فلسفتا المعتزلة
فلسفتا الإسلام الأسبقين
الجزاء الأول
التوحيد
الله - العالم
تأليف
الدكتور أبو بكر نصر نادر
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السوربون
استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب بغداد

طبعه دارنشر الثقافة
١٠٢٣ ميلادي ١٣٤٣ هجري
ثنيئة

حرصنا هذا البحث بجزئيه باللغة الفرنسية وكان موضوعا للرسالة الكبرى التي قدمناها للسربون باريس بتاريخ 2 يوليو سنة 1949 للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة). أما الرسالة الثانية فكانت ترجمة فرنسية لكتاب الأنصار للخياط المعنزل مع مقارنة بين ماجاه في الكتاب من مسائل ورسالتنا عن فلسفة المعنزلة وكذلك مع بعض التعليقات.

أن كل ما كتب عن المعنزلة في الشرق والغرب لم يوضح بعد تماضك أرائهم لذلك أخذنا على عاتقنا نقل رسالتنا الفرنسية إلى العربية عساها أن تملأ فراها في تاريخ الفكر الإسلامي.

لقد نشرنا في بعض المجلات (1) أجزاء من هذا البحث وهي نحن اليوم نجمع كل ما نشر وندعهم ونقدمه للقارئ.

---

858 - مجلة الثقافة في عددها 566 - 566.
مجلة لواء الوحدة الإسلامية بيضاء في عددها 9 - 10.
مقدمة

في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة - بعد ما أحرز الإسلام نصرًا كبيرًا - وبعد ما اصطدم بشعوب مختلفة وثقافات متنوعة - واجبه ثلاث مسائل جوهرية وهي مشكلة الخلافة - ثم مسألة قدرة الإنسان على أعماله ومسألة نفي صفات الله.

بينما كانت مختلف الفرق الإسلامية يكثر بعضها البعض يتحدا النجذب واسع بن عطاء وعمر بن عبيد بن أبي مقبل - يبانيان بحل جديد في الكثير من التسامح فقالا أن المؤمن الذي يأتي بكيرة هو في منزلة بين المذلتين أي بين الكفر والإيمان. ولم كان هذا الحل جديدًا حينئذ ولم يقبل الحسن البصري وبعض اتباعه انزل واسع وعمر بن عبيد عنهم (1).

بجانب مسألة الخلافة - وهي مسألة سياسية - أراد المسلمون أن يصبحوها بطابع ديني - ظهرت مسألة جوهرية كادت أن تزعزع الدين.

(1) في يتعلق بأكمل كتاب معيثة أنظر: كتاب الدينية، ص 28-38، الشهير، ص 38-108، المارديت، ص 38-108، المارديت، ص 101-89.
(2) نبت هذه المسألة في الجزء الثاني من كتابنا هذا.
من أساسه، الأولى خاصة بقدرة الإنسان على أعماله: هل هو مختار له أم مجبور عليها؟ إذا كان الإنسان مختاراً فهو مسؤول على أعماله ولكن إذا كان مجبوراً فأي مسؤولية تقع عليه؟ ولهذا كان الكتب يتكلم عن العقاب والثواب، وما كان العقل يقبل ذلك لزم أن يكون الإنسان مختاراً، وإلام بعد الله عادلاً في توقع العقاب أو منح الثواب. هذه المعتزلة يدافعون عن هذا الركن الأساسي في مذهبهم، وهذا ما سنبحثه في الجزء الثاني الذي خصصناه للعدل.

والمسألة الثانية خاصة بصفات الله تعالى. نفت المعتزلة كل صفة عن الله وردت جميع الصفات إلى الذات خوفاً من أن يؤدي الكلام في الصفات إلى الشرك، وهم يعتبرون أنفسهم المدافعين الوحيدين عن التوحيد النام، ومن جراء نفي الصفات ونفي كل مشابهة بين ذات الله وماهية الخلق عام، قالت المعتزلة أن الإنسان لا يمكن أن يدرك ذات الله تعالى إلا كل ما يعلمه هو أنه موجود لأنه منح الموجود. فقط للخلقات التي كانت في حالة العدم. هذا هو وجوه توحيد المعتزلة. وخصوصاً له هذا الجزء الأول - نبحث في الباب الأول من هذا الكتاب أراة المعتزلة الخاصة بنفي الصفات ونفي الباب الثاني أراهم الخاصة بالعالم المخلوق. هذا الجزء بأكمله بحث في التوحيد كما فيه المعتزلة.

ويمكننا رد مذهب المعتزلة إلى أصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل كما
وأنه يمكن أن ترد إلى هذين الآشليين أيضا الأصول الخمسة المنها عنده في كتاب الانتصار (1) وفي كتاب الفرق. وهذه الأصول الخمسة هي: أولاً التوحيد. ثم العدل ومن هذا الأصل الثاني تفرعت الأصول الثلاثة الأخرى وهي الأمر المعروف والنهى عن المنكر والوعد والوعيد المنزلة بين المنزلتين ونحن خصصنا لكل من هذين الأشليين الكبيرين جزءا من مؤلفنا فلسفة المعتزية. وبدأنا بالجزء الخاص بالتوحيد.

(1) الخياط: كتاب الأنتصار ص 126 - نقلنا هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية.
شيوخ المعزولة

تذكر لنا كتب الفرق حوالي العشرين اسمًا من شيوخ المعزولة ومنع ذلك أن المعزولة جميعًا متفقون على الأصول الخمسة الجوهريّة للذهب. فقط يختلفون في الفروع. واختلاف الرأى في الفروع لا يعدّ خروجا على المذهب. فكل من أدخل تعديلًا في فرع من الفروع أو ألقى بإيضاح جديد في أصل من الأصول كان شيخًا وكون حلقة وصار له أتباع وأصحاب.

أول ما ظهر الاعتزاز في البصرة ثم امتد من هناك إلى بغداد وانتشر في أنحاء العالم الإسلامي. ولكن ظلت البصرة وبغداد كقلب اللابض للاعتزاز وفيهما توضّح وثبت وأزدهر. لذلك حصرنا البحث في هذين الفروعين الأساسيين، ولكل فرع منهما شيوخ المشهورون. وهم:

فرع البصرة

اتبع واسل بن عطاء (المتوفي 126 هـ - 748 م) ويدعون بالواصلية.

اتبع عمرو بن عبد (المتوفي 143 هـ - 762 م) ويدعون بالعمرية.

اتبع أبو الهذيل العلاف (المتوفي 205 هـ - 824 م) ويدعون بالهذيلية.

اتبع أباهنام النهام (المتوفي 231 هـ - 845 م) ويدعون بالنظامية.

اتبع على الأسوار (معاصر النظام) ويدعون بالأسوارية.

اتبع معاصر أحمد بن عبد السلسل (حوالي 220 هـ - 836 م) ويدعون بالعمرية.

اتبع هشام الفوطي (المتوفي بين 300 و 128 / 815 و 832 م).

ويدعون الهشامية.
اتبع عباد بن سليمان (المتوفي 524 هـ)
اعترا عمرو بن بكر الجاحظ (المتوفي 269 هـ) ويدعون بالجاحظية.
اتبع أبي يعقوب الشهاب (صاحب أبي الهذيل متوفي بين 228 و 333)
(847 هـ) ويدعون بالكلامية.
اتبع ابن علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (المتوفي 307 هـ).
ويدعون بالجبائية.
اتبع أبي هاشم عبد السلام ابن الجبائي (م 123 هـ)، ويدعون
بالبهشمية.

لفرع بغدر:
اتبع بشرين المعتمر - مؤسس الفرع 210 هـ (متوفي 835 هـ)
ويدعون بالبشرية.
اتبع أبي موسى المردار (المتوفي 327 هـ)، ويدعون بالمردارية.
 atas جعفر بن حرب (المتوفي 510 هـ) ويدعون بالجعفرية.
اتبع جعفر بن مبشر (المتوفي 329 هـ)، ويدعون بالجعفرية.
اتبع شامة بن الأشرس (المتوفي 312 هـ)، ويدعون بالثامنة.
اتبع أبي الحسين الخياط (المتوفي 290 هـ)، ويدعون بالخياطية.
اتبع ابن القاسم بن محمد البلخي الكعبي (المتوفي 321 هـ) ويدعون
بالكعبيه.

اتبع محمد بن عبدالله الاسماعيلي (المتوفي 424 هـ) ويدعون بالإسماعيلية.
وإلى جانب هذه الأسماء العشر أو توجد أسماء لبعض كبار المعتزلة يذكرهم الخياط في كتابه، وأن لم يكونوا حلقة خاصة بهم إلا أنهم اجتهدوا في ثبوت المذهب، وفي توضيح فكرة استاذهم. وأيمن مين يذكر الخياط هم: أبو عبد الرحمن الشافعي، أحمد بن محمد بن عبد العزيز من أتباع أحمد بن أبي دواد صاحب بشر بن المعتمر، أبو عفان الرقي صاحب النظام، أبو جالد أحمد بن الحسين البغدادي، صاحب الجفرين، والمرداد استاذ الخياط، وأبو عبد الله الصيري صاحب معمر، أبو زهرة محمد بن علي المكي، إمام نسابر، الذي كان يشاطر رأي هشام الفوطي. وذكر هنا أيضا ثلاثة من أتباع النظام، ومحمد الحنفي، وأحمد بن خابط، وموسى بن عمران، ومحمد من متطرفي المعتزلة حسب قول البغدادي (1)، نفى ثالثهم الأصل القائل في المعتزلة بين المعتزلين وقال أحدهم، وغيرهم، والثالثون بالتناسخ لذلك نفهم المعتزلة عنهم.

يرتب ابن المرتضى (2) المعتزلة طبقات كل طبقة تشتمل المعتزلة المعاصرة، لبعض كان ترتيبه لهكذا:

أولا: فرع البصرة
الطبقة الرابعة: تشتمل وصول بن عطاء، وعمرو بن عبد
الطبقة الخامسة: عثمان الطويل، والحسين بن زكوان
الطبقة السادسة: أبو الهذيل، العلاف، النظام، الشحام، الفوطي، ومعمر

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، من شناء وما بعدها.
(2) ابن المرتضى: المثنى والأمل (باب المعتزلة).
الطبقة السابعة: الجاحظ - الاسواری وعبد بن ملیان
الطبقة الثامنة: ابوالجبار وابنه ابوهاشم
ثانياً: فرع بغداد
الطبقة السادسة: بشیر بن الماهر مؤسس الفرع
الطبقة السابعة: المردار - جعفر بن حرب - جعفر بن مبشر - سماء
والاسكافي
الطبقة الثامنة: المخاطي والبلخي
ويمكننا عمل الجدول الآتي لتبين الصلة بين الشيخ وأصحابه:
فلنا أن المعترفل هو من يقول بالأصول. الحسبة فالشيخ هو أول من يلقن أتباعه هذه الأصول ثم يلقهم معها ما تأثر به من ثقافات خارجية يونانية كانت أو هندية أو فارسية أو مسيحية. لذلك نلاحظ عند المعترفل أفكاراً عديدة متنوعة تتعلق بجميع المسائل الدينية والخلقية والطبيعية. فترات المعترفل غني جداً وعلى الباحث المفكر استخلاص جميع هذه الأفكار التي لو جمعت ورتبت لظهرت لنا على شكل مذهب متباين الأجزاء فيه من العمق ما يدهش الباحث.

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

فرع البصرة

أولا

1. أبو هشيمة وامام بن عطاء الفزالي (516-579 هـ)

ولد في المدينة سنة 516 يقال أنه أخذ أصول الاعترال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي بن ابنطلال ثم ذهب إلى البصرة وأخذ يتزداد على حلقة الحسن البصري. ومن هنا نفهم لما اذا امتنع واصلا عن الحكم على فريق الجمل وصفين.

وفي البصرة التقى واصلا بعبد الله القاسم بقدرة الابن ألفه والتقى أيضاً بالجهم بن صفوان الذي انكر صفات الله القديمة. فيكون أبو هشيم ومعبد والجهم اليتانيه الثلاثة التي استقى منها واصل أصول الاعترال.
تزوج وأصل اخت عمرو بن عبيد الذي يعتبر أيضا مؤسسا للأعجاز.
كان يتعثر على واسع لفظ حرف الزاي فكان يتجنب هذا الحرف في خطبه.
وفي حكمة التي وصلتنا بعض شذرات منها. كان طويل العنق. ولقب بالغزال
لأنه كان يتردد على سوق الغزالين ويسكن على الفقيهات هناك. وكان غاية
في النزاهة.


صناديق: طبقات المجهذة. كتاب التوبة. كتاب المنشدة بين المنزلتين.
خطبته التي أتت خالية من حرف الزاي. معاني القرآن، خطبه في التوحيد
والعدل. الطريق لمعرفة الحقيقة. كتاب في الدعوة. كتاب في طبقات العلماء
والجاهلين وكتاب فيها حصل بينه وبين عمرو بن عبيد (3) الح. يظهر أن
صدوقين من مؤلفاته وصلت إلى ابن الهذيل.

صفات: كان قوى الحجة. قوى الذاكزة يذكر بسرعة. وبدون تردد.
آيات القرآن ليستشهد بها لمذهبه. وكانت له سهولة كبيرة في تفسير الآيات
حسب مذهبه. وكان ملماً بمجموعة المذاهب الجارية في عهده.
أرسل واسله إلى بلاد المغرب أحد تلامذته عبد الله بن الحارث وهناك
تبعه قوم كبر. وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم ودار بيه وبين الجهم
ابن صفوان نقاش طويل في تهامة. وأرسل القائم إلى اليمن وابن جهم
الجزيرة والحسن بن زكوان إلى الكوفة وعثمان الطويل إلى أرمينيا.(3)

(1) الجاحظ: البيان والمنبهين ج1 ص37
(2) ابن النديم: الفهرست: ملحق سنة 1889
(3) ابن المرتني: المنهى والأمل ص18 و19 و11
هكذا كون واصل نواة كبيرة حوله وارسل مبعوثين إلى جميع أنحاء الدولة الإسلامية لنشر الاعتصام. ويقال أن مدينة طبرت في المغرب بالقرب من تلمسان كانت تعد ثلاثين ألفا من اتباع واصل يعيشون في خيم مثل العرب.

كان لواصل في البصرة اتباع من بينهم بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني وأخذ أبو المهدية عنها الاعتصام. وكذلك أخذ منها بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد.

2 عموober بن عبد بن باب (1408-1079) مكم
كان جده باب من رقيق كاب وهو من موالي بني تميم لذلك قال البغدادي أن البعد في كل دين لا تأتي إلا من أبناء الرقيق (3) مما لا زال فيه أن الموالي ساهموا بقطب كبير في تكوين الفرق الإسلامية فثلا كيسان أحد موالي على ابن طالب أسس الفرق المعروفة باسم الكيسانية القائلة بأن عليا وذريتهم الحلفاء الشرعيون الوحيدون.

تعدد عمر وبره وبثبوا. كان يتزود على حلقة الحسن البصري ولكن عندما اشترف مسألة المؤمن الذي أدى بكبيرة انضم إلى واقل وقال بالمنازل بين المنزلتين ويتعتبر عمر وواصل مؤسس الاعتصام.

---
(1) دائرة المعارف الإسلامية كلمة طبرت
(2) اللعل: كتاب التنبيه ص 300
(3) البغدادي: الفرق ص 100
كان عمر طليق اللسان يؤثر على مستمعيه حتى أنه كان يجعلهم يكونون
انجاز لزيد الثالث الأموي المعتزل الذي قام على الوالي الثاني الأموي.
لا نعرف شيئاً عن مصنفات عمر.
3- أبو الرازيج محمد بن الزهريل العترف (130-5 هـ، 730-2 هـ).
ويدعي أيضاً أبو الهذيل بن مكحول الطلاف وأبو الهذيل بن حمدان
الطلاف (1).
أصله من البصرة كان موالياً لقييلة عبد القينج. تاريخ ميلاده غير
معروف بالضبط. البعض يقول أنه ولد عام 131 هـ والبعض يقول عام
134 هـ وكذلك فيчинص بتاريخ وفاته بعضهم يحدد عام 237 هـ والبعض عام
135 هـ (2). سمي بالعلاف لأن داره في البصرة كانت في العلافين وهي حي
من أحياء البصرة.
ذهب إلى بغداد وتلذذ بشرين سعيد ولعب كان الزعفراني تلميذ واصيل
ابن عطاء وأخذ منها الاعتزاز (3). بلغ ذروته في أيام الأمويين الذي
دعاه إلى قصره في بغداد سنة 242 هـ. كان دعي أيضا النظام حتى يجادلا
أنصارهما وأعداءهما. وكان أبو الهذيل قوى الحجة وكان يذكر عدداً
كبيراً من الأشعار في مقالاته.
كان ملما بالفلاسفة اليونانية وأدهش النظام الذي كان يعتقد أنه عارف

(1) ابن حزم: الفصل 4، ص 146 - ابن الدليم: الفهرست ملحق 1،
ص 317.
(2) ابن المرتفي: النينية، ص 248 - السعدوي: مروج الذهب، ج 2،
ص 317.
(3) المثل: كتاب التنبؤ، ص 31 - الجرخاني: شرح المواقيف، ص 246.
بدافع الفكر اليوناني إذ أنه درس الفلسفة اليونانية في الكوفة، ولكن
اختلف له من نقائه مع أبي الهذيل أن هذا الأخير أعلم منه هذه الفلسفة.
وذكر هنا أن حركة الترجمة بلغت أوجها في عهد المأمون - وناشكت
فيه أن تكون أبى الهذيل الفيلسفي ساعد كثيرا في وضع أسس الاعتدال.
مصنبة: يقال أنه كتب رسلة ضد أعدائه. كتاب الحجج
الذي ألفه يبحث في أصول الاعتدال، ويقال أنه كتب في عهد هارون
الرشيد وكانت المعتزلة تثر أتباعها من أعدائها بسماها للناس خفية: هل
قرأت الأصول الخمسة، فإذا كان الجواب بالإيجاب فهموا أن النبي معتزل
ويقال أنه كتب للشعب رسالة في العدل والتوحيد والوعيد. واسفرائي
يذكر له كتاب الأعراض.

سماح: يقول الجاحظ في كتابه البخلاء، أن أبي الهذيل أُدخل المعتزلة
كما أنه كان أسلم الناس صدرا وأوعيهم خلقا وأسهمهم سهولة.

4- أبو إسحاق إبراهيم بن بكر الناصري (120-722 هـ)
ولد في البصرة حوالي عام 160 هـ كان مواليا للزيديين في البصرة
حسب ما يذكره ابن المرتضى. بدأ قلبا وكان ينظم الخرز، وتتلذ

(1) أبو المتنى معيت التسفي (الدوري 587 هـ) محر الكلام مخطوط رقم 144 (عفائد)
في المكتبة المتحية. المكتبة الهشمة القاهرة، ص 34
(2) أبلاسقريان: التحرير في الدين، ص 44
(3) أظهر كتاب الفيزير محمد عبد الهادي إبراهيم بن سبأ الناصري (المقدمة)
(4) ابن المرضي: الدينية والأمل، ص 8. ولكن ابن حزم في كتابه الفضل ج 4 ص 147
يقول أنه كان مواليًا لبني الحارث بن عبد الفيل.
حالاه أبي المذبل وعنه أخذ أصول الاعتزاز وكان يستصحبه في تقلاته ويبشر مجالسه ويستمع إلى مناظراته.

عاش المانوية في صبى، ثم ملحة الفلاسفة ولا سيما هشام بن الحكم الرافض قرأ كتب الفلاسفة (1) فكانا ملباً يجمع الأقوال المضادة للاعتزال.

دعاه الأمون إلى جلسه وناظر العلماء، زار القسم الشرقي من الدولة الإسلامية واتصل بالثقافة الفارسية والهندية ولمس أثر الفلاسفة اليونانية في بلاد الفرس. وأيضاً أثر المسيحية فيها، زار الأهموز من أهم المدن في الدولة الساسانية ومركز النساطرة حيث كان يوجد عدد كبير من المؤلفات اليونانية والسريانية. وفي بغداد تعرف على حينين المترجم الشهير الذي كان على رأس بيت الحكمة، وطالع ترجمة المؤلفات اليونانية. يدعي النظام بالبلخى (2) وهذا ما يجعلنا نعتقد أنه من بلخ وبلغ كانت مركزاً لها للثقافة اليونانية والهندية (البوذية) وكانت تتلقى فيها ديانات عديدة من مانوية ومسيحية وزرتشتية. وسكان هذه المدينة من البوذيين كانوا لديهم نفس الحقوق التي للمسلمين. وفي بلخ أعدت الثورة التي قبعت الدولة الأموية وجعلت العباسيون يحكمونها (3). وكذلك نفهم نظام الفلاسفة إذ أنه عاش في بقعة تقابل فيها مختلف الثقافات والديانات.

(1) ذكر سالم: اللات 16 من 20 - ابن المعتضد: اللات 29-30
(2) ابن خلكان: كتاب الوفيات 4، 629
(3) بدأت الثورة البابوية في شمال المماليك الإسلامية في بلاد فارس واستمرت للحلفاء العباسيون البابوية الذين هم من أهل فارس واجتهم البراكين في نهر تفافهم.
إن النظام بالرغم من إسلامه بريق متأثر بثقافته الأولى (1) ونحن نلحظ أثر هذه الثقافة في آرائه.

ميريلا الشريف:
شارك الأمير الهاشمي العباسي محمد بن علي بن سليمان في تجاربه على الحيوانات. فريقاً مما مفعول الجزء على الأبلد والخيل والجرف والكلب والنسر والالأفاعي ولم يلدآ ألف لحكة من الظلي. ثم رافق مفعول الجر على الظلي الذي كان يبتلع الجر ثم قدما له أواني الحديد محمية فأتت لها الظليم بدون أذى وأخيرا قدما له سكيناً مهما فأتت به ولكن طلع طريق السكين من موضع مذبحة (2).

كان النظام أبعد ما يكون عن الخرافات؛ يحارب أوهام العوازم ويبحث الأمور بعقله. كان حاد الذكاء كغالب أبناء الموالي.

= الأصلية وكان لهم ميل قوي نحو المنزلة وكانوا يطلقون عليهم. ثم أن الوالدة الأميرة كانت فارسية وكذالك والدة المتمرد ووالدة الوالد كانت يونانية تدعى كريثة. وال منزلة أغلبهم موالين من أصل فارس كانو يعتبرون أنفسهم أرجً من العرب وكانوا يعتزون بثقافتهم القدماء.
(1) إن واحة بن عنظ وعمرو بن هبيده وأبا الحذيل والنظام وعمر والجني وابنه كانوا موالين أعين ليسوا من أصل عربي وكانت توجد سنة كرية بين أغلب مشاهد المنزلة. زوج وائل أخا أسرعد بن عبيد وزوج أبو الهذيل اخنا أخنا. وزوج والد النظام اكنا أبو الهذيل (ابن المرتضى) للنبية والأهل 19 و 20 (2) وكانت مساكن المنزلة تجاذوبة، ويقول الفريزي في خلطهم أن النظام حرم زواج الموالي من العرب حتفاً لتفاوتهم دم الموالي.

(2) الجاحظ: كتاب الحيوان (2) س 84 و 84 و 106 س
مصنف


صفات:

يقال أن الجاحظ قال أن السلف زعموا أن كل الف عالم يظهر رجل
لا ينظر له. فذا صدق هذا الزعم كان النظام هذا الرجل للالف عام هذه (7). والجاحظ يصف أستاذه النظام وصفاً مسبياً (8).

5 - أبو عثمان عمر بن محمد بن محبوب الجاحظ (109 - 256 هـ)

كان موالياً لقبيلة كنانة ويتصل أحد أقاربه أن جد الجاحظ كان عبداً يدعى فاراز. وأنه كان جالاً لعمر بن كنالا من قبيلة كنانة (9) ولد الجاحظ في البصرة حوالي 109 هـ. بدأ فقيراً في الحياة مثل جميع الموالي. وأخذ

(1) الامبري، مقالات ص 316 و317
(2) نوس المصدر ص 324 و325
(3) البنداري، الفرق ص 117
(4) المخطاط، الإنصار ص 172
(5) نفس المصدر ص 140
(6) ابن أبي حذيفه، شرح نهج البلاغة ج 2 ص 48
(7) ابن المرتضى، التراث ص 396
(8) الجاحظ، الحواري ج 3 ص 83
(9) ابن العمبري، طبقات الأدباء ج 2 ص 56
الأدب في البصرة عن ابن عبيد والاصحاب وأبي زيد الانصاري. وأخذ الاعتزال عن النظام. كان له ميل كبير للمطالعة: لم يبدأ في مطالعة كتاب إلا وانتهى منه وكان يمضى أياماً بطوولة عند الكتنية يطالع المخطوطات بعدما طالع الخليفة الأموي كتابه في الأئمة، دعا إلى قصره وفي بغداد درس الفلسفة اليونانية عن بعض المتكلمين وعن حسين بن السمحك. لأنه ألم بالفكر الفارسي ففضل ما كتبه ابن المقفع ويقال أنه كان يتقن اللغة الفارسية.

بدأت ثروته لما اتصل بإمجد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم والوئق زار حينئذ الجاحظ دمشق وانطاكية والعسكر (مصف الخلفاء في سمراء) وامتحن هكذا خبرة كبيرة باتصاله بشعب مختلفة وشاهد عن كثب حضارات مختلفة - ودون كل ذلك في مؤلفاته المتنوعة التي أنتج كوسوعة أو دائرة معرفة في عهده. عمر الجاحظ حوالي 95 سنة. ولد في عهد المهدي (50 هـ) وكان شاباً في عهد هارون الرشيد وحضر الحبل بين الأмин والأموين وكان كلاً لما بلغت المعتزلة إوج بيجها في عهد المأمون وفِي عهد المعتصم شاهد الأراك يعابون على الفرس وتنعم بالامتيازات التي كان يمنحها الوالي للمعتزلة. ورأى قوة المعتزلة تضعف في عهد المتوكل وكان سياؤلاً مما نال الوزير الزيات عام 133 هـ ولم يلب رضى القاضي أحمد ابن أبي دؤود المعتزل، وبعد الزيات - وفي عهد المستنصر والمماليك والمعتزل كان الجاحظ مفولوجا مريضاً وتوفي في عهد المهدي (عام 50 هـ). وهمذا تاريخ حياة الجاحظ هو تاريخ قرن بأكمله وهو من أزهار قرون الإسلام.
لم يقبل الجاحظ ولا وظيفة ولم يتعاطى أي مهنة بل كان يعيش من الصدقات التي كانت تصله من الذين كان يقدم لهم دفءه.

مصنفات: يغلب عليها الطابع الأدبي ويمكن تصنيفها هكذا:

(1) المصنفات الدينية: كتاب الحجج في النبوة - كتاب المعرفة - كتاب خلق القرآن - كتاب الرد على المشهية - كتاب الرد على التصاري - كتاب الرد على السفاح - كتاب الإمامة - كتاب الجهمية - كتاب الاصطالة - كتاب فضيلة المعتزلة


(1) ذكره الخديوي في كتاب الانصار
وكتاب "الأخلاق". وفيه يبحث بعض طبقات المجتمع. الخ. مصنفات
أديب كتاب البيان والتين وهو آخر ما كتب.

٦ - أبو بكر يوسف بن عبد الله بن أحمد البحاصم
(٨٤٧ - ١٠٣٣)
ويليها المطلق: علي بن محمد الشحام

عمل من البصرة. وكان أحد تلامذة ابن الهذيل - استخدمه القاضي
ابن إبن دواد في عبد الوافق (٢٢٨ - ١٣٣) - وفي بغداد اطلع على
الثقافة اليونانية إذ طالع الترجمات التي كانت تكتب في بيت الحكمة كان أول
معتمرا. أحد القول بالعدم - الشحام كان استاذ أ.Space على الجبان
لا يعرف شيئا عن مصنفاته ولكن لما كان يدافع بشدة عن قوله بالعدم
صونا للتوحيد فن التحمل أن تكون مصنفاته خاصة بهذا الموضوع.

٦ - أبو علي عمر بن عمار العصيري المتوفي حوالي ٢٠٠ هـ
أصله من أصفهان في بلاد فارس - كان مواليا. ترد على حلقة ابن
الهذيل - ثم تتلبذ للنظام - تعمق في مسألة قدرة الله.

٨ - همام بن عمر الشبهاء الفوطي المتوفي حوالي ٢١٨ هـ
سمى الفوطي أما لأنه كان يلبس الفوطي وهي نوع من الملابس أما لأنه
كان يبيعها - أصله من البصرة - دعاه الأمون إلى بغداد وكانت المعتزلة
قد بلغت أوجها. وكان الفوطي متعصبًا للمعتزلة لدرجة أنه كان يبيح قتل
إعدام المعتزلة والاستيلاء على أموالهم عنوة لأنه كان يعتبر كفارة

9 - أبو عمرو بن عبد السلام (المتوفي حوالي 226 هـ)

من موالي بني سلمة. كان معاصرًا لابن الحذيلي والنظام. أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل - كان شيخ بشر بن المعتصر مؤسس فرع بغداد عاش في عهد هارون الرشيد ولا يعلم بالضبط تاريخ وفاته - كان أول من تكلم بالمعاني - تأثر بالفلسفة اليونانية.

10 - أبو علي بن عبد الوهاب بن سالم الباهلي (235 - 302 هـ)

ولد في جبا في الحوزستان سنة 235 هـ ثم جاء إلى البصرة وتقلد للشمام ثم ذهب إلى بغداد وكان يتبرد على أيض. الضرير. امتاز بيضه وثغره زار المسكر (مصيف الخلفاء) أوصى أبوه أبا هاشم بأن يدفنه في المسكر ولكن أبوه لم يعمل بهذه الوصية ودفن والده في جبا في نفس المقبرة التي دفنت فيها جدته ووالدته - كان من أكبر معتزلة البصرة وقام فيها حتى مماته سنة 302 هـ. ومن تلامذته الأشعرى.

معلوفات

ألف كتاب في الأصول ونقد ابن الزويني الملحد ونقد الأشعرى

(1) أنظر ابن الرضي، المناخ والأمل، ص 165، والشهرستان، اللمل 160، وجلال الدين، المقدسة والقرية، ص 197.
(2) الشهرستان، اللمل 160، وما بعدها.
(3) ابن القيم، الفهرست، ص 6 - المطلي، التنبه، ص 32.
كتابه في الأصول - ويقال أنه كتب تفسيرا للقرآن بلغته الأصلية (لغة أهل جبا) وفقدان هذا الكتاب يعد خسارة كبيرة من الجهة اللغوية ويقال أنه كتب حوالي أربعين الف ورقة في الكلام (1)

11- أبو هاشم عبد السرزم بن عمر الجبائي (المتوفي سنة 622 هـ) جاء البصرة سنة 414 هـ وكان ذكيا فصيا. نظر له ابن عباد ووزير البوابين المشهور فكانت المعتزلة تجل إبا هاشم وتعتبره شيخًا أشتهر أبو هاشم خصوصا بكلمه في الأحوال .

مصطلحات: كتاب الجمع الكبير - كتاب الأبواب الصغير - كتاب الأبواب الكبير - كتاب الإنسان - كتاب العرض - كتاب المسائل العسكرية - كتاب النقد (وهو نقد كتاب ارسطو والكون والفساد). كتاب الطبائع - كتاب الاجتهاد. يقال أنه كتب حوالي 12 مؤلفا (2)

12- عبيد بن سليمان العمري (المتوفي حوالي 600 هـ)

يقال له عبيد أو عبيد والاسمان واحد عند العرب. كان صاحب هشام الفوطي - نقد أبو هاشم الجبائي كتبه المبدي والأبواب (3). كانت له مشاكل مع عبد الله بن كلاب القطان (أحد اتباع الحشوية القائل بان كلماته هو الله). فأتهمه عبيد بأنه يشاطر اعتقاد النصارى في كتبه.

(1) دائرة المعارف الإسلامية . ج2 - والملطي . كتاب التفاهب ص 32
(2) اللطلي . التفاهب ص 32
(3) ابن المرتضى . المثنية ص 44
يذكر ابن النديم عن ابن كلاب فقوله: قال أبو العباس البغاوی: دخلنا عند وبثو المسیحی الذي كان في القسم الغربي من حي اليمن واثنا الخدیات سألته عن ابن كلاب فأجابه: رحم الله عبد الله (ابن كلاب) أنه كان يسكن بالقرب مني وكان يجلس في هذا الدرك (وأشار إلى أحد أركان البيعة) وعلمه أن كلمة الله هي الله. لو عاش لنا جعلنا المسلمين نصارى. وضيف البغاوی قائلاً: سأل محمد بن أشمق التلقانی يتون هذا السؤال: ما رأيك في المسیح؟ فأجاب: رأي في رأي أهل السنة في القرآن (اعني أنه غير إخلاق).

ویقال أن ابن كلاب كتب كتاب الصفات - كتاب خلق الأفعال - كتاب الرد على المعتزلة - وتوفي ابن كلاب عام ۴۰۰ هـ من هنا يتحش لنا مجهود عبد بن سلیان ومجاهد المعتزلة في الدفاع عن قولهم في خلق القرآن منعاً من أن يؤدي الكلام بقدم القرآن إلى الأعتقاد المسیحی بأن المسيح كله الله الأزیلة.

ثانياً فرع بن عجر

۱۳- أبو سهل بشير بن الهفی (المتوفي بين ۲۱۵ و۲۲۶ هـ) أصله من بغداد. ذهب إلى البصرة حيث التقى بشير بن سعید وابن عثمان الوعراني من أصحاب واسع بن عطاء. وأخذ الإعتزال عنهما. كان لبشر أتباع كثيرون. ولما سجنه هارون الرشید الذي كان مناهضاً(۱) ابن السبکی. طبقات الثمانیة ۲۴۵ س ۰۱
لمعتزلة أخذت يقول الشعر في السجن، فقال حوالى أربعين ألف بيت في العدل والتوحيد والوعيد (وهي أصول الاعتدال) وأخذ القوم يردون هذه الأشعار في كل مكان. ولما قال للرشيء أن بشر في سجنه أخطر مما كان حرا أطلق سراحه (1)

ويعتبر بشر مؤسس علم البلاغة ويصرد لنا الجاحظ في صفحة من كتابه البيان والنفي النصي إلى يعطيها بشر للكتاب (2) أما خصوص أراوه فكان أول من تكلم في التولود دافع عن العقل دفاعا قويا (3) من أشهر أصحابه تذكر أبا موسى المرداد - شامة - واحمد بن أبي داود -

(4) أبا موسى عيسى بن صبيح المرداد (المتوفي 226 هـ)

هلا يرجع الفضل في انتشار الاعتدال في بغداد لشخصيته الراحلة، وسماع قصصه بالعدل وحسن ثيابه على الله ووصفه له بالحسن إلى خلقه وفصل عن عبده وامثالهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب الله عليهم فيك وقال: هكذا شهدت مجالس الشايكن الأصليين من أصحاب أبي حنيفة وأبي عبان (4)

سمي أبو موسى راهم المعزول لزهده وكان يتفهظ مثل رهبان النصارى (5)

(1) الملف. التنيب. ٣٠
(2) الجاحظ. البيان والذينب. ١٠٤
(3) الجاحظ. الحيوان. ٩٥
(4) المياخ. الانتصار. ١٢٧
(5) الإسفارائي. التنيب. في الدين. ٤٧
وأما حضوره الوفاة أوصى ألا يورث ورثته من تركته وأن يفرق ما خلفه على المساكين فقيل له فلم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل يتفع به طول حياته (1) ضياء.

عاش في الاعتزاز غلوا شديداً يعن في تكفير الناس فلم يسلم من تكفيره إلا القليل حتى بعض المعتزلة لم يسلم من تكفيره (2) سأله إبراهيم بن السديه مرة عن أهل الأرض جميعاً فكفروا فقال له إبراهيم: الجنة التي عرضها كعرض السوء والأرض لا يدخلها إلا أنت وثلاثة وأفقوك ولعله أول من أشعث النار في بغداد في فتنة خلق القرآن (3).

15 - عمرو بن الأسمر سعد بن أبي القمر (المتوفي حوالي 212 هـ)
أصله من البصرة وهو موالٍ لبني نمير (4) لم يكن زاهداً مثل المردار بل كان مغامراً في شؤون الدنيا تردد على قصور الخلفاء يزين مجلسهم بالكلام العذب في الأدب والمناظرة في مسائل الاعتزاز - اتصل أول أمره بهارون الرشيد ورمى بالزندقة لحريرة أرث فحبسه الرشيد ثم عفا عنه وأعجبه عقله فاتخذ نصداً ثم علا شأنه في أيام الأموي الذي عرض عليه الوزارة مرتين ولكنه رفض واكتسب باختيار وزير للخليفة (5).

(1) الخياط، الانتصار ص 69.
(2) أحمد بني محمد بن إسماعيل ج 3 ص 121.
(3) المصدر نفسه 147 مجد الفارسي، عرفًا وافية لهذه المسالة في كتاب الاستاذ أحمد بني محمد بن إسماعيل ج 3 ص 161 وما بعدها.
(4) الإستراتيي، التتبع ص 48.
(5) ميلنر، تاريخ بغداد من 310 و 507.
كان لثامه الفضل في نشر الاعترال لقربه من الأمون - ولعب دوراً هاماً في مسألة خلق القرآن في عهد الأمون. يقول الجاحظ عنه أنه كان أفنان الناس (1) وكان ثامه استاذًا للباحثين الذي يذكر دائماً: قال لي ثامه - حكي ثامه الخ - وتأثير الجاحظ به كثيراً كبيراً.

أحمد بن أبي دوار (المتوفي حوالي 640 هـ)

أصله عربي من إباد - ولد في البصرة عام 120 ه وصحبه والده إلى الشام حيث كان يذهب لتجارته - وصحب هياج بن العلا السعى الذي كان من أصحاب وأصل بن عطاء (2) وعنه أخذ الاعترال - أعجب الأمور بعقله وحسن منطقة فقره واصبح ذا نفوذ كبير في قصره وكان في وصية الأمور المعتصم - وأبو عبد الله أحمد بن أبي دوار لا يفارقه الشركة في المشورة في كل أمر له موضع ذلك ولا تتخذن بعدة وزراء. فلما ولي المعتصم جعل ابن أبي دوار قاضى القضاة مكان يحيى بن أكثم. وكان كذلك قاضى القضاء في أيام الوالي فلي ولي المتوكل اصهاب بالفإن وأفضل نجمة فكانت مدة عظمة ابن أبي دوار ونفوذه وجاره نحو من ثمان وعشرين سنة من 204 إلى 232 هـ.

(1) الجاحظ، البيان 100 و105
(2) الحطب البندادي، 42 ص 142

= ملحوظه 1 انظر مسألة خلق القرآن في كتاب ضحى الإسلام ج 161 وما بعدها

لأحمد أمين برك
لعب دوراً مهم جداً في نشر الاعتزاز واستغلال نفوذ هذه الكبار للدفاع
عن القول بخلق القرآن وكانوا من أكبر المدافعين عن هذا الرأي أيام
المجتهين فضل يهمه في جعل الاعتزاز دين الدولة الرسمي ولكن أحمد بن أبي
دوا دفل في ذلك.
كان ابن أبي دو دوا حامياً لرجال الأدب والعلم وكرمه نحوهم ومالا تصل به
الجاحظ بعد ما فقد حامياً ابن الزيات عفاناً ابن أبي دو دوا ولما أهداه
كتبه، أوين، والتين، أعطاه ابن أبي دو دوا خسماً آلاف دينار
17 - المغرر به صاحباً المردار
مغرر به مبشر الثقفي (المتوعد في سنة 234 هـ)
كان زاهداً مثل استذائه - نقل أهل (عانات) كلهم إلى الاعتزاز
كان مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد وكان
بعيداً عن السياسة وقد سأل القائل أحمد بن أبي دو دوا - وكلاهما معتزل
لم لا توالي القضاء أصحابنا (من المعتزلة) فقال: يا أمير المؤمنين: أنهم
يمتلون على ذلك وهذا جعفر بن مبشر وجبت إليه بعشرة آلاف درهم
فأبى أن يقبلها فذهب إليها بنفسه واستواتها فأبى أن يأخذ لي... فكيف
أول القيامة من ذلك؟ (2)

متنقشت

يذكر الخياط بعض مؤلفاته قائلًا أنه كتب كثيراً في الكلام والفقه والكتب
المذكورة له هي: كتاب الطهارة - كتاب السنة والأحكام - كتاب في

(1) الخياط. الاكتسار من (2) ابن المرتضى. المدية والامام (3)
الرد على أصحاب الرأي والقياس - كتاب على المحدثين - كتاب في
الأمر المعروف والغير عن المكر

أبو الفضل مهفوف بن هرب المعماري
درس الكلام في البصرة على أبي البذيز العلاف ثم درس في بغداد على
أبي موسى المارد - كان أبوه من أصحاب السلطان خلفله ثروة من
ضياع ومعال فتحر جعفر عنها. كان يحضر مجلس الفقه للنظراء -

11 - توبيخ أبي البذيز في كلامه في المنتهاي وكتاب المسائل في

النهج

كان المارد وتلنيذاه الجعفران يمثلان في بغداد زملاوا المعتزلة والإصلاح
كانت وثيقة بينهم تذكرنا بالعلاقة التي كانت موجودة بين واعظ بن العطار
ومروان عبيد. إن زهد المارد وتلنيذاه ساعد كثيرا على انتشار الإعتزال
في بغداد.

18 - عمر بن عبد الله بن مهفوف السفي (الموسو عام 540 ه
تلميذ جعفر بن حرب يذكر الحياط له كتابا يفضل فيه علبا على أبي بكر
ورد على أبي البذيز في مسألة المنتهاي (3).

19 - أبو المشهود عبد الرحمن بن مهفوف المحيط (الموسو حوالي 539 ه)

(1) المحيط. الاتصال من 81
(2) نفس المصدر من 14 و 14
(3) المحيط. الاتصال من 13 و 13
كان صاحب عيسى بن الهيثم الصوفي وجعفر بن حرب وآين الجهيل العلاف). وكان تلميذاً لجعفر بن مبشر. ومن تلاميذ الخاطب أبو القاسم البلخي الكعبي وعبد الله بن أحمد... لا نعلم شيئاً عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذي وصلنا منه مؤلف وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحذ، ويتضح ما جاء في ص 88 من هذا الكتاب أنه كتب بعد موت ابن الروندي.

