت لنا الوحي القيمة الخلقية الحقيقية لبعض الافعال المشكوك فى قيمتها ، ولكنه لا يعطى اية قيمة خلقية للافعال ، لان كل فعل له قيمة خلقية ذاتية .

٤ - الوحي :

ان الشريعة العقلية تدرك مباشرة بواسطة العقل ، ولكن الشريعة النبوية - اعنى الوحي - لا تعرف الا بالسمع . رد الجبائى وابنه الشريعة النبوية « الى مقدرات الاحكام وموقنات الطاعات التى لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها فكر . وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم

ثواب المطيع وعقاب العاصي الا ان التأقبت والتخلد فيه يعرف بالسمع» (١٨) فالوحي يوضح الشريعة العقلية ويكملها ، دون ان يهدمها أو يناقضها في أى حال من الاحوال • والشريعة العقلية عامة شاملة لجميع الناس ، يدر كونها عندما تنضج عقولهم ، وهى موجودة عند من لم يصله وحي ، كما وانها موجودة عند من وصله الوحي • غاية ما فى الامر هو ان الوحي يأتى متمما وموضحا لهذه الشريعة العقلية الطبيعية ، واذا بدا الوحي مناقضا تماما لجوهر ما يقره العقل ، لزم حينئذ تأويل الوحي على ضوء العقل • وهكذا يصبح العقل فى نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الذى تقاس به القيمة الخلقية للافعال ، والمقياس الوحيد فى تأويل الوحي وتفسيره • ولما يشعر العقل بعجزه عن تحديد بعض الحقائق الخلقية ، يلجأ حينئذ الى الوحي ويستمد منه النور الكافى لذلك • فمثلا لا يحتاج الفعل الى وحي ليقرر وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولكنه يلجأ الى الوحي لتحديد مدة الثواب أو العقاب • وهكذا نجد المعتزلة لا تعتمد الا على اساس واحد - وهو العقل - لتشييد الحياة الخلقية ، وأقرت بسلطانه فى الحكم على القيمة الخلقية للافعال • ولما كان الفعل مشتركا بين جميع الناس ، فالحياة الخلقية شاملة للجميع • ثم اعتبرت المعتزلة حكم العقل حكما مطلقا على الافعال ، اعنى ان الفعل له قيمة خلقية فى نفسه : هو حسن أو قبيح فى ذاته ، ولا يكتسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه ، فالوحي ينه الانسان على هذه القيمة دون ان يمنحها للفعل • ويوضح هذه القيمة دون ان يناقض جوهر حكم العقل على الفعل •

وبعد ما أقرت المعتزلة قدرة العقل على ادراك الشريعة الطبيعية العقلية ، بقي علينا ان نعرض موقف الانسان تجاه هذه الشريعة ، لانه في امكانه ان يخضع اليها أو ان يعرض عنها ، اذ أن الحرية هي من الشروط الاساسية لقيام الحياة الخلقية •

الفصل الثاني

موقف الانسان من الشريعة

يقوم النزاع بين العقل الذي يدرك الشريعة والارادة التي تنفذ هذه الشريعة • ولكن الى أى درجة يوجد فعلا هذا النزاع ، ويكون الإنسان مسئولا خلقيا ؟ لم تجسر المعتزلة على ان تعطى ردا قاطعا على هذا السؤال ، اذ أنهم لا يعتبرون الافعال الخارجية مترجمة دائما ترجمة صحيحة للنيات • لذلك جاءت الاحكام الحلقية عندهم احكاما متعلقة بالنيات اكثر مما هي متعلقة بما هو ظاهر من الافعال • والثواب والعقاب يتبعان هذه الاحكام • وهذا ما نبهته هنا •

١ - المؤمن :

هو من يعرف الشريعة ويعمل بمقتضاها • وعرف النظام الايمان « بانه اجتناب الكبيرة »^(١) فالايمان يتطلب فعلا من جانب الانسان ، يتعد بمقتضاه عن الكبيرة • « وليس الايمان فى الصلاة وانما الايمان ترك الكبائر »^(١) على رأى النظام • وكان واصل يعتبر الايمان « خصال

(١) البغدادي : الفرق ص ١٣٠ •

خير ، اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح » (٢) فيكون
الايمان ميل مكتسب للخضوع عادة الى الشريعة • وهذا هو ايضا رأى
الجبائى وابنه فى الايمان (٣) والايمان فى رأى ثمامة « هو عدم معصية
الله » (٤) اذ ان الله هو رمز فكرة الخير المطلق الشامل على الشريعة
العقلية والشريعة النبوية - والثانية متممة للاولى - وتعريف الجاحظ
للمؤمن دقيق ، ومحدد لموقف الانسان المؤمن ، فهو يقول : « ومن
انتحل دين الاسلام فان اعتقد ان الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا
يرى بالبصار وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد
والتيين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقا ، وان عرف ذلك كله ثم يجحده
وانكره أو دان بالتشبيه والجبر ، فهو مشرك كافر حقا » (٥) • يلاحظ
هنا ان الجاحظ لا يذكر فى تعريفه للمؤمن الا الحقائق الاساسية التى
يدركها العقل الناضج ، ويمكن ردها الى حقيقتين كبيرتين اثنتين
وهما : التوحيد وقدرة الانسان على افعاله فالعقل كاف للانسان حتى
يكون مؤمنا • ويستمر الجاحظ قائلا اذا لم يدرك العقل هذه الحقائق
« ولم ينظر فى شىء من ذلك ، واعتقد الانسان ان الله ربه وان محمدا
رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه ولا تكليف عليه غير ذلك » (٥) فكان
الجاحظ يميز نوعين من الايمان ، الواحد هو ايمان بالعقل ، والاخر
هو ايمان بالسمع • والحلق عنده صنفان ، منهم من يدرك التوحيد

-
- (٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٥ •
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ •
(٤) الحياض : الانتصار ص ٨٦ •
(٥) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٠ •

ومنهم من يجهله والجاهل معذور ، بينما العالم بالتوحيد محجوج بمعرفته .
ويتضح مما تقدم ان الايمان فى رأى المعتزلة هو ليس الخضوع
الاعمى لبعض المحرمات الدينية ، وليس القيام ببعض الحركات التى
يأمر بها الدين ، لا بل الايمان الحقيقى قوامه العقل والارادة : العقل
لادراك الحقائق الاساسية ، والارادة للعمل بمقتضى هذه الحقائق . ومن
لم يمكنه ان يصل الى هذه الحقائق ، وهى تلخص فى اثنتين : التوحيد
والعدل (كما تنههما المعتزلة) وآمن بالله ورسوله عن طريق السمع
فهو مؤمن ايضا ، ولكن ايمانه اضيق من ايمان الاول ، وتكليفه اقل
من تكليف الاول الذى آمن بعقله . وايمان العقلاء واسع لانه يعتمد
على العقل ، وتكليفهم كبير لان تكليف العقل اكبر من تكليف السمع .

٢ - الكافر :

الكفر هو معصية الشريعة ، والمعصية لا تكون الا من كائن حر
مختار يخلق فى نفسه هذه الحالة . لذلك قال النظام « ان الكفر لم
يكن كفرا ولا قبيحا الا بفاعله ومحدثه وهو الكافر . والله لم يخلق
الكفر ، وانما كان بالله تقييح الكفر ، وهو الحكم بانه قبيح ، فاما نفس
الكفر فبالكفر لا بغيره » (٦) ، ومعنى ذلك ان المعصية أو الكفر
قبيح فى ذاته ، ولا يقوم الكفر الا فى انسان ، لانه لا يكون الكفر
الا اذا عصت الشريعة ارادة حرة مختارة ، فتخلق حينئذ الكفر فيها ،
والله لا يمكنه ان يخلقه فى الانسان . وبتحليل حالة المعصية هذه التى
يترتب عليها الكفر نجد ان المعصية لا تكون الا اذا استوفيت الشروط

الائتية وهي : وجود الشريعة ، ومعرفة هذه الشريعة ، وحرية العمل بمقتضاها أو معصيتها • ولما كان الله مكلفا بطبعه بفعل الخير المطلق ، وليس مختارا له ، فلا توجد فيه معصية ، فقط الكائن الحر في امكانه ان يعصى الشريعة ، لذلك قال النظام ان الله لم يخلق الكفر ، بل الكافر يحدثه فيه •

ويردد عباد بن سليمان رأى النظام في الكافر ، فيقول « لا يجوز للناس ان يقولوا ان الله خلق الكفر لان الكافر اسم لشيئين : انسان وكفره ، والله غير خالق لكفر الانسان » (٧) • بل الانسان هو الذي يصير كافرا بارادته ، كما وان الله غير خالق للايمان في الانسان ، بل الانسان يصير مؤمناً بارادته • لذلك رفض عباد ان يقول ان الله يوحى الكفر الى الكافرين ، بل قال ان الله لا يأمر الكفار بالايمان طالما هم في حالة الكفر ، كما وانه تعالى لا يمنع ابدا المؤمنين من ان يصبحوا كفارا ، طالما هم في حالة الايمان • وهذا واضح بين ، لان الانسان لا يمكنه ان يأتي في نفس الوقت جنسين متضادين من الافعال • ويضيف عباد على ذلك قائلاً : اذا علم الله ان كافرا سيصبح مؤمناً ، فهذا الكافر يبقى على هذه الحال حتى يؤمن • كما وان من سيكون كافرا يبقى مؤمناً حتى الوقت الذي يصبح فيه كافرا • لذلك من لم يؤمن ابدا يبقى كافرا حتى موته ، كما وان المؤمن الذي لم يكفر ابدا يبقى مؤمناً حتى موته (٨) هكذا يحاول عباد ان يبين ان الانسان يصبح مؤمناً أو كافراً بأرادته الحرة •

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٤٦ •

(٨) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٩ •

« ان من اظهر الكفر فهو كافر وعيدي ، ان كانت معه المعرفة والقصد ، والا فليس هذا الاسم له لازما » (٩) وهذا كلام صريح واضح ، يدل على ان الكافر لا يكون هكذا الا بمعرفة الشريعة وبمعصيتها بمقتضى ارادة حرة تقصد المعصية • واذا لم تتم هذه الشروط فليس هناك كفر ولا معصية • ويوضح ثامة هذا الرأى بقول يذكره الحياط ، فيقول : « الكفار عند ثامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه القاصدون الى الكفر بالله والمعصية له فمن كان كذلك فهو كافر ، فأما من لم يقصد الى المعصية لله فليس بكافر عنده » (١٠) ويضيف ثامة قائلاً : « اذا كان الله لعن اليهود والنصارى فى غير موضع من كتابه فمعنى هذا الاسم (اليهود والنصارى) انما يلزم القائل به بعد المعرفة ، فأما من قال به وليست معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهودياً ولا نصرانياً ولا كافراً (١١) فيكون الكفر معصية الشريعة بعد معرفتها ، ولا يكون هناك كفر ان لم تكن معصية • فلما كان الايمان معرفة الشريعة وقصد لتنفيذها ، كذلك يكون الكفر فى معرفة الشريعة وفى قصد لعدم تنفيذها • وما يذكره الحياط فى موضع آخر عن ثامة يبين لنا تماماً رأى المعتزلة فى الايمان • فيقول الحياط : « حكم ثامة لمن اظهر الاسلام بانه مسلم ولمن اعتقد بقلبه ان كان باطنه كظاهرة فهو مؤمن ، وان كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن » (١٢) • ويضيف الحياط انه على رأى ثامة تماماً •

ويتضح من هذه الأقوال ان الايمان فعل داخلى للانسان ، اعنى

(٩) الحياط : الانتصار ص ٨٧ • (١٠) نفس المصدر ص ٨٦ •
(١١) نفس المصدر • (١٢) نفس المصدر ص ٨٧ •

ان الانسان يؤمن بعقله وبأرادته ، والكفر لا يكون كفرا تماما الا اذا عرف الانسان الشريعة ورفض حرا تنفيذها • فلا يحكم على المؤمن أو على الكافر بمجرد ما يظهره من افعال ، لانه يجب ان تأتي هذه الافعال معبرة تماما عما في القلوب حتى يكون حكما عليها صادقا ، والا فجاء حكما فاسدا مغلوطا • ولان المعتزلة فهمت الايمان والكفر هكذا لذلك نجدهم يمتنعون عن الحكم على كلا الفريقين المتنازعين في حرب الجمل ولجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ، اذ انه من المستحيل على الانسان الحكم على حالة ايمان او كفر انسان آخر بما يراه من اعمال خارجية •

٣ - الامر وحدود الطاعة :

تقول المعتزلة ان كل أمر بالشىء فهو مرید له ، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة ، فهو مرید لها ، اذ من المستحيل ان يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريد لها ، والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهية وقوعها ، جمع بين تقيضين • وذلك بمثابة الامر بالشىء والنهى عنه فى حالة واحدة ، اذ لا فرق بين قول القائل : أمرك بكذا واكره منك فعله ، وبين قوله : أمرك بكذا وانهاك عنه • واذا وقع الاتفاق بان الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب ان يكون مریدا لها ، كارها لضدها من المعصية ، واذا كان الامر بالشىء مریدا له كان الناهى عن الشىء كارها له « (١٣) • فاذا أمر الله بالطاعة فانه يريد بها والطاعة أمر حسن فى ذاته ، اما اذا قلنا مثلا ان الله أمر ابا الجهل بالايمان واراد منه الكفر ، ادى ذلك الى اقتضاء الايمان منه بحكم

الامر واقتضاء الكفر منه بحكم الارادة ، وهو محال « (١٣) فاذن يجب ان يتناسب الامر واستعداد ومقدرة من هو موجه اليه ، اذ ان ولا احد ملزم ولا مكلف بعمل المستحيل : فالجاهل غير ملزم بان يفعل حسب علم يقضه • والله يشئ ولا يعاقب الا حسب معرفة وحرية الانسان •

وبعد ذلك نبحت الى اى احد يجب على الانسان ان يطيع الشرع اعنى ما هي درجة ايمانه وكفره • فيقول ابو الهذيل بهذا الصدد : « كل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الامر له ، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له • ويقدم مثلا لذلك ؟ فيقول : اذا ترك الدهرى المجوسية والنصرانية فانه مطيع بتركهما ، لانه أمر ان يتركهما • وهو عاص كافر بقوله بالدهر لانه قد نهى عنه « (١٤) فاذا ترك الدهرى امرين قد نهى عنهما ليس يعنى ذلك انه تقرب الى الله ، لا بل يبقى كافرا لانه لم يطيع امر الله بترك القول بالدهر • والنظام والمردار وجميع المعتزلة متفقون على قول أبى الهذيل هذا ، ويزيدون قائلين « انه لا يطيع الله جل ذكره الا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته « (١٥) فكأنه توجد حدود لمعرفة الشريعة وتوجد ايضا حدود للمسئولية •