ومن مطالعة كتاب الانتصار يتبين لنا أن الخاطب كان ملماً بمختلف آراء المتكلمين في عصره، كثيراً ما يذكره ابن المرتضى والمسعودي في كلامهما عن المعتزلة وأخذ البغدادي الكثير من كتاب الانتصار في كتابه الفرق بين الفرق.(1)

20 - عبر القد بحمد بحمد بن محمد البلخي الكعبي (المتوفي عام 819 هـ)

المشهور باسم أبو القاسم الكعبي تلميذ الخاطب... كان الجبائي يفضله على أستاذه. ذهب إلى خراسان وظل متصلباً باستاذاً لذلك جاءت آراءه مشابهة لآراءه. استاذ له كتاب مقالات، وكتاب معاسن خراسان، وفيه يتكلم عن ابن الروندي.(2)

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

(1) ابن المرتضى، المنيا والأمل، ص 407
(2) اقترب مقدمته كتاب الانتصار والاستدلال نهج - لقد تجنبنا هذه الكتاب إلى الفروسية
(3) ابن البديع، ثم الفرسست، ج 44 - ابن حزم: الفصل 44 من 154
الشديدة التي لا قاها من أعداءه. وأهم المعترضات الذين جاءوا بعد من ذكرناهم:

1- أتباع أبي على الجبائي مثل: أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من فرع بغداد (الموتفي 326 ه) وأبو بكر أحمد بن علي بن الأحسديد (326 ه).

وتلبيذه أبو عمران موسى بن رياح الذي عاش في مصر (1).

2- أتباع البلخة مثل: أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب (320 ه).

3- أتباع أبي هاشم بن الجبائي مثل: أبو علي محمد بن البصري (1).

في إسبانيا

انتشر الاعتزال بفضل أبي بكر فرج القرطبي الذي زار الشرق وتتبلى للحاظر. فكانت آراء الجاحظ أو بالأحرى آراء النظام الذي انتشرت في إسبانيا، ولكن انضم الاعتزال في هذه البلاد بالباطنية (2).

في مصر

إن عليا كان أول من أدخل الاعتزال في مصر وكانت له مناظرات مع الشافعي، واجه معه حفص الفرد إلى القاهرة وحفص كان يمثل رأى المعترض السني أثناء المخاطبة في عهد الواثق، ولكن المخاطب يكفر حفص هذا (3).

في البحيرة

ذكر تلبيذ أبي هاشم بن الجبائي: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري (328-990 ه) وأبو الحسين الأزرق أحمد بن يوسف بن يعقوب (1).

(1) ابن التميم، التهرست، ص 345.
(2) البدرستاني، الملل، ص 92، الإشرافي، التبسير، ص 36 وما بعدها.
(3) الحياط، الانتصار، ص 132 و 134.
الطروخى المتوفي 377 هـ. وأبو اسحاق إبراهيم بن عياش البصري وتليه القاضي عبد الجبار بن أحمد الجمالي المتوفي عام 416 هـ. وأبو محمد الحسن بن أحمد بن مطاوع حفظه لنا كتاب القاضي عبد الجبار المسمى "المحيط بالتكليف". وذكر أيضاً أبو سعيد بن محمد النسبورى المتوفي 410 هـ وله كتاب آراء البصريين والبغداديين في مسائل الجوهر.

في بغداد

كانت مدرسة أبي أحمد بن علي الأشخذي (327 هـ) هي السائدة طوال القرن الرابع للهجرة وأسس أبو القاسم البلخي الكعبي مدرسة في نفس حيث توفي عام 319 هـ ومن تلامذته نذكر الأحبي أبو الحسن - ثم اندمجت مدرسة بغداد بالرذيدة.

في اصفهان

انتشار الاعتزاز بواسطة أبي بكر محمد بن إبراهيم الزبيري من أتباع أبي الهذيل العلاف.

في فارس

انتشار الاعتزاز بواسطة أتباع أبي هاشم بن الجبائي. وكذلك وصل الاعتزاز إلى جرجان ونيسابور ومدن أخرى من خراسان.

وآخر مثال للاعتزاز هو الزخرفي (المتوفي 388 هـ) ولكن الاعتزاز مازال منتشرًا من بعده لاسيما في الشرق ولكن الغارة المغول على الدولة الإسلامية وضعت حداً للاعتزاز الذي زاد في الرذيدة.

(1) دائرة المعارف الإسلامية، المنزلة
فلسفة المعتزلة
التوحيد
الباب الأول
الله
الفيضان الأول
فكرة الله عند المعتزلة
أو نفي صفات الله

نزل القرآن الكريم يتحدث عن الله تعالى خالقاً للكون مبدعاً له والهيئة والأنجيل يتحدثان عن الله وعن صفاته. والكون بأثره وما فيه من نظام يدل على وجود كائن أول متعلق، والمعتزلة لا تشك أبداً في وجوده تعالى ولكن جل همها كان البحث في ماهية وعلاقته بهذا العالم الخالق.

1 - نفي صفات الله:

تفاخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد. ولكن كل مؤمن موحد أيضاً - لما كان التوحيد اعترافاً بوجود إله واحد. فقد تنازع 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.

والأصل الأول الذي كان يقول به واسع بن عطاء رأس المعتزلة (المتوفي سنة 131 هـ) هو نفي صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة (1). لأن واسع أراد أن يرد فكرة الأقانين (2) عند...

(1) الشهير ستانلي، الليل والنحل على هامش الفصل لابن حزم 1636
(2) الأقانين ثلاثة، الآب وهو الوجود، والابن أو السكينة وهو العلم، والروح القدس وهو الحياة (شرح المواقيف للمكي 426).
النصاري ، وكان يرى فيها ثلاثة آلهة ، إذ أن الثلاثة قديمة . فخشى أن تؤدي فكرة الصفات حتى الأزلية إلى شرك عند المسلمين . لذلك جرح إلى التنزيه البحث ، وبه نفى أن يكون الله تعالى صفات غير ذاته . كانت هذه المقالة في بدئها غير نضجية . وكان واصلاً بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلين للذين أرسلهم أزليين ، لأنه من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلين . ثم شرع أصحاب واسولا في هذه المقالة بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظره فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالم عماراً قادراً ثم الحكم بأنها صفات ذات ذاتن هما اعتباران للذات القديمة (1) والمعتزلة حجة قوية في نفي الصفات وردها إلى اعتبارات ذاتية للذات.

يقول المعتزلة : لو قامت الحوادث ذات الباقى لانتصف بها بعد أن لم يتصرف ، ولو انتصف لتغير ، والتغير دليل الحدوث إذ لا بد من غيره . فإذا ما تكلمنا عن علم الله مثلاً لا يجوز أن نعتبر العنصرة قائمة بذاته تعالى . لأنه إذا أن تكون هذه الصفة أزلي كاذبات ، وأما أن تكون حادثة . فإذا كانت أزليه فكيف يمكن أن تحل في الذات ؟ فإذا حلت فيها كان هناك أزليان ... وإذا كانت حادثة وحلت في الذات فكانت الذات قد تغيرت .

(1) الشهير ماني . الليل والنهار 11 ص 53
(2) الشهير ماني . نهاية الأقدم من 11 من طبعة لندن وترجمة جيوفون
من حال (حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) والتغير دليل الحدوث
فسكون العناصر حادة في صفاتها. وهذا ما لا يتفق وكالفه تعالى

3- تعريف المعتزلة
قد نجد في كتاب (مقالات الإسلاميين) (1) للإمام عبدة في ابتكاره كاملا شاملا
الله حسب رأي المعتزلة. يقول: "المتولمة على أن الله واحد،
ليس كله شيء (2) وهو السمع البصير
وليس بجسم ولا شج ولا جثة ولا صورة ولا حلم ولا دم ولا شخص
ولاجهو ولا عرض ولا بدي لون ولا لائم ولا رائحة ولا بحة ولا بدي
حرارة ولا برودة ولا طريقة ولا إثارة ولا خط واعمق ولا
اجتاع ولا افتراز ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض. وليس بدي
إدعاع وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بدي جهات ولا بدي
بيين وشمال وأمام وخلف ووقت وقعت لا يحيط به مكان ولا يجري عليه
ولا تجوز عليه الماسب ولا العزلة ولا الحول في الأماكن.
ولا يوصف بشيء من صفات الحلق الدالة على حدنهم، ولا يوصف
بأنه مثاني، ولا يوصف بمساحات، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود
ولا والد، ولا مولود، ولا وقع، ولا ملد، ولا معه الأم، ولا
تدركت الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الحلق بوجه من الوجوه

(1) كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تأليف الإمام أبي الهيثم على بإسحاق
الأموي الفون سنة 324 هـ. ريب، طبعة طبع سنة 1929
(2) سورة الثورى 42 الآية 11
ولا تجل به العاهات، وكلما خطر بالعلم وتصور بالروح فغير مشبه له.
لم يزل أولا سابقا متقدمًا للحدثين، موجودًا قبل الخلقين، ولم يزل علمًا قادراً جدًا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدرك البصر ولا تعطبه الأوهام ولا يسمع بالاسمع.
شيئًا لا كلا الشيء. علم قادراً حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريكت له في ملكه ولا وزير له في سلطانه ولا معين على إنشائه ما أنشأ وخلق ما خلق. لم يخلق الخلق على مثال سبقه، وليس خلق شيء بأهوه عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجتدار المنافع ولا تلهمه المضار ولا يتاله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام. ليس بذي غاية يتاهيه ولا يجوز عليه الخلط ولا يلهمه العجز والنقص. تقدس عن ملازمة النساطر، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.
فلا نحن بصدد تعريف جله نفي كل صفة عن الله، ونتيجة لهذا التعريف لا بد لنا أن تكون عن الله فكرة حقية وواقعية أي موضوعية، ولا يمكننا أن ندرك فكرة اللاوحية حتى ولا بالمشابهة مع الخلقين لأن فكرة اللاوحية متعالية عن كل خلق مجردة عن كل صفة تتصف بها الخلق - وهذا ما جعل المعتزلة تقول بأن الخلق لا يستمد ماهيته من الله لأنه لم يكن الأمر كذلك لوجود مشابه في الماهية بين الله والخلق ولكن ماهية الخلق لا تشارك البطة الماهية الله التي تجعلها تمام الجميل وتنتهي المعتزلة إلى القول بأن الله لا يمنع سوى وجود للخلق، وكل ما معدا الوجود فلا يوجد أي تشابه بينه وبين الله.
أن هذه النقطة في غاية الأهمية لما يتزامن عنها من أقوال ونظريات.
تتعلق بمسألة خلق العالم وماهيته.

4 - عامل هذا التعريف:

إذا نظرنا إلى هذا التعريف نظرًا مؤلفة وجدنا أنه رد على اعتقادات مختلفة اسلامية كانت أو مسيحية أو مييودية. كما أنه رد أيضًا على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصر المعتزلة أي في القرنين الثاني والثالث للهجرة. كانت الرافضة تقول وهي معتبقة أن ربي جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويرحل وينقل، وأنه كان غير عالم ثم علم، وأنه يريد الشيء ثم يبدو له غيره.

ومن جهة أخرى تقول المذهبية بأن الباري تعالى يشبه الخلق في شعوره وإحساسه وتفكيره وإرادته حتى أن بعضهم قال بأن له أعضاء، كأعضائنا تمامًا حقيقين ببعض آيات مثل (يده الله فوق أيديهم) (2) وقال اليهود (هود) (3) (ويبقى وجهك ذو الجلال والإكرام) (4) (الرحمن على العرش استوى) (5) والمشهية تأخذ هذه الآيات حرفًا بدون أي تأويل لذلك نفت المعتزلة الجسدية عن الله، كنفت كل ما يتعلق بالجسد من حركة وسكون بصورة نبات الحية. 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 أسمى في المعرفة) وإرادة (بمعنى الاختيار)، وقالت إنه تعالى لا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من.

(1) كتاب الإنصاع للشيء الموتى من 8 وص 107
(2) الفتح 48 آية 10
(3) المائده 5 آية 64
(4) الرحمن 25 آية 27 (5) ط 10 120 آية 5
الوجه، ولا نعلم شيئا عن ماهيته سوى أنه الواحد، فتكون المعتزلة agnostiques لا أدرية.

وينبغي يقول النصارى بثلاثة أفعال في الله نجد المعتزلة يرفضون كل فكرة عن الأسرار ويعلون بأن الله لا مولود ولا مولود ولا شريك له في ملكه.

وينجز أخيراً في هذا التعريف رداً على المثل الأفلاطوني (1) الذي كا يوجد أفلاطوني قد أنشأ الله الخلق على صورته، ولكن المعتزله ترى في هذه المثل الأدبية شريك الله وقول أن لا معين على إنشاء ما آنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق على مثل سبق.

5- مايتبني على هذا التعرف

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 فقط "أهل توحيد". وعلى هذه الفكرة بنى المعتزلة مسألة الخلق وهي مسألة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ نفي كل مشاهدة بين ماهية الله وماهية العالم الخلق. وما أن هاتين الماهيتين مختلفتان ومثابتان تماماً في عرف المعتزلة قالوا إن الماهية الحداثة الخلقية ليست حاسلة من الماهية القديمة، لذلك قلوا بالعدم واعتبروه شيئاً وذاتاً وعيناً وحقيقة يمنحه الله الوجود ليصير كائناً (1)

(1) انظر تشاويس لأفلاطون.
(2) الشهيرanes ونهاية الاقتضاب من سير الصلاة في مائة ص 85.
ابن حزم يصف ص 103 - البغدادي، الفرق بين الفرق من 95.
الاسفارائي ونهاية الاقتضاب في الدين ص 37.
6- صفات الدانية مجرد اعتبارات ذاتية

تقول المعتزلة أنه يمكن أن تختلف وجهة الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه. كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض. وقال للعرض لون وسما وقائم بالمحال فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنس وال술탄 لا يعقل الجوهر والعرض دونها ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا تعدد الصفات هي ذوات قائمة بالذات ولا تعدد أصول ثابتة في الذات كذلك تقول في كونه تعالى عالمًا قادرًا (1)

ومعنى ذلك أن المعتزلة لا تبتكر الاعتبارات الذاتية التي تكونها عن جوهر واحد بالذات. وإذا تم تتكلم على صفات الله فإنهم ينظرون إليها كجزء اعتبارات ذاتية وينكرن انكارًا فعلًا وجود صفات في الله حقيقية وقافية ومتميزة عن الجوهر وقائمة به ويعتبرون لذلك بقولهم: أنه إذا وجدت صفات حقيقية قائمة بالجوهر في هذه الصفات هي إما الجوهر نفسه وإما متميزة عنه. فإذا كانت متميزة عن الجوهر فتكون إما قدمة إما حادة وإذا كانت قدمة كانت مشتركة مع الجوهر بقدمها وكانت قائمة بذاتها ولم يعد فرق بين الجوهر وأصبحت الجوهر هي أيضا وقامة وفي هذا شرك إذ أن صفة القدم هي أخص ما يتصف به الله. وإذا قلنا أن هذه الصفات قدمة لزم أن تطبق عليها خصائص الألوهية لذا قال المعتزلة أن هذه الصفات هي نفس الجوهر لأنه لم اعتبرها قائمة بالجوهر

(1) الشهرستاني. نهاية الأفكار. ص 192 - 194
لاحتاج إلى هذا الجوهر وأصبحت أعراض ولم أن تطبق عليها كل ما
من الأعراض إذ أن فقط العرض يحتاج إلى جوهر ليقوم به ويلزم ذلك
إثبات التقدم والتأثير إذ أن الصفة لا يمكن أن تكون قديمة قبل الجوهر
لأن القدم أخص وصف القديم. 1

7 - صفات الذات وصفات الإفعال

يقول الجبائي ما مؤكد أنه إذا أطلقتنا 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 وختلفة عنها تماماً
ويقدم الأشعرى بعض الأمثلة التي سمعها من استذكار الجبائي القائل أنه إذا
قلنا أن الله عالم أذننا علنا به وبأنه خلفه ما لا يجوز أن يعلم وأذننا
أكداب من زعم أنه جاهل وذلنا على أن له معلومات. هذا معنى قولنا
أن الله عالم 2) وهكذا الأمر بكل صفة نظمتها عليه،
واما كانت الصفات مجرد اعتبارات ذهنية عند المتزلج في تقسمها قسمين:

1 - صفات الذات

وهي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضافتها ولا بالقدرة على اضدادها
كقول عالم. لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يحب. والقدرة
والحكمة من صفات الذات أيضاً،

(1) الشهرستاني - نهاية الأقدام ص 192 - 194
(1) الأشعرى مقالات ص 167
ب- صفات الربوبية

هي التي تجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها للأرادة يوصف الله بذكاه من الكراهة وبالقدرة على أن يكره. وكذلك الحب يوصف الله بكونه من الغرض وكذلك الرضا والسخط والأمر والنهي وكل اسم أشتق له من فعله كالقول متفائل، متمم، محسن، خالق، رازق، عادل، جواب وما أشبه ذلك. وكذلك كل اسم أشتق للبارى من فعل غيره كالقول معبد من العبادة وكقول مدعو من دعاء غيره إياه.

والمراجع تذكر دائما أن هذه الصفات التي تتكلم عنها هي مجرد اعتبارات ذاتية. أبو الهذيل يقول أنها مناسبة لنا وما وقوعا لقولنا فقط. وكانت إذا قيل له: لم اختلفت الصفات فقيل عالم وقيل قادر وقيل حي? قال لاختلاف المعلوم والمقدر. وأبو الهذيل لا يثبت للباري صفات لا هو ولا يثبت إلا الباري فقط. ونحن ننظر إلى هذه الاعتبارات لعجرا عن أدرار الاهتمام وتكلم عنه بلغة المنهاج والنظام وضوح معنى هذه الصفات التي تطلقها على الباري يقول: معنى قول الله مباهات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى قول مواقد ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قول حي مباهات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك القول في سائر صفات الذات على هذا الترتيب.

---

1) الأشمرى: مقالات 763، 484، 650، 508، 4529
2) نفس المصدر 686 - الخيات + الانصار 52
3) نفس المصدر
4) الأشمرى: مقالات 662، 166، 4826
فاذن ليس هناك إلا ذات واحدة وغير منقسمة. ولما كنت عازرا عن
اذكرناه تصوتنا فيها هذه الأعيارات الذهنية التي نطق عليها اسم الصفات
وعلى ذلك يكون التميز بين صفات الذات وصفات الاعتقال هو أيضا
تمييزا متاسنا لنا وفيه نوع من التشبيه إذا أننا نخيل في الله نفسه الصفات
الخاصة بطبيعتنا بد أن نجعل طبيعة الله تقام الجهل لاختلافها عن طبيعتنا.
ونفهم كيف فائد مما نفت المعترفية الصفات عن الله.

8 - معنى الصفات:

تقول المعترفية أن الصفات التي نتكلم عنها هي إثبات ذات واحدة.
وتكلم عنها على المجاز. فالصفات ليست حقيقة في الذات وتمييزة عنها
بل هي الذات نفسها تعبير عنها تارة بصفة تارة بصفة أخرى بين الذات هي هي
واحدة لا قسمة فيها ولا تميز.

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 ودلت على مقدر. وإذا قلت الله حياة أثبت له حياة وهي الله
وينفيت عن الله موتا (1) - وينتهي أبو الهذيل إلى هذا القول وهو أن
الله عالم بل هو هو قادر بقدرة هو وهو حي حياة هو وكذا في سموعه وصممه وقدمه وعظمته وجلاله وكبريائه وله
سائر صفاته لذاته (2) - فتكون التكافؤ كاملا شاملا بين الذات وجميع

(1) الأشياري، مقالات من 484، المنبر، الإنصار، ص 8
(2) الأشياري، مقالات من 484، المنبر، الإنصار، ص 8
الصفات التي تعتبرها عقلياً فيه.

وقول النظام لا يختلف في معناه عن قول أبي الهذيل - يقول النظام، معنى قوله عالم اثبات ذاته... ومعنى قوله قادر اثبات ذاته... ومعنى قوله قادر اثبات ذاته... ومعنى قوله اثبات ذاته... وكذلك القول في سائر صفات الذات (1) فما يسمى صفات ليس إلا الذات.

وهذا أيضاً ما يوضح الجبان عندما يقول، أن البالٍ عالم لذاته قادر حي لذاته ومعنى قوله لذاته أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالماً (2). فقلت أبو هاشم بن الجبان قال أنه تعالى عالم لذاته يعني أنه ذو حالة هيصفة معلومة وراء كونه ذاتياً موجوداً (3) فرد الصفات إلى أحوال ولن التمييز بينها وبين الذات عقلًا فقط وليس حقاً.

9 - تفسير الجبان: الإسماء وصفات الله

يذكر الجبان الإسماء والصفات المختلفة التي أطلقها على الله، ويطل معناها حسب مذهب المعزولة. يعني كأنها مجرد اعتبارات ذهنية. يقول: أن الوصف للباري بأنه سبحانه قدوس - من صفات النفس - ومعنى ذلك تنزيه الله عناوينه على عباده من ملاءمة النساء ومن اتخاذ الصحابة والأولاد وسائر الصفات التي لا تليق به.

ومعنى الوصف الله بأنه واحد وبأنه متوحد واحد.

(1) الأشري. مقالات من 169 و686
(2) الشهري: الليل 168 من 85
(3) نفس المصدر. ملاحظة: أظهر نقل الأحوال في الباب التاني الخامس بالعالم.
ولا يجوز أن يوصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة فإن وجدنا ذلك في صفات الله فهو جزاء وقد قال الله: وهو القاهر فوق عباده (6:18) وأراده القادر المستسلم على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل. وقد تقول فوق عباده في العلم والقدرة أي هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع.

وقد يوصف الله بأنه قريب من الخلق توسعًا ومعنى ذلك أنه عالم بما أعمى الناس سامع القول من الخلق إلا أفعالهم. وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله هذا جزاء.

وأن الباري لا يوصف بأنه متين لأن المتين في الحقيقة هو الشخين وانما يقال المتين توسعًا. وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة وزعم أنه لا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى والقادر من أن يوصف بالشدة والجلد على التوسع لأن الجلد وشدة البذرة ليسا من القدرة في شيء لأن ذلك بمعنى الصلاحية والله لا يجوز أن يوصف بالصلاحية 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 إنا هي الأفعال وقول الله: أشد منهم قوة (41:15) جزاء معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك جزاءًا لكان قوهه شديدة في الحقيقة وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدة.

(1) الأدبيات: مقالات من 372
وكان الجبائي يزعم أن البارى مشاهد لأشياء بمعنى أنه رأى لها وسمع لها معيَّنة الرؤية والسمع وأنه مشاهد على التوسع لأن المشاهد مما للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب مما.

وكان يوصف الله بأنه مطلع على العباد واعمالهم توسعاً ومعني ذلك عندئذ أنه علم لهم واعمالهم وكان يزعم أن الوصف الله بأنه غني أنه لا يصل إليه المنافق والمضار ولا يجوز عليه الذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج إلى غيره.

وكان يزعم أن الله نور السماوات والأرض توسعاً ومعنٍّ ذلك أنه هادي أهل السماوات والأرض وأنهم يهدون كما يهديون بالنور والضياء، وأنه لا يجوز أن نسمية نوراً على الحقيقة. إذ لم يكن من جنس الأنوار لأننا لو سمينا بذلك وليس هو من جنسها لكانت النسمية له بذلك تلقيباً إذا كان لا يستحق معنٍّ الإمام ولا الاسم من جهة العقول واللغة. ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم وحدث و لأنه انسان فإن لم يكن مستحقاً هذه الاسماء ولا معانيها من جهة اللغة فإنا لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب.

وكان يزعم أنه معنى وصف الله نفسه بأنه السلم (۹۰ : ۲۳) أنه المسلم الذي السلمة أشا تنازل من قبله. وكذلك قوله بأن الله هو الحق. أما أراد أن عبادة الله هي الحق، قال: وقد يجوز أيضاً أن يعني بقوله أن الله هو الحق (۲۴ : ۲۵) أن الله هو الباق الحي المقيم المراعب وأن ما يدعو من دونه الباطل أراد بذلك أنه يبطل يذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً.
وزعم أن الوصف لله بأنه مؤمن أنه آمن مع العباد من أن يأخذ أحد منهم بغير حق وأن معنى الميم من أنه لا ين عن الأشياء وأن الهباء إلى في ميمن بدلاً من الهباء الذي في الين وكذلك معنى قوله: ومهما عليه (ب: 48) معنى أمين عليه.

وكان يصف الله بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخاً لأنه ذاك لنا ذلك إما أن يفده من قولهم أرض سخاوية أي لينة. وكان يقول أن الوصف لله بأنه غالب من صفات الذات ومعناه أنه فاهر مقتدر والوصف له بأن طالب عنده من صفات الفعل ومعناه أنه يطلب من الظلم حق المظلم. وكان يزعم أن الوصف لله بأنه راحم من صفات الفعل وأن معناه أنه معنى مأمون. وكان يزعم أن معنى الوصف لله بأنه لطيف قد يكون معنى معنى أنه لطيف التدبير والصنع لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطهارة — وكان لا يصف الله بأنه رقيق لأن الرقيق في الأمور هو الاحتيال لأعمالها ولا إثماها. والنسب إلى ذلك.

وزعم أن الله يوصف بأنه ناظر لعباده معنى أنه معنى عليهم ولا يوصف بذلك عنده معنى الرؤية لأن النظر في الحقيقة إلى شيء ليس هو الرؤية وأما تحديد القيم وتقليص نحو المرئي. وكذلك الاستناده للصوت غير السمع له وغير ادراكه وأما هو الأصغاء إليه إذا كان سمعه وادركه ولا يجوز أن يوصف الله عنده بالاستناد كذلك 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 ويعط عقاب ذنوبهم ولا يفضحهم والغفور مما سيغفر إذا لا يستر.
رأس الإنسان ووجه في الحرب.

وعزم أن الوصف له بأنه شكر على جهة المجاز لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر. فلمكان جازيا للمطيعين على طاعاتهم جعل مجازاته ايفاء على طاعاتهم شكرًا على التوسع إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم - وليس الحمد عندما هو الشكر لأن الحمد ضد الدهم والشكر ضد الكفر.

وعزم أن الله يوصف بأنه حميد ومعن ذلك أنه ضمود على نعمة وكان يتعم أن الله إذا فعل الصلاح لم يقل له صالح واما الصلاح من صلح بالنعمة وكان لا يسمى الله بما فعل من الفضيل فأفضل لأنه يفضل بذلك غيره وهو غير رجل مستقنع من الأفضل أن يفضل به أو يشرب بها واما يشرب ويفضل بالأفضل من تفضيل الله بها عليه.

وكان يزعم أن الله خير بما فعل من الخير لآن من كثرته الشرقي له شرير وزم أن الأمراض والاستقام ليست بشر في الحقيقة وانما هي شر في الجلاد وكذلك كان قوله في جهنم وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار وكان يقول أن عذاب جهنم ليس خير ولا شر في الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للناسان في منفعة والشر هو العبادة والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد وليس برحمه ولا منفعة ولكنه عدل وهيئة (1).

وعزم أن الله يوصف بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاليه وابعاضه ولا أن الكامل في بناءه هو الذي قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في

(1) الأشرازي، مقالات م، 535 – 537
خصائصه من تمت خصائصه منا نحو الكمال: الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفضاحته. فلما كان الله لا يوصف بالبعض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقشان ولم يجز أن يشرف بكافعه لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال. وكذلك لا يوصف بأنه وافر لآن معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد ولا يجوز أن يوصف بالشجاعة لأن الشجاعة هي الجرأة على المكاره وعلى الأمور المحوفة (1).

وكان يزعم أن الوصف الله بأنه مختار معناه أنه مريد إذ لم يكن ملجأ إلى ما أراد ولا مكرما ولا مضترا إليه. والازراء هي الاختيار وكذلك القول في أن الإنسان مختار عنده. وأن الاختيار غير المختار كما أن الأزراء غير المراد وأن اختيار الله للذين يختبرهم هو اختياره لأرسالهم وهو ارادة لذاك وزاعم أن معنى الله يمتجع عباده وختبرهم هو أنه يكلفهم وذلك توسع وآنما معنى ذلك أنه يكلفهم طاعته فلذلك لم يجز أن يقال يجريهم وكنذلك معنى بمعنى أن يكلفهم (2).

وكان يقول أن الله لم يزل بقياً في الحقيقة بنفسه لابقاء ومعنى أنه بأم أنه كان لا يوجد وأنه لا يوصف الباري بأنه لم يزل دائمًا لا يفني بل يوصف بأنه لم يزل دائمًا وأن هذا ما يوصف به في المستقبل ويفني أنه لم يزل دائمًا لا إلى أول له كما قال لم يزل دائمًا لأول لوجوده ومعنى دائم وقيوم أي دائم وهو من صفات الذات (3).

(1) الأشري. مقالات، 543. (4) الأشري. مقالات، 544. (5) المصدر نفسه، من 545.
10 - الفرضي مع فضزا التفسير للصفات

يستنتج من هذا التفسير الطويل أن كل اسم أو كل صفة تتعلق على الله أما من جهة الإنسان أما نطق بها البالغ في القرآن لا يجب أن تأخذ خريجا إذا أن هذه الأسماء والصفات تتعلق على ذات الهمة قدية تختلف تماما عن المخلوقات الخادمة المحدودة. وإذا أراد المحدث المتاهة أن يطبق صفاته هو على الذات الإلهية ففي ذلك تشوه كبير لهذه الذات لا متاهية والمخلوطة لا تقول بأى تشابه بين المتاهة المحدث واللامتاهة القديم. لذلك هم يقاومون بشدة كل تشبه بين الله والمخلوقات – ويتهمون أن كل فكرة موجبة تحاول أن تكونها عن الله مبتدين بالكافئات المتاهية المحدودة هي فكرة مغلوطة وغير حقيقية لأن الله – حسب قولهم – ليس حائزا على صفات المخلوقات حتى لو بلغت هذه الصفات درجة الكمال. والمخلوطة تتجرب مثل هذا القول خشية أن تتشبه إلى القول بالقول على الله هو جميع صفات الكائنات البالغة درجة الكمال. وهذه نلاحظ أن توحيد المخلوطة وتعريف الله وفهم الصفات عنه تعالى جاء ردا على تيارات عديدة من الأفكار واعتقادات متضاربة مثل التشبيهة والخلول والشرك.

11 - مكتوبة. هذه الأفكار:

إنا نجد في القرآن الكريم هذه الآية (ليس كمثل شيء) 11 وعند ذلك

(11) الشورى 42 آية 11
لا تذكرنا الأيتان (2) ولكن كم أيضاً من الآيات التي تتحدث عن أعضاء
الله وعن الشيء بينه تعالى وبين الإنسان؟
هل تذكرنا أية أو آيات حتى بينه عليها المصطبة هذا التعرف المنفي لله
ويسحب تعالى كاتباً متسرحاً تام التميز عن خلقه؟ لا شك في أن المصطبة
استشردت أيضاً بمصدر آخر.
وكان واصل بن عطاء متصلاً بالتصاريح. ولكنه رأى في سر الثالوث
الآدبي (وهو سر إله واحد في ثلاثة أقانيم) شكر الله، فأخذ يرهب بقوة
حتى يصل إلى فكرة عن إله واحد في غاية البساطة وميزة تماماً عن خلقه.
وابتضاء من أن الذهيل العلاج أخذت المصطبة تطالب كتب الفلاسفة
اليونانيين التي ترجمت إلى السريانية والعربية في ذلك العهد. فكانت محاورة
تياسوس لأفلاطون قد ترجمت إلى العربي (3) والله في عرق أفلاطون
لا يكون العالم على سبأ بل على صورة المخلوقات. فساعدت هذه
الفكرة المصتبة على القول بأن العالم الخلق لم يكن له الباطنة أو
لغة المصتبة) المقصود لماهيات مختلفة ومميزة عنه، كما أنهم نفوا أن الله
يخلق الخلق على مثال سبأ.
ومن جهة أخرى يقول أرسطو إن الله ليس بالكاملية للعالم وإنما العالم
يجب أن يكون بقدر المستطاع حياة مماثلة لحياة الله، ولكن لا يستطيع ذلك

(1) الأئمة 6 آيات 103
(2) ترجمة جيبي إبن الباطريق في عهد الأمام وراجع الترجمة حني بن أسحق (194 هـ)
إلى 624 هـ) وطاعون هذه الترجمة شيوخ المعترفة المتقدمون مثل أبو الهذيل العلاج وأبراهيم
النظام الذي أعرف حني بن أسحق في بغداد.
لسبب مأذته، فيقلد الحياة الإلهية بحركة مستمرة وآذية وهي الحركة الدائمة (انظر أرسطو كتاب الطبيعة ص 265 ب 1) التي هي العملية الخانة للعالم فإذا لاتوجد أي مشابهة بين الله والعالم، والله على رأي أرسطو ليس مع الماهية العالم ولا وجوده، إنما المعتزيلة مع نفي كل مشابهة بين الله والخلق تقول إن الله منح الوجود فقط للعالم حتى صار كائناً.

وعندما أغلقت مدارس أثينا الفيلسوف لجا سمبلهيوس فيلسوف إلى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة وترك سمبلهيوس عدة شروح لنظرات أرسطو وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفارس حتى إن بعضهم كان من أصل فاري مثل أبو على الأسواري.

فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيين التي قام بها السرائيون من جهة، والترجمات التي قام بها الفرس من جهة أخرى، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفلاسفة اليوناني وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموها.

لكن هذا لا يعني أن المعتزلة وجدت الأفكار التي تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة - أن فضلهم كبير، لأنهم اقتبسوا من الفكر اليوناني مارأوه مناسباً للرد على المشبهة ودفع كل شريك مفاخر يأمنهم "حماية التوحيد".

إن نفي المعتزلة لصفات الله تعالى لم يمنعهم من البحث في بعض الصفات على رغم أنها اعتبارات ذهنية فقط ولست حقائق تتصف بها الذات الإلهية.

وهذا ما انتطرقه إليه في الفصل الثاني.
الفصل الثاني
علم الله

إن نفى المعتزلة لصفات الله لم يمنعها من البحث في بعض الصفات كصفة العلم والقدرة والإرادة والعدل على زعم أنها اعتبارات ذهنية وملازمة لنا حسب قول أبي البديل العلاف الذي يقول: إذا تحدثنا عن علم الله أو عن قدرته مثلاً فقدنا ننظر إليه تعالى من أوجه مختلفة في حين أنه تعالى ذات واحدة وأزلية (2) ونحن مخلوقات مركبة وحادية، لذلك نلجأ إلى هذه الاعتبارات وخصوصاً إنا نعذر عمل إنزال$l$ الاختصاص.

ويزيد أبا إبراهيم النوراش قائلًا: معنى قوله إن الله علم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه. ومعنى قوله قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه. ومعنى قوله حين إثبات ذاته ونفى الموت عنه. وكذلك الأمر في سائر صفات الذات (3) فهكذا لا توجد سوى ذات واحدة وأزلية ننظر نحو إلهاً نظرية تجريدية في حين أن هذه الأجراء أعنى الصفات غير موجودة البينة، فحسب طبيعة عقلنا الناقصة العاجزة تلتجنا إليها، وأول هذه الصفات التي يبحثها المعتزلة هي صفة العلم.

١٠ - علم الله هو الله
لما نفى واصبح بن عطاء كل صفة عن الله تعالى رد جميع الصفات إلى

(1) مقالات الإسلاميين للأشعرى من ٢٨٦ - كتاب التأصيل للخطاب من ٥٥
(2) مقالات الإسلاميين للأشعرى من ١٦٦ و٤٨٦
ذات واحدة، وزاد أبو الهذيل توكيداً في رد هذه الصفات إلى الذات قائلًا: إن علم الله هو (أي الله) وإن الله يعلم نفسه وإن نفسه ليست بنى غاية ولانهاية؟ فإنما علم الله لطائفة كما أن الذاتًا لطائفة. ويضيف أبو الهذيل قائلًا إن الله يعلم حقيقة، ليس بعلم أزلي (قديم) مير عن ذاته كقول الطريقة، وليس بعلم مكتسب محتضن لقول الافضدة، بل إنه عالم بذاته (3). حتى إن أبو الهذيل والطريقة كانوا يقولان: معنى قولنا هو إن ذاته ونفي الجهل عنه. فالذات هي العلم والمعرفة الذات لا يمكن فصلهما وكذلك الحال في الصفات الأخرى.

ويذهب معمر وهو أعظم المعترضين مرتبة في تدقيق القول بنية الصفات إلى القول بأن الله تعالى مخلص أن يعلم نفسه لأن من شرط المعنى عند هذه الصفات أن يكون غير العالم به، وكذا يكون العالم متيمًا عن المعنى. ولكنه معمر رد هذا التصرف بيثره خوفاً من أن يؤدي إلى الاعتقاد بأن علم الله مترتب على ذاته. فرفض القول بأن الله يعلم نفسه وقال بأن العالم والمعرفة وحيدة وأن علم الله هو ذاته (أي ذات الله) وعلى ذلك لا يكون العلم منفصلًا في الله ولكنه دائمًا فيه قديم وغير مميز عن ذاته (3).

لذلك قال جمهور المعترضين: إطلاق العلم لله عز وجل إذا هو جائز لحقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يخلد (4) فتكون المعادلة خالصة كاملة تامة بين ما هي

(1) الاختصار الكبرى 808 ع 123 1008 م. مقالات الإسلاميين الأشعرى 165 748 4 2 (2) الشهرستان المجلسين على هامش ابن حزم 16 م. 1414 ع 14. الفهريسي، المجلس على هامش ابن حزم 16 م. 70 4 29 م. 192
الله و علیه ما أن هذه المعادلة كاملة أيضاً بين الماهية وأي صفة من الصفات الأخرى والتي هي في نظر المتزيلة اعتبارات ذهنية ليس إلا.

2 - مصادر لهذه القول:

يقول أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله عمّ كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصري كله. وقرأ أبو النذير والمائم في بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطون فيكون أبو النذير قد أخذ هذا القول عن أرسطو على حسب ما جاء في مقالات الإسلاميين للأشوري (1) وحسن أبو النذير اللفظ من عند نفسه وقال: علّه هو، وقدره هي هو ويدكره الشهلاني ذلك بقوله إن أبا النذير اقتنى هذا الرأى من الفلاسفب الذين اعتقدها أن ذاته لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قابلة بذاته بل هي ذاتها (2). ولم يرو أن هذا هو قول أرسطو.

وهناك سبب آخر جعل أبا النذير أولاً ثم المتزيلة ثانياً يردون الصفات إلى ذات، يقول أبو النذير: هناك فرق بين قول القائل إن الله علم بذاته لا يعلم، وبين قول القائل إن الله علم هو ذاته، وهو أن القول الأول في الصفة والثاني إثبات ذات هو يعيبه صفة أو إثبات صفة هي بعينها ذات، وإذا أثبت أبو النذير هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة والعدل) ووجوه لها ذات في بعض آفاق البصار، لذلك نفى القول الثاني القائل.

(1) مقالات الإسلاميين للأشوري من 480
(2) الشهلاني: الملل ج1 ص 75 - الإسفراين: النصوص في الدين ص 42
بيان الله عالم بعلم هو ذاته حتى يرد الأقاليم عند التساري.

3 - قرآن العلم

ما كان علم الله هو الله، وما كانت ذاته تعالى تختص بالقدم، فإذا معرفه
قدن أيضًا. وهذه نقطة في غاية الأهمية عند المعتزلة. ولا ينفك أبو الهذيل
والنظام يردان القول بقدم العلم (1). ويقول هشام الفوطي إني الله
لم يزل عالما لنفسه لا بعلم سوى قديم ولا بعلم محدث وإن الله لم يزل عالما
بأن سيخلق الدنيا ثم يفيها ثم يعيد أهلها (فريق في الجنة وفريق في السعير) (2).

تضيف المعتزلة على قوله إن الله لم يزل عالما بنفسه قوته بأنه تعالى علم
لذاته أولا ما سيكون (والمستقبل لا يوجد إلا بالنسبة لنا وليس له وجود
عند الله). وهناك فارق كبير بين علم الله وعلم الإنسان: فمثلا بما سيكون
هو علم بشيء جائز، على عكس علمنا بما يكون فإنه علم بشيء متحقق وواقع.
ولكن علم الله هو علم بشيء حقيقي لا شيء جائز، لأن الجائز يكون أن
يتحقق وعلم الله لا يتعلق به (3).

4 - قل ما يعلم الله وما يقدر عليه قرطق مثل عالم يقدر عليه؟
تقول المعتزلة أن علم الله قديم وأن لحظة علم يجعل أولًا عالما - وهو
هناه وله العلم هر الذات - وثانيا موضوعا لهذا العلم - وفي الله هو

(1) المخطاط. الانصار س. 246 . 133 - الأشمرى. مقالات الإسلاميين
س. 125 و484
(2) المخطاط. الانصار س. 108 (3) الشهرستاني. نهاية الاقفام س. 220
أيضا الذات وكل ما هو غير الذات. فلما كان العلم في الله هو الذات وما كانت الذات قديمة ثابتة فلا شيء يمكن أن يغير علم الله أعلى أن يزيد فيه أو يدن له ولا لم تعد ذاته تعالى كامنة قديمة. وبناه على ذلك يكون العالم قديما من حيث هو جزء من موضوع العلم عادثا من حيث أنه محقق في الزمان. هذا هو موقف المعتزلة من هذا السؤال.

فقط يلاحظ أن هشام الفوطى مع قوله بقدم علم الله كان يجب على من يسأله: لا يزل الله عالما بالأشياء؟ إن ل أقول لم يزل عالما بالأشياء وأقول: لا يزل عالما أنه واحد ولا ثانى له لأن قوله: لا يزل عالما بالأشياء أثبت أن لا تزول مع الله وقوله أيضًا بأن ستكون الأشياء أشد إليها ولا يجوز أن أشر إليها اللورد (1) والفوطى كان لا يسعى مال يكون الله ولم يكن شيئًا ويسعى ما خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم (2) أن موقف الفوطى - كما يعرضه الأشعرى هذا - يبدو خالفًا لموقف بقية المعتزلة في مسألة ما يعله الله إذ أنه يقول أن علم الله قديم وأن الأشياء ليست قديمة - ولكن لما يستمر الأشعرى ويوكل أن الفوطى كان لا يسعى مال يخلق الله ولم يكن شيئًا ويسعى ما خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم في ذلك دليل على أن الفوطى لا يقول خلق في الزمان ولكن يخلق منذ القدم.