وتحاول المعتزلة بعد ذلك ان توضح معنى المسئولية الخلقية ، فتميز بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجز نسخه من الاوامر « • فاذا أمر الله بما جاز نسخه واذا عصى الانسان هذا الامر فيكون قد عصى الله ،

(١٣) - الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٥٤ •

(١٤) الحياط : الانتصار ص ٧٤ •

(١٥) نفس المصدر ص ٧٥ •

ولكنها معصية نسبية • وإذا أمر الله بما لا يجوز نسخه ، وعصاه الانسان ، فتكون معصية لامر مطلق « (١٦) وتوه المعتزلة هنا الى الشريعة النبوية (اعنى الوحي) والى الشريعة العقلية الطبيعية • ويجوز ان يأمر الوحي ببعض الافعال التى لا تأمر بها الشريعة العقلية ، فتكون المعصية فى هذه الحالة معصية نسبية ، ولا يكون العاصى كافرا • اما اذا عصى أمرا عقليا طبيعيا - لا يمكن نسخه - فتكون معصية مطلقة ، ويعتبر كافرا •

٤ - المعصية لا تكون دائما فى الفعل :

يقول الجبائى « انه يجوز ان يستحق الانسان الدم والعقاب الدائم لاعلى فعل ، ولكن من أجل انه قادر على عزم دون ان ينفذه » (١٧) • أو بمعنى آخر ، يذكر الجبائى الحال التى يؤخر فيها الانسان تنفيذ العزم • نرجع هنا الى ما قالته المعتزلة فى العلاقة بين العزم والتنفيذ (الباب الاول الفصل الثالث رقم ٤) : تميز المعتزلة بين وقت القدرة (أعنى العزم) ووقت الفعل • ولكن يجوز ان توجد اوقات كثيرة بين وقت القدرة ووقت الفعل • فالانسان يمكنه ان لا يفعل مع وجود القدرة على الفعل ويعال بعضهم هذا التأخير فى الفعل بقولهم انه ناتج من عزم آخر يختلف عن العزم الاول الذى لم ينفذ ؛ وهكذا يكون العزم الجديد سببا فى عدم تنفيذ الفعل الاول ؛ وينتهوا الى انه طالما لا توجد موانع للفعل ، فالانسان يفعل ضرورة حسب العزم الاخير • هذا هو رأى

(١٦) الحياط : الانتصار ص ٢٩ •

(١٧) البغدادي : الفرق ص ١٧٠ - ابن حزم - الفصل ج ٤

فدماء المعتزلة مثل ابي الهذيل والنظام ومعمر والشحام والاسكافي وجعفر بن حرب • ولكن الجبائي يقول انه بالرغم من ان القدرة سابقة على الفعل فهذه القدرة يمكنها ان لا تفعل ، وذلك دون وجود موانع أو عوائق ؛ أو بمعنى آخر يجوز للانسان ان يقف عند حد العزم دون ان يفذه • وحيثذ يعتبر عاصياً ؛ فالمسئولية الحلقية - حسب الجبائي - لا تقع فقط على الفعل ، بل على العزم ايضاً حتى اذا لم ينفذ • وعلى هذا الاصل يستحق الانسان الذم في الحالتين الإيتين :

اولا : في حالة الامتناع عن الفعل : يقول الجبائي اذا أمر انسان بفعل ولم يفعله مع قدرته عليه وتوفر الآيّة فيه وارتفاع الموانع منه ، فهو مستحق للذم والعقاب الدائم « (١٧) • فهذا الانسان لا يستحق الذم لفعل بل لامتناعه عن الفعل • مثلاً من يقطع عمدا الصلاة ، او لا يدفع الجزية ، مستحق للعذاب (١٨) ويعرض الجبائي الحالتين الآيتين :

١ - حالة انسان امتنع عن فعل أمر وأتى بمعصية ، مثل السرقة أو القتل أو الزنى • يقول الجبائي ان هذا الانسان يستحق عقابين ، الواحد لامتناعه تنفيذ ما أمر به ، والثاني لفعله المعصية • ٢ - حالة من امتنع عن فعل ما أمر به ، وفعل مثل افعال الانبياء ؛ يقول الجبائي انه يستحق الذم في هذه الحالة لانه لم يفعل ما أمر به • فالامتناع عن تنفيذ أمر يستحق الذم حتماً ، ولو ان صاحب هذا الامتناع آتى بافعال تستحق المدح •

ثانياً : في حالة الفعل : من يفعل ما نهى عنه يستحق الذم على

(١٧) البغدادي : الفرق ص ١٧٠ - ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٥٣ •

(١٨) ابن حزم الفصل ج ٤ ص ١٥٣ •

فعله ؟ مثلاً « الزانى وشارب الحمر والسارق والقاذف والمفطر فى شهر رمضان » (١٩) ويظهر ان الجبائى قد سئل عما اذا كانت هذه الافعال تستحق قسطين من الدم ، الاول لفعل الزنى والشرب والسرقه الخ ، والثانى لعدم فعل ما وجب على (المخالف) من ترك الزنى والسرقه الخ (١٩) ؟ لانه لو كان الامر كذلك لوجب كفارتان فى فعل واحد ، احدهما لفعل الزنى ، والثانية لعدم الامتناع عنه ؛ أو بمعنى آخر كل فعل ذم يكون فى الحقيقة أمرين مستحقين للدم ، الاول الفعل ذاته ، والثانى عدم تجنب هذا الفعل ؛ ولكن جاء رد الجبائى على هذا السؤال واضحاً ؛ فقال : « انما نهى الانسان عن الزنى والشرب والقذف الخ فاما ترك هذه الافعال فغير واجب عليه » (١٩) فعلى ذلك الاصل يكون كل من فعل ما نهى عنه لم يستحق الا ذمّاً واحداً لفعلته هذه ، اذ ان الشرع نهى عن فعل وقام به الانسان ، فهو عاص بفعله لهذا النهى فقط . والا أصبح مجال الدم واسعاً للغاية . وهذا ما ينوه عنه البغدادى عندما يذكر رأى الجبائى فى الموضوع ؛ فيقول البغدادى ما مؤداه : هل مختلف حركات الفعل تستوجب كل منها ذمّاً ؟ « قد وجدنا من المسيبات ما يتولد عنه من أسباب كثيرة كاصابة الهدف بالسهم فانه يتولد عنها حركات كثيرة يفعلها الرامى بالسهم ، وكل حركة منها سبب لما يليها الى الاصابة . ولو كانت مائة حركة ، فالمائة منها سبب الاصابة ؛ فهل اذا أمر الله الرامى بالاصابة فلم يفعلها ان يستحق مائة قسط وقسطاً ، الواحد منها ان لم يفعل الاصابة ؛ والمائة لانه لم يفعل تلك الحركات » ؟ (١٩) ان كل هذه المشاكل التى ينوه

عنها البغدادى ، من السهل جدا حلها عند المعتزلة • يكفينا ان نرجع الى ما قالته المعتزلة عن الفرق بين الافعال المتولدة والافعال الارادية (الباب الاول • الفصل الثالث رقم ٢) : انهم لا يعتبرون الانسان مسئولا الا عن أفعاله الارادية • وفي المثال المذكور عن السهم لا يكون الانسان مسئولا عن رميه أو عدم رميه للسهم فقط ؛ اما كل باقى الحركات فهى متولدة عن الفعل الارادى الاول • لذلك قال الجبائى ان الفاعل لمعصية لا يستحق الا ذمًا واحدا عليها بالرغم عما يتولد عنها من أفعال عديدة •

الفرق بين العقاب والذم : يميز الجبائى بين الافعال التى تقع

بجراحة مخصوصة ، مثل الكلام ؛ وبين الافعال التى لا تقع بجراحة مخصوصة ، كالزكاة والكفارة وقضاء الدين ورد المظالم • ان الافعال التى لا تقع بجراحة مخصوصة يمكن التعويض عنها بأفعال أخرى ، مثل الصلاة والحج بدلا من الزكاة • فيكون العقاب واجبا على الافعال التى تقع بجراحة مخصوصة ؛ والذم واجب على الافعال التى لا تقع بجراحة مخصوصة فى حالة عدم فعلها اذا كان الانسان قد أمر بها (٢٠) •

٥ - موقف من أتى بكبيرة (الفاسق) :

ان من يعصى الشريعة لا يفقد الايمان ، ولا يزال موحدا ؛ ولكن كل معصية تستحق حتماً عقاباً • فما هو حال الفاسق المسلم ؟ لا يبدو ان المعتزلة تهاونت فى أمره ؛ بل بالعكس يقول جعفر بن مبشر : « ان من فساق هذه الامة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة • هذا مع قوله بان الفاسق موحد وليس بمؤمن ولا

بكاfer « (٢١) ويقول الجبائي وابنه أبو هاشم ان من ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً ، لا مؤمناً ولا كافراً ؛ وان لم يتب ومات عليها فهو مخذ في النار (٢٢) . فيكون الفاسق الموحد في نظر المعتزلة في منزلة بين المنزلتين ، أى بين الايمان والكفر . فهم يميزون بين الايمان وهو اعتقاد راسخ بالتوحيد ، وبين الفسق وهو معصية الشريعة ، ولما كانوا يعتبرون الفسق عملاً يقوم به العقل والارادة الحرة ، ولا يقاس بالافعال الخارجية ، لذلك وجدوا انه من الصعب الحكم على حالة الفسق ، اذ ان النيات لا تظهر دائماً ، والمسئولية لا تقع الا على القصد - فقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين يعتمد على أساس سيكولوجى وخلقى وطيد : انهم اعتبروا الانسان مسؤولاً فقط عن اراداته لان الفعل الارادى هو الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من ارادة الانسان على ضوء العقل ؛ ولكن كل ارادة لا تنفذ حتماً ؛ لذلك لا يمكن ان نحكم بواسطة الفعل الخارجى على ما قصدت اليه الارادة .

بحث بعض الكبائر :

ان الفسق معناه هنا معصية الشريعة وليس عدم الخضوع الى ما هو متفق عليه بين الناس من عادات ؛ وعدم الخضوع لما أجمع عليه قوم ، يكون سبباً لعقاب العاصى عقاباً يتفوقون عليه . وما هو كذلك ، أعنى من وضع الناس ، لا يعتبر فسقاً . لان الفسق معصية ما يحكم به العقل بانه الخير والحسن ، أعنى انه معصية الشريعة العقلية الطبيعية الضرورية العامة ؛ وعلى ضوء ذلك نعرض آراء المعتزلة في بعض

(٢١) نفس المصدر . ص ١٥٣ .

(٢٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٣ .

الكبائر :

١ - **شارب الخمر** : يقول جعفر بن مبشر « ان اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم » (٢٣) في حين ان الشريعة العقلية لا تحرم شرب الخمر .

ب - **الزاني** : يقول جعفر بن مبشر : « ان رجلا لو بعث الى امرأة يخطبها ليتزوجها وجاءته المرأة فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا ولي ولا شهود ، انه لا حدّ عليها ؛ لانها جاءتة على سبيل النكاح ؛ وأوجب الحد على الرجل ، لانه قصد الزنى » (٢٤) . فلا يعتبر جعفر المرأة زانية اذ انه لم يكن في نيتها الزنى ؛ والرجل هو وحده الزاني لانه كان في نيته الزنى . فالمعتزلة لا تحكم على ما هو ظاهر من الافعال ، بل تحاول ان تنفذ دائما الى النيات ؛ لان المسؤولية لا تقع الا على القصد ، وهذا ما يتفق وقولهم بان الارادة الحرة هي المسؤولة عن مراداتها .

ج - **السارق** : وفي السرقة يجب ان نأخذ بعين الاعتبار قصد السارق وقيمة ما هو مسروق . ليس كل ما يسرق يضر صاحبه الاصلى . ولكن اذا أخذنا بهذا المبدأ أصبح من الصعب تحديد الحد الادنى للشيء المسروق ، حتى تكون هناك سرقة فعلا ؛ اذ ان الاموال ليست موزعة بالتساوى . وحل المشكلة اتخذ بعض المعتزلة مقياسا من النظام الاجتماعي لتحديد الحد الادنى لقيمة الشيء حتى تكون هناك سرقة : مثلا « يفسق ابو الهذيل سارق خمسة دراهم أو خائنهما ،

(٢٣) البغدادي : الفرق ص ١٥٣ .

(٢٤) البغدادي : نفس المصدر . الحياط الانتصار ص ٨٨ .

قياساً على مانع الزكاة ؛ ويفسق بشر بن المعتمر سارق عشرة دراهم « (٢٥) • ويزعم ابو الهذيل وبشر ان « السارق الذى أخذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها اربعة أخرى ، فقد فسق بمنعه الاربعة الاولى والاربعة الثانية ؛ فاما فى نفس الاخذ فلم يفسق » (٢٥) • ولكن النظام اتخذ مقياساً آخر خلاف الزكاة وهذا المقياس هو أقل مبلغ يصلح حتى يطلق عليه اسم مال ؛ فقال « ان رجلاً لو أخذ من مال يتيم مائتى درهم غير حبة ، لم يفسق ؛ وانه ان أخذ منه مائتى درهم سواء ، فسق وفجر وصار من أهل النار • وكان النظام يفسق خائن مائتى درهم لقول الله « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيراً » • والمال عنده لا يكون أقل من مائتى درهم » (٢٦) • يبدو مما سبق ان المعتزلة كانت تحاول ان تلتطف من عادة قطع يدى السارق لذلك أخذوا يحددون الحد الأدنى للقيمة المسروقة حتى يعتبر العمل سرقة فعلاً • فاعتمد بعضهم على أقل مبلغ يدفع كزكاة وجعله حداً أدنى لمعاقبة سارقه ؛ بينما اعتمد البعض الآخر على تقدير أقل قيمة من المال يدفع عنها زكاة ، وكانت حينئذ مائتى درهم - وفى كلتا الحالتين أخذ المعتزلة بعين الاعتبار الضرر الناتج للغير من السرقة لتحديد السرقة ؛ ولما كان من المستحيل تقدير هذا الضرر فى كل حالة على حدة ، لجأوا الى نظام اجتماعى مالى وحددوا على ضوءه أقل مبلغ يعتبر مالا •

(٢٥) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤ - الخياط : الانتصار ٩٣

(٢٦) الخياط : الانتصار ص ٩٣ - البغدادي الفرق ص ١٢٩

الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٦ - ملحوظة : كان من عادات العرب قطع يدى السارق لذلك حاولت المعتزلة تحديد الحد الأدنى للمبلغ المسروق حتى تكون هناك سرقة فعلاً يعاقب عليها •