وفعلاً يضيف الأشعرى قائلاً: وهذه العلة التي اعتل بها هشام في العلم أخذه عن بعض الأزلية الذين يثبتون قدم الأشياء مع بارئها وقالوا: قولنا لم
يزل الله عالما بالإشياء يوجد أن تكون الإشياء لم يتزلل تلك قلنا بقدمها (1) ومن جهة أخرى يقول الخياط: "وأما جل ذكره عند هشام الفوطي لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث وأما زعم أن الإشياء المحدثات لم تكن أشياء قبل آداب الله لها (2) فقط هذه الأشياء كانت مكنة وعلوة عند الله منذ الأزل ولا تصبح أشياء إلا عندما تتحقق في الوجود. فكون ما يعله الله قديم من حيث أن هذا المعلوم مكن (الوجود) ولكن يتحقق في الزمان.

فإذا كل تناقض في قول هشام الفوطي يفهم من لفظ شيء عندنا كل ماهو متعلق بذاته والممكن水电ي من حالة العدم إلى حالة الوجود ولكن هذا الممكن سابق للوجود والله لم يزل يعله. فكون علم الله علما متعلقا بالأشياء الممكنة، والوجود أعلى الإشياء الممكنة المتصلة - لا يغير هذه الماهيات. وهذا هو معنى قول الفوطي: "أنا كيف لم يزل عالما لنفسه لا بعلم محدث (3).

أنا تحليل فكرة العدم عند المعتزلة توضح لنا مسألة قدم ما يعله الله. فلفظ شيء، عند الفوطي معاناه ما هو مركب من ماهية وجود أعني ما هو متحقت في الوجود بينا بآتي المعتزلة يعنون هذا اللفظ الماهيات فقط حتى في حالة العدم (3) فمن جراء اختلاف المعنى في هذا اللفظ كان هذا التناقض الظاهر بين رأى الفوطي ورأى بآتي المعتزلة في مسألة من أم.
مسائل التوحيد. ولكن يزول هذا الناقض عندما ندرك تماماً معنى هذا اللفظ عند الطرفين ويصبح اقتصاد جميع المعتزلة واحدها في يتعلق بقدم ما يعله الله. ونجد تنبئة لذلك في ما يرويه الأشعري عن عباد بن سليمان صاحب الفوقي والقاتل: "أن الله لم يزل عالما قادرا حيا وأنه لم يزل عالما بتعديلات قادرا على مقدورات عالما بأشياء وجهاز واعراض وفعل ...
وأن الأشياء أشياء قبل كونها وأن الجواهر جواهر قبل كونها وأن الأعراض أعراض قبل كونها والمظاهر كانت بعد أن لم تكن وحقيقة المحدث أنه معقول. (1) ويتضح من ذلك أن الجواهر والأعراض في حالة العدم لم تزل معلومة من الله. فما يعله الله قديم ولا يمكن لأي شيء كان يزيد في عهله تعالى.

5 - اعتراض على هذا الفعل: اعتراض هنام به الحكم:
بما أن الله لم يزل عالما بالأشياء حتى قبل وجودها ولم يزل قادرا عليها فهل ما يعله الله وما يقدر عليه قديم أيضا؟ هذا سؤال وجهه هشام بن الحكم (الرافضي) إلى المعتزلة قائلا: لهم: إن كان الله عالما بدعاقات الأمور وجلالتها فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه لأنه الآن عالم لذلك ومالله الآن فهو لم يزل عالما به. فإن كان هذا هكذا فلم يزل الجسم متحركا لأنه لا يجوز أن يكون الله لم يزل عالما بأني الجسم متحرك إلا وفي الوجود جسم متحرك على ما موقعه بالعلم. (2)

6 - رد المعتزل:
يدوي هذا الاعتراض وجباً في أول وهلة. ولكن المعتزلة وجدت فيه

(1) الأشوري. مقالات 965 (2) المخطاط: الأنصار ص 108
نقضًا وضععاً كبيرين يوجد أو لا نقش منطق في الاعتراض نفسه لأن
الله في مذهب هشام بن الحكم نال الحاول بالأمور غير عالم بها وهو يعلمها عند
وقوعها. وهذا تشبه شنبع الله بخلقه ينافض كماله تعالى.
ثم هناك ضعف آخر في الاعتراض وهو أن كان الله لم يزل عالما
بالأشياء قادراً عليها فإذا لايعرف أن الأشياء المعلومة والمقدور عليها لم تزل
موجودة منذ القدم. لان الفاعل لا بد أن يكون قبل فعله عالماً بكيف
يفعله وإلا لم يجز وقوع الفعل منه، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل
أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبداً. لا ترى أن من لم يحسن السباحة
أو الكتابة لم يجز من وقوعها، فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب أو يسج جاز
وقوع الكتابة أو السباحة منه، وهذا حكم كلي فأعلم لا بد أن يكون قبل
فعله عالماً به وإلا لم يجز وقوعه منه (1). ولذا على ذلك تقول المعتزلة
إن الله كان ولا شيء معه، وأنه لم ينزل يعلم أنه سيكون الأجسام وأنها
ستتحرك بعد خلقها أياً وتسكن. وإن لم ينزل يعلم أنها متراكب إذا حلتها
الحركة وأنها ساكنة إذا حلتها السكون، وهو لنفسه لم ينزل يعلم أن الجسم
قبل حلول الحركة فيه يتحرك، وأنه في حال حلول الحركة فيه يتحرك
فلا مضار ولا مستقبل في علمه تعالى لأن عالبه هو ذاته وعلمه سابق
للمعلومات. فتكون هكذا الأشياء أزلياً في علم الله، محدثة في الزمان المعين
والمحدد لها من الله، وحدودها في الزمان لا يضيف ولا يبدل شيئاً في علم الله
لأن هذا العلم سابق لها.

(1) المخطا، الإنشاء، ص 109.
7 - معنى علم الله كما يوجد فيه

إن الكلام في علم الله مختلف كل الاختلاف عن الكلام في المعرفة عند الإنسان؛ لأن علمنا يتكون تدريجياً وتحت نصل إلى المعرفة بفضل جهد فكرى مستمر نبذته في فهم الحقائق والواقع، وهرهكذا نراها مرحلة الجهل وأتمها مرحلة المعرفة؛ ولكن كم تصادفنا من مراحل شك فيها وتردد وتبني التفكير وتجلي الأمور وتخذل القرارات ثم نغيرها أحياناً وتتمسك بها أحياناً. وهذا التدرج في تكوين المعرفة برها قاطع على عجز العقل البشري وعدم كماله.

وإذا ما تكلمنا عن علم الله فلا يجوز أن نقارنه بعلمنا ولا لأن نحاول فهمه بتشبيه بعلمنا لأنه لا يوجد أدنى مشابهة بين المنتهاي واللامتناهي ولا بين الكامل والناقص.

لذلك كان الجبائي لا يسمى الله فيها ولا فقها ولا موقنا ولا مستبصراً ولا مستنباً لأن الفهم والثقة هو استدراك العلم بالشيء، بعد أن لم يكن الإنسان به عالماً (1) ولا يبينه هذا العلم بالشيء. بعد الشكل، وكل هذا يدل على التبدل والتغير. في مراتب العلم ولكن لا يوجد أي تغير في الله وله في حالة ثبات كامل لأن علم الله هو أعلى هو ذاته وذاته أزلية كاملة لا تغير فيها ولا تبدل.

ولما كان الله لم ينزل عالما بكل الأمور فعلمه مثلاً الإنسان كامل شمل كل شيء حصل وسُيَّحصل. ولكن هناك مسألة عبثها المعنزلة على النظر ووجه

(1) الأشجعي : مقالات الإسلاميين من 269.
البحث مؤيداً لقولهم بثبت علم الله منذ الأزلي، وهذه المسألة هي:

1. هل يكون مسألة علم الله عند الأزليين مجرد تحليل السؤال بالنفي طبعاً؟ ولذا لا يمكنهم من تحليل السؤال التحليلياً ليبينوا استحالته. فنجد مثلًا على الأسوأري يشتر السؤال شطرين هما أولاً: يجوز كون شيء أعني أن الله يقدر على الشيء، أن يفعله، وثانيًا: أنه عالم أن هذا الشيء لا يكون وإنما رأى أنه لا يكون. ويقول الأسوأري إذا أفرد أحاديث القولان عن الآخرين الكلام صحيح، أما إذا افترق القولان كان ذلك مستحيلًا. وذلك على عكس ما هو عند الإنسان؛ لأنه ليس من المستحيل أن نلاحظ عند الإنسان فرقًا بين معرفته لعمل واجب، أداءه والامتناع عن أداء هذا العمل، لأن الإنسان قادر على الصدرين في حين أن الله لا يوجد فيه تغيير، وعلمه وإرادته وقدرته تعالى هي ذاته وذاته (1) لا تغير

ويقول: إذا علم الله أن حدثًا أو عملًا أو شيئاً لن يحدث لعجز أو استحاله في الحدث أو العمل أو الشيء نفسه (مثل تربيع الدائرة أو إرسال المؤمنين إلى النار) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشيء، إذ أن حدوثه ينافي النظام والقوانين المستوية للعالم منه تعالى، فإن هذا الحدث أو العمل أو الشيء لم يحدث أبداً ما دام وجد العجز أو الاستحاله (2)

فهناك رد آخر على هذا السؤال. فقول المعذرة: إذا علم الله أن حدثًا أو عملًا أو شيئاً لن يحدث لعجز أو استحاله في الحدث أو العمل أو الشيء نفسه (مثل تربيع الدائرة أو إرسال المؤمنين إلى النار) أو لعجز من قبل الله على حدوث هذا العمل أو الشيء، إذ أن حدوثه ينافي النظام والقوانين المستوية للعالم منه تعالى، فإن هذا الحدث أو العمل أو الشيء لم يحدث أبداً ما دام وجد العجز أو الاستحاله.

(1) عوامان، المل لـهانين ابن حزم ج1 ص66 - الأشعرى، مقالات الإسلاميين ص059
(2) الأشعرى، مقالات الإسلاميين ص062
لِلِّسِّيَارَةِ كَانَ تَمَّ مَطَابِقَةَ لِإِلَهِ عَلَّمَ، وَبِمَا أَنْ عَلِمَ اللَّهُ لَمْ يَزَلْ ثَابِتاً فِنَظَامَ العَالَمِ. ثَابِتَ أَيْضاً لَّا إِلَهَ مَعْلُوَّبٌ وَأَصِيبَ هَذَا النَّظَامُ غَيْرِ مَطَابِقٍ لِعَلِيمِهِ عُلَيْهِ فَعَلَّهُ لِيُكَلَّمَهُ. وَلِمَا أَنَّ عَلِيمَهُ هُوَ ذَاتُهُ فَتَصِيبَ الذَّاتُ وَالحَالَّةُ هِذَهُ غَيْرُ كَامِلَةٌ أَيْضاً وَهَذَا تَناَقُضُ. 

وَيَزِيدُ أَكْثَرُ المَعْتَزِلَةِ عَلَى ذَلِّلٍ قَائِلِينَ: مَا عَلِمَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ لِأَسْتَحَالَتِهِ أَوْ لِعِجْرِهِ عِنْدَلَهُ بِأَنَّ يُعِجِّبُ عِنْدَلَهُ أَنْ يُرْتَفَعِ العِجْرُ عِنْدَهُ وَإِنَّ تَحْدِثَ الْقُوَّةَ عَلَيْهِ. وَلَكِنَّ فِي هَذِهِ الْحَالَّةِ كَانَ اللَّهُ لَمْ يَزَلْ يَعْلَمُ بِرَفْعِ الْعِجْرِ عِنْدَهُ عَنْ هَذَا الْشَّيْءِ وَبِعَدُودِ الْقُوَّةِ عَلَيْهِ. وَهَذَا لَا يَنَافِضُ كَالَّهُ عَلَى، 

فَنَفَاضَحُ أَنَّهُ مِيمَّا إِسْتَنفَرَ وْضُعَّ الْمَسَأَلَةَ فَالْحَالَّ وَأَنَّ الْمَعْتَزِلَةَ تُذَكَّرُ دَائِنًا أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ عَالِمَ عَلَى الْأَشْيَاءِ كَلَا لَا يُجِبُّ عَلَى وَهَلْ إِلَيْهِ لَمْ يَنْزِلْ يَعْلَمُهُ. 

ما كَانَ اللَّهُ لَمْ يَزَلْ يَعْلَمُ كُلْ شَيْءٍ فَكَيْفَ يَمْكِنُ أَنْ تَتَكَلَّمَ عِنْهُ. 

الْخَيْرَةَ عَنْ الْإِنْسَانِ لِأَعْمَالِهِ؟ أَيْوَ حَلَّ فَعَلاً أَمْ جِبَرُ؟ إِنَّ الْمَسَأَلَةَ فِي غَيْرَةِ الدَّقَّةِ وَالْأَهمَّةِ وَهَذَا رَأِيَ الْمَعْتَزِلَةِ فِيهَا.

٩ـ عَمَّامُ اللَّهُ وَصَبِّرُ الْإِنسَانَ فِي الْمَقْرَةِ. 

يَقُولُنَّهَا لَنْ يَحْمَرَ عَنْ أَلَّا يُشَاهِدُ الْفَوْقِيَّةِ الْمَعْتَزِلٌ يَشَارِكُهُ فِي جَمِيعِ الْمَعْتَزِلَةِ 

لَنَعْبُرُ عَنْ أَصْلِهَا فِي عَلِيمِهِ. يَقُولُ هُشَامُ: إِنَّ مِنْ هَذِهِ الْمَوْمَعَةِ مَأْوَى عَلِيمَهُ وَلَكِنْ فِي عَلِيمِهِ، إِنَّ مِمْا كَافِرَا إِنَّهُ آمَنَ اللَّهُ كَافِرٌ. وَإِنَّ مَذَّابِكَ أَنَّ الْآبَاتُ كَافِرُ أَمْرُ وَمُنْصِرُ أَمْرُ وَهَدْيَهُ أَمْرُ وَاعِدُ بِالْأَطْرَافِ وَالْأَمْمِ.
الله أنه بمثابة مؤمناً فإنه الآن عند الله مؤمن (١). فلا غرابة في هذا القول.

إذ أن علم الله لا يتغير، فإذا علم الله منذ الآخر أن فلا تظاهر كافر، ولو آمن وقتاً من الزمن فإنه عند الله كافر، لأنه تعالى لم يعله أن بعد إيمان هذا الشخص كفرًا. ولا يعرف أن يزيد كفر المؤمن شيئاً في علم الله، هل يعني ذلك أن لا قدرة للإنسان على أعماله، إن الله لم يزل يعلمها؟ فنحن نعرف أن المعتزلة، أهل عدل، أيضاً أعني أنهم يقولون إن الإنسان قادر على أعماله ماسب علها، فكيف يكون التوفيق بين القولين إن الله لم يزل يعلم كل شيء، وإن الإنسان قادر على أعماله؟

هناك حل دقيق أن يجب ليوفق في هذه القولين. فقوله:

النقض الحالات الثلاث الآتية:

أولاً: يقول الجبان إذا وصل مقدور ممدد كأنه نتيجة إيجابية صحيحة، مثل لو قلنا إذا آمن الكافر (شرط أول) وكان الإيمان خيراً له (شرط ثان) لأن الدخل للجنة النتيجة الصحيحة (هذين الشرطين) والمقدوران هما:عودة إلى الإيمان بعد الكفر – الإنسان في مكانته أن يعود إلى الإيمان. وإذا لم يغير الله مما ينافس ذلك فتكون هذه الحالة الأولى صحيحة عند تحليل هذه الحالة نجد المعتزلة تعترف بمقدرة الإنسان على الكفر وعلى الإيمان وذلك بمجرد اختياره، فإن الله لم يزل يعلم هذا الاختيار. إننا هنا بدون شك بصدد نقطة صعبة وهي شعورنا بمقدورنا على اختيار شيء أو حال دون الآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى علم الله منذ الآخر بالإيمان.

(١) ابن حزم: الفصل ٤٩ من ١٤٩
صوتاً لعدل الله وإلقاء المسئولة على الإنسان وحده عندما يعاقب أو يثوب
ففي هذه الحالة الأولى التي يعرضها الجدولي برهم كاف على حرية الاختيار عند
الإنسان على شرط أن يأتي اختياره على شيء ممكن جائز مقرر
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 متحركاً وساكاً أو حياً وميتاً في آن واحد. إن الإنسان
لا يقدر على ذلك وحريته مقيدة أمام التنافض. فحرية لاتقني إذن القدرة
على عمل أي شيء أو ضده وما أن الله لم يزل يعلم جري الأمور حسب
قوانينها فهو يعلم عجز الإنسان أمام التنافض كما أنه تعالى لم يزل يعلم قوانين
العالم فكل ما يحدث فيه كان هو لمزل عالماً به.
وفي الحالة الثالثة: يقول الجدولي إذا وصل شيئان أحدهما جائز والآخر
مستحيل فتكون النتيجة مستحيلة؛ مثل إذا قلنا إن الكافر يؤمن في حين أن
الله يعلم ويخبر أنه لن يؤمن فن المستحيل أن يؤمن هذا الكافر فتكون
إذن حرية المرء مقيدة بعلم الله وإخباره. ولكنها حالات شاذة تلك التي
يخبرنا الله فيها عن عليه

10- أثر منطق أرسطو
إن تحليل الجدولي لمسألة علم الله ومصير الإنسان هو تحليل منطقي. لا شك
أن منطق أرسطو أثر كبير فيه. فقابلته القضايا الإيجابية أولاً والقضايا
السلبية ثانياً واستنتاجه النتائج الإيجابية أو السلبية كل ذلك يدل على أن

(1) أظهر الأحمري: مقالات الأشاميين، ص 560

ملاحظة: يرجع إلى هذه المسألة الشاذة في الجزء الثاني الخامس (بالعدل).
الجواب كان ملماً) بهذا المنطق وحاول أن يستخدمه في مسألة من أدق المسائل وأعقدها. إنها تحاولة جريئة وهي ليست الوحيدة من نوعها في فلسفة المعترفة

من هذا نستخلص أن جمل المعترفة هو رد الصفات - ومن ضمنها صفة العلم إلى ذات الله تعالى. وبما أن هذه الذات قدمة لا متناهية فتكون العلم أيضًا قدماً لا متناهيا ثابتًا. ثم إن الله لم يزل يعلم كل الأمور إذا كان العالم قدماً بالنسبة إلى عالمه تعالى فإنه يحقق في الزمان تبعًا لهذا العلم - أما فيما يختص بمسألة قدرة الإنسان على أعماله فالمعترفة تعملها بقوتها إننا نشعر بحرية الاختيار وإتنا نجعل علم الله وإن عدل الله يضطرنا إلى قول هذه الحكية - وكل المسائل الأخلاقية متوافقة عليها.

(1) تطلبه الجبال للشام الذي ألم بالفاسفة اليونانية عن طريق الترجمة التي قام بها حنين بن عميق في بيت الحكمة (أخطر ابن المرتضى البني والامي من 542، والملكي كتاب التحية ص 32)
قدرة الله

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

1- ما يقره الله تعالى.

كما أن علم الله يشمل كل شيء، كذلك قدرته تعالى مبسطة على كل شيء وتميز المعترلة بين قدرة الله وما يقدر الله عليه، ويقول أبو الهذيل في هذا الصدد: إنما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحسان له، ليس يخفى على الله منه شيء، ولا يعجزه شيء منه. (1) ومن أدلة على ذلك قوله تعالى: (إن الله على كل شيء قدير) (2). وبكل شيء علم (3) وأحسن كل شيء عدداً (4).

وكما أنه لا شيء يغيب عن علمه تعالى ككذلك لا شيء يخرج عن قدرته تعالى، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان قدرة الله عاجزة ضعيفة، وعليه تكون ذاته نقصة، وفي هذا تنافض لأن علمه تعالى وقدرته تعالى هما ذاته.

وحين يقول أبو الهذيل ومعه المعترلة أجمع: إن الله على كل شيء قادر.

هل يعني هذا القول أن قدرته تعالى لا يمكنها أن تتعدى حدود ما قادر عليه؟

(1) المنبت. الإنصار 9 - (2) النحل 16 - 28، والبقرة 22 - 28
(3) البقرة 2 - 28 - 22 (4) الجن 22 - 28 - 20
وأنها تحققت كلاً فيها قدرة عليهما كأن عليه شمل كل المعلوم ولا يمكنه أن يتعداه؟ وهم يعنى آخر هل للقدرة الله حدها هذا العالم المخلوق؟ ولو اispensت على ما ليس محطا أو ما كان للكت قدرة بدون مقدور؟ يحكى ابن حزم عن أبي الحذيل بهذا الخصوص قائلاً: وقال أبو الحذيل بن مكاحل العلاف إنما يقدر الله عليه آخره ولقيته نهاية لو خرج إلى الفعل لم يقدر الله تعالى بعد ذلك على شيء أصلا ولا على خلق ذره فلا فوقها ولا إحياء بعوضه ميتة ولا على تحريك ورقة فيها ولا على أن يفعل شيئا أصلاً (1)

ويقول ابن حزم في مكان آخر: وكان على الأصول البعري أحد شيوخ المعتزلة يقول إن الله عز وجل لا يقدر على غير ما فعل (2).

إن هذين القولين اللذين يذكرهما ابن حزم لا يعطيان فكرة صحيحة عن قول المعتزلة فيما يختص بقدرة الله. ويكفينا أن نرجع إلى تعريف المعتزلة لقدرة الله لندرك أن في مذهبهم القدرة هي الذات وأنها غير متناهية. وإذا بدأنا هنا هذه القدرة بواسطة بعض الأشياء المحققة فلمتعزلة لا يستنتجون من ذلك أن قدرته تعالى محدودة بهذه الأشياء لأنها زيادة على ما حقق من الأشياء توجد أشياء مكنه وغير متناهية في العدد فتحرز أن هذه الأشياء لا متناهية كاذبات فعل ذلك إذا كان ما حقق وما يحقق من الأشياء محدوداً في العدد والكم والابتعاد فإن هذا شيء لا يعني أن قدرة الله تقع وتنتهي عند هذا الحد لأنها غير متناهية.

(1) ابن حزم، الفصل 4، ص 143. (2) نفس المصدر ص 105.
2 - تنبه المعزول: لمعتقدات الإسلام الأثرية

كما أنه لا يوجد علم بدون معلوم ولا قادر بدون مقدر عليه، كذلك توجد موازنة بين الله والعالم. فمن جهة نرى علمًا وقدرًا غير متناهين ولهما موضوع، ومن جهة أخرى نرى موضوعًا لا متناهيًا وأزليًا نوعًا ما. لانه يقابل فاعلا متجليًا بهما الصفتين: صفة العلم وصفة القدرة غير متناهيتين، وألا وهو الله الذي هو في مذهب المعزول كله علم وقادر. فيفنيا أن ندمج فكرته هذه (وهو الفاعل) في العالم (وهو الموضوع) أعني موضوع العلم والقدرة) حتى ننتهي إلى المذهب الحاول وهو خلق الله وإدماجه في العالم. ولكن المعزول تمر دائماً بين ماهية الفاعل وماهية الموضوع، وهذا ما أدى به الكلام في الصدام، واعتباره شيئاً متمزاً تماماً عن ماهية الله. والعالم في مذهبهم هو مادة العالم التي ينقصها الوجود.

والله يمنح هذه المادة الوجود ليكون العالم المخلوق.

3 - المعرفة بين علم الله وقدرته تعالى

قالت المعتزولة إن علم الله هو، وإن قدرته هو: فعل ذلك تكون الذات هي العلم والقدرة. فإذا علمه وقدرته تعالى، يتفاوتان تمام الاختلاف عن العلم والقدرة عندها لأنه كثيراً ما يقوم الخلاف بين العقل وهو عندنا ملكة المعزولة، وبين الإرادة وهي عندنا ملكة التنفيذ والعمل. وكم من الأحيان ندرك الشيء الحسن ونميزه، ولكننا بالرغم من ذلك نفعل العمل المنه - لكن في الله العلم هو القدرة والقدرة هي العلم. لذلك نجد عليها الأسواري المعزول 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 يقيد طرفة عين بعد ذلك. وإن من علم الله من مرضا يوم الخير مع الزوال مثلما فإن الله تعالى لا يقدر على أن يبره قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد، ولا على أن يريد في مرضا طرفة عين فما فوقها (1).

يدهش ابن حزم كل الدهشة من هذا القول في حين أن المصطلحة تجده قولًا صحيحًا معقولًا منطقيًا لأنهم يردون جميع الصفات إلى الذات: فعلم الله هو ذاته كأ ان قدرته هي ذاته، فما يعله الله فهو قادر عليه ولا يجوز خلاف ذلك، وما قادر عليه فهو يعلمه، ولا يجوز خلاف ذلك في ذهبهم 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 أي مشابهة بين الله تعالى والإنسان. لذلك نجد أكثر مؤرخين يقولون: "لا يمكن لأي مسلم أن ينفذ مناتًا في الله تعالى، إنما ينفذهما النفس ثم العقل ثم المعرفة والعمل. وإذا كان الله كاملا فليسمى أن يقف عند ما هو غير كامل وإلا أصح هو

4 - هل الله مكلف بفعل الأصلح؟

تقول المصطلحة: أن الله مكلف بفعل الأصلح، وهذا القول نتيجة منطقية لرأيهم في ماهية الله الامتيازية والكاملة إذ أنهم يردون إلى العلم والقدرة، ولهذا الله كاملا فلا يمكن أن يقف عند ما هو غير كامل وإلا أصح هو

(1) ابن حزم: الفصل ج 4 ص 100
تعال أيضاً غير كامل. وعلى هذا القول بنت المعتزلة رأتها في التفاوت ويقول النظام والجاهز والأسواري والكعبي إن الله لا يوصف بالقدرة على ترك الأصح من الأفعال إلى ما ليس بصح (1) ونحن لا نعجب من رأى المعتزلة هذا لأن الله وهو كل الكمال لا يلزم على خير ثم يميل إلى خير آخر أسمى من الأول كما تعلل يندرج في مراثن الكمال. فإذا كان الأمر كذلك لم يعد بكم الكمال؛ إذ أن في هذا الحر الأسري الذي لما اله تعالى بعد ترك الحفر الأول يولد كمال كان ينقص الأول وهذا الكمال كان سبباً في تحرك الله من درجة في الكمال إلى أخرى أسمى منها. وهذا التحرك دليل على النقص والنقص برناه على عدم الكمال. وبناء على ذلك يمكننا أن ندرك بسهولة لماذا كان أبا القاسم الكعبي المعتزل يقول بإيجاب الأصل للعبد وأن الإيجاب على الله تعالى مجال استحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً (2).

5 - التفاوت عند المعتزلة

ينوأ ابن حزم بهذا التفاوت عند المعتزلة حين يقول: وقالت المعتزلة كلها إن الله عز وجل ليس في قوته أحسن مما فعلنا. وأن هذا الذي فعل هو منتهى طاقته. وأخر قدرته التي لا يمكنه ولا يقدر على أكثر (3). ويدافع النظام عن هذه القيمة الراسخة عند المعتزلة دفاعاً قوياً حيث يقول: إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلامهم، ولا يقدر أن ينقص

(1) الأشعرى مقالات الإسلاميين 555 - البغدادي. الفرق بين الفرق من 167
(2) الاستقرائي. التبصري في الدين من 52 (3) ابن حزم الفصل ج 4 من 146
من تعليم أهل الجنة ذرة لأن تعليمهم صلاح لهم والنقصان ما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم سهواً (1). ثم زاد على هذا بأن قال إن الله لا يقدر أن يعينا بصيرا أو بزمن صحيحا أو يفقر علينا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر أن يعينا فقيرا أو يصح لنا إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم (2).
فإذا كل ما عصل في الدنيا وفؤ الآخرة هو أصلح مما يمكن للعباد. وهذه نتيجة مطنقة لأن جميع الصفات عن الله وردها إلى الذات، والذات غاية الكلال لا يعترضها أي جبر أو نقص، لذلك يلزم أن يكون مانعمته كاملا.
لكن الإنسان وهو حدود في عقله يتساءل أحياناً أي خير يوجد في بعض الأمور والمواد التي لا يرى فيها سوى النقص والعجز والآفات، إن المعتزلة لا تحكم على الأشياء مجزئاتها، وإنما تنظر إلى العالم بأسره وبتدى حكمها عليه بأكملها. ويذهبون إلى القول بأن الصنعة كاملا لأن الصناع كاملة في كونه عجز أو نقص أو آفة، فكل ذلك يسهم في خير الدنيا العام.
ويصبح خيراً وصلاحاً.
هل يعني هذا القول أن المعتزلة كانت تميل إلى صبر روافق العظام والشداد أم إلى صبر كسيم المسلمين الذين يرون في الألم طريقاً للكسب خير أعظم؟ لا يمكن أرد على هذا السؤال إلا بعد البحث في مصدر فكره التفاؤل عند المعتزلة.

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق س 115 - الخياط: كتاب الانتصار س 17 و 22
الشمرستاني: المال ج 12 س 61 (2) البغدادي: الفرق بين الفرق س 115
6 - مهد فكرته التفاؤل

بالرغم من أن النظام هو أول معتزل يتكلم بوضوح في التفاؤل يقول الشهرستاني أن النظام أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواب لا يجوز أن يدخل شيئا لايفعله فإنه أبدعه وأوجده هو المقدر، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأول ما أبدعه نظاما وترتب صلاحا لفعل (1). وبري هوروفيتس أن النظام قد تأثر بفلسفه الرواقيين القائلين بأن الشر والخير بتبنيهما حتى عقاب أو جزاء، وذلك حسب قوانين ثابتة لا يمكن تغييرها أو تحريفها. فعل الإنسان أن يتحمل بصبر وسكوت المصائب والشدائد والآلام إذ لا يمكن أن يغير مجرد الأمور وسنها. وحلك سنان ما بين رأي الرواقيين ورأى المعتزلة من فرق في التفاؤل. إن هؤلاء يرون فيها نديم شبا سيلانا الخير أكبر وأعم. فلا يمكننا أن نشاطر المستشرق هوروفيتس رأيه هذا القائل أن المعتزلة قد تأثرت بالرواقين، لأن المعتزلة لا تتفرر إلى الألم في حد ذاته بل ترى فيه سيلان الخير.

ويقول البغدادي من جانبه إن النظام تأثر بالمفاسدة القائلين إن الله الخير لا يمكنه أن يفعل إلا الخير ولا يمكنه أن يفعل الشر، لأن الشر لا يصدر إلا عن الله الشر. ولكن النظام رد على المفاسدة قولا بالاثنين (إلى الخير وإلى الشر) (2).

فتكون المعتزلة قد بحثت أقوال قدماء الفلاسفة وأقوال المفاسدة واستخلصت منها قول لا يتفق وكال التي تعالى، وجاء قولا متفقا أيضا وفكرة المسيحين في الألم كطريق لخير أعظم.

---

(1) الشهرستاني، الملي المحمد ابن حزم ج 11 ص 61
(2) المحيط، كتاب الانتصار ص 634-432-448، 1943-448
تقول المعتزلة إن الله لا يفعل إلا الأصلح 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 يُمكن.

7- قدرة الله وقفرة الإنسان علي أعماله
لم كان الله قادرًا على كل شيء، ولم كانت قدرته لا متاهية كذاته ومتجهة دائما نحو الكمال، فن أين إذن الشر والمعصية وما يترتب عليها من عقاب وألم؟ إنهم لا يقعن إلا عن كائن حر الاختيار في نياته وأعماله.
ويتردد تم اتخاذ ويعزم. وفي تردد هذا دليل على عجزه وعدم كابله. وترتب على الاختيار نتائج ملائمة لما اختاره من عمل حسن أو سوء. فأين قدرة الله من عل الإنسان هذا؟ إن قدرته تعالية تخليده حرية الإنسان.
والمعنى يتمسك بشدة هذا المبدأ وينبئ عليه المسألة الأخلاقية بكاملها. وبما أن الثواب والعقاب هو نتيجة لما اختاره الإنسان بمجرد حريةه فلا يمكن لله أن غير أو يبدل في هذا الثواب أو العقاب. ويقول النظام بهذا الصدد: إن الله لا يقدر على أن يخرج أحدا من أهل الجنة منها ولا يقدر على أن يلبث في النار من ليس من أهل النار. ويقول أيضاً: لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرًا على القائه فيها وقدر الطفل على إلقاء نفسه فيها (1). إننا لا نجد من قول المعتزلة هذا لأنهم أثبتوا من جهة قدرة الله لا متاهية، وهي في مذههم ليست سوى الذات، وأثبتوا من

(1) البغدادي، الفرق بين الكفر من ص 115 - الشهرستاني، الملل والتعل على هامش
جهة أخرى قدرة الإنسان على أنه حر في اختياره. وبعد ذلك وجدوا أنفسهم أمام مشكلة عميقة وهي هل الله قادر على كل شيء على الظلم والجور. كما هو قادر على العمد؟ ومعنى أوّل هل يقدر الله تعالى أن يثيب من استحقاق العقاب وأن يعاقب من استحقاق الثواب؟بحثت المعتزلة هذه المسألة على ضوء العدل والسبيل فيها بعد الخلق الذي أنشئنه الله وقبل أن تعرض هذا الخلق. نذكر هنا عقيدة رأسخة عند المعتزلة استنتجها من قولهم بعد الله وقدرته الإنسان على أعماله، وهي أن الله تعالى يعمل ما في صاح الخلق ولكنه يترك الإنسان حرًا في اخياره. والكلان الله تعالى لم يزل يعلم ما يختاره الإنسان من أعمال فإنه يتأتي أحياناً بطرف من عبده للمساعدة ذوي الإرادة الحسنة. لذلك يقول بشر ابن المعتمر إن الله تعالى من عبد أنه لو أبقى لم كان يبتأو إياها أصلح له من أن يبيه كافراً. فليس هنا مسألة اللطف الذي يتدارك الله به الفاسق ولكن المعتزلة تقول إن هذا اللطف لا يمثّل إلا في حالات شاذة نادرة. وخلاص نفوسيتًا أو هلاكها عائد إليها، وذلك بفضل حرية اختيارنا لذلك يقول بشرين المعتمر ومعه جميع المعتزلة إن الله لا يكون موالياً للطيب في حال وجود طاعته، ولا معادية للكافر في حال وجود كفره، وإذا يواري الطيب في الحالة الثانية من وجود طاعته، وبعدي الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره.

هذا قول واضح بأن الإنسان بمحض إرادته يصبح مطيعاً أو كافراً ولا قدرة له في ذلك. وبعدما يصبح الإنسان مطيعاً (وهي الحالة الثانية التي يتحدث عنها المعتزلة) حينئذ يكون الله موالياً له، وبعدما يصبح كافراً...
(وهي الحالة الثانية في الكفر) حيث يكون الله معاذنا له. ويسكن المعتزلا على ذلك بقولهم إنه لوجاز أن يساعد الله الإنسان في حال وجود الطاعة فيه لجاز أن يساعد في حال وجود الفٌكفيه. وهذا حَال في مذهبهن لأن الله لايفعل الشر، والشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله على حسب قول قامه الدمشقي (1).

8 - أعمال الله

قالت المعتزلا أن الحكم لايفعل فعلا إلا لحكمة وغرض وفعل من غير غرض سفه وعبث. والحكم من يفعل أحد أمرين إما أن ينفع أو ينفع غيره. ولهذا ينفع التعال عن الانتقاد تعني أنه إذا كان يفعل ليفعل غيره فلا ينفع فعل من أفعاله من صلاح (2). ولما كان الحق طاباً في الحكمة فهو لايفعل إلا الأصلح. فتوجه إذن قوانين ثابتة وحَددة من لدن حكمة تعال تسوس جميع الأمور في هذا العالم. وهذه القوانين خاضعة لحكمة الله الكاملة فيجب أن ننظر إلى كل ماعبد في العالم كأنه تعبر عن هذه الحكمة. وعقول الإنسان في رأيه مبنية أن يدرك هذا النظام الكامل في العالم، والذي يدل على وجود خالق أزلي حكيم عادل.

وتقول معتزلاً: بغداد في هذا مصداً أن كل مايتال العبد في الحال والمال من الأبناء والضياء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له حتى تخلية أهل النار في النار صلاحهم وأصلح.

(1) الخياطان، الانصار من 85 (2) الشهري斯坦ان، نهاية الأقدام 897.
فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهواعت وصاروا إلى شر من الأول (1). وشيخ المعزولة من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضل وأعمال من الله من غير الإجابة عليه ولعبه إذا خلق العقلاء، وكلهم وبذل على إزاحة علماً من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم بأثم وجهم وأبلغ غاية (2). وذلك لأن الصانع حكيم والحكم لا يجعل فعلاً يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يريح العقل كلها فلا يكلف نفسه إلا وسعا ولا يستطيع الوسع إلا بإمكان العقل والقدر على الفعل ولا ينفع من الفعل إلا بإتيان الجزاء وتتجري كل نفس بما كسبت فأصل التخلق والتكليف صلاح والجزاء صالح. فخلاصة قول المعزولة هو أن التكلف صلاح في ذات حدة، وأن قدرة الإنسان على أعماله صلاح والجزاء صالح، ولا يمكن أن يكون أصل من ذلك إذا أن الله لا يجعل إلا الأصلح. هذا فيما يتعلق بالحياة الأخلاقية، وموقف المعزولة لا يختلف عن ذلك فيما يتعلق بالطبيعة، ويدكر الحياط في هذا الصدد قول قاسم الدمشقي المعزول ملخصه موقف المعزولة فيقول: "إن قاسى كان يزعم أن الفساد في الحقيقة هو المعاصي فما ما يفعله الله من القهر والجرب ولهذا الزرع فإما ذلك فساد وشر على المجاز لا في التحقق بل هو في الحقيقة صلاح وخير إذا كان الله جل ذكره إنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبحوا على ماناهم من ذلك فستكون الخلوص في الجنة ولذكراهم بما ينالهم من شدة ذلك شديد الزيامة وأيام عذابها فيندعبر عن المعاصي فيسعموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون من نجى من العذاب بالنار وأورث الخلوص في الجنان فسادا ولا شرا بل هو نفع وخير وصلاح

(1) نفس المصدر 444 - الحياط، كتاب الانصارات 85 (2) نفس المصدر
في الحقيقة (١). فهذه النتيجة التي يصل إليها المعتزلة تنافق مع مبدأ القائل
بجعكة الله الامتناهة. وهم يعزون هذه النتيجة المنطقية ببعض الآيات كقوله
تعالى، وخلق الله السماوات والأرض وتنجز كل نفس بما كسبت. فلما
كان الخلق من الله وجب أن يكون هذا الخلق غاية في الكمال مثلما الصانع غاية
في الكمال (٢) ويلاحظون أن خلق العالم لا يعني أن الله في حاجة إليه بل
بالعكس العالم من حيث هو خلق محترق إلى خالقه. والفاعل يدرك ذلك.

٩ -تعريف الجمهور والأصلح
قالوا أن الصلاح ضد الفساد وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحا
وهو الفعال الموجه إلى الخير من قوام العالم ويبعه النوع عاجلا ومؤدبا
إلى السعادة السرودية آجلا (٣). أما الأصلح فهو إذا كان هناك صلاحا
وخيران وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح (٤). ولما كان
كل شيء في الطبيعة متجمعا 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 التعريين للصلاح ولا الأصلح. لما قال
أرسطو أن الفعال سابق على القوة إطلاقا استنتج من ذلك أن المبدأ ليس
القوة بل الموجود التام أي الفعل. وعند المعتزلة هذا الموجود التام هو
الله. وكان قول أرسطو معارضًا لقول من سبقة من اللاهوتين الذين
وضعوا في الأصل الليل والسديم (أي الاختلاط والقوة) زمنا غير
متجا وقول ديموقريطس وأنباوقيس وأفلاطون الذين قالوا بحالة

اتفاق ووضعي قبل حالة النظام (1). ويقول أرسطو أن السموم تشتهى أن تحياها شبيهة بحياة المحرك ما يمكن ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكمها بالتحرك حركة متعامدة دائرة هي الحركة الدائرة ولكن المعزولة تقول بعلم منظمن كامل وكل ما يحدث فيه فهو صلاح. فكانونهم أخذوا فكرة النظام في العالم من أرسطو وفسروا تفسيراً يتفق وقولهم بأن الله كالمكل ما يصنعه فهو كالمكل أيضاً.

10 - هل يقدر الله على أمر إله؟

يبدو هذا السؤال غريباً في مذهب المعزولة القائلين بأن الله كالمكل ولكنهم بالرغم من ذلك فclusão هذا السؤال حتى يوضحوا فكرتهم عن الله ويبلغوا من الجهل أن جميع يردون أي فكرة تؤدي إلى الإعتقاد بأن هناك ظننا في عمله تعالى وهم يردون دائماً بأن الله يفعل ما فيه صالح الخلق. فإذا جعلت المعزولة هذا الموضوع فيون ذلك من جهة القدرة فقط، وليس من جهة عمل الظلم فعلاً من لدهن تعالى. فيكون الموضوع مجرد نظرية.
وعلى هذا الشكل نجد حلين مختلفين لهذا السؤال عند المعزولة.

الأصل الأول: القول بالقدرة

القائلون بها من المعزولة هم أبو الهذيل العلماي وأبو موسى المرداد وجعفر بن حرب وبشر بن المعتمر. وقولهم مؤكد أن الله يحكمه أن يفعل الظلم ولكن لا يفعله أبداً وأوضح المرداد حجة في ذلك بقوله: إن الله يوصف بالقدرة على العدل وعلى خلافة وعلى الصدق وعلى خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قادر على

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 233
ضده وتركه (1). ولكن يضيف المردار إلى هذا قوله: ووفعل تعالى مقدوره من الظلم والكذب لكان إلهًا عظيمًا كاذبًا (2)، وهذا ما ينافض فكرة الله تعالى وتعبيرهم له تعالى إذ يقولون إن ذات الله هي الكمال والظلم لا يقع إلا أن كان غير كامل فإن ذكرنا أصحاب هذا الرأي على فكرة الانتخاب عند الله ليقرروا أنه تعالى قادر على الظلم، ولكنهم يعودون ويقولون أن الله لا يفعله، يقول أبو الهنيل في هذا السياق: إن الله قادر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعله، وهو تعالى قادر لا يفعل القبيح (3). ويضيف جعفر بن حرب قوله: إن يسأل هؤلاء المعترضون: أفعكم أمان من أن الله لا يفعل الظلم وهو قادر عليه؟ (أ) قلنا: نعم هو أطرد من حكمته وأدلى به في الظلم والكذب (ب) فوسمت من ذلك أن المعترض القائلين بقدرة الله على الظلم لأنه خضار لافعله يذهبون في آخر الأمر إلى القول بأنه لا يفعل الظلم لأنه تعالى قادر ولهذا الظلم قبيح في ذاته. والذين السبب يقولون إن الله مع قدرته على الظلم لا يفعله.

الملان الثاني: القول بعمر الفردة:

يقول النظام وعلى الأسود والجاحظ والإسكافي إن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وأحوالاً أن يوصف الله بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال

(1) المخاطب: الإنصار ب- 162 (2) البغدادي، الفرق بين الفرق ص- 151.
(3) الفهرستي، الملالي، إبن حمزة، ابن حزم ج- 1 ص- 31 (الأممى- الأصوات) طالات الإسلاميين ص- 420 و 300 - ابن حزم، الفصل 4 ج- 142.
والقائم في جهم (١) لأن الخلق العاقل في رأيهم يقدر أن يفعل الشر كما يقدر أن يفعل الخير لأن إرادة الإنسان الحرة يمكنها أن تختار بين الخير والشر، وهي ثابت أو تعاقد حسب ما اختارته من أعمال. ولكن لا يوجد هذا الاختيار في قدرة الله، لأن قدرته تعالى على قول هؤلاء المعزول لم تزل متجة فقط نحو الخير المطلق، وللنظام حجته في ذلك. فهيرقول: إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيقين وهو المانع من الإضافة إليه فلا ينبغي تجوير وقوع القبح من الله تعالى قبحًا أيضاً، يجب أن يكون منذاً. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، لأنه لووصف بالقدرة عليه لكان عند ميل إلى الظلم. وهذا الديل نقص وضعف ما يناقض ماهيته تعالى الكاملة. وخلافاً لمن زعم من المعزول أن الله يقدر على أن يظلم، يقول النظام إننا لا يمكننا أن نصف الله بهذه القدرة لأن ذاته تعالى لم تزل ثابتة، وليس فيها أي ضعف أو عجز، لذلك يقول النظام إن الله لا يقدر على أن يفعل عباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم، كما أنه لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل الدنيا شيئاً، ولا على أن ينقص من نعم أهل الجنة، ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة، وليس ذلك مقدوراً له (٢) لأن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم دنياً آتة. فالوصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آتة (٣). ثم هنا قول آخر شديد لأبي جعفر الإسكي في هذا الصدد إذ يقول أن الأجساد تدل بما فيها من العقول والنغم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظلم لها، وللعقلان تدل بأنفسها على أن الله ليس

(١) الأشرعي : مقالات الإسلاميين ص ٥٥٥
(٢) الشهري: الملالي علي هاشم
(٣) المبايز : الانصار ص ٢٧
بظلم. فليس يجوز أن يجامع دفع الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه (1).

هذا قولان: القول بقدرة الله على الظلم والقول بعدم قدرته تعالى عليه، ولو أنهما مختلفان إلا أن النتيجة التي يصلان إليها واحدة وهي أن الله لا يلزم 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 زعمه غير خيار وهو الكمال المطلق، والاختيار تفضل أمر على أمر وهذا ليس من خصائص الله تعالى. والذي جعل أصحاب القول الأول يتراجعون ويقولون إنه تعالى لا يلزم الظلم هو أن الظلم قبيح في ذاته وأنه كمال مطلق. فالفارق بين هؤلاء وحولاء فارق نظري بحت.

11 هل يمنح الله الإنسان الأشياء قدرة تمكنها من عمل أعمال تفوق حدود طبيعتهما؟ إن دراسة النفس ودراسة العالم الطبيعي توضحان لنا الأعمال التي يأتي بها الإنسان والأعمال التي تفعلها الأشياء طبقا. فقط هنا تتبع رأي المعتزلة في هل يمكن للخلوقات أن تتعدي قوتها الطبيعية. تمز المعتزلة في الخلقات الجواهر والأعراض وتقول أن حدوث الجواهر (أني الأجسام) (2) خاضع لله وحده أما الأعراض فإنها تتبع

---
(1) الخيانة: الاتصار ص 27
(2) أنظر الباب الثالث الفصل الثالث
الجواهر طباعاً، ولكن لم تتفق المعتزلة على ما يجب اعتباره جوهراً وعلى ما يجب اعتباره عرضاً. فمثل النظام، يعتبر الألوان والطعم والأصوات والحرارة الخ أحباؤه، أما جواهر بينها بشران المتمحر يعتبرها أعراض. فإذا رأينا جميع المعتزلة متفقين على القول بأن الإنسان ليس في إمكانه حدوث الجواهر ولا التأثير عليها بل يمكنه أن يؤثر على الأعراض لم أولا تحديد ماهو جوهراً وما هو عرض، وارتفع هذا التحديد عند المعتزلة اختلافاً ظاهراً فقط.

فيقول مثلاً أبو الهذيل جائز أن يقدر الله عبادة على الحركة والسكن والأصوات والآلام. وسائر ما يعرفون كيفيتها أما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعم والأرايحة والحياة والموت والعجز والقدرة فيليس يجوز أن يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك. هذا القول يظهر لنا أهمية الاختيار عند الإنسان، إن حركتنا وسكننا والكلام الذي نبوج به وندرك معناه وكل ما يترتب على ذلك من آلام أو لذة في أعمال نقدر عليها ونعرف كيفيتها وهي كلها أعمال خاضعة لرادتنا، أما مالا ندرك كيفيته فإنه عرض خارج عن إرادتنا ويتطلب قدرة الله حتى يتحقق.

أما النظام فلا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة، والباري جائز أن يقدر الإنسان عليها أما الأجسام فلا يقدر الله العباد عليها، والنظام يعتبر الألوان والأرايحة والحرارة والبرودة والأصوات أحباؤه.

(1) الأشعرى، 20 مقالات، ص 378.
فقول النظام قريب من قول أبي الهيليل لأنه عندما يقول النظام أن الإنسان لا يقدر إلا على الحركات فكأنه حصر أعمال الإنسان الإرادية في الحركات وهذه الأعمال الإرادية هي التي يعرف الإنسان كيفها وهذا هو رأى أبي الهيليل بالقلم. وهما يقصدان من قولهما هذا أن الإنسان قادر على أعمال كل القدرة بحيث أنه يعتبر مبدعًا مثل ما الله قادر على وجود الجواهر. ومسألة قدرة الإنسان على أعماله هي الأساس الذي ينبع عليه المسألة الأخلاقية.

أما قول بشر في المعتصر أن الله لم يخلق شيئًا من الأعراض يلونًا ولا طعًا ولا حرا ولا بردا ولا يابسا ولا جبًا ولا شجاعة ولا عجز ولا مرضا ولا بصرا ولا عي ولا سمعًا ولا لأصما أما الإنسان فيستطيع كل ذلك بطبعه (1) فالخيات يرشدونه عن معنى هذا القول الذي نسب إلى بشر. فقولهم زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع في سبب من قبل الإنسان فهو فعله (أعني فعل الإنسان) (2) أما ما لا يقع سبب من قبله فإن ذلك الله ليس له فعل فيه (3). ومعنى يقع سبب من الإنسان يعني أن الإنسان يسبب هذا اللون وذلك خلاف فعل اللون. فننا في إمكان الإنسان أن يخلق ألوان مختلفة ويسبب عن ذلك الاختلاف لونًا جديدًا فهو لا يعتبر مبدعًا لهذا اللون إذ أنه توصل إليه بواسطة ألوان أخرى ليس له عليها أي قدرة في وجودها وجاء اللون الجديد نتيجة الاختلاف الذي هو من فعل الإنسان. وهكذا لا يختلف موقف بشر في جوهره عن موقف في القول إلى المعتزلة فيها يخص بهذه المسألة.

فما قال المعتزلة أن الإنسان ليست له قدرة على الأعراض فإذا معتزلة أنه يمكنه أن يجعل عرضاً يؤثر على عرض ولا أنه قادر على إبداع

(1) البندادى. أصول الدين في 57 - ابن حزم. الفصل 44 س. 149 - الأشمر
(2) الخيات. الانتصار 73 س. 277
أعراض إذ أن العرض قائم بالجواهر وإذا قلنا أن الإنسان يتفرع الأعراض فيلزم ذلك أن يتفرع أيضاً الجواهر وأصبح خالقاً. ويشان هذا القول من قول المعترلة في التوحيد. كل مافي الأمر وهو أن المعترلة تنحرف للإنسان بالقدرة على توجه تأثير عرض على عرض وبالقدرة على أعماله الإرادية وهي أيضاً أعراض بالنسبة إلى الإنسان.

12- الله لم يخلي الأعراض

تقول المعترلة أن الأعراض تصدر طباعاً عن الجواهر. فمثلاً النسخين يصدر طباعاً عن النار والتبريذ عن الن.fig. فعندما يوجد الله الجواهر تصدر عنها الأعراض طباعاً بدون فعل الله. فلا يوجد الله الأعراض مباشرة بل الجواهر فقط: وذكر الكشري قول ممثلي هذا الصندوق وهو أيضاً قول المعترلة أجمع (1). يقول: يزعم معمر أن الله لا قادر إلا على الجواهر. أما الأعراض فلا يجوز أن يوصف بالقدرة عليها وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقها ولا قوة ولا عجز ولا لوناً ولا طمعاً ولا رياحاً وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها وأن من قدر على الحركة قادر أن يتحرك ومن قدر على السكون قادر أن يسكن كما وأن من قدر على الإرادة قادر أن يريد (2).

ما قالت المعترلة أن الله لا يصنع مباشره الأعراض هل معنى هذا القول أن لا قدرة لله عليها بياتاً؟ كلاً لأن الجواهر التي تقوم بها الأعراض خاضعة مباشرة لفعل الله من حيث وجوها فتكون الأعراض خاضعة لفعل الله.

(1) أظهر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم (2) الأشرى: مقالات من 548
بطريق غير مباشر بواسطة الجوهر (1). واستنجدت المعترلة من قوته بأن الأعراض تابعة مباشرة للجوهر قوته بأن الله لا يقول بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده وغالب أن يكون مقدر واحد لقادرين (2). ومعترلة بغداد تؤكد على هذه النقطة المهمة تقول: لا يوصف الله بالقدرة على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه (3) وذلك لأنه لا يوجد أي تشابه بين الجوهر المخلوقات ذات الله. والله يمكن الوجود فقط للذوات المعدومة (4) والأعراض تصدر عن هذه الذوات. فلا يجوز أن تكون صادرة عن الله إلا وأصبح بينها وبين البارى شبه. والمعترلة تنفي كل شبه بين الله والمخلوقات. لذلك لم نشهد عندما نرى معترلة بغداد يقولون أن الله لا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيمانا لعباده يكونون به مؤمنين وكفراً لهم يكونون به كافرين وعصياناً لهم يكونون به عاصمين وكسباً يكونون به مكتسبين (5) وإذا جروا الوصف له بالقدرة على أن يخلق حركة يكون بها العباد متحركين وأراداً يكونون بها مردين زعموا أن الحركة التي يفعلها الله مختلفة للحركة التي يفعلها الإنسان وأن الإنسان لو أشته فعال الله لكان شبيهاً له (6). وهكذا تثبت معترلة بغداد قول ابن الهذيل القائل: لا تشبه أفعال الإنسان فعل الله على وجه من الوجه (7).

لفعل الشجاع أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده وأن حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين الله والإنسان فإن فعلهما القديم

(1) أظهر الفصل الخاص بالعدم
(2) الأثري مقالات من 549
(3) الأثري مقالات من 550
(4) الأثري مقالات من 550
(5) نس المصدر
(6) نس المصدر من 551
كان اضطرراً وأن فعلها المحدث كانت اكتساباً (1) والفعل المكتسب
يصبح طبيعياً في من يفعله فكأن أفعال العباد تصدر طباعاً عنهم فقول الشام
لا يختلف في جوهره عن قول المعتزلة.
وبالاختصار تتميز المعتزلة بين ماهية الله وماهية الموجودات ولا تقول إلا
بشهب واحد بينهما وهو الوجود الذي يمنحه الله للمعدوم والأعراض تصدر
طباعاً من الجواهر الخلوقة ولذلك قالت المعتزلة أن الله لا يفعل أعراض
الجواهر مباشرة.
صعوبة
لما كان علم الله وقدرته وإرادته هي ذاته تعالى ولما كانت ذاته مختلفة تماماً
عن الجواهر الخلوقة فكيف يمكننا أن نقول أن الله علم بأرادات الإنسان
الحرة؟ ووجه الأشعري إلى استداه الجبان هذا السؤال: ما معنى الطاعة
عندك؟ فقال الجبان: هي موافقة الأمر. فسأله عن قوله فيها: فقال الجبان
حقيقة الطاعة عندى موافقة الإرادة وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه.
فقال الأشعري: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعبد إذا
فعل مراده؟ (2) - أوضحت العلاقة بين قدرة الله وإرادة الإنسان الحرة
في هذا الفصل رقم 7.

(1) الأشعرى، مقالات ص 549
(2) البغدادي، الفرق بين الفرق ص 477
الفضيل الزراعي

إرادة الله

الفعل الإرادي عند الإنسان ينتمي على إدراك غاية يصل إليها وعلى مشاعرة، حيث أن بواعظ كثيرة تدعو أمام الإنسان، وعلى عزم، أعني اختيار باعت من ضمن هذه البواعظ. وهذا الاختيار يضع حداً للمشاعرة، وأخيراً على تنفيذ أو عمل - لكن الله الكليم الكمال لا يعرف المشاعرة لأنها دليل على الصفع إذ أنها تشمل التردد، لذلك كانت إرادته تعاني تختلف كل الاختلاف عن إرادتنا.

1 - تعريف المعنی لـ إرادة الله

إرادة الله في مذهب المعتزلة من الاعتبارات الذهنية التي يقولون بها مثل العلم والقدرة، والتي لا توجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة وكاملا. وبناء على ذلك تكون الإرادة هي ذات الماهية أعني أنها كيفية كاملا - لذلك يقول النظام والكيمي أن الله غير موصوف بالإرادة على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك. فللراد بكونه تعالى مريداً لفعاله أنه خلقهما ومنشئها وإن وصف بكونه مريداً لفعال العباد، فللراد بذلك أنه أمر بها. وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فللراد بذلك أنه عام فقط (1) - وهكذا ترد المعتزلة إرادة الله إلى علبه أعني إلى ماهيته. وإذا قال النجاه

(1) الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص 328 - الملل والنجيل ج 22 - البغدادي، الفرق بين القرى، ص 127.
ويعني كونه تعالى مرهدا أنه غير مغلوب ولا مستكره، فإنه يكرر قول النظام على شكل آخر، لأنه لا يوجد في الله ولأ خارجا عنه تعالى أي مؤثر يرغبه على العمل، إذ أن علبه تعالى هو أيضا قدرته وإرادته - ويوضح الجاحظ خطائص الفعل الإرادي يقوله: مما انتهى السهون عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد وإذا مات نفسه إلى فعل الغير فسي ذلك الميلان إرادة (1) ولكن فلله لا يوجد مثل هذا الميلان، لأن علبه تعالى ليست عليه ولا لمتاهه وكامل، فلا يمكننا إذن التكلم عن إرادة الهمة مثل إرادةنا، إن الله مريد بالمعنى الذي يعطيه الجاحظ لهذا اللفظ أنه يحقق عليه، ويريد الكعبي على كل ذلك بقوله إذا دل على الاختصاص على الإرادة في الشاهد لأن الفاعل لا يحيط عليه بكل الوجود في الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار، فاحتم إلى قصد وعزوم وإلى تخصيص وقت دون وقت، ومقدار دون مقدار، والبارى تعالى عالم بالمغيب مطلع على سرائره وأحكامه فكان عليه بها مع القدرة عليها كافيا عن الأرادة والقصد إلى التخصص، وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا إعلام، فأي حاجة له إلى القصد والإرادة؟ (2) ونتهى من هذا كله إلى أن إرادة الله هي عليه أعني ذاته.

- هل خبر الالد بأرادة مادته؟
- يذكر البغدادي عن الكعبي أنه قال أن البصريين والبغداديين من المعتزلة

(1) المهرستان. تمهيدا القدام، ت.238
(2) المصدر نفسه، ت.240
(3) نفس المصدر، ت.239
زعموا أن الله مرید على الحقيقة غير أن البغداديين قالوا أنه لم يزل مريد بأرادته أزلياً وزعم البصريون أنه مرید بأرادته حادثة لافي ميل. وخرج الكعبي والنظام وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست الله إرادة على الحقيقة وزعموا أنه إذا قيل أن الله أراد شيئاً من فعله فعنه أنه فعله وإذا قيل أنه أراد من عنده فعلاً فعنه أنه أمر به (1) ومعترفثة البصرة الذين قالوا أن الله أراد حادثة ضما بشر بن المعتمر ومعمر والذين يضح مما يذكره الشهير ستاني من الكعبي إذ يقول: "حكى الكعبي عن بشر بن المعتمر أنه قال:" أراد الله تعالى فعنه من أفعاله وهي على وجه صفة ذات وصفة فعل فما صفة الذات فهو جزء من فعل الله، ومريداً جميع أعماله وجميع طاعات عباده. وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه في حالة احترامه فهي خلق له وهي قبل الحقيق لأن ما به يكون شيء لا يجوز أن يكون معه وإن أراد بها فعل عباده فهو الأمر به (2) ويدكر الشهير ستاني عن الكعبي أيضاً أنه (أي الكعبي) حكي عن معمر: "أن الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه للشيء وغير الأمر والأخبار والحكم" (3)

فكان فقط معمر من معترفثة البصرة وصاحبه بشر بن المعتمر — وهو مؤسس فرع بغداد — هو إلى إرادة حادثة في الله. ولكن يتضح من قول الكعبي أنهما يميزان بين الإرادة الأزليا التي هي من صفات الذات وهي قدرة على العلم والقدرة وتردها المعترفثة إلى الذات نفسها وبين الإرادة المتعلقة بالخلق وهي من صفات الفعل (4). ويفسر لنا الشهير ستاني قول

(1) البغدادي. الفرق بين الفرق. ص 166 (2) الشهير ستاني. الملل. ج 16 ص 71 (3) البغدادي. الفرق بين الفرق. ص 166 (4) أظهر الفصل الأول (صفات الذات ومنفوت الفعل) (4) نفس المصدر. ج 16 ص 73
معمر وبشر هكذا: «قالت المعتزلة القائلون بأرادات حادثة أن البارية مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قصد إلى خلقها على ما علم وتقدم أرادته على المفصول بلحظة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيرا ليكون وما كان منها شرًا لأن لا يكون وما لم يكن خيرا ولا شرًا ولا واجبا ولا محظورا وهي المبادئ قارب تعالى لاب يبداها ولا يكرهها. ويجوز أن تقدم أرادته وكرايته على أفعال العباد بأوقات وأزمان (1) يلاحظ أن المعتزلة الذين يبدو أنهم قالوا بأرادات حادثة في الله لا يقصدون إلا صفات الأفعال وهذه الصفات متعلقة بالحداثات ولكن الجزء الأخير من كلام الشهرستاني وقوله: «ويجوز أن تقدم أرادته وكرايته على أفعال العباد بأوقات وأزمان، جاء بمثابة استدراك من هؤلاء المعتزلة. إذ لا يمكن أن يشذ بعض المعقول عن الباقي في أصل من أصول الاعتقال وهو التوحيد ومعناه عندهم نفي الصفات عن الله وردها كلها إلى الذات والقول بأن الذات قدية - وإذا كانت هناك مرات تتحقق في أوقات وأزمنة معينة فإذا لا يعني أن الله أمكنها من الأشياء ذاتها بل أرادته سابقة عليها. وما كانت أرادته الله عند المعقول - هي ذاتا فالارادة قدية مثل الذات. والمحدث الذي يتحقق في الزمان هيا الأشياء المرادة. أما إذا قال بعض المعقول أن الله يريد بأرادات حادثة لا يمكن أن يعني هذا القول أن هذه الأرادة مكتملة وإلا لم يعد الله كاملا لا متانه كما عرفوه وفي ردهم على الواقفية القائلة بحدث علم الله وأرادته ما يثبت لنا»

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام من ٢٤٨.
كيفية موقفهم من هذه المسألة ويؤكد لنا أنه من المستحيل على أي معتزل أن يقول بأرادته حادثة في الله. فيجب أن نقول هذه الأقوال المخففة لنا عن طريق مؤرخ الفرق تأويل لا يتفق وروح الاعتزاز وأصوله الثابتة. ولما تضح لنا أن المعتزلة نفت جميع الصفات عن الله وردتها إلى الذات فلا يجوز أن نقل قولنا يتناقض هذا الأصل وأن ننسب إلى بعض المعتزلة لأنه لو قالوا به فعلا لم يبقوا معتزلة.

3 أ雷达 للعالم وخلقه

تقول المعتزلة إن خلق العالم متعلق براداه الله. وهذه الإرادة هي من صفات الأفعال. لكن بعض معتزلة فرع البصرة مثل بشر بن المعتمر ومحمود كانوا يقولون إن هذه الصفة حادثة لأن موضوعها هو العالم الخالق. حادث بينه البعض الآخر كان يقول إن هذه الصفة أزيلية. حيث أنها تتعلق بما هي الله وهذه أزيلية. ولكن جميع المعتزلة متفقون على أن هذه الإرادة أزيلية كانت أم حادثة سابقة على خلق العالم. فعليه يكون العالم إما أزيليا وإما حادثا.

لتعجب أقوال المعتزلة في هذا الموضوع الدقيق. يقول أبو الهذيل إن خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره وهو إرادته تعالى له وقوله: كن - والخلق مع الخلق في حاله وليس يجاز أن يخلق الله شيئا لا يريد ولا يقول له: كن. ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلًا أن خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرهما. ويقول أخيرا إن الخلق الذي هو إعداد وقول لا في مكان (1) من هذا القول يتضح أن الخلق هو 

1 الأشعري: مقالات الإسلاميين 263
بداية الوجود الذي يمنح الله لشيء كان غير موجود. ثم أن هذا الخلق يتميز تماماً من الشيء الذي كان في حالة العدم قبل خلقه - فيكون الخلق متعلقاً بأرادته التي تنطلق في وقت ما. ويصبح هذا الوقت بداية الوجود من الضرورة أن نبين أن أبا الهذيل كان يؤكذ الفرق الموجود بين أرادته للخلق الشيء وبين هذا الشيء المخلوق الذي هو موضوع الإرادة. إن هذه الإرادة في زعمه (وهي مثاب الخلق) لا توجد في فعل. وسبع ذلك أن الله لا يشغله حالاً لأنه غير مادي، فعليه لا يمكن أن تكون أرادته في مكان لأن المادة فقط تشغيل حياً. ولكن موضوع هذه الإرادة مادي وهو الخليقة. فيه تشغيل مكاناً معياناً. ومن هنا قامت المشكلة العوضية المتعلقة بطبيعية العالم المخلوق وطيبته الله: إنهما الطبيعتان مختلفتان كل الاختلاف ومتميزتان في واعظ التمييز: الواحدة منها وهي الطبيعة الآلهية تمنح الوجود فقط للآخرين التي هي الطبيعة المادية - ومادية العالم المخلوق خلاف ماهية الله ويعقول النظام من جانبه أن الخلق متعلق بأرادته للخلق، والخلق هو منج الوجود اعني تكوينه(1) - وهكذا تميز 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 بهذا الأصل فيما أُنزِّل. فسأله خلق العالم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة إرادة الله.

4- المنزدود والمذهب الفلاوي:
إن المعتزلة مجمعة على تميز إرادة الله عن موضوع هذه الإرادة. وهكذا

(1) المصدر نفسه من 365.
يقررون موقفهم ضد المذهب الحاولي. والأشياء يؤكد موقف المعتزلة.

هذاكما ذكر أحد روأئهم مثل عمرو بن بشر المعتمر والمدار الجبائي (1) فنجد مثلا في مقالاته هذا القول: يزعم ممرب أن خلق الشيء غيره. وكان

بشر بن المعتمر يزعم أن خلق الشيء غيره, وأن الخلق قبل الخلق وهو

الارداد من الله للشيء – وكذلك كان يزعم المدار. وهذه كلها أقوال

واضحة تبنى المعتزلة بمقتضاها كل مذهب حاولي أو كل ما يؤدي إلى الاعتقاد

بوحدة الوجود.

5 - أرادادة الله والشرع

فإن المعتزلة تقول أن الخلق متعلق بأرادادة الله. كنذك يقولون أن الشرع

(القانون الخلقى) متعلق بهذه الأرادة أيضاً. إذا عم قالوا إن الأرادادة توافق

الأمر (2) فأبهم يعرون أيضاً هذه الأرادة عن الشريعة التي تأمر بها. وقول

ابو الهميل بهذا الصدد إن أرادادة الله للإيمان هي غيره وغير الأمر به (3).

فعله إذا قال لنا يريد شيئاً وجب علينا أن نميز بين أرادته تعالى وموضع

هذه الأرادة. ولأرادة الله موضوع حباً، لذلك قالت المعتزلة إن الله

يريد الشريعة. لكن هل الشريعة تكيس قيمة الخلقية من أرادة الله؟

هذه القيمة موجودة ضمياً في الشريعة نفسها؟ نكتنفي هنا بقولنا إن المعتزلة

كانت ترسم أن الحكير خير في ذاته وأن الشر شر في ذاته، وليس بموجب

أرادة الله. والله يريد الحكير ويأمر به لأنه خير في ذاته. وينهى عن الشر

لأنه شر في ذاته. فاقد لا يختار جزافا أموراً ويقول عنها أنها خير أو شر,

(1) المصدر نفسه ص 364 - 366 (2) الباقمي : ذهب العلل المضنة ص 100

(3) الأشمرى : مقالات الإسلاميين ص 510
لا بل هذه الأرادـة الكلية الكمال تميل طباعا نحو الخير وتنفر طباعا من الشر
وهكذا يكون خلق العالم متعلقا بأرادـة الله ، والشريعة أيضا متعلقة بهذه
الأرادـة ، ولكن هذه الأرادـة وأن مالت طباعة نحو الخير لا تختار جزافا
ما هو خير وتأمر به ، بل أنها تأمر بما هو خير في ذاته.

6- أرادـة الله وهرمـين الإنسان
يريد الله الخير لنفسه ويأمر به ولا يمكنه أن ينتج الشر ، بل إن الله ترك
الإنسان حرًا أن يخضع أو لا يخضع لأرادـته تعالى وهي أرادـة الخير . فالشر
إذن يأتي من كائن حر الأرادـة يمكنه أن يختار الخير أو الشر بينها الله تعالى
الكلية الكمال لا يمكنه أن يريد او يختار ما هو نقص وعدم كمال مطلق لأن
أرادـته هي علـه وعلـه هو ذاته وذاته كاملة . هكذا تبرز المعتزلة أرادـة الله
عن إرادـة الإنسان .

فرد جميع صفات الله إلى ذاته تعالى جعل المعتزلة تنظر إلى العلم والقدرة
والأرادـة نظرة تختلف عن الاختلاف من هذه الصفات في الإنسان . وهذا
أمر طبيعي ومنطقي يتفق تماما وتعريفهم لل تعالى إذ يقولون أنه كاللامتناهي
وكل صفة فيه مجرد زعم ومجرد اعتباره ليس إلا .
الفصل الثاني

عدل الله وله طفله تعالى

الله عادل بالنسبة إلى مخلوقاته العاقلة وليس بالنسبة إلى نفسه. فالعدل من صفات الأفعال في الله (1). والعدل معناه منح الكائن العاقل الحكماً أو عقابا حسب أعماله ونيته. وعدل الله متعلق بقدرته تعالى وهذه القدرة لم تزل متوجها نحوا في صلاح الخلق وخيره. فعدل في خلق وما كان هو الذي يطبق هذا العدل فهل هو يبتغى شيئا منه؟ وهل هو صارم في عده؟ هذا ما يحتشه المتبعرة.

١ – الله يفعل العدل طاعا - وهو لا يزل عاديا

هذا القول يستنتج حتما من تعريف المتبعرة الله. حيث تقول أنه الكمال المطلق. والظلم لا يوجد أن يقع منه إذ أن الظلم - حسب قول النظام - ليس يقع إلا من ذي آفة وحالة حملته على فعله أو من جاهل به والجهل والحالة دالان على حدث من وصفه بما ويعاله عن ذلك علوا كبرا. (2)

وما كان الله كالكل فلا يمكن أن يأتي الشر منه وإلا لم يعد إلا. والعدل يطبق على من في مكانه فعل الضدين أعني الخير والشر. فالشر لا يصدر إلا من كائن عاقل مختار حدث (3) وما كان العدل يطبق على أفعال حدثه فهل هو أيضا حادث في الله؟

(1) انظر الفصل الأول رقم ٨. صفات الذات وصفات الأفعال (٤) الخلق، الانتصار من ص ٤.(٣) تقول المتبعرة أن الأنسان ذي نضح عقله أدرك الخبر والخبر وذلك قبل أي تنزل. وأن الخير خير في ذاته والشر شر في ذاته.
قبل الرد على هذا السؤال نذكر هنا رأى المعتزلة في صفات الله تعالى حيث هي اعتبارات ذاتية مناسبة لنا. هذه الصفات قديمة لأنها هي الذات والعدل من صفات الأفعال أعني من الصفات التي تتعلق بأشياء محدثة، وصفات الأفعال قديمة بالنسبة إلى الله ولكن مقدورات هذه الصفات - مثل العدل هنا - تحقق في الزمان. فالله لا يلزم عادلا ولكن يطبق عادله عند ظهور الشر من الكائن العاقل المحدث المختار لافعاله. كما أنه لا يلزم قايدا على خلق العالم ولكن العالم خلق في الزمان. فوجود العالم لا يزيد في قدرة الله على خلقه ولا في علبه لأن كل ما اتصف الله به هو ذاته تعالى. والمعتزلة ترجع دائما إلى هذا الأصل في التوحيد وهو أنس الله ذات فقط ولكل ما نطلق عليه من صفات ما هو إلا أوجه ذات واحد بسيطة لا قسمة فيها ولا كثيره.

2- اللطف الإله

هل يطبق الله عدله بكل صرامة؟ إن جواب المعتزلة على هذا السؤال واضح إذ يقولون أن الله لايعتذره أن يلبث الكافر لطفا لم يوفق النعيم (١) وذلك لأنهم يقولون أن الاستحقاق متعلق بأرادته الإنسان الحر والانسان يصل إلى معرفة الشرعية عندما ينصح عقلا فالعدل كل العدل أن يحسب حسب أعماله. ولكن ألا يمكن لله أن يخفف وطأة عدله بلطف من عينه؟

تقول المعتزلة أن مثل هذا اللطف الإلهي يبدع خرقا للقوانين الخلقية

(١) ابن حزم، الفضل ج ٤ م ١٤٦
وهي أحسن قوانين ممكنة: إذا استحق الكافر أو الفاسق عقابا فعنى الكلام بالطيف الذي يمنحه الله للفاسق أو الكافر حتى يرد ويتجنب العقاب العادل؟ إن مثل هذا الطيف يكون خرقا لعدل الله. هذه هي وجهة نظر أبي الهذيل حيث يقول: إذا فعل الله ما دون ما هو قادر عليه فهذا فساد وعجز. وهي أيضا وجهة نظر النظام إذ يقول: إنما يقدر الله عليه من الطيف لا غاية له وليكن ما فعل من الطيف لا شيء أصلح منه وليقال يقدر على أصلح ما فعل أن يفعل ولا يقال يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص ولا يقال يقدر على ما هو أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك نقصا، فتمنع الطيف للفاسق يكون امتيازا وانعاما وخرقا للقوانين. وإذا كان الله يعلم أن هذا الطيف هو أصلح للإنسان لكان قد فعله. ويستنكر المعترضون من ذلك قوله ان الله لا يحكم أن يزيد في نعمة بأن يأتي بلطف لأن الزادة في الصلاح حركة نحو الكمال والله لم يزل ثابتا.

3 - معي الطيف

يشترط الجبان قول أبي الهذيل والنظام هذا في الطيف وهو أيضا قول جميع المعترضون. فقط يحاول الجبان أن يفسر معنى الطيف تفسيرا يتفق وكال الله. يقول: إن الله لم يدخن عن عباده شيئا لما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوه من الصلاح والأصلح والطيف لأنه قادر على جواز الحكم لا يعجزه الإعطاء ولا ينقص من خزائه. وليس هو الأصلح هو الأذى.
بل هو الأجد في العاقبة والأصول في العاجل وإن كان ذلك مؤلمًا مكرهاً وذلك كالحجامة والفسد وشرب الأدوية — والتكاليف كلها الطاف وبيعة الأنبياء وشرع الشرائع وتمييز الأحكام وال النبيه على الطريق الأصول كلها ألفاف ۶۳۴ فاكهة لطف نحو عباده أجمعين لما يبعث إليهم الأنبياء ويبهبهم على الطريق الصحيح وهذا اللطف ليس بأمتياز يمنحه الله للإنسان دون الآخر بل إنه لطف شامل الجميع وهذا ما يتفق وعده تعالى بياناً. 

بنا نجد المعتزلة جميعة على أن لطفه عند الله لوطفه بن لا يؤمن من أمني أن الله لا يمنح لطفه استثنائياً للإفراد — بربر بن المعتصر وعفر بن حرب يقولان أن الله يقدر على لطفة لطيفاً فلم يُلعن بعدها. ومعنى آخر أن الله يقدر أن يمنح لطفة لبعض عباده. ومنها تكون عن ذلك كجرد إمكان ولكن يعقبان على قولها بهذا القول: ان نف الله هذه اللطفة من علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحق من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها. (4) كان من آمن بدون هذا اللطف كان ثوابه أكبر من ثواب الذين آمن بواستانه. ثم يضيف بشر وعفر قائلين أن الله غير ملزم بمِنْج هذا اللطف.

فوق المعتزلة من مسألة العدل والطفل واضح وهو يركز على تعريف الله بأنه ذات كاملة. فهـو لا يعمل إلا الأصلح لعباده ويطبق عدله على من يستحقه.
الفضل السائحين

كلام الله

نعرض هنا الحجج إلى تعرز بها المعتزلة موقفها من مسألة خلق القرآن.
والشهرستان يعرض هذه الحجج عرضًا وافية.

١ - هل مضمون اللفظ في المعترض؟ هم جميع المعتزلة فيقولون: نحن المعتزلة.

تجيب المعترض بالنفي القاطع على هذا السؤال، حيث أن لو كان
كلامه تعالى أزليًا وجب اثبات أمر ونهي وخبر واستخبار في الأزلي وهذا
حال للأسابيع الآتية:

أوود: من حكم الأمر أن يصادف مأمورا ولم يكن في الأزلي مخاطب
متعض لأن يحتج على أمر ويزجر عن آخر - هذا من جهة - ومن جهة
أخرى يستحل كون المعاوض مأمورا. فإن الحال أن يكون أمر الله أزليًا.
ثم لكل أمر أزلي مأمور فإن لم يكن هناك مأمور لتنفيذ الأمر يكون
من الحال أن يوجد أمر وعندما يظهر من في إمكانه تنفيذ الأمر حينذاك
تظهر إرادته الآمر.

ثانياً: أن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد والناس
لم تكون الوجود له من أجل ما ينسب إلى الحكم.

ثالثًا: إذا قلنا أن كلام الله قدام أصبح من صفاته تعالى والمعترض ترد
جميع الصفات إلى الذات يلزم من ذلك أن يكون الكلام متشابه لا يغير 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 معنى ومناهج الكلام مع شخص آخر على معنى ومعناء آخر ثم يكون الكلامان شيئًا واحدًا ومعنى واحدًا.

ما دابة أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لاختلاف حال الأمتين.

كيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتين فيخبر عنها الخبر واحد وكيف يكون الخبر أمرًا ونية وكيف يكون الخبر أمرًا ونية خبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً لأنه إذا كان الكلام واحد رفعت أقسامه ولا يعقل كلام إلا وان يكون إما أمرًا ونية وإما خبراً واستخباراً.

ثم أن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التي جرت ليوسف وآخونته غير القصة التي جُرت لأدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. فالخبر عن جرى في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق شخص آخر والآوار والنواحي التي توجهت على قوم في دور نبى مخصوص غير الآوار التي توجهت على قوم آخر في دور آخر فكيف يمكن القول باتحاد الخبران كلها على اختلافها في خبر واحد؟ والقول باتحاد الآوار على تفاوتها في أمر واحد. ثم كيف يمكن الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر كما كان أو سيكون من غير اقتصاد وطلب وبين معنى الآخر وحقيقته أنه اقتصاد وطلب لأمر لم يكن حتى يكون فليس في الخبر حكم واقتصاد وليس في الأمر خبر وإنباء وبيان النوعين فرقًا ظاهرًا كيف يمكن القول باتحادهما. فنعم ما يتحدث في حقيقة الكلامية ولكنها
يختلفان بالنوعية كالحيوانية والإنسانية والبشرية واللورية في رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخير فقد أبطل الاقتداء وعمل الحكم والطلب.

(1) أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله وافقوا على أنه سور وآيات وحروف متمايزة وكلمات متنوعة وهي مقررة مسماة على التحقق وذا مفتتح وغرس وأنه معجزة للرسول دالة على نصده ولا يكون المعجزات إلا فعلا خارقة للعادة. وكان السلف يقولون أرب أرب القرآن العظيم يا رب طه يا رب يس وأما سمي القرآن قرآنا للجميع من قولهم قرارات النافقة لأنها في ضرورة الباعز لما يحقق في المفترض، والكلام الأخز لا يوصف مثل هذه الأوصاف.

وأما أجمع على الامة أن كلام الله بين أظهرنا نقيض أي بالسنتا ودسته بأيدينا ونصره بأعيننا ونسمه بأذاننا وليم ذه النصوص «وأن أحد من المشركين استجرار فأخذه حتى يسمع كلام الله لا يسمه إلا المطروحون»، وتستنتج المعتزلة من كل ذلك قولها: والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا؟ (2)

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

(1) الشهرستاني نهاية الأقدام 300 و 301 وأيضاً 279

(2) المصدر نفسه 309
التي عرضناها وكلها أسباب متكرزة على المنطقة - لذلك قالت المعتزلة
بخلق القرآن ولكن من هذا القول تتفرع مسائل وأهمها:

٢ - كيف يتكلم الله

لما استحابت المعتزلة القول بقدم الكلام قالوا أنه يحدث عند حدوث
المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب إليه - وذلك خلاف ما يزعمه الحنابلة
القائمة أن الكلام قدام.

ولكن أي كلام يخلق اللعنة؟ قال مشايخ المعتزلة أن الله لم يخلق الكلام
أعني أنه لم يخلق كل كلمة تبادلها وبلغة معينة مثل ما زعم السلف والحنابلة
بل أنه يخلق ما يوجب الكلام أعني الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة كلام من
أي لغة. لذلك قال المعتزلة أن الكلام فعل الجسم بطبعه: فذالك تكلم النبي
العربي باللغة العربية فDAL كلم بهذا اللغة فعل طبيعي له ولكن الفكرة التي
يعبر عنها بهذه اللغة موحى له بها من الله. فتكون كلام النبي أعني صورة
القرآن ولغته العربية - فعل للنبي بطبعه: أما المرجح أن أعني جوهرك الكلام
فنن الله. لذلك يقول معاوم أن الله ليس بتكلم في الحقيقة ولا مكلم (١)
ويقول الجبائي: لا يوصف الرب بأنه متكلم لأنه متكلم أنه فعل
الكلام (٢).

ففي المعتزلة بين مادة أو جوهر الكلام وصورته: المادة من الله أعني الهم
المم ولكن الصورة أعني اللغة - فهي فعل من يتكلم .

(١) الأشعري - مقالات من ١١٦
(٢) المصدر نفسه من ٥٠٠
يقول أبو الحذيل أن بعض كلام الله لا في محل وهو قوله: «كن» وبعضه في محل كالآمر والنهي والخير والاستخبار (1). وقال الأسكاني: يجوز أن يقال أن الله يكلم العباد ولا يجوز أن يقال أنه يتكلم فهو مكلا وليس متكلمًا. لأن لفظ متكلم يوم أن الكلام قام به ولفظ مكلم لا يهم ذلك (2). ولما كان كلام الله حادثًا فلا يمكن أن يكون الله محلاً إلا قلناً يوجز الحادث فيه ولهذا حال. ولكن إذا قلنا أن الله يوجه كلامه فقط إلى مخلوق يصبح المخلوق حلاً لهذا الكلام الحادث. ويلم الأسكاني لذللك يقوله أن لفظ المتحرك يقتضى قيام المخلوق به (هذا المتحرك) كذالك إذا قلنا أن الله يتكلم دل ذلك على قيام الكلام به (3). فلما قالت المعتزلة أن كلام الله حادث وجب البحث عن محل للكلام خارج الله إذ أن الله وهو الكلام المطلق والبدء لا يحدث فيه ولا يمكنه أن يكون محل للحادث. وقال أبو الحذيل أن الكلام مخلوق وهو عرض وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد إذا ثاله تال فهـ يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كان يوجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه فهو يوجد في الأماكن بالتأمل والحفظ والكتابة (4). لكن النظام يميز بين كلام الإنسان وهو عنده عرض لأنه حركة. ولا عرض عند النظام الآخر، وكلام الخالق وهو عنده جسم وذالك الجسم.