اما اذا كان ما يأخذه السارق لا يسبب ضررا للغير فهو لم يفسق ؛
ولذلك قال جعفر بن مبشر : « ان أخذ حبة شعير أو طاقة تبن من الغير
فهذا مما لا يمتاعه الناس فيما بينهم فلا يوجب على أخذها وعيد •
ولكن ان أخذ ما يمتاع الناس أخذه مما قد حرمه الله ذاكرا لتحريمه ،
قاصدا الى ان يعصى ربه ، فهو فاسق فاجر ، ولا يعتبر منسلخا من
الايمان والاسلام » (٢٧) • فكأن المعتزلة لا ينظرون الى السرقة كمجرد
أخذ او سلب المال ؛ بل السرقة هي أخذ مال يضر صاحبه الاصلى •
وعلى ذلك حاولوا تحديد المال لتكون هناك سرقة •

د - القتل : « كان الفوطى يرى قتل محالفيه فى السرغيلة وان
كأنوا من أهل ملة الاسلام » (٢٨) • وكانت المعتزلة تعتبر القتل جريمة
فى ذات حددها ؛ وذلك يتفق ومبدأهم القائل بان من الصعب معرفة قصد
الآخرين ، وان المسؤولية ليست فقط على الأفعال الخارجية بل على النيات
والقصد • وسنبحث هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الخاص بأراء
المعتزلة السياسية - ولكن من الوجهة الحلقية نجد ان المعتزلة تحرم
القتل •

ويتضح من هذا البحث الوجيز الخاص ببعض الكبائر ان المعتزلة
تسترشد خصوصا بالشريعة العقلية للحكم على الكبائر ، ولا تنقيد

(٢٧) الحياط : الانتصار ص ٨٣ •

(٢٨) البغدادي : الفرق ص ١٥٠ ملحوظة : يقول البغدادي :
وأهل السنة يقولون فى الفوطى واتباعه ان دماغهم واموالهم حلال
للمسلمين وفيه الحمس وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا
كفارة بل لقاتله عند الله القربة والزلفى - وهنأ القول بعيد كل البعد
عن رأى المعتزلة •

بالشريعة النبوية ، ثم لاحظوا انه من الصعب تحديد قصد الفاسق للحكم عليه ؛ لذلك لجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ وكأنهم يقولون وماذا يدريئان كان ما نسميه فاسقا ما هو الا عاص لبعض النظم الاجتماعية المتفق عليها ، أو لبعض الاغراض الشخصية ولم يعص قط شريعة عقلية ؟ *

٦ - التوبة :

ان الفاسق يمكنه ان يتوب عما أتى به من معصية . كما وانه أتى المعصية حرا مختارا يمكنه أيضا ان يختار التوبة ويندم على معصيته . والمعتزلة تضع شرطين أساسيين للتوبة ، حتى تكون صادقة :
١ - يجب ان تكون التوبة كاملة شاملة جميع الذنوب . و ٢ - يجب ان يوجد قصد صادق على التوبة . وما يذكره ابو هاشم الجبائي عن التوبة يوضح لنا موقف المعتزلة منها فيقول : « ان التوبة لا تصح مع ذنب ومع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقده قبيحا ، وان كان حسنا » (٢٩) فيجب ترك القبيح لانه قبيح ، أو لاننا نعتقده قبيحا . ويضيف ابو هاشم قائلا : « ان التوبة من الفضائح لا تصح مع الاصرار على منع حبة عليه » (٢٩) يعني ان التوبة يجب ان تكون كاملة شاملة كل فعل قبيح أو كل قصد قبيح ؛ فالتوبة الجزئية غير مجدية . لذلك هو يقول : « ان من قتل ابنا لغيره وزنى بحرمة » (٢٩) يكون قد فعل معصيتين ويلزمه توبتان . اما اذا تاب عن واحدة ، وأصر على الاخرى ، فكأنه لم يتب . ويدهش البغدادي

(٢٩) البغدادي : الفرق ص ١٧٥ - ابن حزم : الفصل

لقول ابى هاشم هذا ، ويوجه له هذا السؤال : « اذا كان التائب عن بعض ذنوبه قد ناقض وتاب عن ذنبه لقبحه ، وأصر على قبيح آخر فلم لا تصح توبته من الذى تاب منه ؟ » (٢٩) ومن سؤال البغدادى هذا نفهم ان المعتزلة كانت لا تعتبر التوبة جزئية ، بل يجب ان تكون شاملة كل قبيح حتى تكون فعالة ؛ لان الحياة الحلقية تكون وحدة غير متجزئة ؛ فلا يجوز ان يتوب تائب عن قبيح مع استمراره فى قبيح آخر ؛ ان هذا لا يبرأه من القبح - اما فيما يتعلق بالنية عند التوبة ، فيكفى ان تكون النية صادقة لتصح التوبة • ويذكر ابو هاشم حال من تاب عن قبيح وأصر على قبيح آخر يعتقد حسنا ؛ فيقول ان توبته صالحة اذا ان قصده حسن ، وهو يجهل ان القبيح الذى يصر عليه هو فعلا قبيح بل يعتقد حسنا (٢٩) ويقول بشر بن المعتمر « اذا تاب انسان عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاؤه العقوبة الاولى ، لان توبته تقبل بشرط ان لا يعود » (٣٠) ولكن الانسان ضعيف من طبيعته ، فلا يجب ان نستنتج من قول بشر هذا ان كل من راجع كبيرة استحق عقاباً عليها ، وعلى كل ما مائلها من كبائر سابقة تاب عنها ، لان المعتزلة تشترط فى التوبة العزم على عدم مراجعة الكبيرة ؛ ولكن الانسان معرض للوقوع فى نفس الكبائر مرات ، فماذا يكون أمره اذا راجع الكبيرة ؟ يقول أبو بكر الاخشيدي « ان كل من تاب عن كبيرة وراجعها ثم تاب عنها ، فكل توبة عن كل واحدة مقبولة » (٣١) وذلك لان من يتوب

(٢٩) البغدادى : الفرق ص ١٧٥ •

(٣٠) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٠

(٣١) ابن حزم - الفصل ج ٤ ص ١٥٤ •

مرة يشترط فيه ان يكون عنده العزم الصادق على عدم مراجعة الكبيرة ،
المعتزلة تقاس بالنية والقصد خصوصا (٣٢) .

حالة من يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة : توجد بعض الكبائر
التي تتطلب عضوا معيناً للقيام بها . فماذا يكون حال من يتوب عن
كبيرة بعد فقد العضو الذي استعمله في هذه الكبيرة ؟ يقول ابو هاشم
« ان التوبة لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله ، فلا يصح عنده
توبة من خرس لسانه عن الكذب ، ولا توبة من جب ذكره عن
الزنى (٣٣) ورأى أبى هاشم هذا يمكن تعليقه هكذا : ما الذي يضمن
لنا عدم مراجعة الذنب اذا كان هذا الشخص لم يفقد العضو الذي زنى
به وكذب بواسطته ؟ لذلك اعتبر أبو هاشم توبة الفاسق بعد عجزه
عن مثل ما فسق به ، توبة متأخرة غير صالحة . اما اذا جاءت التوبة
قبل العجز فهي صالحة .

٧ - العوض والتفضل والطف :

يتألم الانسان عندما يرغب على الخضوع الى حكم جائر ظالم ، ومن
العدل ان ينال عوضاً عن هذا الألم . ويقول الجبائي ان العوض مستحق
لالام متقدم (٣٤) . ولكن هذا العوض يكون لوقت ، ويقاس بالالام الذي
يكون قد تحمله الانسان . فالعوض خلاف السعادة التي يتمتع بها
أهل الجنة ولا تقاس بالامهم بل هي ثواب لافعالهم ، وليس لها حد (٣٥) .

(٣٢) رأى المعتزلة هذا قريب جدا من رأى المسيحيين في التوبة .

(٣٣) البغدادى : الفرق ص ١٧٦ .

(٣٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٧ .

(٣٥) انظر الفصل التالي الخاص بالجنة والنار .

فالعوض نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من جور الآخرين (٣٦) •
والعوض خلاف التفضل • « لان العوض مستحق والتفضل
غير مستحق » (٣٧) • والتفضل بمثابة هبة يمنحها الله لحلقه • ذلك
يفضلها الجبائي على التفضل ، اذ انها بمثابة تعظيم واجلال للمثاب يقترن
بالنعيم • ويتهى ابو هاشم الجبائي الى « ان التفضل لا يقع به انتصاف
من الله لان التفضل ليس يجب فعله مثل العوض » (٣٧) فالؤمن الذي
يخضع للشريعة يستحق الثواب على فعله والسعادة في الجنة • ولكن من
يتألم لاجل الشريعة فيستحق العوض زيادة على الثواب •

ويقول الجبائي ان الله يمنح لطفاً لعبده ليساعده ليؤمن ؛ ولكنه
يضيف ان « من آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلته مشقته ، ولو
آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته » (٣٧) • وهذا القول
يتفق والاصل الذي بنت عليه المعتزلة الاستحقاق • فهم يقولون ان
العقل باستطاعته ادراك الشريعة ، والانسان حر في العمل بموجبها او
في مخالفتها ؛ لذلك كان من العدل ان من عرف الشريعة بمشقته ،
اعنى بواسطة اجتهاده ، كان له ثواب أكبر من الذي آمن بلطف من
الله • ولكن هناك مسألة لم نستوضحها عند المعتزلة بعد وهى : هل
الله يمنح لطفه جزافاً لمن يشاء ؟ أم هو يمنحه لمن اجتهد فى الوصول
الى معرفة الشريعة ولم يتمكن ؟ - نعتقد ان الفرض الثانى هو الذى
يتفق أكثر مع مبادئ المعتزلة ؛ ونلاحظ ان لو صح هذا الفرض ايضا -

(٣٦) فعلى هذا الرأى يكون للشهداء عوض بجانب النعيم الذى
يتمتعون به فى الجنة •

(٣٧) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٧ •

- اعنى ان الله يساعد المجتهد بمنحه لطفاً من عنده - فتكون حال من نال هذا اللطف أقل من حال من وصل الى معرفة الشريعة بمشقتة فقط •

* * * *

لما كان الانسان العاقل فى امكانه ادراك الشريعة ، وفى امكانه الخضوع اليها أو مخالفتها ، فمن العدل ان ينال ثواباً من عمل بها وعقاباً من خالفها • ولكن فى عالمنا لا يتناسب الجزاء مع قيمة الافعال الخلقية ؛ غالباً ما تغيب عنا المقاصد والنوايا • ولذلك لزم القول بحياة آجلة فى عالم آخر يستقر فيه النظام الخلقى ؛ وهذا الشعور بالحاجة الى جزاء خلقى عادل هو الذى جعل المعتزلة تقول بوجود الجنة والنار ؛ لان لولاهما لاصبح من المستحيل علينا ان نفهم كل المسألة الخلقية ؛ لانه ما فائدة الشريعة بدون جزاء ؟ • ونلاحظ هنا ان موقف المعتزلة من المسألة الخلقية قريب جداً من الموقف الذى سيقفه كمنظور الالماني عندما يبرهن على خلود النفس بواسطة شعورنا بالحاجة الى جزاء يتفق وما نستحقه من جزاء خضوعنا للشريعة أو مخالفتنا لها ؛ وكذلك وجود الجنة والنار أمر ضرورى حتى تنال كل نفس ما استحقته ؛ والا فلا يمكننا ان نفهم المسألة الخلقية ؛ حتى ولا يكون لها وجود • وهذا خلاف ما تشعر به ويقول به العقل العملى •

الفصل الثالث

الجنة والنار

ان المسألة الحلقية - مثل ما وضعها المعتزلة - تحتم وجود الجنة والنار ، حتى ينال الانسان ثوابه أو عقابه حسب ما يستحق على أعماله • ولكن هل ينال الانسان جزاءه مباشرة بعد انفصال النفس عن الجسد ، أم هو يناله يوم البعث ، حينما تتحلى الانفس بأجسام مطهرة لتذوق لذة النعيم أو أجسام مخصوصة لتحمل عذاب النار ؟ لذلك تتسائل المعتزلة هل الجنة والنار مخلوقتان مع العالم ، أو هما ستخلقان عندما يصبحان مكانين ضروريين لأهل الخلدین ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى لما كان الثواب والعقاب تستحقهما ارادة حرة في أفعالها ، ولما كانت هذه الارادة تكف عن العمل في الجنة وفي النار ، فماذا يكون حينئذ حال أهل الخلدین لما لم يعد في استطاعتهم القيام بأى فعل ، اما لزيادة استحقاقهما في النعيم ، واما للتخفيف عن الآمهما في النار ؟ سنحاول هنا ان نستطلع رأى المعتزلة في هاتين النقطتين : أعنى خلق الجنة والنار من جهة ، وحال أهل الخلدین ، من جهة أخرى • والمعتزلة بحثت هاتين النقطتين على ضوء العقل الصرف •

١ - هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ :

لما كانت الجنة المكان الذى ينعم فيه الصالحون ، والنار المكان الذى يتألم فيه الطالحون ، تسألت المعتزلة : هل الله خلق مع العالم هذين المكانين قبل ان يكون هناك صالح وطالح ؟ أم هل هما يخلقان لما يصير هناك من يستحقهما ؟ تقول المعتزلة ان فى يوم البعث يدخل كل انسان فى المكان الذى يكون قد استحقه ^(١) لذلك زعم أكثر المعتزلة انه من العيب ان نقول ان الجنة والنار خلقتا مع العالم ، أو انهما خلقتا الان اذ انهما لا تشغلان الا بعد وقت • ونفهم حينئذ لماذا كان الفوطى يكفر « من قال ان الجنة والنار مخلوقتان (الآن) ^(٢) اذ لا فائدة فى وجودهما ، وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما » ^(٣) وكان يقول ان الله سيخلقهما يوم البعث « والحساب » ^(٤) • وهذا هو أيضا رأى أكثر المعتزلة - ولكن يبدو ان البعض منهم - حسب قول البغدادى ، وهو لم يذكر اسمائهم ، « شكوا فى وجودهما اليوم ، وانهم لم يقولوا بتفكير من قال انهما مخلوقان » ^(٥) والجبائى على هذا الرأى - ويلجأ عباد بن سليمان الى حجة عقلية ليرد القول بان الجنة والنار مخلوقتان حاليا ؛ فيقول : « اذا كان هذان المكانان موجودين لوجدا اما فى عالم الكواكب واما فى عالم العناصر واما فى عالم آخر ، وهذه الاحتمالات الثلاثة مردودة ، لان الكواكب لا يمكن خرقها ولا لحمها فلا يمكن

-
- (١) الايجى : المواقف ص ٣٧٥
 - (٢) البغدادى : الفرق ص ١٥٠
 - (٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٨
 - (٤) الايجى : مواقف ص ٣٧٥
 - (٥) البغدادى : الفرق ص ١٥٠