---

(1) الشهرستانى، اللل والنقل 16 من 88
(2) اليدابرى، الفرق بين الفرق
(3) الأشعرى، القصائد من 192
(4) الأشعرى، مقالات من 194
صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه. وانما يفعل الإنسان القراءة، والقراءة حركة وهي غير القرآن - وهذا الجسم - أي كلام الله تعالى في مكانه. عن كلام الله تعالى أن يكون في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، بل هو في المكان الذي خلقه الله فيه وهذا المكان هو النبى (1). وهذا هو أيضا قول جعفر بن حرب وأكثر معتزلة بغداد في يعزون أن كلام الله عرض وأنه خلق وحال أن يوجد في مكانين في وقت واحد وهو يوجد في المكان الذي خلقه الله فيه (2) وكذلك يزعم معمر أن القرآن مفعول وهو عرض حال أن يكون الله فعله في الحقيقة لأن يكلف أن تكون الأعراض فعلا الله. والقرآن فعل للمكان الذي يسمع فيه لأن يسمع من شجرة فهو فعل لها وحينها يسمع فهو فعل للبلد الذي حل فيه (3). والاسكاني يقول أن القرآن متعلق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد (4).

يتضح من جميع هذه الأقوال أن القرآن وحيدن وأنه حادث ويلومه 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 بثابة هياكل مقدسة لجسد المسيح.

ب Ihren الاعتقادات على هذا المذهب، رأينا أن المعتزلة تزعم أن الخلق هو مكان القرآن. فقط يميز أبو الهذيل (1) المصدر نفسه من 191 - أنظر الباب الثاني الفصل الخامس بالاسم والفصل الخامس بالحركة (2) المصدر نفسه من 192.
ثلاثة أماكن. فيقول أن القرآن في مكان وهو محفوظ فيه وفي مكان وهو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه مثل ومسموع. هنا أيضاً هو قول الجعفرين والجابر. وبناه على هذا التمييز لا يكون القرآن إلا في مخل واحد وهو النبي ونهجم نزده بطرق مختلفة. فوقف المتزلج من مسألة القـران واضح جلي: ان كلام الله حادث ولا ذلك يلزم محل خلاف الله وهذا المحل هو النبي الذي حل فيه ويصبح كل من يرد هذا الكلام مخللاً له فستعدد الأماكن.

4 - أمجاد القرآن

يقول النظام أن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمجردة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعوته النبوة وإنما وجه الدلالة على صدقه ما في مت الأخبار عن الغيوب. فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العبادقادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظام والتأليف (1) ويشاطر المرداد قول النظام هـذا في أن الناس قادرون على مثل القرآن فصاححة ونظامه وبلاغة (2).

فكان صدق دعوة النبي هي في ما أوعي إليه من أخبار وحقائق كانت مستورة على الناس. ومعجزة القرآن هي في ما يذكره الناس من حوالتهما ومستقبلة بخلودها ولا يعلمونها إلا بواسطة وحي إلهي. فأعجاز القرآن يكون في مادته لا في صورته أو أساليبه إذ أن الناس قادرون على مثله وعلى
أحسن منه. حسب زعم المنزيلة.

إنا لا نذهب عندما نرى المعتزلة تصل إلى هذه النتيجة التي تبدو منطقية للمدآم القائل بخلق القرآن أعني مبدأ سلوكه وأن المكان الذي حل فيه القرآن هو إنسان حادث عبر عنه بطبيعته وفقاً للغته. أستنتجنا من هذا المبدأ أن الكلام المعبر عنه بلغة بشري لا يمكن أن يكون آية في الكوال في صورته. أما مادته في كمال لأللها من وحي الله. والتي عبر بطبيعته هي موجودة لغته عن وحي إلهي. وإذا نزل هذا الوحي على إنسان آخر طبيعته أكمل من طبيعة النبي لعبر عنه تعبيراً أحسن. وهذا ما يفسر قول المعتزلة بأن العباد قادرون على مثل هذا القرآن وإلا هو أحسن منه في النظم والتأليف.

5 - معرفة القرآن بخلاف الأمور.

تذكر هنا أن الجد بن درهم - مربي آخر الخلفاء الأمويين - كان أول من قال يخلق القرآن وذلك لأنه كان يرى كلمته وتميزها عن الله. وما كان يفهم أن يأخذ على النصارى هذا الاتباع الأساسي عنهم ويقول هو في نفس الوقت مذهب مشاهب لمنذبهم - الذي يبره - مع اختلاف في الإسم فقط. لأن القول بقدم القرآن يشبه القول بقدم الكلمة. وفي كلا الحالين المقصود هو كلام الله.

فالقول يتخلق القرآن جاء ردًاء على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الإزلية. فاراد الجد انكار ألوهة الكلمة - أعني المسيح - وذلك دون أن يستبدل المسيح بالقرآن. واحتجت المعتزلة لقول الجد هذا بالحجج والبراهين المنطقية مثل ما اعرضناه في بداية هذا الفصل. هل يمكن أن تستخلص من شرح المعتزلة المتعلق بهذه المسألة أن هناك
إرادة الهيئة حادثة إذ أنهم يزعمون أن الله لا يأمر ولا يحظر إلا إذا كانت هناك كائنات يوجه إليها أوامرها ويُعرب عنها بالحوادث. فكلاً. لأن الله إذا رجعنا إلى تعرف المعتزلة لعلم الله، والعلم هو الذات في مذهبهم، يمكننا أن نقول أن الله لم يزل تعالى يعلم الوعي الذي يوجبه لرسله وأنبياته. وهكذا المعنى يكون الوعي قدما مثل ما العلم قدمنا لأن العلم هو الذات. فقل الأسلوب الذي يُساق فيه هذا الوعي عندما ينزل على نبي هو أسلوب حادث وليس قدما. فكان جلهم المعتزلة رد قول التنصاري بالافقوم الثاني وعدم استبداله بشيء آخر مماثل له.

وهذا هو الموقف الذي سيققه من هذه المسألة الأشعرى تلخيص الحجاني. فهو يميز بين الكلام بالمعنى المادي أعني الكلام الذي نوح نحن به. والكلام بمعنى الفكرة. فالكلام قدمنا بالمعنى الثاني إذ أن الله وهكذا يكون للكلام مكانان واحد للتفسير، أعني علم الله وهذا المكان هو الله ذاته والثاني وهو مكان الكلام المعرف عنه بلغة الإنسان وهذا المكان هو الإنسان ذاته الذي أوجبه إليه هذا الكلام ونطق به كما وأن كل من يكرر هذا الكلام يصبح مكانا له. ومن هنا نلاحظ أن أثر المعتزلة قوية على الأشعاره.
رؤية الله

تجرد المعزلة فكرته الله تعالى من كل عنصر مادي أو من كل ما يؤدي إلى وصفه تعالى بأي صفة من صفات المادة مما كانت ضعيفة، لأن المعزلة كانوا يفترون بأنهم المدافعون عن التوحيد الحقيقي المطلق. وما كانت هذه هي فكرتهم في الله إن يكون من الطبيعى أن يردوا مسألة رؤية الله إذا كانت هذه الرؤية حسية، ولكن إذا نظر إليها كانوا رؤية من نوع آخر تختلف تماما عن الرؤية الحسية، فالمعزلة لا تمانع في فحص المسألة من هذه الناحية.

1 - الله نظر بالبصر.

أجمع المعزلة على أن الله لا يمكن أن يرى بالأبصر في دار القرار (1) لأنهم يقولون إن البصر لا يدرك إلا الألوان والأشكال أعني ما هو مادي والله ذات غير مادية. فن المستحلب إذا أن يقع عليه البصر. فقط يقول أبو الهذيل وأكثر المعزلة: إننا نرى الله بقريبنا (2) وهذا لا يعني أننا نعلم علما حقيقيا كاملا شاملا. لأن المتناهي لا يمكن أن يدرك اللامتناهي - ونحن نعلم أن فكرة الله عند المعزلة هي عبارة عن نفي كل صفة من صفات الخلقات عنه تعالى - هذا ما أدى

---


هشام الفوطي وعبد بن سليمان المعتزليين إلى إفＫار رؤية الله حتى ولو بالقلوب. يعني أن هذه الرؤية هي إدراك كناه أو علمنا به. فمثل هذا الإدراك أولئك هذا العلم غير ممكن لنا لم 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 المعتزلي. أما إذا كان العلم علماً حقيقيةً لمايته تعالى ومشاهدة مباشرة لهذه الماهية فهذا ما ينكره جميع المعتزلي حتى أبو الهذيل، وهذا ما يتفق وتعريفهم له. حين يقولون إنه لا يوجد أي مشابهة بين ذاته الالتماسية وماهية المخلوقات أجمع المتماهية.

٢ - استعمال رؤية الجوهر:

تلجأ المعتزلي إلى ما بين الأعراض والجوهر من فرق لتعزز قوتها بمعنى رؤية الله بالبصائر، يقولون إن الجوهر المجرد لا يمكن رؤيته بالأبصر لأن الألوان والأشكال فقط يمكنها أن تؤثر على عضو البصر وتسبب فيه الرؤية. والألوان والأشكال أعراض، فإذا بصراً لابد من الأعراض ولا يمكنه أن يدرك الجوهر المجردة عن كل عرض، وفيه لا يوجد أي عرض، وهو تعالى ذات بسيطة ومجردة، فكيف إذاً يمكن القول بأنه مكننا أن ندرك بالبصائر، وعلى ذلك يكون الكلام في إمكان رؤية الله كلما يترتب عليه الاعتراف بوجود أعراض في الله، وهذا حال ويناقض تعريف المعتزلة لله تعالى (١).

(١) الشهيرستاني، نهاية الافهام من ٣٦٠.
م - تكفيرهم على قول بروية الرأي:

لما كان هذا هو قول المعتزلة في استحالات رؤية الله، وما كانت هذه هي حجتهم في ذلك فإن الطبيع إذا أن يدافعوا بشدة عن هذا العقائد وهو في مذهبه ركن من أركان التوحيد كما يفهمونه. لذلك كانوا يكشفون كل من خالفهم في هذا القول، لأن القول بروية تعالى هدم للتزنيه وتشويه لفكرة الله وتشييعه مخلقه. وهذا كفر. لذلك لم يترددوا في تكفير من قال بهذا القول، وكلام أبي عيسى المرداد المعتزلي صريح واضح في هذا السند ويعبر أيضا عن رأى المعتزلة أجمع حيث يقول: إن من قال إن الله يرى بالابصار على أي وجه قال، فشبهه الله خلقه، والمشبه كافر بأنه، والشاذ في قول المشبه كافر بالله أيضا، لأنه شاك في الله لا يدري أشخاص هو خلقه أم ليس بشبه لهم، وكذلك الشاذ في الشاك أبيداا (1). والرؤية حسب قول المعتزلي هي المقابلة أو اتصال شعاع بصر الرأي بالماري (2) وذلك لا يجوز إلا ما هو مادي أو متصل بالمادة. تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

4 - ما يتبنا على قول بالروية:

تقدم المعتزلة البرهان الآتي لترد قول مثني الروية. فقول إن البصر خاصية حس من حواسنا الجنس، وإذا سلنا بأن الله يحكم رؤيته فيستنتج ضمها من هذا القول كونه تعالى مسموعاً ممدوحاً مطعوماً ملحوصاً. وذلك

(1) الخياط. الإنصار ص: 168- المهرستان: المثل والتحل. 16 ص: 5 - البغدادي:
(2) الفرقين بين الفرقين ص: 163 - الإسفرياني: التصوي في الدين ص: 47
(3) البغدادي: الفرقين بين الفرقين ص: 154
شرك عظيم (1) وكان هذه صفاته لم يعد يختلف عن الأشياء المادية المحسوسة وشئان ما بين هذا القول وفكرة الله عند المعزولة من الفرق الشاسع. فإذا نظرت المشهية والرافضة إلى إلهنا نظرة مادية يزبط عليها رؤيته بالأبصار فإن المعزولة كانت مجرد في رد هذا الرأي الخاطئ، وفي إظهار كل ما يترتب عليه من نتائج منافية لكاله تعالى.

5 - هل يرى الله ؟

بعد ما نفت المعزولة رؤية الله. وقدمت البرهان على ذلك جابهت مسألة أخرى تتعلق بالأولى. وهي عكس السؤال الأول، أي: هل يرى الله خلقه؟ وما معنى رؤيته خلقه؟. الجواب على هذا السؤال يستخلص من فكرة الله عند المعزولة. فهو تعالى منزه عن كل مادة. ويؤدون وصفه بالسمع البصيرة على معنى أنه علم بالمسموعات التي يسمعها غيره والمريثات إلى راهما غيره. لذلك يقول الكبضي بوضوح إن الله لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى عليه بنفسه ويغيره. والنظام يقول: إن الله لا يرى شيئا على الحقيقة (2). فقط هو تعالى، بكل شيء علم. نجد إذا أن كل آراء المعزولة متاسكة ماسكا وثيقا، وتبدو كبانين وطيد الأسس شيد على العقل إنهم يقولون بالتنزيه وبكال الله. نفوا عنه تعالى كل ما يتعلق بالمادة، وعلى ضوء هذه المبادئ شرحوا وأولوا كل ما يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد بالتقيه شرحنا وتأويلنا داخلين في نطاق التنزيه والتوحيد كما فهموه.

(1) الشهير ستاني، نهاية الاقدام، 326
(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، 166
6. معنى قول أحمد بن عبد الشهير بن أحمد بن حاطب في رؤية الله:

بينما يفتي جميع المعتزلة رؤية الله بالابصار، نجد أحمد بن حاطب وفضل الحادي وهو من أصحاب النظام المعتزلي يذكران الحديث التالي: "انكم سترون ربكما ترون القمر ليلة القدر لا تضانون في رؤيته على رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع، وهو العقل الناعم الذي منه تفيض الصور على الموجودات... هل يعني هذا الحديث أننا سنرى فيلكه؟ كلا... والحديث يستمر قائلا: إن هذا العقل الناعم هو أول ما خلق الله فقال له تعالى: أقبل فأقبل، ثم قال له تعالى: أدخل فأدخل. فقال: وعزى وجلال ما خلقته خلقاً أحسن منك، بك أعز، بك أعظم، وبك أمنع. فهو الذي يظهر يوم القيامة وترفع الحجاب بينه وبين الصور إلى فاسته، فيرون كثل القمر ليلة القدر. فأما الهيال العقل فلا يرى البينة. (1) فيكون هناك نوع من الرؤية، ولم أنها ليست رؤية الله تعالى نفسه، بل رؤية هذا العقل الأول الذي خلقه. إن الصور التي هي تميز الكائنات الخلقية أجمع فاست منه، وإن حجابا يحجب هذا العقل الأول عن هذه الصور الفائضة منه، فليا يترفع هذا الحجاب تصبح حينئذ رؤيته ممكنة، وهو الكائن الوحيد الذي له علاقة مباشرة بالخلوقات وهي تفيض منه.

7. معنى هذا القول:

يتول أفرطين (2): إن في قوة الوجود الواحد أو الأول وهو جوهر

(1) الديبشن: اللال والتعل ج 1 س
(2) أفرطين (250 - 270 م) جاء من أفغولياس (أسطول) إلى الأسكندرية.

حوالي 353 ولزم فلسوفها الوفين أونيوس ساياس إحدى عشر سنة، فاراد أن =
بسيط كامل، والكامل جواد فياض، وفيضه يحدث شيئاً غيره، فهو مبدأ الوجود، والشيء يحدث عنه عقل شبه به يفيض بدوره فيحدث صورة منه هي "نفس"، وتفيض النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام. فلن المادة آخر ربات الوجود وأصل الشر فيه، واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقاصلها وشزرها، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه والعودة إلى الأول الواحد.

ولكن يظهر أن ابن حابط لم يتأثر فقط بفلاسفة أفلاطونين، بل بالمسيحية أيضاً، إذ يقول إن المسيح تذرع جسداً، وكان قبل التذرع عقلاً، وإن هو الذي خلق العالم، وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجاوز لهم، والذي تقول عنه الآية: "وجاء ربك والملك صفا صفا، وهو الذي يجيء في سحب".

هذا أقصى ما وصل إليه بعض المعجزة المتطرفين أمثال أحمد بن حابط وفضل الحدي في القول بالرؤية، ولكن المعجزة نفهتمها عنها فيا بعد. وحتى هؤلاء المتطرفون لم يقولوا بجواز رؤية الله متفقين في ذلك مع سائر المعجزة. فقط هم يقولون برؤية العقل الأول الذي هو أصل وجود العالم.
والذي هو أول ما خلق الله أو أول ما فاض منه تعالى، بينها المعتزلة لا تقول بكون أوسط بين الله والعالم، زعمين أن الله وبه العالم يوجد مباشرة، فقط ماية الله تختلف تماما عن ماية العالم، لذلك لا يمكن لأي كائن مخلوق أن يدركها وكان من جراء هذا الأصل الأساسي في مذهبهم أن نفوا نفيا باتا رؤية الله وأن كفروا كل من قال بهذه الرؤية على أي وجه قال بها.
للفضيل البارز
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 يكفي أن يفكر في المعلومات الحادثة في أسبابها المختلفة حتى يصل إلى القول بوجود سبب أول لها. وعلى المفكر أيضا أن ينظر إلى النظام السائد في العالم ليرى فيه برهانًا جليًا واضحًا على وجود منظم له. فتكون للمعتزلة برهانان أساسيان على وجود الله: برهان بالعلة الفاعلية، وبرهان بالعلة الغاية.

1. البرهان بالعلة الفاعلية:
المعلومات كثيرة وعديدة. والحركة أوضح وأعم هذه المعلومات، وبها تبدأ المعتزلة وتبرهن على حدوث العالم وعلى وجود حرك أول له. يقول أبو الحذف العلاف: إن لا أقول بحركات لا تنطوي أولا، أعني لا تنطوي من طرفها الأول، ومعنى آخر هو ينكر الحركة إلى لا بداية لها. فإذا لكل حركة متحرك تتحرك بواسطته. وهذا ما تظهره لنا التجربة. ولما كان الأمر كذلك فلا يمكن التسلسل في مجموعة العلل. لذا يجب حيًا أن نقر بوجود حرك أول لا يحركه آخر، وهو السبب الأول لكل حركة,

(1) المبرستاني: الملل والتحليج 1680 إلى 1725
وهذا الحركة الأول هو الله (1)
ويزيد أبو الهذيل قائلاً: بما أن الحركات لا تنهاح أولاً ولا تنتهي أيضاً.
وعلى هذا يقول هو آخر حيث يرى أنه في سكون أهل الخدود.
وإذا السكون هو بمثابة حالة، نعم أو عذاب ينتهي إليها كل مؤمن وكافر لما
تنتمي حركاته.
والنظام يوضح فكرته أستاذه أبو الهذيل هذه عندما يتكلم في النبات.
ويثير على أن كل حركة متصلة، وأن ما هو كذلك فإنه محدث. فيقول
النظام: ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام عن أن يكون متاهياً أو غير
متاهياً، فإن كان متاهياً فيه أول، فإذا هو محدث، وإن كان غير متاهياً فليس له
أول، وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ ما مضى دليل على
نهايته (2). فلما كانت جميع الحركات مقيسة بالنسبة إلى المكان والزمان،
فبإذا متاهية، وعند ذلك تكون محدثة، وكل محدث يحدث عن علة
ولا يمكن النسول في العال، فلزم القول بعدها غير محدثة، وهي الله.
ليس البرهان بالحركة هو كل ما تستند عليه المعتقدات لإثابته وجرده.

(1) هذا البرهان بواسطة الحركة فكره في هارض قديماً وقال بمصر أو علة الحركة في
العالم، ثم تراجع في قوله ما أدرك أن الحركة يجب أن يسأس ما الحركة، وحده أفلانون هذا
القول لم قال أن الواحد أول، الأول يغيب وفقه فيقال: ثم يظهر هذا الفقلا في بدأت
النسبة العالمية، وهو علة حركات العالم ونظامه، ولكن أبا الهذيل ترك جزءاً فكرته الذي
تعبر عليه التوحيد والتعارض، من جهة أخرى لم تقم بذلك اثباته، بل منهجه يوجد فقط
وكل ما يتعلق بالوجود من حركة وأعراض أخرى.
(2) الفهرستي: الملل ج 1 ص 58
(3) المطبخ: كتاب الانصار ص 44
تعالي — وإن كان هذا البرهان هو أسسها وأقواها — هناك براهين أخرى ترتكز على نظرية封锁ية يقدمها بعض المتزعم، فمثلما يستنتج الإسقافي وجود الله من وجود الأشياء ويقول: إن الأشياء تبدأ من بدايتها لأنها إن لم يكن لها بداية. فلا يمكن أن يوجد شيء فوجود الأشياء يدل على أن لها بداية والبداية حركة، إذ إنها المروة من حالة العدم إلى حالة الفعل. وهذه الحركة بلزمها متحرك والتمسل يمنع هنا، فإذا يوجد متحرك أول حرك الأشياء من العدم إلى الوجود.

ورابر هشام الفوطي يرتكز على الفرق الموجود بين الجوهر والعرض، ويقول: إن الأعراض لا تدل على كونه تعالى خالقا ولا تصلح الأعراض دلالات، بل الأجسام تدل على كونه تعالى خالقا. ولا عجب في ذلك رغم أن الشهرستاني يتعجب من هذا القول؛ فإني نظر هشام — وينظر أغلب المتزعم أيضًا — الأعراض تصدر طباعا عن الجوهر، والأعراض ملزمة لجوهر في حالة العدم. ولما كانت الجوهر تتحقق عندما يمنحها الله الوجود فتكون هذه الجوهر فقط هي البرهان على الأشياء التي منحة الوجود، والأعراض لا تصدر من الله بل من الجوهر عند وجودها. يريد هشام أدلة على الله يعرف وجودها باضطراب. والأعراض يعرف وجودها باستدلال ونظر؛ لذلك رأى أن الأدلة القاطعة هي الأجسام، أعني الجوهر من حيث إن الأعراض تابعة للأجسام والأجسام تابعة للوجود، ومنحها يوجدها من علة خارجة عنها. لذلك قال: ليس في...

(1) تقول المتزعم أن العدم شيء، وذات وحقيقة بنصفها الوجود، وإن الله يمنح هذا العدم الوجود فقط فيصبح موجوداً. لذلك يقول الإسقافي أن وجود الأشياء، برهان كاف على وجود الله الذي منحها الوجود. (2) الشهرستاني. الميل 1 ج 88.
العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا سهول ولا عبادة ولا لتأليف ولا افتراق يدل على الله. وذلك أن هبات الأجسام كلها لا تدل على خالقها.

1. إن قول هشام هذا نتائج منطقية لقول المعتزلة بالعدم وبالوجود.

2. وإن حزم يزيد هذا القول توكيداً عندما يذكر معمراً ويقول إنه كان يزعم أن الله لم يخلق لونا ولا مساحة ولا طعا ولا رائحة ولا جمال ولا قبيحا ولا شيئاً أملس ولا خشينا ولا قوة ولا لامع ولا حياة ولا موتا ولا مرضا ولا صحة ولا بصر ولا سماعة ولا فساد النبات ولا صحته لأن كل هذا إذا فعلا الأجسام طباعاً. وينتهي معمراً إلى أن الله لم يخلق سوى الجواهر.

فيكون برهان المعتزلة الأول هذا برهاناً أساسيًا لنظرية دينية تتعلق بباهية الكون وتركيزه من جواهر وأعراض ومروره من حالة العدم إلى حالة الوجود. فطه هذا المرور وهو الحركة الأولى للكون يتطلب عامل خارج عن العالم وميراً عنه. أما الحركات الأخرى وكل ما يتعلق بالجواهر من أعراض فالمعتزلة تقول بأنه عمل طبيعي للجواهر ولا يمكن.

1. المخطأ: كتاب الانتصار من
(2) هذه الأقوال تبدو غامضة لأول وهلة، ولكنها تتجلى تماماً لما نحن على ضوء قول المعتزلة بالعدم. ومسألة العدم من المسائل الرئيسية في نظريتهم، وهم يفسرون بواسطة فكرة العدم وجود الله ويزرون ماهيته تعالى عن ماهية العالم. كما أنهم يفسرون مسألة الحقيقة وما يتعلق بها من أحوال الجوهر والمور - والحقيقة في نظر المعتزلة هو مرور في حالة العدم إلى حالة الوجود. ولكن في حالة العدم الأعراض ملازم للجواهر. فعلية الحقيقة يتوقف فقط بالوجود الذي يمنح الله الجوهر حتى تكون - أعني حتى تحقق. فلا يكون الله الحالي المباشر للأعراض، إذ أنها تمل الجوهر بالطبع. أنظر الباب الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم.

2. ابن حزم، الفصل 4 من 148.
أن يكون برهاً حاسماً على وجود الله. لذلك جاءوا إلى الأجسام في إثباتهم لوجوده تعالى.

2. البرهان بالعلة المطلقة:

إذا كان البرهان الأول يقوم على نظرية للعزلة جديدة في الفكر الإسلامي، ألا وهي فكرة المعدوم الذي يسبق الوجود، فالبرهان الثاني يقوم على العالم المحقق في الوجود. وأول ما يلفت نظر العاقل عندما يتأمل في الكون هو هذا النظام السائد فيه. والنظام لا يحقق اتفاقاً والأفعال المحكمة - على حد قول المعزولة - دالة على علم خطاها، إذ الاتفاق والإحكام من آثار العلم لحاله، وإذا كان الفعل صادراً من فعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل (3). والعقل يدرك هذا النظام عندما يشاهد الصلات الطبيعية المحكمة بين الأعراض وجوهها ويلبس حينئذ ما مدبرها (4). وهكذا يتمتع المعزولة من الأشياء المحسوسة التي تختفي في ثناها أحكام نظام يتصوره العقل المجرد من كل مصلحة شخصية؛ وثبت وجود عقل غاية في الكمال رتب ونظم هذا الكون، فتكون هذا البرهان متما للبرهان الأول، لأن الله واهب الوجود، والوجود محقق للجوهر وكل ما يتعلق بها من أعراض. ولما كان الوجود

(1) حاولت المعزولة أن تنين أن ماهية الله تختلف تماماً عن ماهية العالم، وأنه لا يوجد أي مقابله بين المهيمنين، فلذا لا يتعلق العالم من حيث ماهيته وأعراضه أن يكون برهاً على إثبات ماهية الله، بل فقط وجود العالم وكل ما يتبث على هذا الوجود يمكن أن يكون دليلاً على وجود علة أولى لوجود العالم.
(2) الفهرست الثاني: نهاية الإقدام ص 67.
(3) الخطاب: الانتصار ص 59.
كلاً. وهذا الكمال يدرك العقل لما يفكر في الخصائص أعين الأعراض.; 
والعقل يصل حتى بعد هذا التفكير إلى القول بمبرر متعال غاية في الكمال.
فالعقل كاف في مذهب المعتزلة للوصول إلى معرفة الله، لذلك يقولون إن
كل من أهل هذه المعرفة وقد اكتمل عقله فهو كافر، محاسب على إهماله
هذا، وربما أن العقل المشترك بين الجميع فعلي كل عاقل أن يدرك هذه الحقيقة
الأولى وذلك قبل أي تنزيل
وإثبات الله بالعقل يتزام عليه أيضا إثبات الشريعة عقلا، وهذا ماقوله
المعتزلة وتبني عليه كل المسألة الأخلاقية، وهذا الأصل من أهم الأصول التي
يتمسكون بها وهو أكبر ركن لفلسفتهم.
خاتمة الباب الأول

تؤكد المتعزلة أن الميدان الإلهي بعيد عن نطاق العقل البشري. لذلك لم يتكلموا عن الله بالإجماع لأنهم يقولون أنه لا يمكن إدراكه تعالى لا بواسطة الحس ولا بواسطة العقل. ولكنهم يقولون أن الإنسان يمكنه بواسطة عقله أن يصل إلى معرفة وجود هذا الكائن الضروري الكامل الذي هو أصل وجود جميع الأشياء. لما عنه فإنهم فلا يمكننا أن ندرك شيئاً لأنه لا يوجد أي تشابه بين الكائن الضروري والعالم الخلق وأن النشأة في الوجود فقط لا في الماهية.

وأما اعتبروا هذا الكائن كاملاً ضرورياً فلما أن عليه وقدرته وإرادته هو ذاته العقلية وما تلقى عليه اسم صفات الله ما هو إلا مجرد اعتبارات ذهنية ملائمة لنا ولنكن لانتقابها حقائق في ذات الإلهية. فهذه الاعتبارات الذهنية لا تختلف عن ذات نفسها عن أنها قديمة لامتناها كاملاً مثل ذات لا هناك صعوبة اعتراض المتعزلة وهي العلاقة بين إرادة الله المعبر عنها بالخلق والمنطق والكلام من جهة ومن جهة أخرى العالم الحادث أو ما هو آخر كيف الامتياز يقابل مع المناهي؟ أنه لا للسألة عويصة واجبها هؤلاء المفكرون الذين يعتبرون أن الله كأنه منزه عن كل خصائص الخلقات وخلالاً تمام الاختلاف عنها. - حل بعضهم هذه المشكلة بالقول بارادة حادثة تقابل الموضوع الحادث عن العالم الخلق ورفض البعض الآخرون بالقول بأن الله كاملاً ولامتناه في بدأه. وقالوا أن موضوع إرادته تعالى يتحقق في الزمان بينما الارادة ذاتها قديمة. ويشير أن حتى من قال من المتعزلة بأرادحة حادثة كان يشاطر
هذا الرأى الثاني أيضاً ولم يتكلم بالحدود إلا فيما يتعلق بموضوع الإدارة فتكون الإدارة قديمة وموضوعها حادثًا أعيى متحققًا في الزمان. ونحن نعتقد بالرغم من قلة المصادر إلى وصتنا بعضه من هذا الموضوع أن هذا هو موقف المعتزلة أجمع من هذه المسألة الشائكة ونستنتج ذلك من تعرفهم لذات الله وردمن جميع مانسميه صفات إلى الذات. والإدارة داخلة ضمن هذه الصفات. ويعتقد لنا ذلك أيضاً موقف المعتزلة ضد الراصة القائلة بحدود علم الله.

والذي أدى بالمعتزلة إلى فهم التوحيد هذا الفهم أعيى إلى نفي الصفات وردّها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يتجبون المذهب الحلوي وكل تشبيه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهي علاقة وجود بين الله والعالم. ولكن ليس من السهل أثبات مثل هذه العلاقة بين ما هيما مختلفين تماماً من ما هيما الله وما هيما العالم. وأي علاقة توجد بين اللامتناهي والمتناهي؟ لذلك اعتبرنا ما هيما العالم المتناهي مغايرة تماماً ما هيما الله اللامتناهي ولا يمكن اللامتناهي أن يدرك اللامتناهي وعلى أرضه هذه الفكرة.

بتعثوا في المخلوقات وقالوا بالعدم كما سنوضح ذلك في الباب الثاني. هذا ما أمكنا استنتاجه من النصوص التي بين أيديتنا الآن وكنا نود أن تكون هذه النصوص أكثر عددًا وأيضًا وأربما العثور على نصوص أخرى في المستقبل يزيد هذه النقطة جلاء.
ابن باباشاشي
العالم
الفصل الأول

العدم

لم تفتر المعزولة كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم لم يتمكن من فكرة العدم وقامت أن العالم كان في حال العدم وعند الآخر 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 المعزولة .

1 -تعريف المعزولة للعدم : المعزوم شيء

الشامان من المعزولة أحدث القول بأن المعزوم شيء ، وذات وعين وثبت له خصائص المخلوقات في الوجود مثل قيام العرض بالجذر وككونه عرضاً ولوناً وكونه سوداً ويضاً . وتابعه على ذلك أكثر المعزولة مع فارق بسيط فيها يختص بقياس العرض بالجذر في حالة العدم أو باطلاق اسم الشبيه فقط على العدم 1) . فإذا ما تركنا جانباً هذه الفواتر في تحديد معنى العدم وجدنا أن المعزولة تقول صراحة بأن فكرة العدم ليست مجرد من كل مفهوم بل يقابلها شيء وهو المعدوم الذي إذا منح الوجود تفجرت منه جميع الكائنات المخيلة.

(1) الشهستاني - كتاب نهاية الانفصال من 151 ، كتاب الملل والانحلال على هامش ابن حزم 1 ص 85 - ابن حزم كتاب الفصل ج 4 ص 152
2 - السبب الرئيسي لهذا المعذوم:
لكن المعتزلة تضع لهذه العدوم شرطاً أساسيًا ليكون مبدأ لهذه الكائنات.
فقولون أن المعذوم «الممكن» هو شيء يمتنع ثبات متبرر في الخارج منفكاً
عن صفة الوجود (١) وهذا هو قول أبي الهذيل العالم والكعبي ومعتزلة
بغداد. فتكون المعذوم حسب قولهم شيئاً قبل أن يتحقق في الوجود على
شرط أن يكون في إمكانه أن يقبل الوجود إلا فلن يكن شيءًا ولن يتحقق
أبداً. وهناك قول آخر أصرح من هذا وهو قول أبي يعقوب الشحام وأبى
علي الجبائي وأبى هاشم وأبى الحسن الحنفي، إذ يزعمون أن المعذومات
الممكنة «قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق (٢).»

3 - ما يتبين على هذه الفلسفه
هذا القول الصحيح الواضح بأن المعذوم «الممكن» هو شيء له أهمية
عظمى في فلسفة المعتزلة. إنهم يميزون في الكائنات عنصرين اثنين مختلفين
فالمتاغنف وهما: الة، والموجود. ولما يمكن رد أحدهما على الآخر
والالمهنة حقيقة وشيء، وذلك في حالة العدم غير معطبة بتائباً بسماة الله
الذي يمنحها الوجود فقط. ومن هنا نتبين لنا ما يقوله ابن حزم بن جميع

(١) جلي - شرح المواقف سماج ٢٩٦. الحرجاني - شرح المواقف سماج ٣٠٣.
(٢) خلاف الدين الوازي - معمل أئمة المتنمين والذين آخرين من الفلاسفة والمتكلمين ٣٧- ٣١٢.
المعزولة يزعمون ان المعدوم حقيقة وأنه قديم ولا متناه. وבוא ان المعدوم يعرض للوجود ماهية الكائنات فهو ليس يحدث بل أنه يمر فقط من حال "حال العدم" الى حال "حال الوجود" وهذا المور يكون بواسطة العامل الذي يمنح الوجود للمعدوم. والقول بان "الله خلق الأشياء من العدم" يفسر حرفيًا وبالنص.

4 - مصدر المعزول

اجتمعت المعزولة على ان المعدوم ذات، وعين، وحقيقة، حسب قول الشام ولكنهم لم يتفقوا جميعًا على تحديد صفات هذا المعدوم. وأول معتزلي لفت النظر إلى هذا الموضوع هو أبو الهيثم حين قال: أن الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة "كون"، وهذا الأمر موجه للمعدوم فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم إلى حالة الوجود، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم "ماهيات".

ففكرة المعدوم لم تكن واضحة تماماً عند أبي الهيثم ولكن من خلفه من المعزولة اجتهد في إيضاحها وأنقسموا حتى إلى قسمين. منهم من قال بان للمعدوم صفة واحدة وهي "الجوهرية"، وعين أنه ماهية مجرد من كل عرض، ومنهم من قال بان ماهية المعدوم صفات بل جميع الصفات التي يتصف بها الكائن المحقق في الوجود.

وبنحو هذا أقول كل من هذين الفريقين:
1- المعرومو ذات فقط

يقول الكعبي وأتباعه من البغداديين أن المعروموشي ومعلوم ومذكور وليس بغور ولا عرض (1) ويقول ابن عياش إن الذوات المعرومة عارية عن جميع الصفات لا تحصل إلا زمان الوجود (2) وينكر 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 (3). فلا يعرف هذا الفريق من المعتزلة إلا بصورة واحدة للمعروف وهي صفة الشيءية. ولكن لما كانت هذه الصفوة مشتركة بين جميع الذوات المعرومة، كيف يمكن تميز هذه الذوات عن الأخرى؟ في حالة عدم تمكن صورتهن من اتخاذ مادة أولى ليست لها أي صورة ولكنهما تتخصص وتتنوع عند الوجود. إن هذه الذوات المعرومة غير حاصلة في حيز قطعها لأن التجزي حسب قول ابن عياش على الحصول في الحيز، ثم ليس لها جوهرية لأن الجوهرية عين للتجزي، لذلك أثبت ابن عياش الذوات خالية عن صفات الأجناس (4).

إن هذه الفكرة - فكرة المعروف المعري عن كل صفه ما عدا الذاتية - نذكرنا بالهيكل الذي قال بها أرسطو وهي عنده المادة الحالية من كل صورة التي

(1) البغدادي - كتاب الفرق بين الفرق من ٦٣
(2) فخر الدين الرازي - إصلاح أفكار المقدرين من ٣٧، جليبي - شرح المواقف من ٣١
(3) الأشعري - مقالات الإسلاميين من ١٦٠، معاوحة: أشياء هنا بمعنى ذات وعائية.
(4) جابان - شرح المواقف من ٣١٣.
يمكننا أن نقول أن تقبل كل صورة عند الوجود، ثم المعزولة تزعم كما زعم أرسطو أن هذه المادة الأولى قديمة - إن قول هذا الفريق من المعزوله لا يفسر لنا كيف، وب التالي؛ تضاعف الأعراض في الماهيات عند الوجود ولا يوجد لنا هل هذه الأعراض كانت في حالة كون في المعدوم ولا تظهر إلا عند الوجود؟ أم الوجود يضيفها إلى المعدوم؟ ثم كيف يمكن تمييز المعزولات الواحد عن الآخر وهي كلاً ذات بدون أعراض تزهراً؟

إن المراجع تنقصنا للاسف لتوضيح هذه النقطة التي تبدو لنا ناقصة في قول هذا الفريق من المعزولة القائلين أن المعزوم ذات فقط. ولكن إذا أخذنا بالفكرة السائدة في مذهب المعزولة والقابلة بعدم التشابة بين الله وخلق المخلوقات، يمكننا أن نقول أن الوجود لا ينتج من نفسه الأعراض للمعزوم لأنه في هذه الحالة تكون الأعراض تابعة للوجود والوجود من الله فتكون الأعراض أيضاً من الله وهذا ينافي مذهب المعزولة لأنهم ينكرون كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم.

وقد متادركا بعض المعزولة القائلين بالأعراض في حالة العدم.

ب- المعزوم ذات وصفات:
فإن ان الشخص أثبت للمعدوم نفس الصفات الموجودة في الكائنات ولكن في كل كائن توجد صفات جوهرية أغلب متعلقة بالفطيرة وصفات عرضية متعلقة بالأعراض.

فالفريق الثاني من المعزولة وهو السواء الأعظم يقول أن النوات المعدومه هي باسراً مماشية في كونها ذات وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات (1).

(1) الرازي - مجمل أفكار المتقدمين س 37 - جامع شرح المواقف س 312
الصفات المحورية:

وهي أربعة: الأول صفة الجوهرية التي توصف بها الذات في حالة العدم.

والثانية: صفة الوجود وهي الصفة الخاصة بالفاعل أعني الصفة التي يمنحها الفاعل أي الله للعدوم الممكن ليكون موجوداً أو يعنى آخر هذه الصفة بالنسبة للعدوم هي امكانيه لقبول الوجود.

والثالثة: التحيز وهذه الصفة تنبت الوجود وهي صادرة عن الذات المعدومة لما تقبل الوجود. ومعزلة تسمى هذه الصفة بالكون وهو خلاف الحركة والسكان والاجتماع والافتراء لأن المعدوم يكون بدون هذه الصفات الاربع الاخرى.

والرابعة: الصفة المعلقة بالتحيز بشرط الوجود.

الصفات العرضية:

بجانب الصفات التي تتعلق بالذات المعدومة تقول المعزلة بصفات تتعلق بالاعراض وهي:

أولاً - صفة العرضية: أعني قبول الذات للاعراض وهذه الصفة ملازمه للذات في حالة الوجود وفي حالة العدم.

ثانياً: صفة تحيز العرض في الذات لأن لكل عرض مكان، ومكان العرض هنا هو الذات.
5- أقوال منطوق في المعروض: أقوال المعروضين

لمقالة المعزولة بيبعدم وأثبتت له صفاته لأنماه مغالاة مفاهيم الله
المأخوذ الوجد ذهب بعضهم في توضيح هذه الصفات إلى أبعد مدى وجاء
قولهم نتيجة منطقية لأثابتهم المعدوم، ولا ندهش من هذا الأمر لأن لكل
نظرية أتباع منهم المعتدل ومنهم المتطرف، والمتطرف يذهب بالنظرية إلى
أقصى حدودها.

وقول المعزول ليس مجرد نظرية عند المعزول بل هو الحلم الوحيد
لمسألة الخلق وتفسير التباني الجوهرى الموجودة بين الله والمخلوقات، فكان
من الطبيعي أن يذهب بعضهم بهذه الفكرة إلى ما ذهب. يقول比如 الشهاب
أن الجوهر نفسه التحيز أعني بما ان للمعدوم جوهر فهو متجزى في حالة
العدم.

ويقول عباد بن سليمان (3) الأشياء أشياء قبل كونها والجوهر 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 4، وبإعما الخياط
أن الجسم في حال عدمه يكون جسما لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه
جسمًا متحركًا لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً وإنما إلى القول بأن كل وصف يجوز تبوئه في حال

(1) اسم الطريك على من افترض بوصف المعدوم باكت أو وصف الموجودات ،
(2) في: في شرح الفوائد س. 313 0
(3) هو عباد بن سليمان السري المتهوى حوالي 260 س. مابح هدام القوطى .
(4) الأشرى: مقالات الإسلاميين س. 195
الحدود فهو ثابت في حال عدمه، وهذا إعتراف صريح جداً بأن الوجود لا يضيف لذات المعدوم أو صفحته شركة كأو عرضة. ويزعم الجبان وابنه أبو هاشم أن الجواهر والأعراض من لون وشكل كانت في حال العدم أعراض وجواهر. ويعلق الأسبراني والبندادي على هذا القول بقولهما: أن النتيجة المناطقية لقول المعترلة هذا، أن الأجزاء (أعني الجواهر والأعراض) قدماً (1) ولكن المعترلة ترد قائلة هذه قضية عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل.

نعم إذا قلنا بعدم التشابه بين البارى تعالى وخلقه وإذا قلنا أننا لا نعلم شيئاً باختلافه بين ماهيته تعالى ونحن نعرف أن المعترلة تبين أقوالها بالتوحيد على هذه الأصول - لبيت لنا قضاه بالمعدوم عقلية ضرورية. ولكننا إذا نفيت هذه الأصول وجدنا جميع أقوال المعترلة هذه تنهار أمامنا كتبنا صدعت أسسه وتفككت.

والذي أدى المعترلة إلى هذه النتيجة هي حاولتهم الدفاع عن التوحيد وحفظ فكرة الله مجردة عن كل ما يشوب المادة وجعل المادة بعيدة كل البعد عنه تعالى. وهو لا يلجأون إلى الله إلا في تكون هذه المعدومات.

ما قالت المعترلة بالعدم لم تبعد الله إبعداً تاماً في خلق العالم بل قالت أن لولا عليها لما وجدت الأشياء فتكون الله في مذهبهم سبب وجود العالم، والعالم في نظرهم مكون من مادة تعجز من العدد ومن وجود مستمد من

(1) الأسبراني: التبصر في الدين ص 37. البندادي: الفرق بين الفرق ص 163
الله. ولكن العدوم يلحق هذا الوجود وهل الشيء بعد وجوده يمكنه أن يرجع إلى حالة العدوم؟ هذا ما نبته هنا.

6- مبود الشيء من العدوم إلى الوجود:

أجمع المتزلفة أن العدوم «الممكن» هو فقط الذي يمر من العدوم إلى الوجود. و«الممكن» محتاج إلى فاعل يجعله يمر من حالة العدوم إلى حالة الوجود. وهذا الفاعل لا ينتج إلا الوجود للعدوم الممكن بدون أن يزيد أو ينقص هذا الفاعل شيئاً في ماهية العدوم. فشرط الإمكان «أعني إمكان الوجود، شرط أساسي ليصير العدوم كائناً.» والمعدوم يملك في حالة عدهم هذه القابلية الوجود. وإذا ترجع جانب الوجود احتاج إلى مرجع، فلا أثر للفاعل بقدرته إلا في الوجود نفسه. وتقول المتزلفة ما هو ذات المعدوم قد سبق الوجود، وهو جوهره وعريضته، فهو شيء، وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله. وما هو تابع لوجوده فهو تجيزه وقبوله للمرض. وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل (1).

خلاصة فكر المتزلفة هنا: هي أن تأثير القدرة - أي قدرة الله - في الوجود فقط والقادر يعطي الوجود، والممكن في ذاته لا يحتاج إليه القادر إلا من جهة الوجود، فتكون هكذا وظيفة الفاعل، «أعني الله» محدودة جداً، إذ أنها محصرة في منح الوجود فقط للعدومات «الممكنة»، لأنه لو منح أيضاً «ماده المعدوم» لاصبحت ماهيتها تعالى - في نظر المتزلفة - مشابهة لمادة الخلقات، ولكن «ليس كله شيء» (2).

(1) الغرستاني - نهاية الإقدام ص 155
(2) سورة الشورى 42 آية 11
7 - المغدر من وظيفة الفاعل في هذا المورد:

لم تزعم المعتزلة أن الفاعل لا يمنح المعدوم أي صفة ثانية ماعدا الوجود قالت أن تخصيص هذه الماهيات المعدومة وعوارضها يجب أن يكون إما قبل الوجود إما معه لأنه إذا أراد الفاعل أن يعطي الوجود لمعدوم ما عليه أولاً أن يميز الجوهر من الأعراض وهذا التميز يكون بواسطة أمر ما وحقيقة ما. لأنه إذا لم يتميز الجوهر والأعراض في حالة عدم لم يعد الفاعل يريد جزءاً أضافاً عن آخر أو فضلاً عن عرض أو حركة بدل سكون أو بيضاء بدلاً من سواد. فأنتم المعتزلة في النتيجة التالية وهي أن حقائق الأجسام والأنواع لا تتعلق بفعل الفاعل بل أنها في ذاتها أن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الإيجاد والاختراع، ولكن حصول الكائنات على اختلافها اتفقاً وتفتتاً (1).

ثم أن هناك قول آخر المعتزلة جلياً واضحًا لا شك في معناه، ومؤداه أن الصفات ذاتية للجوهر والأعراض هي لها ذاتاً لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكن أن تصور الجوهر جوهرًا أو عيناً ودانتا، والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً. ولا يخطر بنا هذا قول المعتزلة، أنه أقرب موجود وخلوق بقدرة القادر، والمخلوق والحدث إذ يحتاج إلى الفاعل أعني الله من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم (2)، فعلى ذلك تكون وظيفة الله في خلق العالMVحصرة في منح الوجود فقط للمعدوم.

(1) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص 105 - 143
(2) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص 105 - 143
وليس في خلق المهيات المعدومات، ولفننا أن المعتزلة وصلت إلى هذه النتيجة لدك مشابهة بين الله والعالم المخلوق.

بعد ما حددت المعتزلة وظيفة الفاعل - أعني الله - في الوجود للمعدوم يبحثون عكس هذه المسألة أعني مرور الكائنات من الوجود إلى العدم.

8 - مرور الشيء من الوجود إلى العدم:

بما أن الكائنات في مذهبه هو عبارة عن معدوم متيقظ الوجود من الله فيكون أن يسحب منه هذا الوجود ليعود ثانية إلى حالتته الأولى وهي العدم. هذه النتيجة تعد منطقية في هذا المذهب، ولكن المسألة ليست سهلة كل هذه السهولة لأن هناك أمراًً مهماً وهو عدل الله وكفاه تعاون. والمعتزلة تنظر إلى جميع المسائل بمنظور التوحيد والعدل. لذا يقول المعتزلة أن الكلام في فناء الشيء من غامض الكلام وطيفه (1) لأن مسألة فناء الأشياء مرتبطة ارتباطاً وكثا بمسألة الوجود الذي يمنحه الله من جهة وبيطبه الله من جهة أخرى.

والمعتزل يزعم أن هذا الوجود أو البقاء لا يمنح دفعة واحدة لجميع الجهات بل إنه ييجدد في كل من لدن الله. وبفضل هذا التجد الشديد المستمر تبقى الأشياء موجودة وإذا أراد الله أن يفنى الجسم لم يحدث له بقاء (2) ولكن الخلق بمعنى منج الوجود للمعدوم نعم، ين wyb الله كيف يكمنا

---

(1) الخياط كتاب الانتصار س 10
(2) نفس المصدر
أن تدرك أنه تعالى يسحب ما من به؟! لذلك قال معاصر أنه حال أن يفقه
الله جميع خلقه حتى يبقى وحده (1) ويقول الجاحظ باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها. نعم يمكنها أن تنقسم ولكنها لن تعدد (2) ثم أن معاصر يذهب بنظرية الفناة هذه إلى أن يخلد. حيث يقول أن فنا الشيء يقوم بغيره وان الله يقدر أن يفني العالم بأسره بأن يخلق شيئاً غير يدفي فيه فناه كما أنه يقدر أن يفني ذلك الشيء الذي يحلي فيه فناه العالم بأن يخلق شيئاً غير يدفي فيه فناه ولكن يحال أن يفني الله خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده (3) فعلية لا يكون فنا الأشياء مطلقًا كلياً. بل سيكون هناك تغير وتبادل في الأشياء وفي طبعتها. إن هذا القول يذكرنا بنظرية القائمة بأن نهاية العالم لا تعني فناه الكامل بل زوال شكله الحالي وتبدله. فإذا قال معاصر أن فنا الجسم فعل الجسم بطبعه واتس فناه كل فان له بطبعه (4). فمعنى فنا هو تغير وتبادل وليس العودة إلى حالة عدم المطلق.
من البديهي أن الطبيعة تتغير وتتطور حسب قوانينها وبمختص هذه القواعد تلاحظ التغير الذي يكون جوهرياً في بعض الأحيان.

9. الفنون: يكون هاماً نأمرو:
إن هذه المسألة شائكة بلا ريب، ولكن لا يغريب عن بالنا أن المعتزلة تتعلق في جميع حلولها في فكره التوحيد والتنزيه والعدل ولذلك تزامن

(1) المختصر كتاب الانتصار ص 20
(2) الفنون في الفرق ص 161 ابن حزم الفضل ج 4 ص 148
(3) المختصر كتاب الانتصار ص 19
(4) الفنون في الفرق ص 136
يتحدثون عن الفناء بكل حذر ويتظرون إليه كمجرد فرض حتى أن بعضهم رد هذه الفكرة بكل شدة. يقول مثلًا الجبانى وأبه أبو هاشم وأتباعه أن الله لا يقدر أن يفنى من العالم ذرة مع بقاء السماء والأرض لأنه لا يليق بقدرته تعالى أن يفنى بعض الجواهر وبقية البعض. ولو أنه تعالى أعنى أوجدها تفاصيل لا يمكنه مع ذلك أن ي_SUPS_ها تفاصيل. فان هاد تعالى أن يفنى العالم فهذا الفناء يكون شاملا لا جزئياً. ولو كان الأمر خلاف ذلك لكان الله ظالمًا. والأجسام لافنف إلا بفناء خلقه الله لا في ملككون ضداً جميع الأجسام لأنه لا يختص بعض الجواهر دون بعض.(1) فن الجيلي إذن أن فناء الأشياء فناء تامًا هو مجرد فرض تفترضه المعترضة وهي تعلم أنه غير ممكن تحقيقه. لأنه لما تمر الجواهر من العدم إلى الوجود تكون كلا متساوية منسجمة أجزاء متضامنة. وإذا افترضنا أن بعض هذه الأجزاء يمكن أن يفنى فلا يمكننا أن ندرك سبب استمرار وجود الأجزاء التي كانت متضامنة مع التي فنعت لا مبتدأ إذا نظرنا إلى الموضوع من الوجهة الأخلاقية حيث يجب أن تعمل عدالة الله كاملاً. وكيف تكون هذه العدالة كاملاً إذن في فناء بعض الأشياء وخروجها هكذا من نطاق العدالة الآتية؟ فعلي الفناء الكامل شامل تكون فيه عدالة أكمل من الفناء الجزئي؟ فادا ما تكلمت المعترضة في فناء الأشياء بعد وجودها وجدت نفسها أمام نقطة جوهريّة وهي عدالة الله تردعها عن هذا الفرض الذي افترضه وهو إمكان فناء الأشياء. فإذا الفناء لا يتفق وعده الله الكاملة عاداته العالم كله يكون وحدة متاسكية الأجزاء وله قوانينه كما أن هناك موجودات حرة

(1) البغدادي- الفرق بين الفرق من ١٦٨ و١٨٣- الاستفائي: التبعي في الدين س٣٢
تسبح الخير والشر في العالم فيجب أن تكون نتائجها ترابية أو تعاقب فالمعتزلة لاندرك أن
فداء كاملاً شاملاً يكون عدلاً نحو من استحقاق الثواب أو العقاب. ثم أن
الوجود منحة يمنحها الله للمعذوم ولا يعقل أن يسحبه ما منحه الكائنات
سجباً كاملاً مطلقاً أن هذا ليس من خصائص الله الكلي العقل والعدل فذا
ما جعل المعزولة تتراجع في القول بفعلاً العالم فذائها كاملاً.
فكان المسألة الأخلاقيه كانت المرشد الدائم للمعتزلة في جميع المسائل
التي تكلموا بها.

10 - تعريف الوجود
الكائن حسب رأي المعزولة هو عبارة عن ماهية معدومة وجود يمنحه
الله لهذه الماهية. والوجود معناه أن الكائن ووجوده ورعيه - زمنه
يتتدورون دائمان. فالوجود هو استمرار في البقاء. أما القديم فليس ذلك معنى
القول فيه أنه بقاء لأنه لم يزل بقاءً على الأوقات والأزمان (1)

11 - مزامع المعزول: فن الوجوديين المسرف: (Realisme)
تزعم المعزولة أن لكل فكرة مقابل أوعى أن المعالم يجب أن يكون شبيهاً حتى يكوا
عليه العلم (2) وبا إن وعدينا فكرة العدم فيكون العدم شبيهاً. وفي رأى بعضهم
الأجانس والأنواع مثل الجوهريه والجسمية والعريضه واللونية لابسية ثابتة
في العدم لأن العالم قد تعلله بها (3) وهذا ما يذكروا بالوجودية المسرفة عند
 أفلاطون وعند فريدريخ دي تور وند تلاميذ الكون في عهد شرمان (4)

(1) الأشهرى: مقالات 368
(2) المرستاني: نهاية الإقامة من 161
(3) نص المصدر
(4) يوسف كريم تاريخ الفلسفة الأوروبية في
القرن الوسطى من 57
كان الجاحظ يؤكد على هذه النقطة الأساسية في مذهب المعترلة إذ كان يقول مع البصريين من المعترلة أن الشيء هو المعنى (1) وكان أبو هاشم بن الجبائي يجيب على من يعترض ويقول إنه يلزم المعترلة على هذا المبدأ إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم، فقوله له أبو هاشم: إن المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل (2). والجبائي يوضح مذهب المعترلة الموجودة فيقول إن لفظ شيء لكل معلوم فإنها كانت الأشياء معلومات قبل كونها سميت أشياء قبل كونهما وما سمى به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالجوزي ووالذين سوء وبيض وما أشبه ذلك (3). والأشياء يمكن أن تظهر أو أن تزول أن تكون أو تغيب فلن عبدها. يجب أن تقابلها حقائق أزلية إما في حالة العدم إما في حالة الوجود. فقط فيا يتخصص بالصفات التي تتبع الوجود فلا يمكن تصورها في حالة العدم مثل الحركة لا تتنصرف إلا في الوجود. ويتضح انها من ذلك ان المعترلة تقول بالوجودية المTemperature لذلك أثبتت العدم شيئاً وذاتاً.

13 - تمييز الأشياء

يعين الجبابي الأشياء المعلومة التي تكون حقيقة في حالة العدم كما وفي حالة الوجود فيقول: أولاً - إن مسمى به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى به قبل كونه كالجوزي سواء إذا سمي سواء لنفسه وكذلك البضاء وكذلك الجوهر.

(1) جإيا: شرح المواقف س 212
(2) نفس المصدر
(3) الأدرى: مقالات س 160 و 422
إنما اسم جوهر نفسه وكذلك ما سمي به الشيء للتفريق بينه وبين أجناس أخر كالقول لون وما أشبه ذلك فهو يسمى بذلك قبل كونه، ثانياً، ولكن ما يسمى به الشيء لوجوده وما يسمى به الشيء للحدوده ولا فصل لا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث كالقول مفعول وحدث فلا يجوز أن يسمى به قبل وجوده. وكذلك ما يسمى 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 (1). فكلما يمكن إطلاقه على العدم فهو حقيقة أزلية.

١٣ - الوجودية: المعرفة وعلم الله

لم أردت المعتزلة علم الله إلى ذاته قالت أن العلم قديم وكذلك موضوع هذا العلم والعالمكان لله لم يزل يعلم الأشياء قبل وجودها فلزم أن تكون هذه الأشياء حقيقية قبل وجودها، وقول المعتزلة من جهة أخرى أنه لا يوجد أي تشابه بين العلم والمخلوقات لذلك زعموا أن الله لا يمنح إلا الوجود فقط للأشياء القديمة المعدومة التي لم يزل هو تعالى يعلمها.

صعوبة

ولكن هنا يجاب المعتزلة صعوبة كبيرة وهي: إذا كانت الماهية المعدومة قديمة ومستقلة عن الله، وبالرغم من ذلك ممسية عالياً فيه فكيف يمكن تعليل علم الله بهذه الماهيات؟ ومن جهة أخرى أليس قول المعتزلة بقدم
المعدومات هو اعتراف بوجود قديمين؟ هل اعتبرت المعتزلة الله كأنه قديم اسمه من العدم حائط على الوجود الناضج للمعدومات وما أنتجها هذا الوجود؟ وهل يوجد تفاوت في الدرجة بين قديمين؟ يبدو أن المعتزلة كانت تميل إلى هذا الحال أعني أنها كانت تقول بوجود تفاوت بين قديمين: الله والمعدومات. وللأت إلى هذا الحال حتى لا تقول بالشرك. إنها لمحاولة جريئة من قبل المعتزلة قاموا بها لصياغة التوحيد ورد التشبيه وتفسير الخلق والقول بأن المادة حقية وتنزيه الله عن كل ما يتعلق بالمادة ويشوهها.

14 - مصر، فسيلة المعدوم:
ما لا شك فيه أن المعتزلة اكتسبت فكرة العدم من الفلسفة اليونانية، وبذلك الشهير ستاني تأكيدها في ذلك بقوله:
قال ابن سينا حكايته عن ارسطو طاليس: كل حادث عن عدم أنه يسبقه امكاني الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدما مخاطا بل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم. ولن يتصور ذلك إلا في مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان لأن البق يتحقق إلا في زمن المعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الا مكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو إذن متقدم تقدمه زمانياً والعالم لكان حائطاً عن عدم لتقدمه امكاني الوجود في مادة تقدمها زمانياً فهو أمان يتسلى وهو باطل وأما أن يقف على حد لا يسبقه امكاني فلا يسبقه عدم فتكون واجباً يشوهه وهو ما ذهبنا إليه وهذه الشبهة هي التي أوقعها المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعلى
هذا قصروا الشبيئة في الممكن وجوده لا المستجلب ثبوته (1) وهكذا يرشينا الشهرستانى تمام الارشدان عن مصدر فكرة المعدوم عند المعتزلة فنأتي إلى هذه الاقتراح من الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو مناسباً مع فكرة التوحيد عند المعتزلة وفعلا يقول أرسطو في كتابه "الطباع الطبيعي" ماف 9 ص 196 أن الهيولى أي المادة الأولى إزالية أبدية ولو كانت الهيولى حادثة قد ثبتت عن موضوع ولكنها هي موضوع تحدث عنه الاشياء بحيث يلزم أن توجد قبل أن تحدث وهذا خلاف ولولا كانت فاضدة لوجبت الهيولى أخرى تبقى لتحدث عنها الاشياء بحيث تبقى الهيولى بعد ان تفسد وهذا خلاف كذلك إذا اقتبست المعتزلة فكرة المعدوم من أرسطو فإن مذهبهم الوحيد (2) متشابه بنظرية المثل الافلاطونية. إن المعتزلة قرأت بدون شك جمهورية أفلاطونية ومحاورة تيتشوس وقالت إن المعرفة الحقيقية هي معرفة الكليات لذلك قالت بموضوع هذه الكليات وهذا الموضوع هو هذا المعدوم الذي قالوا به ووضاعوه خارج الزمان. فقط المعتزلة ردت فكرة المثل الافلاطونية وحافظت على جوهري المذهب الافلاطوني القائل لوجود موضوعات الفكر وردت بأن الله وحده يمنح الوجود لهذه الموضوعات المعدومة فيمكننا أن نقول أن فكرة العدم عند المعتزلة مقتبسة من فلسفة أفلاطون وأرسطو في نفس الوقت: اخذوا عن أفلاطون فكرة المثل بدون أن

(1) شهرستانى، نهاية الاقدام ص 334
(2) الذهب القائل: بأن لكل فكرة مقابل في الحقيقة. اعني في المعدوم والممثلة تقول أن فكرة المعدوم نقلاباً حقيقة.
يقولوا بوجودها الحقيقي خارج الزمان. فقط هذه المثل ساعدت على تكوين المذهب الوجودي المعتزل. واخذوا عن أرسطو فكرة الهيكل وهي المادة الأولى للخلق والتي تكتسب صورتها النهائية مع الوجود. وهكذا يكون أفلاطون وأرسطو قد ساعدوا جهود المعتزلة في صيانة التوحيد وفي رد التشييع وفي القول بالخلق في الزمان.

فسألة العدم مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتوحيد عند المعتزلة إنهم يرجعون دائمًا إلى تعريفهم لله ويحاولون أن يفسروا الخلق بالنسبة إلى الفكرة التي كونوها عن الله: إن الله لامتناه واحد كامل قادر على كل شيء وعالم بكل شيء ليس بينه وبين العالم أي مشابهة فيها يختص بمايته لأوان ماهية العالم ناقصة وحادثة فعلية تكون ماهية العالم غير صادرة عن ماهيته تعالى. ولكن العالم يحتاج إلى الله فيها يختص بوجوده. هذه العقيدة راسخة عند المعتزلة يدافعون عنها بكل حزم.
الفصاحة الشاباني
المخلوقات
لما كان العالم المخلوق مكوناً من ماهية ومن وجود فيه خاضع حسباً لقوانين
هذه الماهية التي استخرجت من العدم ومنحت الوجود – وتقول المتعزلة
أن هذه الماهية خصائص ثابتة ثابتة في حالة العدم أو تكتسبها في حالة
الوجود وبنيت هنا قانون الحتمية في العالم كما عرضته المتعزلة.

١ - قانون الحتمية: ينطبس على العالم الطبيعي وعلى المخلوق:
كل مخلوق أعني كل جسم طبيعي فهو جميوع أو يعني آخر خاضع لقوانين ثابتة.
ويطلق الناس لذل ذلك بقوله: إذا دفع الحجر اندفع وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها
عاد الحجر إلى مكانه طبعاً (١) وكذلك يقول الحاخام: ان الأجسام طباع
وأفعالها خصوصاً بما (٢) والخياط في دفاعه عن ثامن ضد ابن اونداي يزيد
قانون الحتمية هذا توكيداً إذ يقول: أن الطبع هو الأجسام المعتملة
المحددة والمطبوع هو الوُذد لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالثالث
لا يكون منها إلا التسخين والتلوج لا يكون منه إلا التبريد وأما من تكون
من الأشياء المختلفة فهو اختيار لأفعاله لا المطبوع عليها
فإذن كل جسم طبيعي فهو خاضع لقوانين ثابتة والله تعالى الذي هو ليس
بجسم طبيعي فهو غير مطبوع على أعماله. وهو لم يفعل العالم بطاعه بل بالعکس

(١) الشهيرستاقي: اللال والنحول على هامش ابن حزم ج ١ ص ٦٧
(٢) الشهيرستاقي: اللال ج ١ ص ٨٠
(٣) الخياط: الانتصار ص ٢٣ – ٣٣
الشهرستاقي: اللال ج ١ ص ٧٨
خلقه مجرد حرية. وحرية الإنسان تدل على أنه غير مطبوع على أعماله.
وعلى أن طبيعته تفوق طبيعة الأجسام لأن الإنسان في إمكانه أن يفعل
الشيء وضده.
وكان المتزلفة تعتبر المهيات في حالة العدم حائزة على خصائص معينة
تظهر مع الوجود. وهذه الخصائص تدل على الفرق النوعي بين المهيات.
الجوهر هو هذا الجوهر بالذات وليس الجوهر آخر لأنه يمكنه أن يعمل
ولا يمكنه أن يكون في حالة معين يميزه عن باقي الجوهر. ولكن إذا
قلنا أن الجوهر يمكنه أن يحدث أي عمل أو أن يكون في أي حال، فلن
عجل عليه أن يميز بين الجوهر ويصبح العالم في حالة خوارم الاختلاط.
ولم يعد هناك علم ولا أي تأثير مبدع على الطبيعة. والمذهب الوجودي الحديث
يمكنه أن يصفهم بالمزلفة المعززة هذا الذي يدافع عن قانون الحتمية
الطبيعة وعن مبدأ الحرية في الميدان الخلقي.

(1) المعلومة: نجد فكرة السكون والظهور عند الرؤوسين فيهم يقولون أن العالم على له
نفس حار هو نفس عاقلة تربط أجزاء، وتؤلف منها كل ما مماسا فالحرار، أو النار في المبدأ
الناعل واللادلة المبدأ الفصل. كانت النار في الخلاة الامتلائي ولم يكن عدموًا. وتوزع
فتوحات هوا. وتوزع الهواء توزع ماء. وتوزع الماء توزع رياح وتوزع في الماء نفس حار
وقد بذرة مركزية هي قانون العالم "لودر" يعني أنها تحوى جميع الأجسام ويجعل
بذور الإحياء المنطوية بعضها على بعض وكأنهما بعضها في بعض بحيث أت كل في نمو مزج
كل من ذريته جها. فالعالم يتألف من جميع أجزاء دعامة واحدة وأخذت الوجودات تخرج من
كونها شيا فشيا وتزاول تخرج بينان ضوري أو نقل ليس فيه مجال للانفاق وأن نظام
الطبعة لدب على أنها ليست وليدة للانفاق ولا الضفرة العالم يل الضفرة العامة (يوسف
سركم: تاريخ الفلسفة البوتانية الطبيعية الأولى من 2013).
بما إن الأجسام الطبيعية مطبوعة في تبع قوانينها في حركاتها وكونها وفاسداً. ولا يتجلى المعززة التأثير المتباين بين الأجسام ولكن هذا التأثير لا يخلق قوة جديدة في العالم ولا كائنات جديدة فكل شيء حسب قوته هو بالقوة وكل قوة تتحقق أعني تمر إلى الفعل ١٠. وعلى ذلك تكون المعززة قالت ببدأ بقاء المادة والطاقة. وعبر النظام عن هذا المبدأ قائلاً: إن الله خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأنصاف النبات وفجاذ كلا دفعة واحدة ١١. فإذا لم يكن أن خلق هذه الكائنات كلها دفعة واحدة هو خلق كامل وتم بمجرد الكلمة. بل معناه أن الله خلق كائنات أخرج من حالة القوة إلى الفعل - أعني ليتحقق - لا يتطلب علا أنها 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 إلى 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 أن الله أكان بعض الأشياء في بعض فالتقدم والتأخير إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واعتراضها ١٢. وهكذا تكون جميع الناس والحيوانات والنباتات موجودة بالقوة في الرجل الأول وفي الحيوان الأول وفي النبات الأول من كل نوع وجنس. والأجناس متمنية تماماً الواحد عن

(١) الذي يكون بالقوة. لا يمكن أن يكون صفة جديدة مثل الطبل هو رجل بالقوة.  
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٢٧ - الحياط. الاختصار ص ١٣٢ - ١٣٣.  
(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٢٧ - الحياط. الاختصار ص ٥٢.
لا ينتج إلا أفرادًا من نوعه. فالتطور كما يفهمه أصحاب هذا المذهب بعيد جداً عن مذهب المعتزلة.

3 - مركز الوجودا في مفهوم النظرية

هل الإنسان يظهر من الإنسان؟ كيف الحال في الحيوان والنبات حسب ما جاء في النظرية الكمونية والظهور هذه التي أوضحها النظام؟ ومعنى آخر هل الفعل الطبيعى أو العضوية يكفي حتى يخرج جميع أفرادا الجنس البشرى الواحد من الآخر نتيجة للتلقية؟ كم هو الحال في الحيوان والنبات؟ نحن نعلم أن المعتزلة منذ أول عهدهم لم يتفقوا على دفاعهم عن حرية الاختيار عند الإنسان والحرية هي ركن من أركان مذهبهم إذ عليها يتوقف أصل القانون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك أصل الوعد والوعيد - وكان الجعد (1) يقول هذا الصداق: إذا كان الجماهير يتولى من الوعل فانًا صانع وليد ومدبر وفاعل له غريبه، وإنما يقال إن الله خلقه جازًا لاحقية. فأخذ أبو عبيدة بن محمد بن عبد الوهاب الجبلي الطرف الثاني من الكفر فقال إنه تعالى خلق الحبل والموت وكل من فعل شيئا فهو منسوب إليه فان الله تعالى هو معلم الناس وهو حبل مريم بنت عمر (1) والأشعري

(1) الجعد: دان دار الصلالحة العليا، 1028 هـ.

(2) ابن حزم، الفصلج، 4، ص 593.
يذكر عن الجبانى أنه كان يزم أن الله محبل وانه لا محبل للناس في الحقيقة سواء فيلمه والد في الحقيقة وانه لأوالد سواء (1) فكان تكاشف وتناسل البشر يتطلب تدخل الى: لقد اعترف النظام للإنسان بطبيعه مخصصة من حيث انها مختار لافعه. وقال متأخر والمعزلة ولا يسمى الجهاز اننا لكي لا يخفض الإنسان لقانون الحتمية السائد في الطبيعة يجب ان يكون وجوده نتيجة لعمل خارق الطبيعة بالمشاركة مع فعل طبيعي.

فالإنسان وحده هو الذي يتميز هكذا عن باقي الكائنات لأن سبب وجوده يختلف عن سبب وجود الكائنات الأخرى التي هي خاضعة لقانون الحتمية. لكن خلق الإنسان البشرية المستمر الذي قال به المعزلة يختلف عن خلق الإنسان المستمر الذي قال به النظام والذي يقتضاه يبقى العالم في الوجود (2) فكان المعزلة نظرته إلى خلق الإنسان متأثرين بالقيم الأخلاقية لافعه التي يثبت أو يحقق عليها. وما كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي افعاله لبيئة اخلاقية فيلزم ان تكون طبيعته مختلفة عن طبيعته باقي الكائنات ولذلك اشتركت المعزلة الله في تكوين النفس البشرية التي هي ليست من عمل الأعضاء ولا الأجسام الطبيعية فقط.

(3) فقه: الأشياء

بقع ثلاثة من اتباع النظام وهم أحمد بن حابط والفضل الحدثي، وعبد بن أيوب بن مانوس القصة الآتية لفسرا كيف وصل الجماد والنباتات والحيوان إلى حالة الحتمية السائدة في عالمنا. يقولون: أن الله ادع خلقه

(1) الأشياء : مقالات الإسلاميين 531
(2) الأشياء : مقالات 404
لاشك في ان أثر التوراة واضح جلي في هذه القصة وهي تذكرنا بالفردوس الأرضي وتبجرية الملائكة وبخطيئة آدم. ثم ان أثر المسيحية لا يقل عن أثر التوراة على تلاميذ النظام هؤلاء الثلاثة إذا يقولون ان للعالم

(1) الشهرستانى الليل 1939
خلائقٌ أحدهم قديم وهو الله والآخر خلاوق وهو كلّها الله المسيح بن مريم. والله خلق العالم بواسطة كلمته (١). وفهمه المسيحية على هذا الشكل يدل على تأثير أفلاطوني أيضاً. لأن أفلاطون يقول أن في قوة الوجود يوجد الوحد أو الأول وهو جواد فاض وفاض عقل شبيه به يفيض بدوره فيحدث النفس وهي تفيض أيضاً فتصدر عنها نفس الكواكب ونفس البشر. لكن تلاميذ النظام وضعوا «الكلمة» وسطاً بين الله والعالم وقالوا أن الكلمة هي التي ستأتي في آخر الزمان مقاطة بالسحب وهي التي خلقته آدم على صورتها وهي التي تحاسب الناس في اليوم الآخر (٢). ومذهب أفلاطون في تكوين العالم يذكرنا بشرح أفلاطون لهذا التكوين في محاورة تجاوس.

نصيحة هذه القصة: عند المنزل

كان من البديهي أن تخصص المعتزلة كل هذه القصص التي كانت متناولة في عهدهم. وإذا قيل تلاميذ النظام هذه الأساطير أو القصص كفتيت أو كرمو فإن باقي المعتزلة بوصفهم عقلين لم يأخذوا بها بل فسروا خلق العالم كما سبق لنا وذكرنا بأنهم اعتبروا مادة العالم مقتبسة من العدم وجود العالم فقط مستمد من الله. فما كان من المعتزلة إلا أن تلاميذ النظام هؤلاء عنهم وجود خارجيين على مبادئ الاعتزال. كان أثر أرسطو كان أقوى من أثر أفلاطون وأفلاطوني على المعتزلة لأن أرسطو قال بالهويات وهي المادة

(١) ابن حزم. الفصل ٤٠ من ١٥٠ – الآسريائي، التصوير في الدين من ٨١ ٩
(٢) نفس المصدر
الأولى الأزلية للعالم. وفكرة العدم عند المعتزلة كثيرة اشبه بقول أرسطو.

5. فهل على نفس عوالم أخرى؟

تقول المعتزلة: إذا أمكن الله أن يخلق عالماً أو عوالم أخرى وإذا رأى أن في خلقها كلاً افعل ذلك حتى لأن الله لا يفعل إلا الأصلح والأكمل. وإلا لم يكن إلاها كاملاً عادلاً. ولكن أراد بعضهم فحص هذا السؤال على النظر. فيقول هشام الفوقي ان الله بعد ما يخلق شيئاً لا يكده أن يخلق شيئاً آخر مماثلاً له بل يمكن أن يخلق شاباً متميزاً عن الأول لأن الأشياء المتميزة ليست مماثلة (1) لأن في خلق المائ تكرار لفعل القدرة والتكرار دليل على النفس. وإذا كرر الله عمله فهذا يعني أنه لم يستخدم محتوى قدرته في الفعل الأول. والمعتزلة تقول أن كل فعل يصدر من الله يلزم أن يكون كاملاً لأن فاعله غاية في الكمال. وال시스템 يعيد نفسه هذه الفكرة بكلام آخر إذ يقول إن الله كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى نهاية ولا لا و لكن خلق الدنيا جملة (2). فهذا الشطر الأخير من كلامه ينقض الفرض الاحتياطي الذي وضعه في أول الكلام ويبدل على أن الله استخدم كل قدرته دقيقة واحدة لأن الكائن الكامل هذا شأنه. فقط هناك احتفظ عند النظام وهو خاص بأيات الإنسامة فيقول: لكن آيات الإنسان لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله (3). و يقول الجاحظ من جهته.

(1) ابن حزم، الفضل 49، ص 149
(2) الخياط، الإنتصار، ص 52
(3) نفس المصدر
ان الله كان في إمكانه أن يخلق عالما آخر في الوقت الذي خلق فيه هذا العالم ولكن هذا العالم الآخر يكون مشابها لعالمنا ويختلف حيثد معه. ومعنى قول الجاحظ هذا أن قدرة الله كاملة ولا متناهية ولا يمكن أن يخلق عالما أقل من هذا الذي خلقه أو أكثر منه إلا كان إلهنا نافقنا عاجزا. فتكون هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن العواصم الممكنة لأنه لو أمكن أن يوجد عالما أحسن من هذا خلقه الله - وكل هذه الأقوال نتيجة منطقية لفكرة المعترضة القائلة بأن الله مكلف بفعل الأحسن والأصلح (1).
الفصل الثامن
الأجسام الطبيعية

قبل أن نبحث كيف فيم المعترلة العالم يجب أن نوضح هنا معنى لفظ جسم ولفظ جوهر فرد أو ذرة في لغتهم. الجسم هو أصغر جزء طبيعي له خواص معينة والجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ هو أصغر جزء خال من الصفات الطبيعية للمادة ولكنه يدخل في تكوين الأجسام. فل الجوهر الفرد هو بمثابة النقطة الهندسية التي هو الأساس الخطي عند الرياضيين. ونحن هنا تعريف المعترلة للجسم الطبيعي وتكوين الأجسام ومسألة تقسيم الذرة واعراض الجسم تقسيم الأجسام وأخيرا العلاقة بين الأجسام وإعراضها

1 - تعريف الجسم

لقد حاول شيوخ المعترلة الأولون تعريف الجسم الطبيعي على ضوء الأفكار اليونانية أو ألافيتانية أو الهندية التي تأثروا بها فيقول مثالا أبو الهيثم الجسم هو ماهي بين نسب الوراثة وبطن وظهر وبايل واعلى واسفل (1) وبعرف النظام ومصير وباق مع المعزولة الجسم بأنه الطويل العريض العميق (2) وهذه

__________
(1) الأشعرى. مقالات الإسلاميين من 302 - 304 نهض المعهد 305 - 306 ابن حزم. الفصل 4 - 321 - النهج وغيرها 185
التعريف لم تكن بالنسبة إلى الدرجة بل هي تعريف وصفية لا تأخذ إلا بأبعاد الجسم - فقط هناك تعريف للأطاكاف يبدو مختلفاً عن هذه التعريف الذي يقول معي الاسم إنه مؤلف (1). ويضيف: واقل الأطاكاف جزءان. ويزعم إن الجزيئين إذا للفليس كل واحد منها جسماً ولكن الجسم هو الجزءان جميعاً - والكامل لكل جسم بعض قانون تعريف الأطاكاف يرجع في النهاية إلى تعريف وصفي مثل تعريف باقي المعطيات للجسم.

2- تطويج الأهمام

إذا كانت المعطيات لم تأخذ إلا بأبعاد الجسم في تعريفها فإنها لم يهموا الكلام في العناصر المكونة للأطاكاف. وهذه العناصر هي الذرات أو الجوهر الفرداء والأجزاء التي لا تتزايد. واللفظ الأخير هو الشائع استعماله عندهم وجميع المعطيات ما عدا النظام تقول بهذا الجزء الذي لا يتزايد. وتعتبر عنصرلاً بسيطاً مكوناً للجسم لأن الجسم في نظرهم ليس بسيطاً بل مكوناً من هذه العناصر البسيطة الغير قابلة للقسمة وهي تذكرنا بالذرات التي قال بها ديمو كراتس ولوسيس وايقروس وسبيروس فيما بعد كيف نظرت المعطيات إلى هذه العناصر وأما كان موقف النظام منها وهو القائل بأن لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء (2).

(1) الأشرى: مقالات من 1930
(2) الأشرى: مقالات من 1861-1902- البندادى، الفرق بين الفرق من 1311 و1332- الإشرافات على المواقع من 185- المعرفي: كتاب التصريح في القرن مرسوم - ابن حزم الفصل ج 5 من 198- الشهرستاني، اللال 16 من 19- الحباشة - كتاب الانصارات من 193
3 - عرد العناصر المفروضة للأجسام

يختلف هذا العدد عند المعتزلة وبين كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذي قال به. فيحدد مثلاً أبو الهذيل هذا العدد بستة لأن أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء احدهما عين والآخر نصف الآخر ولهما ظهير والآخر بطن واحدهما أعلى والآخر أسفل. وهذه الأجزاء السبعة تناسب الجهات للجسم عرف الجسم. واسطتها كان كل جهة تحتاج إلى جزء يطول معيارها لفترة أو أقل، لأن الأجزاء الثمانية أجزاء لأنها إذا انضم جزء إلى جزء جدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين يهما وان العمق يحدث بأن يتطابق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسما طويلعريضا عميقاً (3). وهذا ما يتفق وتعريفهما للجسم.

ولكن هشام الفوقي يقول ان الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ، وذلك أنه جعله ستة أركان وكل ركن منها ستة أجزاء فالذي قال أبو الهذيل أنه جزء جعله هشام ركناً وزعم أن الأجزاء لا تتجزأ عليها الماسة وأن الماسات للأركان وان الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست ستة الأجزاء معاً ولا مباينة ولا يجوز ذلك إلا على الأركان، فإذا كان كذلك فهو مختتم جميع الأعراض (4).

أما الأسقافي فأنه يقول بجزئين فقط ومن اثلاهما ينتج الجسم (5).

---

(1) الأسقيري : مقالات 3-200
(2) المصدر نفسه 3-200 - الإحياء - مواقف 185
(3) الأسقيري : مقالات 3-200 و100
(4) المصدر نفسه 3-200
من ذلك يتضح لنا أن المعترفة لم تعتبر الجزء كأقل الأجسام مثل ما اعتبره ديموقريطس وأبيقوروس، بل أقل الأجسام عندهما هو ما له وجود طبيعي حقيقى وأبعاد معينة. وهذا الجزء هو الاعتراف بالاعتراف.

يقول ديموقريطس أن الذرات غير محسوسة. ونظن أن المعترفة لم تعتبر الذرة مثل كأنها أقل الأجسام لهذا السبب جعلت أقل الأجسام محسوساً لأن معرفة العالم الطبيعي تبدأ بالحسوس. ثم لما تكلموا في الصدمة قالوا أنه عين ذات وحقيقة. وبعضهم أثبت له أعراض والأعراض بارما جواهر الجواهر المحضة في الطبيعة أعني التي تالت الموجودة من الله هي جواهر حاملة لأعراض محسوسة فلا يمكنها إذن أن تكون ذرات مثل ما يعرفها ديموقريطس.

ثم يقول ديموقريطس أن الجواهر الفردة تتقابل وتتشابك بنوائها وتألف في مجتمعها الموجودات وتختلف الموجودات باختلاف الجواهر المؤلفة لها شكلا ومقدارا. أعني يمكن القول أن الأشياء هندسة وعدد.

ولقد سبق وقال الفيثاغوريون أن الأشياء أعداد. فكان المعترفة تأثرت بفكرة ديموقريطس هذه وردوا أقل الأجزاء في الأجسام الطبيعية إلى عدد من الذرات. فقط لم يتفقوا على تحديد هذا العدد وهو يختلف وتعارفهم للجسم. ونلاحظ أنهم متفقون في نقطة واحدة في هذه التعاريف وهي أنهم يعتبرون الجسم ذات أبعاد أعلى متعددة. وديموقريطس قال أن كل شيء متعدد وحركة والامتداد نتيجة لتتشابك الذرات - فأكبر الشبه بين رأى
المعزلة ومذهب ديموقريطس (1).

ولكن أثر أرسطو أقوى من أثر ديموقريطس على المعزلة في نظرتهما.

الخاصة بالجسم لأن أرسطو كان يعتبر العناصر في ذاتها مركبات من هيول وصورة وهي ليست مبادئ كما زعم ابن دوقليس. ويضيف أرسطو أن الهيول لا يوجد مقاربته وهي موجودة أولاً في هذه البائسات فبالقياس إلى المركبات الطبيعية العناصر مبادئ. واصول لا تنتهي إلى أبسط منها. والمركب الطبيعي المتجانس طبيعة واحدة أي صورة في هيول ويسمى مزيجاً وهذا المزيج جسم متجانس كل واحد من أجزاءه شبه بالكل وأي جزء آخر (2) وقول المعزلة أن العناصر لا يوجد مقاربته (انظر بعدده رقم 14) بل الجسم الطبيعي الحقيقي هو المركب من هذه العناصر فكان نظرية الجسم عند المعزلة نتيجة لتاثير نظريات ديموقريطس وأرسطو.

4. - الجزء أو المية الذي تزعمه (3) لما كان الجزء الذي لا ينجز اهو العنصر المكون لأقل الأقسام في الجسم الطبيعي فكان لزاماً على المعزلة الكلام في هذا العنصر. ولكن أراهم فيه خلفية ويمكن اجتذالها في قولين.