لاى مخلوق ان يخرقها • واذا قلنا ان هذين المكانين موجودان فى عالم العناصر ، فهذا يتطلب القول بالتناسخ ، ونحن نرد هذا القول ردا تاما • ولا يوجد خارج عالم الكواكب عالم آخر ، لان فلك الكواكب مستدير ، واذا وجد عالم آخر كان هو أيضا مستدير ولزم القول حينئذ بوجود فراغ بين فلك الكواكب وهذا العالم الاخر ، وذلك مستحيل « (٦) ويؤول ابو هاشم بن الجبائى هذه الآية « عرضها السماوات والارض » تأويلا حرفيا ليثبت ان الجنة والنار لم تخلقا قبل يوم البعث • ويقول : من المستحيل ان تصور مثل هذه الابعاد للجنة قبل فناء السماوات والارض ، اذ ان مداخلة الاجسام مستحيلة (٧) وتستتج المعتزلة من هذا ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء الارض والسماوات ، اعنى بعد فناء هذا الكون • فهكذا ترى المعتزلة ان القول بوجود الجنة والنار قبل يوم البعث قول لا يقبله العقل ، لانه لا بد ان تشغل الجنة والنار مكانا غير موجود الان فى عالمنا ولا فى عالم الكواكب ايضا ؛ ثم لو افترضنا وجود هذا المكان فانه سيكون خاليا لحين يوم البعث •

٢ - أهل الخلدتين :

ستكون الجنة مكان ثواب والنار مكان عقاب • ولا يستحق الثواب الا من ادرك الشريعة وعمل بموجبها حرا ، ولا يستحق العقاب الا من ادرك الشريعة وخالفها حرا • والانسان لا يدرك الشريعة الا عندما ينضج عقله (انظر الباب الاول • الفصل الثانى رقم ٣ و٤) ولما كان

(٦) الايجي : مواقف ص ٣٧٥ •

(٧) نفس المصدر ص ٣٧٦ •

الامر كذلك فماذا يكون مصير من لم تتضح عقولهم ولم يدركوا الشريعة ، مثلا الاطفال والمجانين ؟ يجب ثامة على هذه المسألة قائلا : « ان الآخرة انما هي دار ثواب أو عقاب وليس فيها لمن مات طفلا ولا لمن لا يعرف الله بالضرورة طاعة يستحقون بها ثوابا ولا معصية يستحقون عليها عقابا ، فيصيرون حينئذ ترابا اذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب » (٨) وزعم ايضا ان « اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة ترابا لانهم غير عارفين ولا قاصدين لله الى معصية على العمد لها ، قرال عنهم بذلك - عند ثامة - اسم الكفر ، وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم ، لان الحكم بالوعيد تابع للاسم عند ثامة » (٩) . ولكن موقف الجبائي يبدو أقل شدة من موقف ثامة تجاه الاطفال والمجانين واليهود الخ . وهذا ما يتضح لنا من المناقشة التي دارت بينه وبين الأشعري : « سأل الأشعري الجبائي عن ثلاثة أخوة أحدهم تقى والثانى كافر والثالث صغير ، ماتوا كذلك . كيف حالهم فى الآخرة ؟ » فقال الجبائي : التقى فى الدرجات العلا والكافر فى الدرجات والصغير من أهل السلامة - فقال الأشعري : ان ارادة الصغير أن يذهب الى درجات التقى هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا . لانه يقال له ان أخاك انما وصل الى تلك الدرجات بطاعته ، وليس لك مثلها - فقال الأشعري : فان قال : التقصير ليس منى لانك ما ابتقتى وما أقدرتتى على الطاعة - فقال الجبائي : يقول الله : علمت انك لو بقيت لشقيت وصرت مستحقا للعقاب - فقال الأشعري : فان قال الكافر : اله العالمين كما علمت حاله

(٨) البغدادي : الفرق ص ١٥٧ .

(٩) الحياط : الانتصار ص ٨٧ .

فقد علمت حالي ، فلم راعيت مصلحته دون مصلحتي ؟ - فانقطع الجبائي - (١٠) لاشك في ان هذه المسألة صعبة وهي كما تقول المعتزلة من « لطيف الكلام » اذ انهم يجتهدون في التوفيق بين عدل الله ولطفه من جهة وحرية الاختيار عند الانسان من جهة أخرى - وتدافع المعتزلة عن هذه الحرية ، اذ انها من أصولهم الرئيسية • والانسان لا يستحق ثوابا أو عقابا الا اذا كان حرا ؛ فبدون هذه الحرية يستحيل تعليل مسألة الثواب والعقاب • ومن هنا نفهم معنى قول الجاحظ « بان الله لا يدخل النار أحدا وانما النار تجذب أهلها الى نفسها بطبعها ، ثم تمسكهم في نفسها على الخلود » (١١) ويمكن ان نضيف الى قوله هذا « ان الجنة تجذب أهلها الى نفسها بطبعها وان الله لا يدخل أحدا الجنة » (١١) •

فيتضح من هذا الكلام ان الله لا يختار جزافا أهل الخلدن ، بل ان الانسان يستحق بفضل ارادته الحرة ، الجنة أو النار حسب ما أتى من أفعال - فمعرفة الشريعة لازمة ، وحرية الاختيار ضرورية حتى يثاب أو يعاقب الانسان • ويستنتج المعتزلة من ذلك ان من لم يعلم الشريعة « الطبيعية العقلية » لا يستحق جزاء ، اذ انه لم يأتي بمعصية كما وانه لم يخضع الى شريعة • ولكن من حاله هكذا هل سيصير ترابا يوم البعث ؟ أو بمعنى آخر ليس له بعث ؟ أم سيكون في مكان ما

(١٠) اليافعي : مرهم العلل ص ١٢٨ - ملحوظة : ان ما يذكره الجبائي عن (أهل السلامة) يذكرنا « باليمبوس » عند المسيحيين وهو مكان تظمن فيه انفس الاطفال دون ان تشاهد الله •
(١١) البغدادي : الفرق ص ١٦١ - الشهرستاني : الملل

هادئاً مطمئناً؟ ان جميع المعتزلة ليست على رأى واحد فى هذه المسألة •

٣ - حال أهل الجنة :

ان الارادة الحرة لم تعد تفعل فى الجنة • لذلك يستحيل على أهل الجنة ان يفعلوا • ويعلل ابو الهذيل ذلك بقوله : « ان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار - ولذلك كانت الدنيا دار ألم وعذاب - ولكن الآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار • فأهل الجنة فى الجنة يتعمون فيها ويلذون ؛ والله تعالى المتولى لفعل ذلك التعميم الذى يصل اليهم وهم غير فاعلين له » (١٢) • ويفسر ابو الهذيل ذلك بقوله : « لو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وابدانهم يجوز منهم اختيار الافعال ووقوعها منهم ، لكنوا مأمورين منهيين • ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سييلها سبيل الدنيا • وقد جاء الاجماع بان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والآخره دار جزاء ، وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الاجماع يوجب ماقلت » (١٣) لذلك كان يثبت ابو الهذيل بكل شدة ان أهل الجنة لا يفعلون أى حركة بل يتذوقون اللذة والسعادة ؛ فهم ليسوا « كالحجارة » بل هم « أحياء عقلاء فهماء » (١٤) • فقط لم يعد يريدون • « وتجمع فيهم اللذات كلها : اللذات الجسمية واللذات المعنوية ويصيرون فى الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكونا باقياً ثابتاً

(١٢) الحياط : الانتصار ص ٧٠ •

(١٣) نفس المصدر ص ٧١

لا يفنى ولا يزول ولا ينفذ ولا يبيد « (١٤) وفعلا لن يعودوا في حاجة الى العمل ، اذ انه لن ينقصهم شيء مطلقا ، لانهم سيكونون في حالة السعادة الكاملة .

٤ - لا توجد درجات في الجنة :

لما كانت الجنة المكان الذي يثاب فيه من فعل بمقتضى الشريعة ، اعتبرت المعتزلة هذا المكان مكانا للثواب المطلق ليست فيه درجات يختلف فيها نعيم أهله . وهم لا يميزون بين أهل الجنة ؛ بمعنى انه ليس هناك من استحقها أكثر من الآخر ؛ فكل من استحق الجنة استحق فعلا نعيمها بأكملها ، اذ ان الجنة هي مكان السعادة المطلقة ؛ فلا توجد درجات في هذه السعادة . لذلك قال النظام « ان من تفضل الله عليهم بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل . وزعم انه ليس لابراهيم بن رسول الله في الجنة تفضيل درجة على درجات اطفال المؤمنين » (١٥) .

٥ - أهل النار

تقول المعتزلة ان الله لا يفعل الشر أبدا ولا يظلم واحدا من مخلوقاته - اما أهل النار فانهم اختاروا احرارا عقابهم . ولا يستحق العقاب الا الكائن العاقل الحر . فالعقاب ليس ظلما يفعله الله « لان

(١٤) الحيايط : الانتصار ص ٩ - الاشعري : مقالات ص ٤٧٥

و ٤٨٥ - الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٨ - ابن حزم : الفصل

ج ٤ ص ١٤٧ - ابن أبي حديد : شرح نهج البلاغة القسم السادس

ص ١٢١ - البغدادي : الفرق ص ١٠٥ .

(١٥) البغدادي : الفرق ص ١٣١ .

الله لم يفعل شرا بوجه من الوجوه» (١٦) على حد قول عباد بن سليمان - «ولا يضر أحدا في باب الدين» (١٦) على حد قول الجبائي - ويستحيل على الله ان يظلم ، اذ انه الكمال المطلق (انظر الجزء الاول • الباب الاول ص ٨٢ وما بعدها) • فعذاب أهل النار عدل وصلاح ؛ فهو عدل لانه الشبيه يجذب الشبيه اليه ؛ اعني ان النار تجذب أهلها الى نفسها بطبعها » كما قال الجاحظ (١٧) وهو صلاح لان في عذاب أهل النار منفعة ومصلحة لمن يفكر • ويقول الاسكافي « ان في عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة ، بمعنى انه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر » (١٨) • فاذن وجود العقاب لمن يستحقه رحمة ومنفعة من لدن الله ، حتى يعتبر به الكائن الحي ويفهم انه عليه ان يتعد عن المعصية • لذلك قالت المعتزلة ان الله لا يظلم أحدا بل ان العاصي هو الذي يؤذي نفسه عندما يستحق العذاب كجزاء على معصيته • ويقارن عباد بن سليمان بين عذاب أهل النار والامراض والاسقام (١٩) كما وان الامراض والاسقام ليست شرا في ذاتها ، كذلك عذاب أهل النار ليس شرا في الحقيقة • وتفسير ذلك ان الامراض والاسقام لا توجد الا بالنسبة الى حالة تعتبرها حالة منتظمة ، ولكن الحالة المرضية في ذات حدها هي أيضا حالة منتظمة اذ انها حاصلة من اضطراب أو خلل في الجسم أو في أحد اجزاء الجسم ؛ وهذا الخلل له سببه ؛ والمعروف ان كل خلل في الجسم يتبعه خلل في

• (١٦) الاشعري : مقالات ص ٥٣٧

• (١٧) البغدادي : الفرق ص ١٦١

• (١٨) الاشعري : مقالات ص ٥٣٧

• (١٩) نفس المصدر .

وظائف هذا الجسم يطلق عليه اسم حالات شاذة ؛ بينما هي حالات تتفق وحالة الخلل الموجود في الجسم . وكذلك الامر بعذاب أهل النار فانه حالة منتظمة بالنسبة اليهم ، لان العاصي سبب اضطراباً في نفسه ، وهذا الاضطراب أو الخلل في الحياة الخلقية ، تتبعه حتما حالات تتفق وأياه ، أعنى ان هذا الخلل يتبعه حتما عذاب . فتصبح هكذا النار وكل ما فيها من عذاب المكان الطبيعي المنتظم لمن عصى الشريعة حرا . وعذاب النار يصبح هكذا نتيجة حتمية ومنطقية للشريعة ؛ فلم يعد العذاب ظلماً من لدن الله بل عدلا .

حال أهل النار :

تقول المعتزلة : كما ان أهل الجنة سيخلدون فيها ، وسيكونون في حال نعيم دائم وحال سكون ، كذلك الفساق سيخلدون في النار ، ومن دخل النار لا يخرج منها^(٢٠) . ويقول ابو الهذيل ان حركات أهل النار تنقطع ، وانهم يسكنون سكوناً دائماً^(٢١) . وذلك لنفس الاسباب التي ذكرها واحتج بها في قوله بانقطاع حركات أهل الجنة ؛ ولكي يشعر أهل النار بالعذاب يلزمهم اجسام قل ما هو الحال لاهل الجنة الذين يتعمون بواسطة أجسامهم ؛ ولذلك يقول الجبائي « ان الله يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم وبالالام التي يعاقبهم بها »^(٢٢) . ومتى شعر البدن بالالم فكل الكائن يشعر به أيضا .

• (٢٠) نفس المصدر ص ٤٧٤

• (٢١) نفس المصدر ص ٤٧٥

• (٢٢) نفس المصدر ص ٣٨

٦ - هل الجنة والنار خالدتان ؟ :

بما ان أهل الجنة وأهل النار سيكونون في حال سكون مطلق يتذوق فيها الاولون جميع اللذات ، والآخرين الامام المستحقة لهم ، فهذه الحال لا تنتهى الا اذا ادخل الله في العدم أهل الخلدين • ولكن كيف يمكن تعليل رجوع أهل الخلدين الى حال العدم ، والمعتزلة تقول ان الله عادل بعدل مطلق ؟ ولما ينتزع هو من الكائن العاقل حالا استحقتها هذا الكائن فيكون الهاً ظالماً • فلا تقبل المعتزلة القول بان الله في امكانه ان يرد الى العدم أهل الخلدين ؛ غاية ما في الامر يجوز لله ان يعدم الكائنات التي ليست لافعالها أية قيمة خلقية ، ولم تستحق عليها ثواباً ولا عقاباً • ولكن الكائنات التي أتت بأفعال لها قيمة خلقية فلا يجوز اعدامها ، اذ ان افعالها العاقلة الحرة والخلقية كانت خلقاً لها ، وتبقى لها • فمن العدل ان تدوم حالة السعادة في الجنة وحالة الالم في النار ، اذ ان هاتين الحالتين مكتسبتان لافعال صدرت من كائن عاقل حر تعتبره المعتزلة كمخالق لهذه الافعال ، لان الفعل الحر خلق لارادة حرة • فيستحيل القول بانعدام أهل الخلدين ؛ وذلك لسببين : الاول لانه يكون منافياً لعدل الله ، والثاني لانه لو حصل هذا الانعدام فيكون معناه ان الافعال التي نسميها حرة لم تعد صادرة من ارادة الانسان ؛ وهذا خلاف ما تدافع عنه بشدة المعتزلة ، ولكنها تصبح حينئذ افعالاً صادرة من علة أخرى أعنى من الله والاجسام المادية الخاضعة للحتمية المطلقة • واذا سلمنا بان ليس هناك أفعال صادرة من الانسان بواسطة عقله وحرية فلم يعد مجال للكلام عن استحقاق الثواب أو العقاب وحينئذ تنهار كل المسألة الخلقية • ومن هنا نفهم لماذا قال ابو الهذيل « ان أكل أهل الجنة وشربهم

وجماعهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لاتقضى ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد» (٢٣) ويحتج ابو الهذيل بهاتين الايتين : « أكلها دائم وظلها » و « خالدن فيها أبدا » • وقال جعفر بن مبشر « ان تأييد المذنبين في النار من موجبات العقول » (٢٤) وكذلك تأييد أهل الجنة في الجنة • وقول جعفر هذا يدلنا الى أى درجة كانت المعتزلة تعتبر المسألة الحلقية قائمة على العقل • لقد ذكرنا آنفا ان الشريعة في نظرهم ، في تناول العقل الناضج قبل ان يأتيه الوحي ؛ فكل ما يترتب على هذه الشريعة من نتائج ، مثل ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار - وحتى تخليدهم فيها - في تناول العقل • فقط رأى بعضهم ان التخليد لا يقره العقل اذا لم يأتي الوحي منها بذلك •

ان المعتزلة تفسر كل المسألة الحلقية تفسيرا عقليا • انهم اعتبروا حرية الاختيار الاصل الضروري للحياة الحلقية ، وقالوا ان العقل الناضج يمكنه ان يدرك الشريعة • ولما يعزم الانسان بأرادته على عمل يكون بمثابة خالق لهذا العمل ؛ انه لا يخلق العمل من حيث مادته ، بل هو يوجهه في اتجاه من اختياره هو • ويصبح مسئولا عن هذا الاختيار • واذا جاء الاختيار مطابقاً للشريعة ، استحق الانسان ثوابا عليه ، واذا جاء منافياً للشريعة ، استحق عقاباً عليه - فالثواب والعقاب يصبحان

(٢٣) الحياط : الانتصار ص ١٢ - الاشعري : مقالات ص ٤٧٤
و ٤٨٥ - الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٨ - ابن حزم : الفصل
ج ٤ ص ١٤٧ - البغدادى : الفرق ص ١٠٥ - هذا هو أيضا قول
المردار انظر الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٧ •
(٢٤) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ •

حالتين يكتسبهما الكائن العاقل الحر المختار ، وهما ليسا بلطف يمنحه الله للإنسان ؛ بل ان الله ملزم بمقتضى عدله ان يثبت أو يعاقب من يستحق الثواب أو العقاب • ولما كان الثواب والعقاب حالتين خاصتين بأهل الخلد ، فلا يجوز لله ان يضع لهما حدا ، اذ انه تعالى لم يخلقهما بكل معنى الكلمة ، بل الانسان استحقهما بأفعاله الحرة •

فيمكننا ان نلخص الاخلاق عند المعتزلة في النقط الآتية : أ - ان عقل الانسان في امكانه ان يدرك الشريعة قبل أى تنزيل • ب - الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصها • ج - فيستحق ثوابا أو عقابا • د - ان عدل الله مطلق وهو لا يعمل جزافا ؛ ان الله لا يختار عفوا أهل الجنة ولا أهل النار ؛ بل ان كليهما يختار الحالة التى يستحقها • هـ - ان مكان الثواب (أعنى الجنة) ومكان العقاب (أعنى النار) لا يخلقان الا يوم البعث ؛ و - هذان المكانان خالدان ، اذ انه يستحيل على الله بما عرف عنه من عدل ، ان يفنى ما استحقه الانسان العاقل الحر •

فها نحن أمام علم أخلاق مشيد على العقل الصرف ، ومعتبر العقل اساساً للواجب • ويستنتج من هذا الاصل كل النتائج والتطبيقات التى تذكرنا بالاخلاق القائمة على العقل عند بعض الفلاسفة المحدثين لاسيما عند ايمانويل كنت •

واذا كانت وظيفة العقل هى الرئيسية عند المعتزلة ، فهذا لا يحط من قدر رسالة الرسول أو النبى • ولكن رسالته محصورة فى تبليغ الانسان ما أوحى به هو • واذا قام خلاف ظاهرى بين الفاظ الوحي والشريعة العقلية ؛ تقول المعتزلة انه يجب تأويل الوحي على ضوء

الشريعة العقلية • كما وانهم يقولون ان الوحي متمم للشريعة العقلية
دون ان يناقضها كل التناقض • ولما كان النبي انسانا كباقي البشر
خاضعا للامر المحتم عليهم أعنى الموت ، تصبح مسألة تعيين من يخلفه من
ادق المسائل ونحن نعرض آرائهم بهذا الشأن في الباب الذى
خصصناه للسياسة •

الفصل الرابع

الرسول والوحي

١ - الرسول والمعجزات :

ان مهمة الرسول محدودة واضحة ؛ عليه ان يبلغ الناس الرسالة التي أوحى الله بها عليه • وهذه الرسالة تعبر عن ارادة الله وعن أحكامه • وتقول المعتزلة انه لا يجوز ان تناقض الشريعة العقلية تناقضاً جوهرياً ؛ ولكن ليس الناس في حاجة الى بعض العلامات الدالة على صدق رسالة الرسول ؟ هلا يجب على الرسول ان يثبت صدق رسالته ببعض الخوارق والمعجزات ؟ لما كانت المعتزلة لا تقول الا بسلطان العقل فهم كانوا دائماً على حذر من المعجزات ، ويميلون خصوصاً الى عدم قبولها • فنجد مثلاً النظام « ينكر ما روى في معجزات النبي من انشقاق القمر ، وتسييح الحصى في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، كما انه أنكر أعجاز القرآن في نظمه » ^(١) ويقول المرदार « ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة » ^(٢) • وذهب التجار في شكه في

(١) البغدادي : الفرق ص ١١٤ - الاسفرائيني : التبصير

في الدين ص ٤٤ •

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٥ - الاسفرائيني :

التبصير ص ٤٧ •

المعجزات الى ان قال : « قد يجوز ان تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الالوهية ولا يجوز ان تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة ، لان من يدعى الالوهية ففي بنيته ما يكذبه في دعواه ، وليس من ادعى النبوة في بنيته ما يكذبه انه نبي »^(٣) فيتضح لنا من مختلف هذه الاقوال انه لا يشترط في النبي ان يأتي بالمعجزات حتى يثبت صدق رسالته • ولكن اذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكننا ان نميز الرسول من باقى البشر ؟ لما اتخذت المعتزلة العقل مقياساً لكل الحقائق ولما قالت بسلطانه ، ووضعت الوحي على محك العقل ، فأصبح من البديهي عندهم ، ان يشكوا في المعجزات ، وان يستغفوا عنها لاثبات صحة رسالة الرسول ، طالما هذه الرسالة سيتمحنها العقل • وشكهم في المعجزات لا يقل عن شكهم في السحر ؛ وقولهم فيه « هو انه التمويه والاحتيال ، وليس يجوز ان يبلغ الساحر بسحره ان يقلب الاعيان ولا ان يحدث شيئاً لا يقدر غيره على احداثه »^(٤) • والنتيجة التى تنتهى اليها المعتزلة هى أن كل ما يقدر عليه انسان فالاخرون ايضا قادرون عليه • ولا تعتبر المعتزلة الانسان قادرا على عمل المعجزات من طبيعته واذا اتى الانسان بمعجزة فهذا يدل على ان الله منح الانسان قوة مخصوصة لعمل هذه المعجزة^(٥) ولكن لما كان مذهب المعتزلة معتمدا على العقل الصرف ، ولما كانت المعجزات تفوق نطاق العقل ، لذلك نجد المعتزلة ينظرون اليها بعين الحذر والشك •

(٣) الاشعري : مقالات ص ٤٣٨ •

(٤) نفس المصدر ص ٤٤٢ •

(٥) راجع الجزء الاول الباب الاول • الفصل الثالث رقم ١١ •

٢ - صفات الرسول الخلقية :

تعتبر المعتزلة الرسول كباقي الناس ، يمكنه ان يأتي بذنوب ، ولكنها تقول « ان كل ما يقع من النبي من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليها وعيدا ولا يزيل ولايته ولا يوجب عداوة ؛ وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، وما تأخر ، وان الله قد عاتبه في سورة عبس وفي قصة الاسارى بيدر » (٦) اما اذا قصد النبي الى الاداء عن الله والاخبار عنه بما أمره بأدائه الى خلقه ، وبأخبارهم اياه ، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك ، لان الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به ، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم ؛ فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط » (٦) ومعنى ذلك ان النبي لا يجوز عليه الخطأ في رسالته واما فيما عدا هذه الرسالة ، فهو غير معصوم ؛ ولكن بما ان الله اصطفاه من بين الناس فهذا دليل واضح على ان ذنوبه كلها مغفورة له .

٣ - شفاعة الرسول :

لما كانت مهمة الرسالة تبليغ الرسالة الالهية للناس ليس الا ، قالت المعتزلة انه لا يجوز للرسول ان يتشفع للفاسق أو للكافر ؛ بل قال بعضهم انه يتشفع للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل (٧) . وهذا أمر طبيعي يتفق ومذهب الاعتزال القائل بان المؤمن هو من آمن بأرادته ، والكافر من كفر بأرادته (انظر أعلاه الفصل الثانى رقم ١ و ٢) ؛ ومن رأيهم انه اذا تشفع الرسول للكافر حتى

(٦) الحياط : الانتصار ص ٩٤ .

(٧) الاشعري مقالات ص ٤٧٤ .

يصبح مؤمناً ، لم يعد لهذا المؤمن فضل ولا يستحق ثواباً على ايمانه هذا لذلك اعتبرت المعتزلة شفاعة الرسول جائزة فقط للمؤمنين ، حتى يزدادوا في منازلهم ، أى في منزلة الايمان بالله • وهذا القول يتفق تماما مع مبدأهم القائل بان الانسان يصبح كافراً بارادته ، ومؤمناً بارادته ، ولما يطلب المؤمن شفاعة الرسول فهو يطلبها بارادته واما الكافر ، فمن الطبيعى انه لا يطلب الشفاعة طالما هو فى حالة الكفر ؛ ولما يطلبها لم يعد كافراً بل يكون قد أصبح مؤمناً بأرادته ، وتصبح حاله حال المؤمن الذى يطلب هذه الشفاعة • ففرض المعتزلة هنا يتفق وقولهم بحرية الاختيار عند الانسان ، وبقدرة العقل على ادراك الشريعة وبان حالتي الايمان والكفر هما كسب للانسان •

٤ - هل يجوز الخطأ على الامة فيما تنقله عن نبيها ؟ :

تقول المعتزلة « ان الخطأ غير جائز على النبي فيما يبلغه عن ربه ، ولا فيما جعله حجة فيه ، وكل واحد من الامة سواء ، فجائز عليه الخطأ ، ولكن الامة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها ، لانها حجة فيما تنقل عنه ، فليس يجوز الاقرار بان الامة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية ، لان الامام احدها ، والمعصية لا تجوز عليه (٨) • وهذا ما يفسر لنا قول النظام القائل « بان الاجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الاحكام الشرعية لا يجوز ان يكون حجة ، وانما الحجة فى قول الامام المعصوم » (٩) • وقال ايضا

(٨) الحياط : الانتصار ص ٩٤ و ٩٥ •

(٩) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٤ •

« انه ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله خبر احد » (١٠) والامر يبدو بديها للمعتزلة ، لان الشريعة الموحى بها هي من عند الله ، وهو تعالى يوحى مباشرة للرسول ، فالرسول خير من يبلغ الرسالة للناس ومن بعد الرسول يكون خليفته الشرعى (الامام المعصوم) هو خير من يحفظ هذه الشريعة ، ويبلغها للناس (١١) وحجة النظام فى ذلك هي « ان الخبر المتواتر مع خروج ناقله عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف همم الناقلين ، واختلاف دواعيهم ، يجوز ان يقع كذب هذا (الخبر) » (١٢) ، لذلك يفضل النظام خبر الواحد الموثوق به ، والذي هو حجة فى نقل هذا الخبر ، على خبر الجماعة أو خبر كل الامة . ولما ينوه النظام عن هذا الواحد الموثوق به ، فهو يعنى بدون شك النبى والامام الشرعى من بعده (١٣) . لان فى رأى النظام ، الامام وحده معصوم عن الخطأ فيما ينقله عن النبى . وما يذكره النظام هنا لا يختلف فى جوهره عما قاله استاذه ابو الهذيل الذى زعم « ان الحجة عن طريق الاخبار فيما غاب عن الحواس من آيات وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر » (١٤) . لا يكون الانسان من اهل الجنة الا اذا ادرك الشريعة العقلية وخضع اليها ، وهذه الشريعة لا تختلف فى جوهرها عن الشريعة النبوية . فالمسألة ترجع الى تعريف هذا الصالح الذى هو من اهل الجنة ، والى

(١٠) الحياط : الانتصار ص ٥٢ .

(١١) انظر آراء المعتزلة السياسية فى الباب الثالث من هذا الجزء .

(١٢) البغدادي : الفرق ص ١٢٨ .

(١٣) بحثنا هذه النقطة فى الباب الثالث .

(١٤) البغدادي : الفرق ص ١٠٩ .