أورد قول مي مي ميغزب لصفه للجزء:

(1) الاستاذ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية من 5 وما بعدها.
(2) أرسطو، الكون والفاسد.
(3) السكينة اليونانية التي أصبحت دارجة في الأفكار الحديثة والمرونة — متناها الفيء، الذي لا يقبل الجزء أو الفسمة وتستعمل المعزلة الترجمة الحرفي للنظائر اليونانية وقول «الجزء الذي لا ينجز».
وهو قول أن الهذيل. فحسب زعم الجزء الذي لا يتجزأ أطول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افترق وان الخردة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم ثمانية إلى أن يصل إلى جزء منها لا يتجزأ. (1) ولم يجز أبو الهذيل اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم على الجزء الذي لا يتجزأ (2) لأنه في رأيه لا يجوز ذلك إلا على الجسم. فقط يجوز على الجسم أن يناسست امتهانه بنفسه وأن يجمع غيره فيكون الجسم. ويستنتج من هذا الكلام أن الجزء غير متعدد - وهذا هو أيضًا قول هشام الفوطي ومحمود التواقي وألكسيه. 

يتساءل ينس في كتابه عن الهرية إذا كان في إمكان المعزلة مثل أبي الهذيل ومحمود وهشام - وهو متكلم العصر الأول في الإسلام أن يتصوروا الهرية كنقطة هندسية حسب ما وردت لنا مؤخرًا. المعزلة نحن نعلم أن الكتب الهندسية اليونانية كانت قد تزوجت إلى العربية ووصلت إلى أيدي المعزلة في العصور العباسية. ثم أنه ليس من الصعب على المعزلة هم الذين لهم في الآلية هذه النظريات الدقيقة الطفيفة التي تدل على عميق وضوح في التفكير أن يصلوا إلى هذه الفكرة المجردة المتعلقة بالهرية. فنحن لا ندرى لماذا يشكو ينس في جهود المعزلة التقليدية.

ولكنًا نرى أن أبو ديووين يفسر واضح جلي في قول المعزلة هذا. فحسب قول ديووين أن الجراثيم أو الوحدات المتجانسة غير المنقسمة هي غير محسوسه لناهاها في الدقة. فقط لما تكون الجماع منث تكتسب الثقل والخفة وسائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها (3).

(1) الأشرعي: مقالات من 41
(2) الاستاذ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية من 100 و 50 (الطبعة الأولى)
(3) Pager 312
فكان قول هذا الفريق من المعتزلة - وهم قدماءهم - كان ترديداً لمذهب الذرة عند ديموقريطس. ولكن لما جاء أبيقروس (1) بعد ديموقريطس بحوالى القرن ادخال بعض التعديل على مذهب الذرة وقال إن الجواهر ليست متجانسة كما أرى ديموقريطس وليس يمكن تركيب أي شيء من أي جوهر فعليه تكون الأجزاء حاصلة على مقدار وصورة لا تغيران. فأبيقروس يبين الأجزاء حينما قال ديموقريطس أنهما متجانسة. وأثر أبيقروس ظاهر عند الفريق الثاني من المعتزلة، وهم المتأخرون منهم.

ثانياً: قول من يعرف للذرة (أو الجواهر) بعض الصفات وهو قول الجبالات وأبي رشيد النسابوري الذي لم يتكلم عن عدد العناصر أو الأجزاء اللازمة لتكوين الجسم لأنه يعتبر الجسم ذا أبعاد. - ويقول الجبالات: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا يقسم ما يجوز على الجسم من اللون والطعم والرائحة إذا انفرد (2) فإنه لم يجرد الجسم من كل صفة وذلك لأنه يعتبر الجسم أنتلاف أجزاء. والجسم لا يمكن أن تكون له صفات إذا كانت أجزاءه مجردة من كل صفة.

وهنا نلاحظ تطور في فكرة الجزء عند المعتزلة. فينها أوائل المعتزلة كانوا ينظرون إلى الجزء كقطع هندسية تأثيرين بما فيها ديموقريطس نرى الجبالات وهو من متأخرين المعتزلة يعترف للجزء بعض صفاته الجسم. فكان تأثير ديموقريطس على المعتزلة قد ضعف وأزداد تأثير أبيقروس على المتأخرين منهم.

(1) ديموقريطس (460-371 قبل الميلاد) وأبيقروس (441-341 قبل الميلاد)
(2) الأهمي: مقالات من 312
5 - كيف تُحدث الصفات في الأجزاء؟

1 - إن الفريق الأول الذي يمثل أبو الهذيل وهشام الفوقي ومعمر الخ.. والذي لم يعترف بأي صفة للجزء يقول أن الأعراض هي نتيجة لاختلاف الأجزاء.. وهمация المعتزلة لم يعترفوا إلا بالحركة والسكن كصفتي ملازمتين للجزء.. ويقولون أن الجملة بين الأجزاء، ومن فارقها تتوالد عن الحركة وأن باقي الأعراض الجسم من لون وطعم ورائحة تتوالد عن الجملة (1) فتصنع كل صفات الجسم أعراض ناتجة عن الحركة وليس لها أي وجود ثابت وحقيقي.

وهذا هو مذهب ديموقيطيس بالذات إذ يقول أن الحركة تعصف بالجوارحة في القسم وتسيرها إلى كل صوب في الجملة الواسع فتتنقل وتنشأ وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها. وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومساهمتها ووضعها (2).

الفريق الثاني يمثل الأسكافي القائل أن الجزء الواحد يجعل الأعراض ثلاثة الأعراض (3) والجوابين القائل القائل من جهته إن الجوارحة ما إذا وجد كان حاملة للأعراض (4) ويجب عليه الحركة والسكن والمساسة والطعم والرائحة إذا كان مفتردا - فحسب قول هذا الفريق تكون الأعراض ملازمة للأجزاء لا تنفخ عنها وهي التي

(1) المصدر نفسه ص 311
(2) الاستاذ يوسف كرم : تأريخ الفلسفة البيانية ص 50 و 51
(3) الأشري : مقالات س 302
(4) نفس المصدر ص 307
تعين الأجزاء ويتميزها الواحد عن الآخر. فتصبح أذن الأعراض ثابتة وحقيقة إذ أنها صادرة عن الأجزاء ولا هي ناتجة عن جامع الأجزاء كا قال الفريق الأول من المعترض.

وقول الفريق الثاني هو رد مذهب أيقوروس مع بعض التصرف لأن أيقوروس يقول أن الجواهر ليست متجانسة. وفقا للأمر كذلك فسيتها أعراض حتى تميزها الواحد عن الآخر. ويقول أيضا أن الأجزاء الداخلة في تركيب أفراد النوع حاصلة على صورة ومقدار لا تغييران (1) طبيعي أن الصورة هي ما يميز عنصر عن عنصر. فلبا أخذ الفريق الثاني بقول أيقوروس هذا أضافوا للجزء الذي لا يتجزأ صفات الأجسام.

6- قول النظام في الجرور: نفي الخبر الذي رد عليه:
رأى النظام في الجزء، يختلف كلا الاختلف عن رأى باقي المعترض. فينبه هؤلاء يقولون بأجزاء لانتجزها أعني بذرات بتكون 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 تجزيه أبدا ولا غاية له من باب التجزؤ (2) فقط مثل هذا التجزؤ غير واقع وحقيق. بل الذي قاله النظام هو أنه أحال جزءًا لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب (3). وما كان هذا هو رأى النظام في الجرور، فلم يكنه أن يبدأ بالجزء، مثل ما فعل باقي المعترض ليفسر بمقتضاه تكوين الأجسام الطبيعية. بل هو يعتبر

(1) الاستاذ يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية من 390
(2) الأشرمى مقالات من 319 (3) الخبايط كتاب الانتصار ص 93 و 95
الأجسام كلها متكاثفة ذات غاية ونهاية في المساحة والذراع، ولذلك لم يذكر عدد الأجزاء اللازمة لتكوين أقل الأجسام بل هو يبدأ الجسم ويعرف بأنه الطويل العريض العميق. ويقول أنه ليس لأجزاءه عدد يقف عليه (1).

صموئيل:

لما كان الهم يقسم كل جزء إلى أجزاء وهكذا لا إلى نهاية فكيف يمكن التحديق على الفرق بين كتلة أو وزن جسمين إذ أن الجسمين يمكن تجزيئهما بالوهم إلى ما لا يتأتى من الأجزاء. واللامتناهيات لا يتميز بعضها عن بعض؟ في محاولته الإجابة على هذه الصعوبة يلتجأ النظام إلى فكرة النسبة وهكذا المثل الذي يقده: إن الجبل إذا نصف نصفين ونصفت الخردة نصفين فنصف الجبل أكبر من نصف الخردة وكذلك إن قبض أرباع وأحياناً وأسسداً فأربع الجبل وأخاسه وأسسداً أكبر من أربع الخردة وأخاسه وأسسداً. ثم كذلك أجزاء وهما إذا جزأها أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردة (2) فهكذا توجد نسبة قياسية في هذه العملية بين أجزاء الجبل وأجزاء الخردة - حتى إذا انتهت هذه الأجزاء إلى اللامتناهيات - فالنظام يبدأ من نقطة معيّنة أعلى الأجسام.

ويهي أساس كل تجزئ وكأنه يقول بنسبة حتى بين اللامتناهيات.

صموئيل أخرى:

إذا كان الجسم قابل للتجزئ هكذا إلى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعه؟

(1) المصدر نفسه من (2) الأشعرى: مقالات س 304
(2) الخيات، الانتصار، س 36
يرد النظام قائلا ان قسما من يقطع بالحركة والقسم الآخر بالطفرة (1) وكان أول من تكلم بالطفرة من المفكرين الإسلام.

 مصدر هم قول النظام بالطفرة يقول الشهري بادي وابن النجاحي (2) إن النظام وافق الفلسفة في نفي الجزء الذي لا يتجرأ. والعني هنا بالفلسفة هم اليونانيون. والمعروف أن بارمنديس (3) قال إن العالم موجود واحد وطبيعته واحدة - ليس كما قال الطبيبيون الذين يفرضون عناصرًا واحدة (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجان منه كثرة الآشية المشتركة بالحركة والتغير - بل قال إن العالم ساكن (4) وأنكر الكثرة والحركة. ثم أخذ تليه زينون الأبل يدافع عن هذا المذهب وقدم الحجج ضد الحركة وأهم حجة تعرّف بالقسمة الثنائية وهى مأخوذة من فرض المقدار مركبا من أجزاء غير متاحة. ولم كان اجتياز الائتماني ممتنعا فإن الحركة متنعّة (5) - ثم ان الرواقيين وعلى رأسهم زينون الرواق (6) خالفوا الأثريوريين في تصور المادة لم يقفوا عند أجزاء لا تتجأر بل ذهبو إلى أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية - فلا شك أن يكون النظام قد تأثر بهذين الرأيين - رأى الأثريورين ورأى الرواقين.

---

(1) انظر الفصل الخاص بالحركة رقم 8
(2) الشهري بادي: الليل والنهار 61 من 63 - النجاحي - أصول الدين من 37
(3) بارمنديس (400 - 430) ق.م هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الأثريورية - زينون الأبل
(4) مار ولو ماباب الطبيبيا م. 966 م. (5) الاستاذ يوسف كرم - الفلسفة اليونانية من 44
(6) زينون الرواق (636 - 644) ترم أنشأ مدرسة في روافد قندو ودبيه بأصحابه بالرواقين
تأثير هؤلاء الآخرين كان أقوى من تأثير الأولين إذ أثنا نرى النظام يتكلم عن الكون والظوحور كما تكلم عنها الرواقيون (1). كما وأن تأثير الأولين أدى بالنظام إلى إحداث القول بالطفرة حتى يخرج من المأزق الذي وقع فيه بارمنيدس وزينون الآخرة عند ما استحالا وجود الجر، الذي لا يتجزأ.

ولكن الخياط يذكر لنا رد النظام على المذكورة "القائلين أن بلاد الهمامة (والمانوية هي روح الظلمة) لانتناهى في الذرع والمساحة وأن الهمامة قطعت بلاها ووقفت بلاد النور (2) - فيرد النظام عليهم قائلا: إذا كانت الهمامة قطعت بلاها فكان بلادها متناهي لآن الفراع من قطعه الذي دليل على تناهيه. لذلك لم ينعم إبراهيم إن الأرواح يجوز أن تقطع بلادا لانتناهي في المساحة والذرع حتى يفرغ من قطعها - وبعد ذلك يضيف الخياط قائلاً: انا انكر النظام ان تكون الأجزاء مجموهة من أجله لانتجرأ. وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الهم نصفين (3). الخياط يظهر لنا النظام في محادثات مع المانوية والثنوية وهم يقولون بعد تناهي بلاد الظلمة والنور من جهة وقطع بلاد الظلمة من جهة أخرى. ولكن النظام وجد تنافضا في قولهم هذا إذ من المستحيل قطع اللامتناهي - فهك يكون النظام قد تأثر بقول المانوية هذا ولجأ إلى فكرة الطفرة يفسر بها قطع اللامتناهي ثم أنه طبق فكرة اللامتناهي على أجزاء الجسم فقط مع اعتباره الجسم حدودا بالذرع والمساحة؟

(1) أنظر الفصل الخاص بالمحفوظات (ملحوظة)
(2) المذكورة تقول أن النور والظلمة قديمان لم يزل وأن المانوية (وهي روح الظلمة) تقطع بلاها ووقفت بلاد النور.
(3) الخياط: الانصاف/c.c. 33.
يلاحظ أن النظام في جدله مع المثانة يحاول أن يقنعهم بأن بلاد الظالمية والدور متناهية من كل جهة لأنهم يقولون أنها متناهية من جهة واحدة. وما هو متناه من جهة فلا يمكن أن يكون غير متناه من الجهة الأخرى. ثم يصل النظام إلى هذه النتيجة التي الزم المثانة بها وهي أن الجسم متناه في المساحة والذراع محتمل للقسمة والتصنيف إلى ملالانها — كما وان بلاد النور والظالمية يلزم أن تكون متناهية بالمساحة والذراع — وما هو أمره كذلك فهو ليس قديماً لأنه متناه. وقصد النظام هذم قول المثانة بأنين قديمين.

فأذن هل أحد النظام قوله بنفي الجزم الذي لا يتجزأ من المثانة أم أنه تذرع بأقوال اليونيين من اليونان والرواقيين حتى يرد على المثانة وانتهى القوله هذا مستعنا بفكرة الطفرة لفسير ما استصعب تفسيره؟ ان إطلاع النظام على الفلسفة اليونانية من جهة ورده على المثانة من جهة أخرى لما العاملان الأساسيان في تكوين فكرته.

***

وهكذا فينا يختص بالجزء الذي لا يتجزأ نصاً في متناهين عند المعنزلة: رأى من قال بالجزء ورأى من نفاه ثم الرأى الأول القائل بالجزء ينقسم بدوره إلى رأيين: رأى من لا يعترف بأي صفة للجزء ورأى من يعترف له بعض الصفات. ولما كانت هذه المسألة كما عرضها هؤلاء وأولئك لا تتمس أي أصل من أصول الاعترال الحسنة كان من تكلم فيها حرية النظر والبحث والأخلاص بالأراء القديمة كما وضحنا ذلك.

وبعد هذا البحث الأول الخاص بتكوين الأجسام نبحث مسألة الأعراض القائمة بهذه الأجسام.
7 - أعراس الأعضا

ان الفريق القائل بالأجزاء الذي لا يتجزأ يميز تماماً بين الجوهر والعرض فقط من اعتبار الأجزاء مترأ على كل صفة. مثل أبو البضيل وفاطمة ومعمر والاسكافي والبلخى يقولون أن الأعراض حاكمة من قلب الأجزاء المكونة للجسم، بينما من اعتبار الجزء حايك على صفات مثل الجائر. يقول ان الأعراض موجودة في الأجزاء المكونة للجسم ولكنها متميزة عن جوهر هذه الأجزاء.

لكن كل هذه الأعراض ليست من نوع واحد فيها ما يبقى ومنها ما يبقى. مثلا، الحركات لا تبقى. حسب قول ابن البضيل بين الألواح والطعوم والأريج والحياة والقدرة تبقى بقاء. لافي مكان (1). يفسر أبو البضيل ذلك بقوله أن البقاء هو قول الله للشيء، وابقوه، وكذلك الأمر في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض (2). والجائز يشاطر قول ابن البضيل في أن الألواح والطعوم والأريج والحياة والقدرة والصحة تبقى وهو يقول بقاء أعراض كثيرة (3). ومرة بنا في فصل العدم ان يوجد أو البقاء هو ما يمنح الامن للبعدوم ليكون. فوجود الأجسام عرض تنتج عنه اعراض هذه الأجسام.

ويوضح بشر المعتن صيف التوالي الأعراض على الجسم. فيقول السكن بزيت ولا يبقى الا يخرج البضيل منه الى حرجة ويبن ذلك السواد.
لا ينقض الأبان يخرج منه السواد إلى ضده من ياض أو غيره وكذلك في سائر الأعراض على هذا الترتيب (1).

فينا أبو البديل يقول بصلة وثقة بين الأجسام وأعراضها لأنه يعتبر العرض نتيجة حتمية لتماس الأجزاء المكونة للجسم. نرى بشرايجر العرض من جوهره ويقول أن الأعراض المتضادة يمكنها أن تمر في جوهر واحد دون أن تغير ماهية هذا الجوهر. ولم يتأت بدليل أن الجزء في ذات حدود ليست له أي صفة بل يكتسب أعراضه من تماس الأجزاء. مردًا بذلك قول ديموقريطس، كان من الطبيعي أن يجعل الأعراض تابعة لهذا التماس فطالما وجد التماس بين الأجزاء الستة وجد الجسم ووجدت اعراضه. ولم يتفق هذا التماس تتلاشي الأعراض. فقط هو يضيف رأياً خاصاً به كان ديموقريطس بعداً كل البعده عن و호ان الأعراض مثل اللون والحياة.

الله يبقي بقاء، لا في مكان لان البقاء هو قول الله للأشياء. أبى الفلاحي كتب للكتاب، الذي قال أبو البديل، جوهر العرض بالجوهر كان مردًا لقول آيقروس الذي قال بصور للأشياء. لا يمكن فصل الصورة عن العرض. عن جوهره. ثم كرر الجبان قول المعزولة بالوجود الحاصل من الله والذي يميز تمام التميز عن الماهيات لذلك يبقى أن يبق أعراضه بدون جوهر كما ذهب إلى ذلك أبو البديل.

أما قول بشر بن المعتمر أن اعراضا متضادة مثل الحركة والسكون البياض والسوداء متين الجسم أو الجوهر فإنه جاء مطابقا لقول أرسطو

(1) نفس المصدر من 310
في العرض وهو القائل ان الاختلاف في العرض لا يحدث اختلافا في الجوهر.

قول النظام في الاعراس

لم يعتبر النظام الجزء الذي لا يتجزأ كعنصر مكون للجسم هذا من جهة ولم يشاك بوجود أجسام محسوسة ملموسة من جهة أخرى. فترتب على ذلك انه قال أن الجسم هو مجموعة اعراض اواحاسات نشعر بها. فرد جميع الاعراض إلى أجسام وقال أن الألوان والطعم والرائحة والأصوات أجسام(1) وهذه النتيجة التي وصل إليها النظام تبدو منطقية للمن ينوي وجود الجزء الذي لا يتجزأ. أو الذي ينوي وجود جوهر ثابت تقوم عليه الأعراض ولكن بالرغم من رده جميع الاعراض إلى أجسام يقول النظام بعرض واحد ليس بجسم وهي الحركة. وما ان الحركة عرض فلايجوز ان تبقى بينا الأجسام باقية بموجب خلق مستمر للوجود من لدن الله فتكون جميع حركات الأجسام حتى حركة مرورها من حالة ال-Speed إلى حالة الوجود. اعراض. وما رد النظام هكذا جميع الاعراض إلى أجسام. لطيفة بدون شك. وما لم يعترف الابعر واحده هو الحركة. أصبح العالم في نظره مكونا من مادة وحركة (2) ونظرية ديكارت الأولية لاتختلف عن نظرية النظام.

(2) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. النظام ص 119
 مصدر قول النظام في الأعراض

يقول هورونتز (1) أن النظام أخذ من الرواقيين قوله بنين الأعراض، 
لقد سبق وبيان أن النظام تأثر بقول الرواقيين في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (2) 
و لكن هورونتز (3) يقول إن النظام تأثر في قوله هذا بالفلسفة الهندية وهو 
عاشق بالبصرة وكان على اتصال بالهنود، ولكن الشهير ستانو فالبغدادي 
يقول إن النظام وافق هشام بن الحكم في قوله ان الألوان والطعوم 
والروائح أجسام (4). فلا يبعد أن يكون النظام قد تأثر بكل هذه التأثيرات، 
و لكن بما أنه أخذ قوله بنين الجزء الذي لا يتجزأ من محلة الفلاسفة (كما 
يقول البغدادي وهو يعني بابريب اليهود والرواقيين) فمكننا أن نستنتج 
من ذلك أن النظام - كما يقول هورونتز - قد تأثر خصوصاً بالرواقيّة في 
كلمه في الجسم والعرض. ثم المذهب الرواقي كير النبهان، والمذهب الهندى 
الذي يقدس النار والرواقيون يقولون ان العالم الحي بالنشر التي هي العلة 
الأولى والوحيدة. (5) فكذا يكون المصدر الأصلي هو واحد أعلى 
الفكرة الهندية.

---

لذا يختص بالأعراض نصادر أيضًا ثلاثة حول مختلفة: حل أبي 
النهدي والفowي ومعمر الأشكاني والبلخى والجابلي الذين لم يفصلوا العرض 

---

(1) هورونتز kalam S 10-11 (Horovitz) 
(2) أنظر رقم 6 من هذا الفصل 
(3) هورونتز M. Horten. Indische Gedanken S514 
(4) البغدادي الفرق مع معمر الإسكافي والبلخى والجابلي الذين لم يفصلوا العرض 613 (5) الاستاذ يوسف كريم الفلسفة اليونانية من 304
عن جوهره - متأثرين بديو وليمز وأبي نعيم - حل بشر بن العثيم
الذي يقول بتوالي الأعراض على الجوهر - متأثراً في هذا القول بمذهب
أرسطو - وأخيراً حل النظام الذي رد جميع الأعراض ما عدا الحركة إلى
أجسام - متأثراً في ذلك بالفلكية الهندية والرواقية.
بعد ما تقدم من عرض الآراء المختلفة في الجوهر والعرض نرى كل قرين
يعتبر بنظرته ويذهب بها إلى أبعد حد مستخرجًا منها تناوج منطقية وهذا
ما سئنه في المسائل الآتية:

٨. هل يثريموت أوهم السامول والأعراض؟
إذا جمع المعزلة - سواء من قال منهم بالجزء الذي لا يتجزأ أو من نقي
أي جزء - يعتبرون الجسم - بالمعنى الذي سبق وأوضحنا في بداية هذا
الفصل - كحقيقة أولية في إمكانها أن تؤثر على أعضائها. وإذا تكلمت المعزلة
في الجزء كان ذلك مجرد اعتبار ذهني. والتعاريف المختلفة التي عرفوا بها
الجسم بورح كفاية على ذلك. فالجسم هو المحسوس، ولكن نظرتهم المختلفة
في الجزء وفي أعراضه كان لها أثرها في تشريمه رؤية الجوهر والأعراض.
فقرر أصحاب القول بالجزء مثل أبو الهشيل والقديمي والبلخى والجبائي
الذين يعتبرون الأعراض ملازمة للجوهر (١) يعانون أن الأجسام ترى
وكل تلك الحركات والسكوت والألوان والأعراض والاطباض والابتعاد، وأن الإنسان مترى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ويرى
السكون إذا رأى الشيء ساكناً. وكذلك القول في الألوان والأحجام

(١) أنظر أعلاه رقم ٥.
المعتزلة القائل بعده أن الأجزاء مجزدة من كل صفة وأن الصفات ناتجة من معايير الأجزاء (1) ولبعض الآخر القائل أن الجزء معيّن أعنيه صفات حتى قبل أن يlaces 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 حائطة من تماس (3) أجزاء الجسم فكأنه معد الطريق لتلبية النظام لرود جميع الأعراض - معايدة الحركة إلى أجسام - ولما نقل النظام وجود الأعراض كان من الطبيعي أن يقول أن الأعراض عالّ أن ترى وانه لا عرض إلا الحركة وحال أن يرى الإنسان إلا الألوان والألوان أجزاء ولا جسم يراه الراوي إلا لو أن النتيجة التي يصل إليها النظام وهي أننا نرى الأجزاء (4) الأعراض أجزاء

(1) الأشاعر مقالات ص 262 - (3) نظر أعلاه رقم 6
(2) نظر أعلاه رقم 3 - (4) الأشاعر مقالات ص 262 - (3) نظر أعلاه رقم 6
عندل) نتيجة مثالية لما وصل إليه أبو الهذيل والجبائي الذين ربطا العرض بالجسم، وربط العرض بالجسم على هذا النحو يجعله من العرض مجرد اعتبار ذهني إذ لا يمكن فصله عن الجسم حتى يحل محل عرض آخر في ذات الجسم. وبعبارة أخرى هذا الربط يكون محاولة لرد العرض للجسم، وإن لم يقوم أبو الهذيل بهذه المحاولة فإذ لا النظام قام بها ووصل إلى ما كان قد وصل إليه واضعوا مذهب الدرجة من اليونانيين أعني ديموقيطس وأبيقوروس الذين أثروا على مذهب المعتزلة في الأجسام.

ولكن معيار يميز تماماً بين الجوهر والعرض ولا يضع بينهما هذه الرابطة الوثيقة التي قال بها بق المعتزلة والتي مقتضابها فسرها رؤية الجوهر بواسطة رؤية العرض، كأن تأثير أرسلتو في مسألة العرض والجوهر كان أقوى على معيار من تأثير ديموقيطس وأبيقوروس. لذلك جاء قول معيار مختلفاً عن قول باقي المعتزلة في رؤية الأجسام إذا يقول: إما ندرك أعراض الجسم فقط فاما الجسم فلا يجب أن يدرك (1) فالمحصول من الأشياء أعراضها والعرض مفصل عن الجوهر رؤية العرض لا تعني رؤية الجوهر.

فنصادف هنا أيضاً فيها 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، إذا أنه رد جميع الأعراض وما عدا الحركة - إلى أجسام - وأخيراً موقف معيار القائل.

المؤرشف: مقالات 312
بعدم رؤية الأجسام بل رؤية الأعراض لأنه فصل العرض عن الجسم.
و قال إن الخمس هو العرض.

9. الرحمان وأميز الأسا

ما ربط أبو الدهيل العرض بالجوهر برما وثيق أعتز عن ضع الشيء.

التعريف الآتي: الضد هو ما إذا لم يكن الشيء وإذا كان لم يكن الشيء.

وانتهى إلى أن الأجسام لا تضاد وأحال تضاددها (1). ولما كانت الأعراض

تابعة حتي للأجسام ومربطة بها ربطاً وثيقاً حسب رأيه. فتصح توال

الأعراض على نفس الجسم مستحيل لأن كل تبدل أو تغير في العرض يتبعه

حتى تغير وتبدل في الجسم.

فنظرية أن الدهيل هذه الخصائص بالأجسام والأعراض هات السبيل لقول

النظام بأن العرض جسم عليه لا يمكن أن نقول أن عرضاً هو ضد عرض

آخر ما عدا الحركة والسكون وهما العرضان الوحيدان - والأجسام مثل

الحارة والبرودة والسود والبيض والخلاوة والحموضة فهذه كلها أجسام

متفاصلة يفسد بعضها البعض وكذا كل جسمين متفاصلين فيها متفاصلان (2)

فعل ذلك لا يصح الجسم البيض (أو البياض) جسم أسود (أو سوادا).

بلا يمكن أن يفقد جوهره كياض بل الجسم البيض يفسد الجسم الأسود.

فللا يمكن أن تصور جماهيرا واحداً أحماه لضدين. أو لا لأن الأعراض أجسام

ثم لا شيء لا يجوز وجود جسمين ضنين في أن واحد وفي مكان واحد بل

يجب أن يزول أحدهما ليحل محل الآخر. وإذا أردنا أن نوضح فكرة

(1) نفس المصدر ص 276
(2) نفس المصدر ص 276
النظام هذه يمثل قليلاً أو أردنا قلب لون شيء من أسود إلى أبيض لأن
يزل أولًا اللون الأسود ليحل محل اللون الأبيض ولكن اللون الأبيض
لا يقلب اللون الأسود. فا ندعو عرض هو في نظر النظام جسم
وكل جسم له لون وشكل وطعم إلا لا يمكن فصله عنه بل هوي الجسم وإذا
فصلت عنه زال الجسم وحل محل جسم آخر - وهذا النون نتيجة منطقة
لما قاله أبو الهذيل بأن العرض ملازم للجسم لا يمكن فصله عنه فاعتبر النظام
العرض جسمًا وأوضح جارآً ما كان مطويًا في فكر أبي الهذيل.

10 - العرض في تفسير ابتسامة والدعبةم في تفسير الاعراض
يفسر أبو الهذيل والنظام عدم هذه الاستحالة تفسيراً طبيعياً: جعل
ابو الهذيل العرض ملازم للجوه واعتبر النظام الأعراض (ما عدا الحركة)
جواهر. ولكن الحياط والجبالي يلتجان إلى تفسير متباعي: يقول الحياط
إنه الله عالم بالأشياء على ما هي عليه من حقائق لم يزل ولازال كذلك
وعله تعالى هو ذاته لم يزل ثابتًا فلا يمكن أن يستحل أي عرض إلى
جواهر أوعكس ذلك. وهذا هو أيضاً قول الجبالي القائل أن الله يعلم الشيء
جواهر قبل أن يخلقه وكذلك اللون عليه لولا قبل أن يخلقه وكذلك الأمر
فيا تسمي به شيء قبل كونه (1).

وهكذا تبنى المعتزلة نظام العالم على أئذ ثابت. وهذا الأساس هو من
الجواهر والأعراض من جهة وعلم الله بالخصائص من جهة أخرى

(1) الحياط: الانتصار: 114
(2) الأشري: مقالات: 321
وهذا العالم لم يزل ثابتاً. وهذا الأساس مهد لقوله بابداً الحتمية في العالم الطبيعي.

١١ - سبب الحتمية في العالم الطبيعي

ولما اعتبرت المعتزلة الجوهر وخصائصها ثابتة أصبح العلم في نظرهم تكيناً وسيلة. وإذا لم يتكلموا صراحة عن الحتمية في الطبيعة فإن أقوالهم بالجوهر والعرض تدل على وجود قانون ثابت تخضر له. جميع الظواهر الطبيعية. ونصالح قول المعلم يوضح فيه تماماً هذا النظام الحتمي في الطبيعة فيقول أن ما يمل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعام ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة وبوسسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه وان الموت يمل الأعراض التي حلت فيه بطبعه وإن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت.) (ويعلم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف وافترض وعاصمة ومباينة فعل غير الله (٣) أعني أنها أفعال طبيعية للفلك - ويصل عامر إلى هذه النتيجة وهي لا تختلف عن نظرة العلم الحديث في خصائص الأجسام وظواهرها فيقول: إن الله لا يفعل عرضاً (٤) بل إنه السمع فعل السمع والبصر فعل البصر والحس فعل الحس. فيكون الله كون جوهر في إمكانها أن تحدث أعراض معينة. فثلا لا تقول إن الله يلون الجسم أوجهه بل إن من شأن (أو طبيعة) هذا الجسم أن يتلون وإذا فلن يتلون أبداً.

(١) الخيات - الانتصار من ٥٤
(٢) نفس المصدر من ٤٠٥
(٣) الأشرى - مقالات من ٤٠٥
وهكذا الأمر في كل عرض آخر. فالأعراض لا تضاف جزافاً على
الاجسام بل الاجسام من طبيعتها تقبل أعراضاً معينة.
وقول معمر هذا قول صريح واضح في الحميمة. ولولا هذا المبدأ لما
قام علم.

وهناك قول آخر قاله ال sistam ويثبت فيه الحميمة في الطبىعة. يذكر لنا
البغدادى أن النظام زعم أن الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفين
كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من اللح تسخين وتبريد (١) فكل
جنس من الاجسام لا يحدث إلا نوعاً معيناً من الأعمال. وإذا ما عمت
جميع خصائص هذا الجسم علنا طبيعته وطبىعة ثابتة لا تتفاوت كما سبق
وابو ضحا ذلك (٢).

فقط يصادف أن يتأخر مفعول الشيء أو الجسم وقنا ما بدون أن ينافى
هذا الاتخاذ مع مبدأ الحميمة. وهذا ما يقصده أبو الهذيل والإسكند
والجبي بقولهم أنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقات كثيرة من
غير أن يخلق احترار وهبوط. بل يحدث سكون. والجمع بين النار والقطن
من غير أن يحدث احترار (٣). إن هذا لا يعني أن الحجر والنار فدفا
خصائصها الطبيعية من هبوط واحترار بل أن هناك أوقاتاً من السكون في
الجو بين الصعود والهبوط. وأوقاتا تظهر فيها النار غير فاعلة عندما تبدأ في
حرق جسم قابل للحريق مثل القطن. والملاحظة تبرهن على صحة هذا

(١) البغدادى: الفرق من ١٢٠ وما بعده
                          الأشمرى: مقالات من ٣١٢
القول وهو لا يُعنى أن مفعول الأجسام الطبيعية قد انعدم - وإذا قال الأشعري إن البغداديين أنكر وا جامعته النابور الحطب أوقاتاً غير أن يحدث الله احتراماً (1) فذلك لأنهم لم يتصوروا أن الجسم يكف عن عمله الذي يطبع عليه ولو برهة واحدة من الزمان - فعندما تقرب النار من القطن يحدث حريق - وإذا تكلم أبو الهنيد عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا يُعنى انعدام الفعل الطبيعي للجسم بل هذه الفترة لازمة حتى يكون العمل ظاهراً للإنسان -

وما تقدم نرى أن المعتزلة تدافع عن مبدأ الخنجية وهو نتيجة لنظريتهم في الأجسام وفي علم الله -

أثر أرسطو في تفسير القول

إن أثر أرسطو واضح كل الوضوح هنا: أنه يقول في كتابه السماع الطبيعية (م وم) أن صورة الشيء هي طبيعته (وحسب أرسطو الماهية مكونة من هيولى وصورة) وإن الشيء يفعل بصورة حتى اعنى بطبعته. والمعتزلة تقول أن الأشياء تفعل بطبعتها اعنى بصورةها حسب المعنى الأرسطو طال لهذا اللفظ - وقول أرسطو ان الجسم يفعل بصورةه ففعله خاص به ولا يمكن أن يفعل خلافه ولا بطلص صورته اعنى طبيعته - ولما قالت المعتزلة أن الأشياء تفعل طبيعتها جاء قولها ترديداً للفكرة الصورة عند أرسطو -

12 - مبرر الخنجية يطلب على العلماء أن الخنجية لا تنطبق فقط على افعال الأجسام الطبيعية وحركاتها الموجودة

(1) الأشعري مقالات من 312
بالفعل بل أيضا على كل ماهو بالقوة. مثلما الحطب محترق بالقوة كما وان التبار في الحجر كامنة فإنها في الحطب كامنة والزيت كامن في الزيتون والدهن في السمسم والخليطة كامنة في بذرة البلح (1). فإذا تكلم في الكلون بعض المعزولة مثل إبر الزهد والنظام ومعمر وبحر بن المعتمر فيهم يقذدون بذلك الأشياء الموجودة بالقوة (2). والقوة الطرف الأول للفعل. والشيء يمر من القوة إلى الفعل بطبيعته أو صورته. أعني حسب قانون ثابت له. فيبدا الحتمية عام يشمل كل الطبيعة الجامدة والحية. فحسب اعمال الإنسان الاختيارية غير خاضعة لهذا المبدأ كما نوضجه في علم النفس عند المعزولة. (3)

مصدر هذه الفكرة

أن أثر استواء واضح هنا أيضا. أنه يقول أن ماهو بالقوة يصير بالفعل حسب طبيعته أو صورته. فهو خاضع إذن لنظام طبيعته ويعمل بمقتضاها (4).

وهذا هو قول المعزولة أيضا.  

13 - فهل يوجد أنه بطل ما في الجسم من عام؟

لقد بنيت في مستهل هذا الفصل معنى كلمة جسم عند المعزولة. ولما كان الجسم

(1) الأشريعي - مقالات من 388 و 399 - ابن حزم - الفصل 6 في 39
(2) يقسم أرسطو الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل. والقوة تعني وانغماسية. 
القوة الفعلية هي قدرة شيء على أحداث تغيير في شيء آخر أو في نفسه من حيث هو آخر. 
أي من حيث هو حاصل على مبدأ فعل ومبدأ منفصل كل جمل الذي يبري. نفسه لا من حيث 
هو صداع. بل من حيث هو طبيب. والقوة الاتجاهية هي قدرة المنفصل على الانتقال من حال 
لى حال. يتأثر هو الآخر أو تأثيره هو من حيث هو آخر. (أرسطو - السماك الطبيبي 
م 5 و 1). - انتقل أيضاً ملاحوقاً رقم في فصل 1 الملاحظات.
(3) الجزء الثاني من صياغتنا هذا (4) أرسطو - السماك الطبيبي م 1 و م
في نظر اغلبهم مكرون من عدد من الأجزاء يتراوح بين ستة وثلااثون، فهل يمكن لهذه الأجزاء أن تنفصل وتتصبح منفصلة؟ وإذا صح ذلك فماذا يكون حكم هذه الأجزاء المنفصلة؟

نحن نعلم أن جميع المعترفة من أية الهذيل إلى الجزاى لا يقولون بأن الجزء يوجد منفردا من طبيعته لأن من طبيعة الأجزاء ان توجد مؤلفة فلكي تنفرد يلزم قوة غير طبيعية لتمكينهما بعضهما عن بعض. لذلك يقول أبو الهذيل: الجمال يجوز أن يفرقه الله ويبطل ما فيه من الأتتاع حتى يصير جزءا لا يتجزأ وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا يطول له ولا ينقص له ولا يبت منهما (1) وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا حياة ولا قدرة ولا لامع (2). ويقال لذلك بقوله: إن الحركة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعية ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ. فالصفة الطبيعية للجزء هي مسألة ستة مثاله بنفسه وجامعة غيره. ولكن انفراده فيكون بواسطة الله لأن الانفراد ليس من طبيعة الجزة.

ويضيف أبو الهذيل قائلا أن الجزء الذي يفرده الله يمكن أن تراه العيون إذا خلق الله فيها رؤية له وادراكا له (3). وهذا أمر طبيعي إذ أن البصر لا يقع إلا على اللون والشكل والجزء المنفرد معرى عن هاتين الصفتين.

إن رأى أي الهذيل في ابطال انفراد الجزة هو أيضا رأى جميع المعترفة من عده النظام الذي استحال وجود جزء لا يتجزأ ويتقول الجاحظ معرزا قول أبي الهذيل: إن الله لا يمكنه أن يفنى الأجسام بل يمكنه أن

(1) الإسحوري مقالات ص 314 - البندادي - الفرق ص 113
يفرقها إلى أجزاءها (1) فلايس من طبيعة الجزء أن يكون منفصلاً بل أن يجتمع بأمثلته.

أن قول المعجزة هذا يختلف تماماً عن قول ديوقريطس وایقوروس اللذين اعتبرا الجزء الذي لا يتجزأ عنصراً بأصله. فقط أرى المعجزة هنا جاء مطلبًا لرأى ارسطو وهو يبين العلم النظري أو لا على ما هو محسوس وتحرك. وما كان الجزء الذي لا يتجزأ غير محسوس فأعتبرت المعجزة أقل الأجسام هو ما يمكن وجوده حقيقة وطبيعية كما أنها اعتبرت وجود الجزء أمرًا غير طبيعي وانتهت إلى أن الجزء لا يفصله إلا الله.

14 - المراهنة:

لم كانت الأجسام في نظر المعجزة مكونة من عدد مختلف من الأجزاء ولم كانت الأجسام متميزة الواحد عن الآخر فقيل يمكن وجود جسمين أو أكثر في حين واحد؟ رد المعجزة على هذا السؤال متعلق بنظريتهم في الجسم ولما كانت هناك نظريتان كبيرتان متعارضتان جاء ردهم في موضوع المداخلة على طرف نقيض:

الرد الأول:

يقول أبوالأندلس إنه لا يجوز كون جسمين في مكان واحد (2) وذلك لأنه اعتبر الارض مرتبطة برتبة وثيقة مع الجسم ولم يكن كل جسم يشغل حيزًا عينًا

(1) ابن حزم: الفصل 4 ص 148
(2) الأشرفي: مقالات ص 328 - الإيجاب: مواقف ص 301 - ابن حزم الفصل 5 ص 38 و 39
فللا يوجد وجود جسمين في حيز واحد في آن واحد. وهذا هو أيضا رد على المعزلة الذين تتفق نظريتهم في الجسم ونظرية إف الحذاء.

الرد الثاني

لكن النظام أجاز المداخلة لأنه اعتبر جميع الأعراض ما عدا الحركة أجساما. يقول إن اللون يدخل الطعام والرائحة وإنها أجسام ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيزا للآخر وأن يكون أحد الشتاتين في الآخر. ففي الزهرة نجد اللون والرائحة والذوق تشغيل حيزا واحدا. إن هذه النتيجة التي يصل إليها النظام في الكلام عن المداخلة هي نتيجة حتمية لنفي الأعراض وردها كلها (ما عدا الحركة) إلى أجسام في موضوع المداخلة متعلق بتعريف الجسم والعرض عند المعزلة.

ومن كل ما تقدم نلاحظ أن نظرية المعزلة الخاصة بالأجسام الطبيعية لا تركز على فكرة مجرد - أي فكرة الجزء الذي لا ينجز أو الذرة - بل على وقائع حسية أو أقل قسم محسوس في الجسم وإذا تكلموا في الجزء فكان ذلك مجرد تصور ثم اعتبروا جميعا ما عدا النظام - الجسم كاملا للأعراض بينما النظام رد جميع الأعراض إلى أجسام - وهذا يكون أساس المعروفة الحسية مرتكزا في العالم الطبيعي المركب من هذه الأقسام المحسورة. وستوضح في القسم الخاص بعلم النفس كيف يتحول المحسوس إلى معرفة عند الإنسان.