ايجاده • ولما كان الصالح يدرك الشريعة العقلية ويقبل الشريعة النبوية ، فهو يحافظ حتما عليها ، ويلغها للاخرين كما وصلت الى الرسول •

ويتضح لنا من موقف المعتزلة هذا انهم يريدون ان تكون الشريعة النبوية حجة على شرط ان تكون محفوظة عند امام شرعى ، استلمها بطريق شرعى من امام آخر شرعى ، وهكذا حتى يصلوا الى النبي الذى هو قد استلمها من الله مباشرة • والامام الشرعى هو المحافظ الوحيد على هذه الشريعة ، وهو معصوم من الخطأ فى نقلها وفى تفسيرها (١٥) فاذا اظهر بعض المعتزلة ميلا الى على فيكون ذلك نتيجة لقولهم بان الشريعة لا تكون حجة الا اذا صانها امام معصوم شرعى • وكانوا يعتبرون عليا هذا الامام ، ولكن اعتبر بعضهم الخلفاء الراشدين الثلاثة أئمة شرعيين معصومين ، فعلى ذلك كانت الشريعة محفوظة مصانة من كل خطأ • ونحن نوضح فى الباب الثالث من هذا الجزء مختلف آراء المعتزلة الخاصة بالامام •

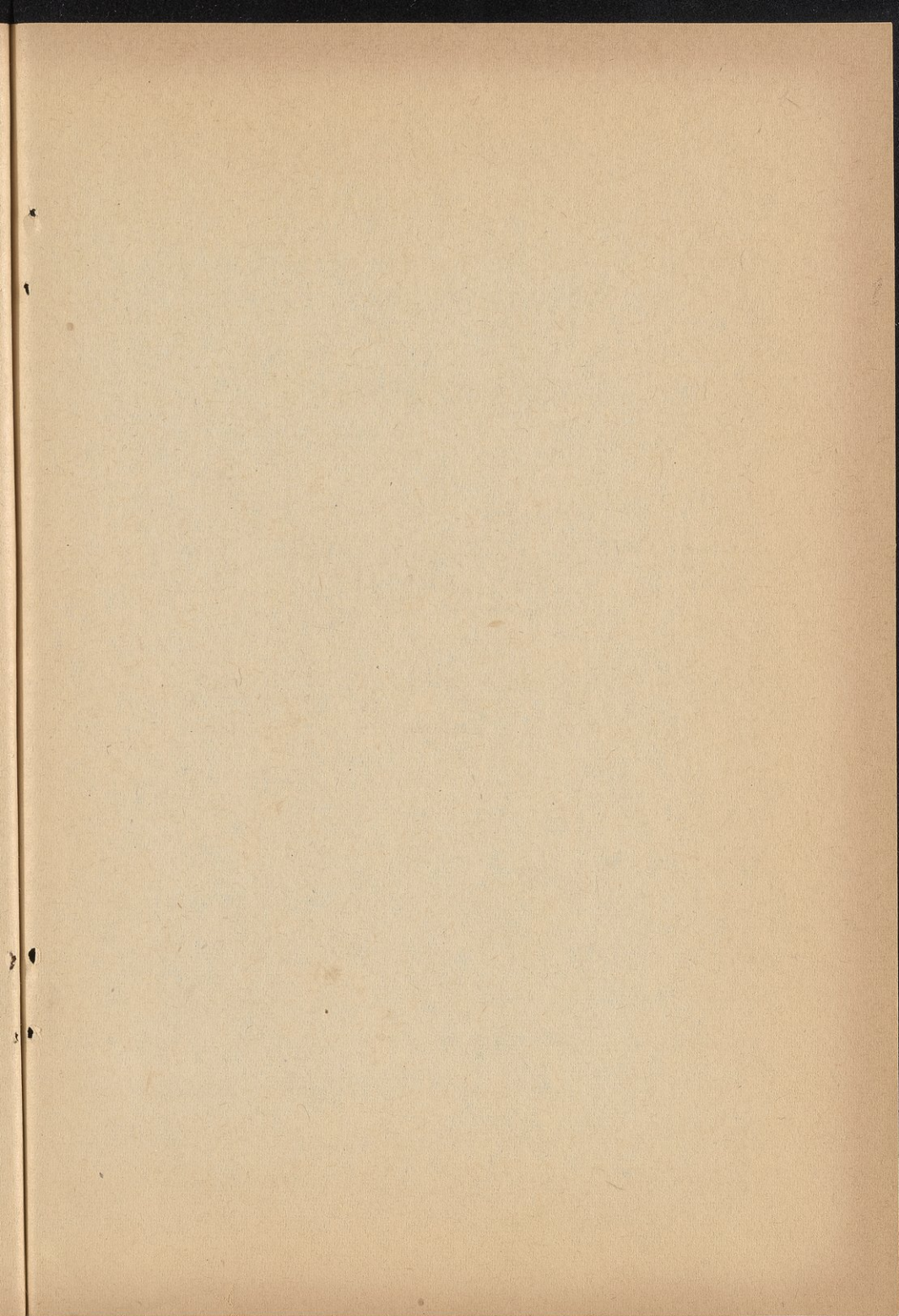
(١٥) موقف المعتزلة هذا يذكرنا بعقيدة المسيحيين الكاثوليك بان البابا معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بتعاليم المسيح والكنيسة •

خاتمة الباب الثاني

تعتبر المعتزلة الحياة الخلقية قائمة على العقل ، وتقول ان العقل عندما ينضج يدرك طبيعة القانون الخلقى ، اعنى الشريعة العقلية ، والخير والشر اللذان يدركهما العقل هما مطلقان في ذات حددهما . ثم ان الوحي أو الشريعة النبوية تثبت فينا الشريعة العقلية ، وتذكرنا بها اذا غفلنا عنها ، أو تنمها ، ولكنها لا تناقضها في أى حال من الاحوال . ولما يدرك الانسان الشريعة يكون حرا في الخضوع اليها ، أو في معصيتها ، وهكذا يصبح الانسان بفضل اختياره لافعاله ، مختاراً لجزائه . ولما كان العقل يحتم وجود جزاء : ثواب أو عقاب للافعال الحرة ، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل انسان ما استحقه من جزاء ، فخلود النفس يصبح ضرورة اخلاقية يقرها العقل . ولكن هذا الخلود لا يكون الا لمن استحق ثوابا أو عقابا ، ونجد المعتزلة مترددة في القول بخلود انفس الاطفال والذين لم يدركوا الشريعة عقلا . اما الوحي فلا يجوز ان يناقض الشريعة العقلية ، والرسول الذى اصطفاه الله ليلبغ الرسالة للناس ، عليه ما على الناس من امر محتوم ، فقط له منزلة خاصة عند الله ، لذلك غفر له الله ما أتى به من ذنوب وهى صغيرة . ولكن الامة فى حاجة الى امام يسوسها من بعد الرسول . واذا لم يكن هناك نص يدل على الامام ، فيختار من بين من هم اصلح للقيام بهذه المهمة الخطيرة . وهذه النقطة الاخيرة هى التى نبهتها فى الباب الثالث والاخير من هذا الكتاب .

الباب الثالث

السياحة



آراء المفكرات السياسية

ان كل مجتمع انساني محتاج الى رئيس يديره والى دستور وقوانين تنظم شؤونه . واذا كانت المجتمعات الحديثة تشعر بحاجة الى رئيس أو الى حكومات تتولى شؤونها الحيوية من اقتصادية وسياسية وقضائية وتربوية الخ . . فان الاسلام وهو في بداية عهده ينظر الى الرئيس كمدير لشؤونه الدينية والدنيوية ولا غرابة في ذلك لان الامة ملتفة حول عقيدة دينية توضح للمؤمن سلوكه في دنياه نحو ربه ونحو غيره من البشر . ولما كان الاسلام « ديناً » و « عملاً » - والصلة بينهما وثيقة متبادلة لزم الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية بقيادة رئيس واحد هو « الامام » . والمهمة الملقاة على عاتقه جد خطيرة فيجب ان لا يتولاها الا من هو أهل لها - ولكن من أين يستمد الامام سلطته ومن يحق له انتخابه ؟ وما هي مكانة الشرع المنزل ؟ وهل للعقل البشري الحق بان يفسره حسب ما اوتى من معرفة ونور ؟ ان الدساتير والقوانين المعمول بها في كثير من المجتمعات الانسانية الحديثة هي من وضع الانسان حيث انها قابلة للتغير والتبدل حسب مقتضيات المكان والزمان . اما الشرع المنزل فليس هو من تقنين الانسان ولكنه موجه له وهو يدرکه بواسطة عقله . والتنزيل كامل في جوهره ولكنه غامض في

بعض نصوصه فهل للعقل حق الاجتهاد فى الوصول الى فهم جوهر التنزيل ؟ •

نحن اذن بصدد مسألتين أساسيتين : الاولى خاصة بمنابع سلطة الامام ، والاخرى خاصة بالدستور المنزل للامة • وقد جابهت هاتان اعطاء أجوبة متنوعة تتباين بتباين نزعاتهم ومصالحهم وتكوينهم • وليس المشكلتان الاسلام منذ أوائل عهده فحاول المجتمع الاسلامى ومفكروه هنا مجال بحث الحلول المتضاربة التى قدمتها الفرق الاسلامية من « شيعة » و « خوارج » و « مرجئة » لهاتين المشكلتين ويكفيها القول ان المعتزلة عند ظهورهم جابهوا هاتين المشكلتين اللتين كانتا تواجهان العالم الاسلامى كافة • فأخذت المعتزلة تبجّثهما بشكل يتفق واتجاهها الفكرى العام وهو اتجاه عقلى صرف •

١ - آراء المعتزلة فى الامامة :

قبل التعرض الى اقوالهم فى مسألة الامامة نذكر ان الاصول الخمسة التى يجب ان يأخذ بها كل معتزلى هى (التوحيد) و (العدل) و (الوعد والوعيد) و (المنزلة بين المنزلتين) و (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) • والاختلاف بين المعتزلة لا يجوز ان يقوم الا فى الفروع ومسألة الامامة فى نظرهم مسألة فرعية واختلاف الآراء فيها لا يعد هدمًا للمذهب أو خروجًا عليه •

وبالرغم عن ندورة المصادر التى وصلتنا عن المعتزلة - لا سيما فيما يتعلق بمسألة الامامة - استطعنا بعد الجهد استخلاص آرائهم المتباينة فى هذه المسألة فليس للمعتزلة رأى واحد فى هذا الموضوع الخطير ان الاكثرية منهم يشاطرون الشيعة فى قولهم بان « لا امامة الا بالنص

والتعيين « والاقلية منهم يشاطرون أهل السنة في قولهم بان الامامة ينالها من هو أهل لها •

ويلاحظ ان الملطي^(١) لا يفرق بين هذين الرأيين عند المعتزلة ويجعلهم جميعاً على رأى واحد اذ يقول : هم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم اليه الامر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك انهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : « نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة » وفي موضع آخر يسمى الملطي معتزلة ببغداد الزيدية وهم القائلون بامامة المفضول مع وجود الافضل وان علياً أفضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفصل أحد من الائمة^(٢) • ولكن يتضح من كتب الملل ككتاب المقالات للاشعري والملل للشهرستاني والفرق بين الفرق للبغدادى والتبصير فى الدين للاسفرائينى وفرق الشيعة للنوبختى الخ ••• ان واصل بن عطاء والاصم وهشام الفوطى والجبائى وابنه ابا هاشم كانوا على رأى أهل السنة وباقي المعتزلة كانوا على رأى آخر قريب من رأى الشيعة الامامية •

٢ - المعتزلة القائلون بالرأى السنى :

يذكر البغدادى موقف المعتزلة الاولين من مسألة الامامة قائلاً :
وقرت عيون الرافضة المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة فى

(١) ابو الحسن محمد بن أحمد الملطي المتوفى ٢٧٧ هـ • فى كتاب التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٢٨ •
(٢) الملطي ، نفس المصدر ص ٢٧ •

امامة علي بعد شك زعيمهم « واصل » في شهادة علي واصحابه « (٣) »
فكرة انتخاب الامام بالاغلبية واسناد الامامة لمن هو الاصلح فكرة أصيلة
في الاعتزال - وواصل بن عطاء كان مترددا في صحة خلافة علي اذ
يقول في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين « ان أحدهما
لا بعينه مخطيء » وكذلك قوله في عثمان وقائليه وخازليه ان أحد
الفريقين فاسق لا محالة كما ان احد المتلاعنين فاسق لا بعينه وأقل
درجات الفريقين انه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين
فلا يجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير (٤) • ويوضح أبو بكر
الاصم (٥) رأى واصل فيقول ان الامة لا تعقد الا بالاجماع على
الامام • وقصد بقوله هذا الطعن في امامة علي لان الامة لم تجتمع
عليه لثبوت أهل الشام على خلافه الى ان توفاه الله • فأنكر الاصم
امامة علي مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل علي (٦)
واتجاه الاصم اتجاه سني صريح وهو أيضا اتجاه هشام الفوطي القائل
ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركتم الظلم والفساد احتاجت الى امام
يسوسها واذا عصت وفجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد في تلك
الحال (٧) فكانه أراد الطعن في امامة علي لانها عقدت له حال الفتنة وبعد

(٣) البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٥٠ •

(٤) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ •

(٥) ابو بكر الاصم من اصحاب عثمان الطويل أحد أصحاب
واصل بن عطاء رأس المعتزلة •

(٦) البغدادي - الفرق ص ١٥٠ •

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٥٠ - أصول الدين ص ٢٧١ الشهرستاني

الملل ج ١ ص ٧٨ •

قتل خليفة سبقة^(٧) فحسب رأى الفوطى لا يمكن للامة فى حالة اضطرابات داخلية ان يكون لها امام شرعى لان الاضطراب دليل على انقسام الرأى • ولكن هل هذا الانقسام يعنى ان كلا الطرفين المتنازعين على خطأ وان كل امامة تعقد فى هذه الحالة غير شرعية ؟ وهل يمكن رد الامور الى نصابها دون وجود رئيس على أحد الطرفين ؟ ان رأى هشام هنا نظرى أكثر مما هو عملى • ولكن يتضح من قوله بوجود اجتماع كلمة الامة عند اختيار الامام ان القوة هى مسند الامامة ، وسنبحت هذه النقطة فى مسألة جواز القيام ضد السلطان • ويساوق هشام الفوطى فى رأيه أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم القائلان ان الامامة بالاختيار^(٨) • وبديهي ان مثل هذا القول يتضمن ان الامام لن ينتخب الا بالاكثريه الساحقة اذ انه لا يختار الا من اتحازت اليه الاكثريه • والاكثريه تعتبر قوة •

فيلاحظ مما تقدم ان الاقلية القائلة باختيار الامام هم من معتزلة البصرة • ولما حددوا وجوب اختيار الامام فى وقت السلم واجتماع كلمة الامة على هذا الاختيار اعتبروا امامة ابى بكر شرعية وشكوا فى امامة على فالامة - على رأيهم - هى صاحبة السلطة فى اختيار الامام والامامة لا تكون شرعية الا باجتماع الامة عليها •

٣ - المعتزلة القائلون بالرأى الشيعى :

وهم الاكثريه اعنى جميع معتزلة فرع بغداد ومعتزلة فرع البصرة

(٧) البغدادى - الفرق ص ١٥٠ أصول الدين ص ٢٧١

الشهرستاني - الملل ج ١ ص ٧٨ •

(٨) الشهرستاني - الملل ج ١ ص ٨٨ •

عدا من ذكرنا من المخالفين واتجاه هؤلاء شيوعي زيدي • ولكن نلاحظ تضاربا في الرأي فيما يختص باتجاه النظام فلذلك نعرض رأيه على حدة •

أ - اتجاه النظام

يقول الشهرستاني ان النظام كان يقول : « لا أمانة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً • وقد نص التعيين على عليّ في مواضع واظهره اظهارا لم يشتهه على الجماعة ، الا ان عمراً كنتم ذلك وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة^(٩) • ولكن نلاحظ ان النوبختي يظهر لنا رأى النظام على خلاف ما يذكره الشهرستاني • فيقول ان النظام قال : الامامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة لقول الله عز وجل ان أكرمكم عند الله أتقاكم^(١٠) وزعم ان الناس لا يجب عليهم فرض الامامة اذا هم اطاعوا الله واصلحوا سرائرهم وعلانياتهم فلهم ان يكونوا كذا الا وحكم الامام قائم باضطرار يعرفونه عينه فعليهم اتباعه^(١١) فحسب ما يذكره النوبختي هنا عن النظام لا يكون اتجاه هذا الاخير اتجاهاً شيعياً أمامياً كما ذكر عنه الشهرستاني بل هو اتجاه زيدي وهذا ما يوضحه لنا النوبختي عندما يبين موقف الناس من ابي بكر فيقول : « قال النظام في عقد المسلمين الامامة لابي بكر انهم أصابوا في ذلك وانه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والحجبر • اما القياس فانه لما وجد ان الانسان لا يعتمد الى الذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قال الا من ثلث طرق اما ان يكون رجلاً له عشيرة تعينه على استعباد

(٩) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٤

(١٠) النوبختي - كتاب فرق الشيعة ص ١٠ •

(١١) المصدر نفسه •

الناس ورجل عنده مال فيذل الناس له لماله أو دين برز فيه على الناس •
فلما وجدت ابا بكر اقلهم عشيرة وافقرهم علمت انه انما قدم للدين •
واما الخبر فاجتماع الناس عليه ورضاهم بأتمته (١٢) •
ولما كان النظام أخذ الاعتزال عن ابي الهذيل العلاف القائل
بامامة المفضول على الفاضل والذي سنذكره فيما بعد ، يمكننا القول اذن
ان النظام شاطر رأى استاذه في الامامة ويكون خير النوبختي أقرب
الى الصحة من خير الشهرستاني بالرغم مما عرف به الاخير من النزاهة
والاعتدال في سرد الاخبار •

ب - اتجاه باقى المعتزلة - الاتجاه الزيدى :

يوضح الملطى موقف معتزلة بغداد بكلام لا يترك مجالاً للشك
عندما يقول « ان الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد يقولون
بقول جعفر بن مبشر الثقفى وجعفر بن حرب الهمداني
ومحمد بن عبدالله الاسكافى هؤلاء أئمة معتزلة بغداد هم زيدية
يقولون بامامة المفضول على الفاضل ويقولون ان علياً افضل
الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل احد من الامة » (١٣) وما يذكره
النوبختى قريب من هذا القول عندما يقول ان طائفة من المعتزلة
شدت عن قول اسلافها فزعمت ان النبى نص على صفة الامام ولم
ينص على اسمه ونسبه وهذا قول احدثوه قريباً (١٤) ويبدو ان
النوبختى كان يعنى معتزلة بغداد هؤلاء اجمعين فى قوله هذا • وكلامه

(١٢) النوبختى : كتاب فرق الشيعة ص ١٠

(١٣) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ و ٣٣

(١٤) النوبختى : فرق الشيعة ص ٨

صحيح لان واصلا والاصم من اسلاف المعتزلة كانا يقولان بالرأى
السنى ولم يذكر ان الخلافة بالنص فيكون معتزلة بغداد قد شذوا
فعلا عن قول اسلافهم •

ولكنهم لم يتكروا هذا القول ابتكارا وانما وصل اليهم عن
بعض معتزلة البصرة • لقد قال ابو الهذيل^(١٥) وهو من معتزلة
البصرة بانعقاد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل وكأن يجعل ابا
بكر افضل من عمر والاخير افضل من عثمان • ويعود معتزلة
بغداد الى فكرة ابي الهذيل هذه فيحاولون تعليل خلافة ابي بكر
ويذكر لنا الملطى حجتهم في هذا الصدد كما يلي : زعم معتزلة بغداد
« ان امامة المفضول جائزة مع وجود الفاضل والبرهان على ذلك
ان النبي ولى عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار في
غزوة ذات السلاسل وقالوا ايضا لو ان رجلا عالما قارئاً وآخراً
دونه في العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل
خلفه جاز ذلك بعد ان يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة
قالوا فكذلك يبايع المفضول على الفاضل اذا علم انه يقوم بالامامة
ويؤدى حقها ويعلم علمها • قالوا فكذلك فعل أصحاب الرسول رأوا
ابا بكر وان كان على افضل منه يصلى لهم فولوه ورضى بهم
على وتابعهم »^(١٦) •

جاء رأى معتزلة بغداد مطابقا لقول الزيدية • فكانت محاولة

(١٥) يلاحظ ان ابا الهذيل كان يخطى معاوية ولا يقول بامامته
(الاشعري مقالات الاسلاميين ص ٤٥٧) فيكون اتجاه ابي الهذيل
اتجاهها زديدا وهذا هو اتجاه معتزلة بغداد •
(١٦) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ •

منهم لعدم تكفير ابي بكر ولايجاد حل وسط بين الشيعة الامامية وبين اهل السنة • ولاشك ان في تمسك معتزلة بغداد بالقول بان هنالك نصا معيناً للإمام ذكره النبي (ص) يجعل منهم جماعة موالية للشيعة ولكن غير قائلة بأن النص متعلق بعلي • ويتضح ذلك مما ذكره الملطي اذ انه يطلق لفظ الزيدية على معتزلة بغداد ويذكر انهم يقولون بوجود الفاضل ، ويتقدم المفضول عليه باجماع الامة • فيكون معتزلة بغداد قد ادخلوا شرطا اساسيا في انعقاد الامامة للمفضول • وهذا الشرط هو « اجماع الامة » ولكن هل المفضول يلازم الرأي السني المرتكز على قوله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتاكم » ؟ اذا كان الامر كذلك فلم يعد هؤلاء المعتزلة زيدية مثل ما ذكره عنهم الملطي • والمعروف ان الزيدية قالت ان الامام يجب ان يكون من ذرية فاطمة الزهراء - فيكون هنالك شرطان يجب توفرها في الامام الشرعي • الشرط الاول : كونه من ذرية الزهراء والشرط الثاني : اجماع الامة عليه •

اما فيما يخص الخلفاء الراشدين الثلاثة فمعتزلة بغداد لا تكفرهم لان عليا ايدهم ولكنها لا تقول بخلافة معاوية لانه غير مستوف لاحد الشرطين الاساسيين اللذين يجب توفرها في الامام الشرعي • يتضح مما تقدم ان هناك رأيين متعارضين للمعتزلة : رأياً سنيا واضحا يمثله واصل بن عطاء والاصم والفوطي والجبائي وابنه ابو هاشم • ورأياً شيعياً يمثله باقي المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد • فالفرق بين الرأيين يتعلق بشخص الامام نفسه • بينما يقول الرأي السني انه لا يشترط فيه نسب ولا قرابة للنبي « حتى لو كان عبداً

حبشيا « يقول الرأى الثانى بشرط .يعتبرونه اساسيا » كما اوضحته الزيدية « ذلك انه يكون الامام من ذرية الزهراء • انها لمحاولة جريئة تلك التى قام بها معتزلة بغداد للتوفيق بين الشيعة الاثنى عشرية القائلين بوجود القرابة النسبية للنبي وبين السنة القائلة باجماع الامة بدون تحديد شخص الامام • فتقول المعتزلة : نعم يجب ان يجتمع رأى الامة ولكن الاجتماع على امام فاضل ، وافضل الائمة على وسلالته أو احد اقرباء النبي الفضلاء • ولما كانت هذه هى آراء الكثرة من المعتزلة فى الامام فهم يذهبون بها الى اقصى حد فيفحصون على ضوءها شرعية الخروج على السلطان •

(٤) هل يجوز الخروج على السلطان ؟••••

هناك فكرة واحدة تستحق الذكر مما عرضناه سابقا من اقوال المعتزلة فى مسألة الامامة وهى انهم جميعا يعيرون وزنا لاجماع الامة فهذا الاجماع هو الذى يعين الامام على رأى البعض « وهم القائلون بالرأى السنى » ويثبت الامام الفاضل حسب رأى البعض الاخر « وهم القائلون بالرأى الشيعى » ففى نظرهم جميعا يكون لاجماع كلمة الامة اهمية كبرى • والاجماع فى رأيهم لا يعنى الجميع بدون استثناء بل الاكثرية • فأذا تحققت هذه الاكثرية وكانت على هدى حق لها ان تكون هى السائدة • ويذكر الاشعرى بايجاز موقف المعتزلة من السلطان الذى لم تستوف فيه شروط القيام بمهام السلطة ، فيقول : تقول المعتزلة : « اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا انا نكفى مخالفينا عقدنا للامام ونهضنا فقطلنا السلطان

وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر والاقتناهم» (١٧) .

ان هذا القول بالرغم من ايجازه يشمل الشروط التي يجب ان تتوفر للقيام بالثورة ضد السلطان كما انه يوضح موقف الفرقة الغالبة من الناس بعد قلب السلطان . تحدد المعتزلة شرطين اساسيين للثورة على السلطان والخروج عليه . اولا : يجب الامكان والقدرة على هذا الخروج ، ثانيا : لا يكون الخروج الا مع امام عادل ، اعنى : يجب ان تكون القوة في خدمة العدل . ولكن من هو الامام العادل ؟ يعرفونه بانه هو من يتولى انفاذ الاحكام وقطع السارق والقتل (١٨) كما وان الامام العادل يمكنه ان يفرض من يقوم مقامه في ذلك . فالامام العادل حسب المعتزلة هو المحافظ على الشريعة المنزلة والمدافع عن التوحيد والعدل (١٩) وهذا معناه ضمنا انه لا يمكن ان يكون الامام عادلا الا اذا كان معتزلي العقيدة (٢٠) فمن لم يستوف هذا الشرط وكان قد انتزع الحكم بالقوة عد غاصبا له وكان على خطأ ووجبت مقاتلته . ويجب قبل القيام بهذه المقاتلة ضمان النتيجة والتأكد منها . والنتيجة مضمونة لمن كان على هدى ومعه الاغلبية الساحقة اعنى القوة . وهكذا تكون المعتزلة قد حلت

(١٧) الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٤٦٦ .

(١٨) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٩) يطلق على المعتزلة اسما « أهل توحيد » و « أهل عدل » .

(٢٠) يلاحظ ان ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم : المأمون والمعتصم

والواثق (اعنى من ١٩٨ الى ٢٣٣ هـ) اعتنقوا الاعتزال رسميا .
والمحنة قامت في أيامهم .

مشكلة قيام الثورات خلا اساسه العدل والقوة^(٢١) فالقوة وحدها لا تكفى لانه لا يمكن ان نقول ان كل من ساند ثورة أو معركة هو حتما على حق لان النصر خالفه أو بمعنى آخر ليس الحق دوما مع القوة • ولذلك ربطت المعتزلة شرط القوة بشرط العدل حتى تكون الثورة شرعية •

وبعد قلب السلطنة يجب اقناع الناس بنقطين اساسيتين جوهريتين هما اولاً : التوحيد ومعناه عند المعتزلة رد كل شبه بين الله والمخلوقات ونفى كل الصفات عنه تعالى وردها جميعاً الى الذات اعنى ان العلم والقدة والارادة هي نفس الذات وليست صفات متميزة فيها • ثم نفى رؤيته تعالى في دار القرار والقول بان كلامه محدث ليس بقديم • والنقطة الثانية هي القدر ومعناه ان الانسان قادر على اعماله محاسب عليها ، لانهم يقولون ان عقل الانسان البالغ في امكانه ان يعرف الخير والشر وانه حر في اعماله ، فالشر يأتي منه كما وان الخير منه ايضاً • لذلك فهو محاسب على اعماله • فإذا اقتنع الناس بذلك كانوا على هدى والا فهم على ضلال ووجب حينئذ مقابلتهم •

فكان سياسة المعتزلة نحو الناس سياسة سلمية ، في بدء امرها تركزت على اقناع الغير بالعقل وعلى نشر الاصلين الجوهريين لمذهبهم وهما « التوحيد » و « العدل » كما اوجزناهما اذ ان المعتزلة تقول ان خارج هذين المذهبين الاصليين لا توجد حقيقة بل لا يوجد

(٢١) من أهم الشروط التي يضعها القديس توما الاكوينى لشرعية

الثورة ، هذا الشرط القائل بانها يجب ان تكون لسبب عادل •

الاضلال • ثم يجب على من أدرك الحقيقة ان ينشرها ويقنع الغير بها بالعقل بها ، فان لم يقتنع وجبت مقاتلته • ان هذه النتيجة الاخيرة تبدو لنا مناقضة لما تقوله المعتزلة من ان عقل الانسان متى نضج امكنه معرفة الحقائق الاولية وهي « وجود الله » و « ان الانسان محاسب على اعماله » • فان كان الامر كذلك فلم لا يترك الناس حتى تنضج عقولهم فيصلون بواسطتها الى معرفة هذه الحقائق ؟

٥ - العقل والشريعة :

بجانب مسألة الخلافة توجد مسألة لا تقل عنها اهمية وهي معرفة الشريعة فلا بد من وجود شريعة مسترشد بها الامة في اعمالها وتكون اساسا لكل ما تسنه من قوانين فرعية • والشريعة هنا منزلة وهي دستور الاسلام • ولكن هذا التنزيل موجه الى انسان عاقل والعقل نور طبيعي منحه الله ايضا للانسان ليسترشد به في حياته • فالعقل والتنزيل مصدرهما واحد ولا يجوز لهذا المصدر ان يوجد تناقضا بين الاشياء الصادرة عنه • لذلك قدست المعتزلة العقل وقالت ان الانسان عندما يكمل عقله يدرك الحقائق الاساسية وهي معرفة الله ومعرفة الخير والشر^(٢٢) هذا من جهة ومن جهة اخرى لا ينكرون التنزيل ولكنهم يقولون انه لا يجوز ان يأتي التنزيل في أى حال من الاحوال مخالفا للعقل لانه من الله - مثلما العقل ايضا منه - ولما كان العقل اسبق في الانسانية من التنزيل فهو نور كان ولا يزال يهتدى به الانسان في حياته • فاذا بدا أى اختلاف

ظاهرى بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل (٢٣)
اذ انه لا يمكنه ان يعارض العقل ابدا . والتنزيل غايته ان يزيد فى
المعرفة العقلية ويجعلها ادق . وتنتهى المعتزلة الى هذه النتيجة وهى ان
العقل هو مقياس التنزيل وتعتبر هذه المرحلة من اهم المبادئ عندهم .
ولهذا المبدأ تطبيقات سياسية خطيرة قد المحنا اليها عندما تكلمنا
عن موقف المعتزلة من الناس بعد الخروج على السلطان . فهم
لا يحاولون رد الناس الى الصواب بذكر الايات او بتفسيرها أو بذكر
الاحاديث النبوية بل يلجأون الى العقل فى اقناعهم لان العقل مشترك
بين الجميع والعقل الناضج يصل حتما الى معرفة الحقائق الاساسية .
فكل من يخرج على العقل يعد كافرا فى نظرهم لان مثل هذا الخروج
يعد ايضا خروجا على الله ، اعنى انكارا لوجوده تعالى . ومن انكره
بالعقل كيف يمكنه ان يكون مؤمنا بالتنزيل ؟

و ثم مسائل عديدة فى التنزيل لو اخذت على علاقتها لكانت اشنع
من انكار الله والاحاد به ، فمثلا التشبيه والتجسيم والرؤية والكلام ،
كلها مسائل فى نظر المعتزلة يجب حلها بواسطة العقل ، والعقل لا يقربها
على علاقتها ، فكل من قال بها دون التأويل عد مشركا ملحدا كافرا
بالله ووجبت مقاتلته . ويكفى ان نذكر هنا المحنة التى قام بها بعض
الخلفاء العباسيين ، لاسيما المأمون الذى كان اكثرهم تعصبا للمعتزلة ،
فهى تدل دلالة واضحة على مقدار تمسك المعتزلة بالحلول العقلية
الصرفة ، اذ ان المحنة كانت تدور حول نقطة اراد ان يحلها

(٢٣) فى كتاب الانتصار للخياط توجد بعض الامثلة من تأويل
المعتزلة لبعض الآيات . انظر هذا الكتاب ص ١١٥ وما بعدها .

المعتزلة حلا عقليا وهي مسألة خلق القرآن • وموقفهم من هذه
المسألة معروف فانهم قالوا بخلقه ، اذ ان العقل لا يقبل خلاف
ذلك ابدا •

فالمعتزلة كانت ترمى الى ان تثبت الامة على اساس وطيده وهو
العقل الناضج وان تتخذة مقياسا لكل الامور وان تجلى بواسطته
كل ما بدا للانسان غامضا في التنزيل ، ولكن مثل هذا المبدأ خطر
لو اسيء فهمه أو استعماله ، اذ ان الانسان ضعيف وكثيرا ما ينقاد
الى هواه فان لم يكن هناك ما يردعه عن هفوات عقله أصبح بعيدا
كل البعد عن هذه المبادئ العقلية الرفيعة التي نادى بها
المعتزلة • والمعارف الاولية التي اساسها العدل والتوحيد ، ولا تنتهي
الى عكس ذلك تماما • لا شك ان المعتزلة كانت مخلصه حسنة النية
في مبادئها هذه ، وما كانت تبغى من ورائها سوى الخير للامة ، ولكنها
حينما وجدت ان اهل عصرها ليس في امكانهم مجاراتها في افكارها
الجبارة كان واجبا عليهم ان يلجأوا الى التسامح مثل ما فعل بعضهم •
هذا ما يأخذ التاريخ عليهم ولكنه في الوقت ذاته يسجل لهم
هذا المجهود العقلي العظيم الذي قاموا به في سبيل التوحيد والعدل
بغية الوصول الى تحقيق فكرة امة واحدة مستتيرة في عقيدتها •

خاتمة الكتاب

تعتمد فلسفة المعتزلة على اصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل والتوحيد فى رأيهم يعنى نفى الصفات فى الله ، وردها كلها الى الذات ، وهذه الذات لا يمكننا ادراكها ، ولا توجد أدنى مشابهة بين الله وبين المخلوقات ، ثم ان الخلق هو عبارة عن الوجود الذى يمنحه الله لذات معدومة او فى حالة العدم •

والعدل فى رأيهم يعنى ان الشريعة تدرك بالعقل قبل أى تنزيل ، وان الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصيها ، وكل فعل حر يستحق جزاء : اما ثوابا واما عقابا • ثم ان المسائل الميتافيزيقية ، مثل خلود النفس ، وخلق الجنة والنار ، تحل على ضوء العقل ، وتصبح ضروريات خلقية • هذه النقط الاساسية للاعتزال • وجميع المعتزلة متفقون عليها •

ولكن لاحظنا من سياق بحثنا بعض الاختلاف فى الرأى فيما يتعلق بمسائل لا تعتبرها المعتزلة جوهرية للمذهب ، مثل مسألة قدرة الله أو عدم قدرته على الظلم ، أو تكوين الاجسام من اجزاء لا تتجزأ أو من اجزاء قابلة للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء الخ ••• من المسائل التى ذكرناها • ولكن هناك مسألة كانت شائكة وهى الخاصة بأرادة الله • قال البعض منهم - وهم معتزلة فرع البصرة - ان الله

يريد بارادة حادثه • بينما قال الاخرون - وهم معتزلة فرع بغداد - ان ارادة الله قديمة • وبعد ما ذكرنا هذا الاختلاف الظاهر بينا كيف ان بالرغم من وجود مثل هذا الاختلاف فان جوهر مذهب الاعتزال مصان •

والاختلاف يشتد فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية التي لا تتصل بماهية الله • مثلا مسألة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ، فموقف النظام من هذه المسألة ، ولو انه لا يتفق مع مذهب باقى المعتزلة ، الا انه لا يخرج على التوحيد ولا على العدل • وكذلك كل ما ذكره النظام بخصوص الحركة ، والعلة التي جاء متناقضا لقول باقى المعتزلة ، دون ان يهدم المبدأين الاساسيين للاعتزال •

ولم تخلو المسألة السيكولوجية من الصعوبات ، لذلك نجد ان تفسيرات المعتزلة جاءت مختلفة ومتضاربة فيما يتعلق بالاحساس ، وكيف نحن نحس بعد ما يتأثر الجسم بمؤثرات خارجية • ولكن هناك نقطة لا يمكن الاختلاف عليها وهي ان العقل الناضج يدرك
سواء كان له وجود حقيقي أم لا • فليس من الممكن ان يكون العقل
المعتزلة • واذا اختلفت آرائهم بخصوص طبيعة الانسان ، نجدهم
كلهم متفقين على ان الروح أو النفس هي العنصر الاساسى والجوهري
فى الانسان ، وهي محور الاخلاق • وبالرغم من اختلاف آراء المعتزلة
فيما يتعلق بوجود الجنة والنار ، أو بخلقهما فى المستقبل ، نجدهم
متفقين على انهما ضروريتان عقلا ، اذ انهما المكان الذى سيناب فيه
المؤمنون ويعاقب فيه المذنبون ، والجزء واجب لكل عمل حر •
فهكذا الاختلاف لا يقوم الا على المسائل الفرعية بينما الاتفاق

تام على المسائل الجوهرية • ومن يعارض هذه النقط الجوهرية لم يعد معتزليا •

ومذهب الاعتزال هو مذهب عقلي صرف • لقد حاولت المعتزلة ان تخضع الدين أو الوحي الى سلطان العقل • وهم يقبلون الوحي لانهم يعتبرونه متمما للشريعة العقلية ، مذكرا لها اذا غفلنا عنها ، ولكنه لا يجوز ان يناقض العقل ابدا • وبناء على ذلك يكون في امكان المجتمعات التي لم يصلها الوحي ، والتي تعمل بموجب الشريعة العقلية ، ان تستحق ثوابا أو عقابا على افعالها • فالانسان يستطيع ان يفعل خلاصه بواسطة عقله وأرادته • هذه هي النتيجة الخلقية التي تنتهي اليها المعتزلة فهم لا يغفلون ابدا عن القيمة الخلقية للاعمال ، ونجد ان كل بحثهم في أى موضوع كان مشعبا بروح خلقية • فمذهبهم مذهب عقلي خلقى •

هكذا يبدو لنا هذا المذهب بعد ما مر عليه قرابة العشرة قرون من زواله من التاريخ • ولكن هل كانت العقول مهيأة كفاية آتئذ حتى تفهم هذا المذهب حق الفهم ، وتدرك كل ما يحويه من تعاليم سامية ؟ لا • لم تكن العقول مهيأة له ، والتاريخ دل على ذلك • فزوال المعتزلة وزوال كل أثر مباشر لهم خسارة كبيرة لتاريخ الفكر • وهذا ما فهمه الدكتور احمد بك امين عندما كتب في نهاية الفصل الذى خصصه للمعتزلة :

فى رأى ان من اكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة ، وعلى انفسهم جنوا (١) •

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٠٧ •

المراجع

لقد ذكرنا فى الجزء الاول (ص ٢٣٣ - ٢٣٥) أهم المراجع العربية والافرنجية وهى المراجع التى استعنا بها فى كلا الجزئين • ونكتفى هنا بذكر بعض المراجع الاخرى ولو ان أهميتها أقل مما ذكرناه فقد رجعنا اليها ايضا فى الجزئين من هذا البحث وهى :

- ١ - ابو المعين ميمون النسفى (متوفى ٨٠٥ هـ) : بحر الكلام •
مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) فى المكتبة التيمورية (المكتبة
الاهلية بالقاهرة) •
- ٢ - المقرئى : الحطط
- ٣ - ابن العبرى : طبقات الادباء •
- ٤ - ابن السبكى : طبقات الشافعية •
- ٥ - طيفور : تأريخ بغداد •
- ٦ - افلاطون : تيماسوس - فيدون •
- ٧ - ارسطو : الكون والفساد - ما بعد الطبيعة - السماع الطبيعى
كتاب النفس •
- ٨ - الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام •
- ٩ - دى بور : تأريخ الفلسفة فى الاسلام (ترجمة الدكتور عبد
الهادى أبو ريده) •
- ١٠ - ابو هلال العسكري : كتاب الاوائل (مخطوط - باريس رقم
٥٩٨٦ ص ١٩٥) •
- ١١ - الذهبى : ميزان الاعتدال •
- ١٢ - مطاهر بن المقديسى : كتاب البدأ والتأريخ - المنسوب لابى
زيد أحمد بن سهل البلخى - نشره فى باريس سنة ١٩٠١
C. Huart.
- ١٣ - القديس توما الاكوينى : المجموعة اللاهوتية •
- ١٤ - الباقلانى : كتاب التمهيد (مخطوط باريس رقم ٦٠٩٠) •

فهرس

صفحة

٣	كلمة الاستاذ يوسف كرم
٧	مقدمة
٩	الباب الاول - الانسان
١١	الفصل الاول : المعرفة الحسية

١ - الحواس الخمس ٢ - نوعية الحواس ٣ - عتبة الاحساس ٤ - التأثير والاحساس : أ - نظرية النظام ب - نظرية باقى المعتزلة : القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ ج - رأى ابى الهذيل ٥ - وجه الشبه بين نظرية النظام ونظرية باقى المعتزلة ٦ - الحاسة السادسة ٧ - غلط الحس أو خداع الحواس .

٣٤ الفصل الثانى : المعرفة العقلية أو النظرية :

١ - تعريف العقل ٢٠ - وظيفة العقل : تحصيل المعارف ٠ أ - العلم ليس تذكرا ٠ ردا على أفلاطون ب - العلم ليس غريزيا ٣ - مراحل المعرفة العقلية ٤ - العقل طريق معرفة الله ٥٠ - البداهة والبديهات ٦٠ - العلم - التقليد - الظن - الاعتقاد ٧٠ - العلم والجهل ٠ نسبية معارفنا : مبدأ عدم التناقض - معرفتنا الجزئية موضوعها

المحدثات - رأى النظام فى معرفتنا الجزئية لله .
٨ - كلام النفس : الفكر واللغة - تكوين اللغة
وأصلها .

٥٨ الفصل الثالث : حرية الاختيار والارادة :

- ١ - الفرق بين الافعال الارادية وافعال الجوارح .
- معنى « القدرة » ٢٠ - الفعل الارادى الحر هو فعل خاص بالانسان ٣٠ - براهين المعتزلة على حرية الاختيار عند الانسان : أ - الشعور بالحرية .
- ب - البرهان بواسطة التكليف ٥٠ ج - برهان بواسطة الامر الواقع ٤٠ - العلاقة بين العزم والتنفيذ ٥٠ - هل يقدر الانسان على خلاف المراد ؟ .
- ٦ - مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة .

٧٤ الفصل الرابع : طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم

- ١ - تعريف الانسان : أ - تعريف ابى الهذيل .
- ب - تعريف النظام ٥٠ ج - تعريف بشر بن المعتمر .
- د - باقى التعاريف ٢٠ - الجسم ٣٠ - اتصال النفس بالجسم .

٨٧ خاتمة الباب الاول

٩١ الباب الثانى : الاخلاق

٩٣ الفصل الاول : المسألة الخلقية

- ١ - العقل والمسألة الخلقية ٢٠ - مبدأ الالتزام الخلقى ٣٠ - الخير المطلق والشر المطلق . مصدر هذا القول . حجج المعتزلة ٤٠ - الوحي

١٠٥ الفصل الثانى : موقف الانسان من الشريعة

- ١ - المؤمن ٢٠ - الكافر ٣٠ - الامر وحدود

- الطاعة ٤٠ - المعصية لا تكون دائماً في الفعل .
٥ - موقف من آتى بكبيرة (الفاسق) - بحث
بعض الكبائر : أ - شارب الخمر . ب - الزاني .
ج - السارق . د - القتل ٦٠ - التوبة : حال من
يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة ٧٠ - العوض
والنفضل واللفظ .

الفصل الثالث : الجنة والنار ١٢٥

- ١ - هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ ٢٠ - أهل
الخلدين ٣٠ - حال أهل الجنة ٤٠ - لا توجد
درجات في الجنة ٥٠ - أهل النار : حال أهل
النار ٦٠ - هل الجنة والنار خالدتان ؟

الفصل الرابع : أنرسول والوحي ١٣٨

- ١ - الرسول والمعجزات ٢٠ - صفات الرسول
الخلقية ٣٠ - شفاعة الرسول ٤٠ - هل يجوز
الخطأ على الامة فيما تنقله عن نبيها ؟

خاتمة الباب الثاني ١٤٤

الباب الثالث : السياسة ١٤٥

آراء المعتزلة السياسية ١٤٧

- ١ - آراء المعتزلة في الامامة ٢٠ - المعتزلة القائلون
بالرأى السننى ٣٠ - المعتزلة القائلون بالرأى
الشيعى : أ - اتجاه النظام . ب اتجاه باقى
المعتزلة : الاتجاه الزيدى ٤٠ - هل يجوز الخروج
على السلطان ؟ ٥٠ - العقل والشريعة .

خاتمة الكتاب ١٦٢

المراجع ١٦٥

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0023624590

DUE DATE

SEP 30 1991
SEP 29 REC'D

FEB 15 1992
FEB 12 REC'D

MAY 29 1992

MAY 18 REC'D

201-6503

Printed
in USA

BP
195
.M6
N3

02791340

BP 195
.M6 N3

1967

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU55322719

BP195.M6 N3

Falsafat al-Mutazila