---
(1) نص المصدر
الطلبية الإزاحة

الحركة

الخلق في مذهب المعتزلة هو المرور من العدم إلى الوجود، والمعتقدات كما ذكرنا لها بعض الخصائص، ولعكن الحركة أهم صفة تنصف بها الكائنات. فهل هذه الصفة مكتسبة من الوجود أم هي ملازمة المعتقدات؟

1 - هل الوجود متحرك عندهم أيضاً؟ يفرق بعض المعتزلة بين الجسم من جهة والحركة والسكن من جهة أخرى ويعتبرون إن الجسم في حال خلق الله لا يتحرك ولا يتحرك إلا بإبطال الحركة فيه ويسكن حال التحرك في حالة السكون فيه. وهذا قول الخياط في هذا الفهم أن الحركة والسكن مكتسبتان من الوجود ويقول البعض الآخر مثل أبو الهذيل ومعمر بن العمير والجبائي إن الجسم ساكن في حال خلق الله له. ومعنى هذا الفهم أن الحركة غير ملازمة المعتقدات في حال العدم بل هي مكتسبة من الوجود وأن المعتقدات في حالة السكون ورأى النظام لا يختلف في جوهه عن رأي باقي المعتزلة

(1) انظر無法 الثاني الفصل الأول الخاص بالعدم (2) الاستمرار الخياطة من 113
(3) اليندا: أصول الدين من 300 - الامري: مقالات من 345
فيقول إن كل موجود فهو متحرك وإن الأجسام كلها متحركة في الحقيقة وساقطة في اللغة (1) وأيما عقده هو الموجود. ويتميز النظام نوعين من الحركة حركة اعتناد (2) وحركة نقلة، و쯤 أن الأجسام في حال خلق الله لما متحركه حركة اعتناد (3) — يلاحظ من قول النظام إن الحركة تتبع حتنا موجود وأنها ليست صفة من صفات الموجود بل يكتسبها الموجود من الوجود.

جمع المعتزلة متفقون على أن الحركة ليست من صفات الموجودات بل هي صفة تكتسبها الموجودات حين توجد.

3 - تعرف المركز والسلون

يُميز أبو الهذيل بين الحركات والسكن وبين الأكوام والملاصات ويقول إن حركة الجسم هي في انتقاله من المكان الأول إلى الثاني كما أنه يعرف أيضاً الحركة بأنها أول كون في المكان الثاني (4) والسكن هو لبث الجسم في المكان زمنياً متناً (5). فيقول حركة تستوجب مكانين وزمانين بينما السكون يستوجب مكاناً واحداً وزمانين. فالحركة في رأي أبي الهذيل هي إما الانتقال. أما الكون، والسكن هو النبات في مكان واحد.

إن تعريف أبي الهذيل بأن الحركة هي الكون في المكان الثاني مهد الطريق لقول النظام بأن الحركة مبدأ تغير ما (6) وإن السكون معناه أن الجسم كان

(2) أنظر معي هذه الحركة في رقم 1
(1) الاعمارى، مقالات ص 374
(2) البغدادى، الفرق بين الفرق ص 144
(3) الاعمارى، مقالات ص 344
(4) الاعمارى، مقالات ص 505
(5) الفهرستى، المثل ج 1 ص 62
في المكان وقينن أى تحرك فيه وقينن (1) كأنه مهد الطريق لقول الجبائي بأن الحركة والسكن أكوان (2) وأن معنى الحركة حسب الجبائي معنى الروال فلا حركة إلا وهي زوال وإن لم يعنى الحركة معنى الانتقال (3) اعتبر أبو الهذيل والنظام والجابائي الحركة كونها في المكان الثاني ويقول م unanim إن السكون هو الكون (4).

فيضحك لنا من جميع هذه التعريف أن الحركة في رأي المعتزلة ليست فقط حركة نقله بل هي أيضا كون بالمعنى الاستوطلائي القائل بأن الكون هو توح جوهير أدنى إلى جوهير أعلى (5). فالكون يظهر عند ما يصل الجوهر إلى كمال أكبر ما كان عليه أعنى أن الكون يظهر في الحالة الثانية من تغير الشيء. لذلك قال أبو الهذيل إن الحركة هي في المكان الثاني والمكان الأول الذي تبدأ منه الحركة أو الكون هو عند النظام حالة سكون ولكنها في نفس الوقت حالة تعتمد عليها الحركة لذلك قال إن السكون حركة اعتباب. ولما قال م unanim إن السكون هو الكون هذا القول لا يختلف في جوهير عن قول أبو الهذيل بأن الحركة هي في المكان الثاني أعنى في المكان أو الحال الذي وصل إليه الجسم المتحرك وتكوين فيه. والنظام أطلق على هذه الحالة اسم حركة اعتباب.

فليعرف المتزلزلة الحركة بأنها كون ولا يثبت نقلة. اتضح لنا لماذا جعلوا الحركة في المكان الثاني الذي يظهر فيه كون الشيء وبعضهم جعل

---

(1) الأشعرى. مقالات من 344 (2) الأشعرى. مقالات من 350 (3) أرسلطلو. كتاب السكون والنظام. (4) نفس المصدر.
الحركة في المكان الموجود بين الأول والثاني والذي فيه يأخذ الشيء في التكوين مثل ما قال نصر بن المعتمر.

3 - أبى نوفر الحركة:
لكل حركة نقطة بداية نسبها المكان الأول ونقطة نهاية نسبها المكان الثاني وبين النقطتين يوجد مكان ثالث مورود فيه الحركة. فإذا رجعنا إلى قول المعترفة بأن المعدومات سائبة فإن الحركة كمتسعة مع الوجود نجد أن النحو مكشوف مكان الحركة في نقطتين مختلفتين. يقول مثلما أبو الهذيل والجبائي وابنه أبو هاشم: أن الحركة تصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني (1) وينفي أبو الهذيل قائلاً لا بد للحركة من مكاني وزمانين ولا بد للسكون من زمانين (2) وتمسر قول أبي الهذيل هو أن يعتبر المعدومات في حالة سكون فالحركة لابد أنها هذه الحالة بل بدأ في حالة الوجود والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال إلى حال. ولكن الجسم عند خلقه ليس محركاً بل قابلاً للحركة وهو لم يكن قابلاً للحركة في حالة البدم. وحالة السكون التي يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمعة في امكانيها أن تعمل وهكذا يفسر قول أبي الهذيل أن الحركة توجد في المكان الثاني إذ أن قبل الوجود يكون سكون والجسم عند وجوده ساكن وله الحركة تجمعت فيه في هذا المكان واصبح في امكانيه التحرك.
لاشك أن رأى أبي الهذيل هذا في الحركة فقد الطريق للقول التي تقل:
د بحركة الاعتداء الذي يعرف بالسكون. إن البدل جد الحركة في المكان الثاني الذي يصبح مكانا للسكون وانطلق النظام على السكون هذا اسم حركة اعتداء وقال أذا تتحرك الجسم من مكان الى مكان فالحركة تحدث في الأول وهي اعتاداته التي توجب الكون لا الثاني وإن الكون في الثاني هي حركة الجسم في الثاني (1). فلا يقول النظام بالسكون بالمعنى المتعارف لهذا الفظ لانما نسميه مكتوب، هو عليه لفظ حركة اعتداء وبيض هذه الحركة عن حركة التقلة.

ثم يلاحظ أن يشر بن المعمري يسترشد بالتجربة لتحديد مكان الحركة ف يقول: الحركة تحدث في المكان الأول ولا في الثاني ولكن يتذكر بها الجسم عن المكان الأول (2) فاذن الحركة توجد بين المكانين الأول والثاني، فان يوجد في المكان الثالث الذي تم وتدوم فيه الحركة. وتعليل ذلك هو ان في المكان الأول الجسم لا يزال ساكنًا والسكون ضد الحركة وانتقلت الحركة في الجسم الساكن لم يعد هذا الجسم في الحال الأول إذا من المكانين 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 الأول والثاني. فالجسم هو بمثابة نقطة هندسية مميزة عن الحركة وعندما يبدأ في الحركة يترك المكان الذي كان فيه ساكنًا (3).

(1) الأشرى. مقالة من 304
(2) نفس المصدر 350 - البندادي. الفرق في 144 - اسقراط. التسع في الذين 45
(3) المباي. اتصار من 114 و115
اما بخصوص الحركة المحلية توجد أيضا حركة في مختلف أجزاء الجسم.
لأن إذا لم يغير الجسم مكانه فهذا لا يمنع أن أجزاءه ستتغير أماكنها في داخل الجسم.
ان قول بشر في الحركة لا يختلف عن قول الخياط الذي يعدهان أن الجسم يتحرك بخلل الحركة فيه ويسكن خلف السكون فيه. ويتضح من قول الخياط أنه يسمح烈士 بين الجسم من جهة والحركة والسكن من جهة أخرى. وهما عرضان يحلان في الجسم على التوالى. فالحركة تحل في جسم لم يعد ساكنا والسكن يحل في جسم لم يعد متحركا.
وهكذا يكون رأى بشر والخياط مختلفا تماما عن رأى ابن الهذيل الذي يجسد الحركة في المكان الثاني (وهو نهاية الحركة) كما أنه يختلف عن رأى النظرا الذي يعتبر السكون حركة اعتاد، وذلك لأن ابن الهذيل والنظام يبينان رأهما في الحركة على فكرة مرور المعدومات إلى الوجود بينما بشر والخياط يبينان رأهما على ما شاهده بالتجربة.

4. كيف تقل الحركة في الجسم؟
أوضحنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب كيف أن المعتزلة تعتبر الأجسام كأنها مكونة من أجزاء لا تتجزأ أجزائها عددها وآراء المعتزلة فيها. ونبحث هنا إذا كانت الحركة تحل في جميع أجزاء الجسم أم في البعض منها فقط. يقول أبو الهذيل أن حركة الجسم الكثيرة الأجزاء جائزة بحركة تحل في بعض أجزاءها، وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة في تكوينه.

(1) نفس المصدر.
(2) البغدادي، الفرق ص 112.
فيكون أن تحل الحركة في البعض منها حتى يتحرك كل الجسم، ويقتنض هذا التضامن بين الأجزاء، تمر الحركة من الأجزاء المتحركة إلى الأخرى التي ليست مباشرة تحت تأثير الحركة.

ولكن الجبانين يزعم أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعد أجزاء المتحركة في كل جزء حركة (1)، والمعرف أن الجبانين يعترف بعض الصفات للجزء الذي لا يتحرك (2)، بينما أبو الهذيل وباقي المعتزلة عروا الجزء من كل صفة إلا من صفعة الماسة، وهي الصفة التي بها يجامع الجزء أجزاء أخرى ليكون الجسم. فكل من الجبانين وأبي الهذيل وباقي المعتزلة يحافظ على تعريته للجسم وعلى نظرية 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 الماسة الموجودة بين جميع أجزاءه.

5 - هل يجوز أن يكون لكل مرتكب حركة واحدة في آخر واحد؟

يقول أبو الهذيل أنه لا يجوز أن يحل الجزء الواحد مرتكب. بينما الجبانين أجاز ذلك وقال إذا دفع الحجر دافع حل كل جزء منه مرتكب معًا أعني أن حركة كل دافع تضاف إلى حركة الآخر، وتصبحان حركتين في جزء واحد. ولكن أبو الهذيل يقول أنها في الحقيقة حركة واحدة تنقسم على الفاعلين (3)، فعلي رأى أبي الهذيل الحركة التي تحل جسماً هي حركة واحدة. فقط شدة الحركة تختلف ولكن الجبانين يرى في هذه الشدة حركة

---

(1) أشري ، مقالات ، ص ، 319 (2) أنظر هذا الباب الفصل الثالث رقم ، 4 ، ثانياً
(3) الاحترافي ، مقالات ، ص ، 319
ضيفاطة إلى حركة أعين عدد حركات حالة في جسم واحد ومزتركة الواحدة على الثانية. أما إذا حلت عدد حركات في جسم واحد في أتجاهات مختلفة أو في أتجاهين متقابلين فيمكن اعتبار هذه الحركات حركة واحدة أم أكثر؟ يقول أبو الهذيل إن الحركة واحدة في جميع أجزاء الجسم. لنفرض شخصين يدفعان حرآ واحدا في اتجاهين متقابلين. يبقى الحجر ثابتا إذا كانت قوة الحركتين متساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلت في جزء من الجسم مساو للجزء الآخر الذي حلته في الحركة الناتجة من الدافع الثاني. وكذلك كل جزء من الجسم لم تخلي فيه سوى حركة واحدة والحركتان تتقافان عند حد وتتكافآن عند حلة إذا رك الحج في اتجاه دون الآخر. هناك يدل على أن الحركتين طردت الأخرى أعين الأضعف من الجسم وحلت محلها. فلا تحل الجسم الإحتركة واحدة. هذه هي النتيجة التي ينتهى إليها أبو الهذيل.

يختلف تفسير الجباق عن تفسير أبو الهذيل. يقول الجباق في الحالة الأولى حالة ثبات الحجر حركتان متساويتان بالقوة ومتاليتان حلتا في نفس الوقت في جميع أجزاء الحجر ويجوز تكاثر قوة الحركتين في داخل الجسم يتحرك هذا الجسم وظل ثابتا. وفي الحالة الثانية حالة ميل الحج إلى جهة دون الأخرى. حركة جديدة حلت في جميع أجزاء الجسم وكانت في هذه الحركتين حركة أخرى أقل من قوة واتجاه متقابل لهذه الحركة الجديدة. فإن كلا الحركتين. حركتان حلتا في جسم واحد في نفس الوقت.

قال الأسكياني قبل الجباق يقول إن تحل حركتان جزء واحدا كما...
إنه إجاز أن يحل الجزء الواحد لونان (1). ففي نظر الأسكاني والجبائي قوة
الحركة هي عبارة عن تزامن حركة على حركة في مكان واحد.
ثم ينشىء أبو الهذيل علاقة بين الزمان والحركة ويقول أن الحركة تنقسم
بالمان فيكون ما يوجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر (2). فهو ينظر
إلى الحركة كأنها سلال لأنها لم تتغير وتتباعد الحركة مع الزمان لتزايدت
واصبح هناك حركات كثيرة في نفس الوقت في جسم واحد وهذا يخالف
رأيه في الحركة.
فأبو الهذيل يقول بتجزئة الحركة في داخل الجسم أي أن على رأيه
الحركة تحل مختلف اجزاء الجسم كما أنهما نتجراً بالنسبة إلى الزمان إذ
ان الحركة تنجز أو تبجاد الآتات فهو لا يعتبر الحركة كتيار مستمر بل كتيار
متجعدد بيننا الجماهير نفى هذا التجزء في الحركة.

6 - جميع الأفرات متناهية:
الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود وما كانت الأعراض غير دائمة
فلا يمكن أن تكون الحركات لامتناهية. فكل حركة مصيرها السكون وهذا
ما يجعل أبو الهذيل يقول أن حركات أهل الحدود يقطنون وأنهم يصيرهم ال
سكون دائم خصداً وتجتمع اللدوات في ذلك السكون لأهل الجنة وتجتمع
الألام في ذلك السكون لأهل النار (3). فلا السكون تحل حتي حل الحركة
وفي السكون لم يعد يوجد تغيير ولا تبدد بل ثبات مطلق.

(1) الأشعري: مقالات 320 - البغدادي -
(2) نقش المصدر من 319 - البغدادي -
(3) الشهرستان: الليل جزء 1 ص 58
ولما قال جميع المعترفون ان الحركات اعراض يستنتج من قولهم هذا ان جميع الحركات ستنتهى إلى سكون اعني إلى حالات ثابتة وهذا هو الأمر الذي سينتهي إلياه أهل الخددين.

أثر أرسطو

يقول أرسطو في كتاب السماع الطبيعي ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجرام السماوية من نقل العناصر الأرضية ومرصوباتها ومن استحالة ونمو النبات والحيوان لابد تحتى إلى يد الطبيع وتسكن عنده نعم ان أرسطو يقول بأنها الحركات في العالم تحت فلك القمر وهو معظم الكون والفساد. والمعترف من أن العالم قسمين مثل ما فعل أرسطو اعني ما فوق تلك القمر وما تحته يلي اعتبارا العالم بأسره متحركا. ولما كانت الحركة لها بداية في مذكرون فيكون لها حتما نهاية.

๗ - هل تولد الحركة وسلوحة السكون المتحرك؟

يقول الجماعات انه لا يجوز ان يولد السكون شبيها والحركة تولد حركة وتولد سكونا. وزعم ان في الحجر اذا وقف في الجو حركات خفية تولد اتخاذه بعد ذلك وان في القوس الموت حركات خفية تولد قطع الوتر اذا انقطع وفي الخائط حركات خفية تولد عنها وقوعة (1). فالسكون الذي في الحجر عندما يقف في الوضع قبل وقوعة متولد عن حركة وهو بدوره يولد حركة مثل اتخاذ الحجر او قطع وتر القوس او وقوع

(1) الأشعري: مقالات من ٤١٣.
الحائط. فكأن السكون هو تجمع حركات وموحركة بالقوة (1). بينما السكون
غير مسبوق بحركة لا يولد شيئاً. فالحائط شيد بواسطة حركات تجمعت
فيه ويمكنها أن تحدث في الحائط السكونا كما يمكنها أن تحدث حركات أخرى.
وهو القول قريب من قول بشر بن المعتمر القائل إن يجوز أن تولد
حركة سكونا والسكون حركة الحركة وحركة السكون سكونا (2)
وهذا قريب أيضاً من رأي ابن الهذيل الذي يركز الحركة في المكان الثاني
المتحرك عيني في كونه. وهو قريب أيضاً من رأي النظام الذي يعتبر السكون
حركة اعتدال.
ولكن نفت معتزلة فرع بغداد أن تولد الحركة سكونا والسكون
حركة (3). والمعروف أن بشر بن المعتمر مؤسس فرع بغداد اخذ الاعتزال
عن البحرين يعني عن الهذلية والطبيعة وإن الجبائي من معتزلة البصرة
انتهى إلى تعريف الحركة والسكون بأنها اكوان. فإذا رد البغداديون هذا
التعريف فذلك لأنهم كانوا يفحصون المسألة من الوجهة الميتافيزيقية
والأخلاقية أكثر مما كانوا يفحصونها من الوجهة الطبيعية. فلو كانوا سلوا
أن السكون يولد الحركة والحركة السكون لأضطروا أن يقولوا أن كل
ضد يولد ضده وان يطبقوا هذا الأصل في الأخلاق و يقولوا أن المقصبة
تولد الطاعة (4). إن هذه الجملة الأخيرة التي يذكرها هنا الشاعرية عن
البغداديين مغزى كبيرا. ولكن معتزلة بغداد ينفون أن المقصبة تولد الطاعة

(1) بالمعنى الأسطولالي هذا القول.
(2) نفس المصدر.
(3) نفس المصدر.
(4) الأشاعرية: مقالات من 413.
والعكس ويقولون أن المعصية تولد ماليس بطاعة ولا بمعصية ولا تولد الطاعة (1).

فقيـّة معزّلة البصرة بحثت هذه المسألة من الوجهة الطبيعية فقط نجد أن معزّلة بغداد توثّقت في بحثها لما التّّوقيّات المثافيّة بقيادة وفاة البحث خلافا لقول البصريين. فمن جهة ممّا يعلّم الناس أن الحركة والسكن بأنهما أكوان متأثرين يقول أن الهذيان بأن الحركة مركزه في المكان الثاني للتحرك، وقول النظام الذي يعرف السكون بأنه حركة اعتدال ومن جهة أخرى نجد البصريين يقولون بأنه الحركة والسكن حالات متميزة الواحدة عن الأخرى ولا يمكن أن تولد الواحدة الأخرى.

إذا نلاحظ في قول البصريين في الحركة والسكن فكره (نعم غير ناضجة بعد) عن توازن القوى الذي يوجه بين الجسم ثابت، وأن السكون المطلق هو زوال كل تأثير ناتج عن قوة على جسم ما. وفي عالمنا لا يوجد جسم خارج مطلقاً عن تأثير أي قوة. ومناسمه سكون الجسم هو في الحقيقة حالة توازن بين القوى المختلفة المحيطة به والمؤثرة فيه. فلا يخل هذا التوازن يتحرك الجسم - هذا فيما يختص بالأجسام الجامدة. ومن هنا ينضح لنا قول النظام بأن السكون هو حركة اعتدال. وقول الجبائي ومعمر بأن الحركة والسكن أكوان وأن توازن الحركات ينتج عنه سكون وعدم توازنه ينتج عنه حركة. أما فيما يختص بالأحياء فالحركة فيها هي كون النفس أعني تحول الجسم من حال إلى حال آخر والسكن عكس الفساد الذي هو تحول الجسم من حال إلى حال أدنى.

(1) الامام. مقالات من 134.
8 - الطفرة

لما قال النظام أن لجزاء إلا وله جزء ولم أحال جزء لا يقسمه الهم ولا يتصور له نصف في القلب (١) إئثار مشكلة فيها يختص بالحركة وهي: كيف يمكن قطع مساحات لامتناهية؟ إذ أنه اعتبر الأجسام قابلة للتفرز إلى مالاً نهاية. وحل هو هذه المشكلة بقوله أن بعض هذه المساحات يقطع بالحركة والبعض الآخر بالطفرة ومعناها أن الجسم الواحد يمر من المكان الأول إلى المكان الثالث دون أن يمر بالثاني (٢). ولهذا كان النظام أول منتكلم أحدث القول بالطفرة.

 مصدر القول بالطفرة

يقول البغدادي أن النظام أخذ هذا القول من مقدمة الفلاسفة (٣) ولكن الخياط يبين لنا مصدران آخر ويذكر الفلاسفة قائلاً: أن المانوية تزعم أن النور والظلمة مختلفان متناثرون وأبداءها لامتناهية. ثم يزعمون أن الهامة (وهي روح الظلمة) قطعت بلادها ووقفت بلاد النور أعني أنها قطعت بلاداً لامتناهية ومرت إلى بلاد لامتناهية. فكيف يمكن تعليل هذا المروج؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى يقول النظام أن الروح تقطع العالم وتتفع إلى بلاد لامتناهية. فهي تمر من متناه إلى لامتناه ثم في العالم المنتهى.

(١) الهياط: الانتصار ص ٢٣ و ٥٥. إنظر الفصل الثالث رقم ١
(٢) الاعتراف: مقالات ٢٣١ - البغدادي: الفرق ص ١٢٢ و ١٢٣ و ١٢٤ -
الشرقستان: اللج ١ ص ٦٣ - ابن المرتضى: ذكر المترتبة ص ٢٩
(٣) البغدادي: الفرق ص ١٩٣ - إنظر الفصل الثالث رقم ٦
جميع الأجزاء يمكن تجزئتها إلى مالا نهاية له. فكيف يمكننا تحليل قطع الروح هذه الأجزاء اللامتناهية حتى ترتفع إلى أعلى؟ (1) فالأخطار تعرض لنا المسالة من الوجه الميتافيزيقي والخليقي وليس فقط من الوجه الطبيعية.

يعترض النظام على المانوية قائلاً: إذا كان النور والظلمة لامتناهية في بعض الجهات، يجب أن يكونا لامتناهية في جميع الجهات لأن ما هو لامتناهية في جهة يجب أن يكون لامتناهية في جميع الجهات. فكيف يمكن تحليل مرور الهمزة من الظلمة إلى النور؟ إن ذلك لا يمكن أن يكون بواسطة حركة عادية أعلى بالمرور من جزء إلى جزء لأن في هذه الحالة تكون جهات النور والظلمة متناهية. وأماً كانت الحركة مجرد مترون نقطة إلى نقطة من المكان فيلزم أن كل فضاء متاه ومكون من أجزاء ثابتة غير قابلة للتحرر وكلين يقل النظام أنه لا يوجد جزء إلا وتجزئته تكون إلى مالا نهاية. فكيف يمكن تحليل مرور نقطة إلى نقطة ومن بلاد الظلمة إلى بلاد النور؟ حل النظام المشكلة بالقول بالطفرة وجاء حلها أيضاً متبناً على مرور الروح من العالم إلى العالم. ويقول إن الروح تطفر من علمتنا إلى العالم الآخر.

صعوبة

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

(1) الخباث: الانتصار ص 32 و 35
المتناهي، إن النظام ينتهي إلى القول بأن لا جزء إلا والوه يجزيه إلى ما لا نهاية ولكنه لم يبدأ باللامتناهي بل بدأ بالاجسام كحقيقة حسية. فهو يبدأ بالمتناهي ويصل إلى اللامتناهي. وذلك ما اضطره إلى القول بالطفرة.

9 - بعض الأمثلة للطفرة

يذكر لنا الشهرستاني بعض الأمثلة للطفرة حاولا أن يوضح رأى النظام فيها. ويبدأ بهذا المثل: ما الزم مثل تتمة على صخرة من طرف إلى طرف فإنها قطعت ما لا ينتهي - كيف يقطع ما ينتاهي ما لا ينتاهي؟ قال النظام يقطع بعضها بالمشي والبعض بالطفرة (1).

لا تزال هناك نقطة غامضة في كلام النظام عن المناهي واللامتناهي، فتارة يقول إن المساحة متناهية وحدودة وطورا يقول إنها لا متناهية وقابلة التجزئة إلى ما لا نهاية - وحسب قوله كل جسم قابل للتجزئة إلى ما لا نهاية - فألن يوجد بالضرريط المناهية؟ نعم إن النظام يبدأ بالاجسام المحسوسة. ويقول إنها قابلة التجزئة بالوه إلى ما لا نهاية - فعلى قوله هذا تقابل الثلث بعض نقط متناهية وحدودة تقطعها حركة المشي وأما المسافات اللامتناهي (بالوه) تقطعها الثلثة بالطفرة. فالنظام لجأ إلى فكرة الطفرة لتعمل قطع هذا الفراغ اللامتناهي (بالوه).

والمثال الثاني خاص بالجبال شد على خشبة مفترضة وسط بئر طويلة خمسون ذراعاً، وعلى دلو معلق، وحب الوجه خمسون ذراعاً علق عليه معاوق.
في الجبل المتوسط فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بطوله خمسون ذراعًا في زمن واحد. وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة والفرق بين الشياكة والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطنه. 

فحاول النظام أن يبرهن أن بواسطة حل طوله خمسون ذراعًا يمكن رفع الدلو إلى مسافة مائة ذراع ليستنج من ذلك أن الدلو قطع خمسين ذراعًا بالحركة العادية والخمسين ذراعًا الأخرى بالطفرة. بينما في الحقيقة يوجد حبلان طويل كل واحد منها خمسون ذراعًا.

ويذكر الأشعاري مثالا آخر للطفرة وهو الخاص بالدوامة يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الخرز أكثر مما يقطع أسفلها وقبلا وذلك لأن أعلاها يام أشياء لم يكن حازى ما قبلها. ولكن يلاحظ أن وسط الدوامة أعرض من أسفلها ومن قطبلها لذلك هو يقطع أكثر منها ولكن الحركة واحدة في كل الدوامة.

١٠ - سرعات المتحرك

يحاول الشهير ساتإن تفسير قول النظام بالطفرة يقول: والفرق بين المشاية الطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطنه. المعروف أن الحركة متعلقة بالزمان والمكان. ووحدة الزمان هي الآن. فتكون الطفرة مرور متحرك من مكان إلى مكان آخر في زمن أقل من الزمان المقرر عادة لهذا المتحرك. إذا خصصنا لكل نقطة من المكان آنًا من الزمان يتجاز المتحرك.
هذه النقطة - فالطفرة مثلاً، أن يمر المتحرك في آنين من الزمان من نقطة أولى إلى نقطة ثالثة أو عشرة ويتكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاثة آت أو عشرة، وذلك طبعاً خلاف ما قاله أرسطو الذي ربط بين الزمان والمكان والحركة وخصوص لكل حركة آنا في مكان معين. ولكن لجأ النظام إلى فكرة الطفرة لأننا قال بعدم تناهي تجوؤ الدهر.

رد أبو الهذيل قول النظام بالطفرة واعتبر الحركة موراً المتحركًا باطلاً.

فقط المكان على التوالي وقال إن كل حركة توجد أوقات سكون وسرعة الحركة تختلف بطول أوقات أوقات السكون هذه. ومثل لذلك بقوله إن الفرس في حال سيره وقات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها وهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه وكذلك للحجر في حال احترام وقات خفية بها كارب أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه (1) فلا يعتبر أبو الهذيل حركة هبوط الجسم كأنها مستمرة بل يعتبر كل حركة كأنها قطع جميع نقاط المكان على التوالي وبين كل نقطة ونقطة توجد أوقات سكون وباختلاف طول أوقات هذه الأوقات تختلف سرعة المتحرك ووجهة نظر أبو الهذيل في الحركة تتفق ونظرية القائلة بأن الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ. وهذا خلاف ما قاله النظام في الأجسام.

يفضح لنا من هذا العرض أن نظرية المعتزلة الخاصة بالحركة متعلقة بنظرياتهم الخاصة بالأجسام. فنعتبر الأجسام مكونة من أجزاء لا تتجزأ قال أن الحركة هي موراً المتحرك من نقطة إلى نقطة على التوالي بينما من

(1) الاعربع. مقالات من 322
قال بأن لا جزء إلا ويتجرأ... 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 يحق لكل معتزلي أن يفحص جميع المسائل المتعلقة بالطبيعة المادية كما يراه. إنه وطامًا هو لم يتعد عن الأصول الخمسة فلا يزال معتزلياً. ولكن أعداء المعتزلة اتخذوا من تناقض الحلول في مسائل لا تعتبر جوهرية سلاحًا ضد المعتزلة وقالوا إن بعضهم يكفر البعض بينما في الحقيقة لا يوجد تكفير ولا كفر فقط معارضة في آراء متعلقة بمسائل فرعية.
الفصل الثاني

العلاقة

سبق ونيلنا كيف تفسر المعزلة مرور الأشياء من العدم إلى الوجود (1). زاعمة أن هذا المرور يتم بواسطة الله -سمه- أنهم يلاحظون الحركة في العالم والحركة هي المرور من حال إلى حال أو الانتقال من مكان إلى مكان. وكل حركة علة. وبحث المعزلة في العلة ونعرض هنا أراءهم الخاصة بها. ودراسة العلة تؤدي إلى عرض مبدأ الحتمية وهذا المبدأ في رأيهم عبارة عن مبدأ العلية ومبدأ الغائية.

1- مبدأ المعيق في الطبيعة.

تعبرون حدثياً عن هذا المبدأ بقولهم أن نفس العلة تنتج نفس المعول في نفس الظروف. ورأى الهذيل تعبر عن نفس الفكرة بقول قريب من هذا فيقول: ليس يفعل فعلًا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع. يشير عليه ماكان مكننا له للعجر الحادث (2) أعني إذا تغيّرت العلة تغيّر حسب المعول. ويفolg أي الهذيل لهذا المبدأ مثل بسيط فيقول: إن الحجر إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله طالما لم تتغير صفته الحجر. ويفolg أبو موسى

(1) اجْتَرَأَ الفَسَلُ الأوَّلُ الحَلَّامُ بِالعَدْمِ. (2) الأَحْيَاثُ: الانتصار ص 15
المراد بهذا الصدد أن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغيير دخل عليه كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئا لما فيه من الصلاة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه وغير نقصان لحق ذاته (1)
وهو هذا نصيحة جميع المعترفة ونهاة نقطة يؤكد عليها الواهذيل وهي الخاصية بقدرة الفاعل اعتن العلة بالنسبة إلى المعولات التي سماها أن ينتجها. فيقول أن الفاعل لا يفقد كل قدرته عندما يندفع المعول الأول إلا إذا لم تعد نقول أن نفس الفاعل في إمكانه أن يندفع أفعالا متصلة للفعل الأول إذا أنه لم يعد يبقى له أفعال متصلة لهذا الفعل الأول لأنه فقد كل قدرته فيه فاذن الأفعال المقدور عليها لم تحدث كله دفعة واحدة. وعندنا إذا رجعنا إلى المشيئة المتقدم يقول الواهذيل إذا كسر بالحجر جميع الأشياء الممكن كسرها لم يعد يقدر أن يكسر أشياء أخرى إذا أن هذا الحجر فقد كل ما في قدرته (2)

العلاء من الروحة المثبتة فيقي: سبق وذكرنا في الفصل الأول الخاص بالعدد أن وظيفة الفاعل عند الله تنحصر في منح الوجود لماهية في حالة العدد مكانتة الوجود فاذن الله علها الوجود ولكنه لما منح الوجود للعدد هل هو تعالى انعدمًا كقدرته؟ يقال النظام أن الحلقة مستمرة (3) من لن الن textAlign للفاعل إذا فعل شيئا في امكانيه أن يعيد فعله عددا لا متاهيا من المرات طالما لم تتغير طبيعته. ولما كانت ماهية الله لم تغير أبدا وما أنه تعالى منح الوجود فالعدد فهو مستمر

(1) نفس المصدر من 14
(2) نفس المصدر من 15
(3) ملحوظة: قال أرسلان ماهية الزمان في الآن تتجدد باستمرار بعد لاستمرار المركبة (السبأ الطبيبي ٦)
في منحة هذا الوجود طالما هو تعالى لم يتغير
فكلام النظام هنا لا يختلف في جوهره عن كلام أبي الدهل القائل بأن
ليس يفعل فعلًا فلا إلا وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من
القدرة الخ.
ويلاحظ أن المعتزلة لا تقف عند حد الأمور الطبيعية بل إنها تأخذها
كأساس وتعداها إلى الأمور الميتافيزيقية متبعين في ذلك منهج أرسطو.

2 - أنواع العلل

لكل حركة علة. أحيانًا تكون العلة سابقة للمعلول وأحيانًا تكون معه
وأحياناً تكون بعده. وتمثل النظام لهذه الحالات الثلاث قائلًا: العلل
التي تتقدم المعلول كالآراء الموجبة بما أشبه ذلك والعلا التي يكون معلولها
معها كحركة ساق التي أبني عليها حركتي. وعلا تكون بعده وهي الغرض كقول
القاتل إنما بنيت هذه السقية لاستظل بها والاستطلال يكون فيها بعد (8).
وهذه العلة الثالثة هي ما نسمي العلة الغائية - لكن بعض المعتزلة مثل بشر
بن المعتمر الأسكندر لم يقولا بهذه العلة الثلاث بل قالا أن علة كل شيء
قبل وحال أن تكون علة الشيء معه (9). من البديهي أن العلة الغائية التي تحدث عندها النظام - هي الثالثة في تقسيمه
للعلل - يمكن اعتبارها علة متقدمة على المعلول لأنه إذا لم نكن نريد الظل
لم أقنع هذه السقية، ونحن نفعز أولى على إقامتها ثم ننذع عزمنا. فاذن العلة الغائبة سابقة للمعامل، بقيت العلة التي مع معلوها كما هي موضحة في مثل النظام الخاص بحركة الساق عند التحريك. لا شك في أن حركات الساق جاءت تنفيذاً لعمل ارادي وهو مثل عزمنا على الانتقال من مكان إلى مكان، وبهذا المعنى تكون العلة متقدمة على المعلول، فإنما قال بشر والاسكافي ولكن هل يمكن اعتبار حركة الساق متقدمة على التحريك إذا لم يكن أن نتصور الواحدة دون الأخرى؟ أعني لا يوجد حركة بدون تحريك الساق، لذلك رد الجواب العلالي إلى نوعين منها: علة قبل المعلول وهي مقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم التغيير أكثر من وقت واحد فليس بعدها ولا يجوز أن يكون علة له. علة أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك (1).

يؤكد الجواب 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 الأول أو يعني آخر الغاية ليست علة المعلول التالية بل هي علة العلل المتوسطة الفاصلة بين هذه العلة الأولى والمعلول الأخير (2) مثال ذلك فكرة تشغيل منزل ليست بالعلة المباشرة لبناء هذا المنزل ولو أنها العلة الأولى أعني العلة الغائبة، والعالة المباشرة تكون كل هذه العلل المتصلة لتنفيذ البناء مثل عمل المهندس والمقاول والعمال الخ. فالجواب لا يفصل العلة عن معلولها. والعالة المباشرة للمعامل هي العلة الحقيقية لهذا المعالل.

الشري مقالات من 391 (2) أظهر بعدم رقم 5 النولد
فيم فيما يختص بالنوع الثاني من العلة عند الجبائي طالما تستمر العلة يستمر المعول فطالما يستمر الضرب أو الأذى يستمر الألم وفي هذه الحالة تكون العلة مع المعول مثل ما قال النظام وهذا يحاول الجبائي أن يقرب العلة من معاوضته بقدر الامكان إذ أن كل ما ينطوي ي يعتبر علة حقيقيه لهذا المعول الأخير ومعولا لعنة متقدمة عليه.

3- العلة الغائبة:

العة الغائبة هي في الحقيقة علة أولى تسبق حتي معولها. ففي تسبقها في فكر من ينفذه إذا أن الفعل العاقل هو الذي تصدر عن فكرة لغاية ما. وفي هذا الصدد يذكر لنا الشهير ستاني قول المعترلة بأن الحكم لا يفعل فعلا إلا لحكمة ورضي ينفع به ويتفق عليه وبسبب عقله في كلما الخطين فهو يفعل لرغبة أو غاية (1). فذا تكلم جميع المعترلة عن العلة الغائبة فهذا أمر طبيعي إذ أنهم يعترفون بقدرة الإنسان على تحكم عقله في أفعاله كما أنهم يقولون إن الطبيعة خاضعة لنظام حكم عاقل سنة الله لها (2). ولما كان الله لا يفعل إلا ينفع غيره ففي أفعاله صلاح للخير لأنه حكيم.

فجانب الحكمة السائدة في العالم الطبيعي تقول المعترلة بنظام عاقل برب العالم. وهذا النظام عاطف لفكرة الخير. فسألة العلة تؤدي بالمعترلة إلى اعتبارات ميتافيزيقية وأخلاقية تستفصحا في الجزء الثاني.

(1) الشهرستاني، نهاية الأفهام، ص 397
(2) أظهر الباب الأول الفصل الثالث رقم 4 و 5
4- مماثل العلة الدوملي

تقول المعتزلة أن العلة الأولى لجميع الخلقات هي أمر الله لها المعبر عنه بقوله تعالى "كن". وهذا الأمر هو علة العلة جميعاً. فلأن يكون مكانته، يقول أبو الحذيل إن هذا الأمر ليس في مكان: لا يجوز أن يكون في الله ذاته إذ إن هذا الأمر حادث وذاته تعال قديمة فلا يمكنها أن تكون مكانتاً لما هو حادث - فإن هذه العلة ليست في مكان يحوبيها لأنه لو كان الأمر كذلك لزم تفسير هذا المكان. لذلك اعتبرت المعتزلة أمر الله "كن" لا في مكان خلاف مكانته (أعني مكان أمر نفسه). ولما كانت جميع العلة الأخرى متعلقة بهذا الأمر فكان لها كله أي أعني أن هذا الأمر هو مكان جميع العلة الأخرى فلا توجد أي علة جزئية دون أن تكون متعلقة بالعة الأولى أعني بأمر الله "كن". الموجه للمبعد. فليس هناك أي علة خالقة خلاف هذه العلة الأولى.

المثال التأريخ: للدلالة الدوملي

إن العلة الثانوية التالية للعة الأولى منها ما يشتق من الجواهر الحية ومنها ما يشتق من الجواهر الغير حية. وتقول المعتزلة ان الحية تملأ كل الكائن الحي وهي أصل ومكان العلم والارادة والقدرة. فإذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من أجزاء الحية كان المجموع عملاً قادراً -المعتزلة تعني هذا الحياة العقلية في كل علم وكل عزم قائم بهذه الحياة وهي قادمة بكل الكائن الحي وهذا

جلي. شرح المواقف س 500 و 551
الجريان. شرح المواقف س 180

(1) الأثيمي. المواقف س 92
المبدأ ينطبق أيضاً على كل ما يشترط في قيامه بمجلة الحياة أعني أنه ينطبق على الحياة الحساسة والحياة النامية فقدرة الحياة أو النبات على التحرك أو
النمو أو التكاثر قائمة بعيده والحياة تتم لجميع الكائن الحي.
أما خصوصاً الغير حي فكم العلة فيه لا يتعدى حكماً بل يختص به والذّاك الآلويان لا يتعدى حكمه عليها فذا حي لون في جزء من الجسم يكون
هذا الجزء فقط ملوناً وليس جميع الجسم لكونه لا يتعدى حكمه على اللون والشكل الحي لا يتعدى حكمه على المخلن الذي يوجد فيه أما كل ما يتعلق
بالحياة فحلها كل الكائن الحي.
فالمعتزلة تحدد خلاً معيناً للعلل المتعلقة بغير الحياة بينما يكون المخلن غير
محدداً للعلل المتعلقة بالحياة إذ أن مكان هذه العلة هو الحياة كلها فهذا من
الخلا تحدد خلاً علم والقدرة والأراده في الحي بينما من السهل تحدد خلاً
اللون والذوق والشكل الحي في الغير حي.
وإذا خصصت المعتزلة أماكن لكل هذه العلة الثانوية فأنهم لا يعديون
خلا للعلة الأولى أعني لأمراتك كن بل يعدهاها خلا جميع العلل الأخرى
فما مكان العلة مرتبطة بالمسألة الميتافيزيقية وعلم النفس وعلم الطبيعة

5- القول
لم تعرضاً أنواع العلل (انظر رقم 2 من هذا الفصل) لاحظنا أن المعتزلة
تغامر العلة التي تقاس مباشرة المعول علة حقيقية له ومع ذلك فأنهم

(1) الامام، المواقف، 92، جلي، شرح المواقف، 501 و 185
الجنائية، شرح المواقف
لا ينكرُون وجود العُلّ المُتوسطة التي توجد بين العلة الأولى ومعَولُها. يقولون بوجود عُلّ مباشرة وعُلّ غير مباشرة. ويعرف الضكامي العُلّ الغير مباشرة بقوله: كل فعل فيه وقوعه على الخطا دون القصد إليه والإرادّة له فهو مُتيّل وكل فعل لا يَتَبَعا إلا بِقُصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدّد وعزم وقُصد إليه وإرادّة له فهو خارج من حد التولد داخل حد المباشر. فكل فعل يصدر عن فعل آخر يكون متوالياً عليه. ولمكان الأفعال الصادرة مباشرة عن الإرادّة متعلقة، فلا يمكن اعتبار مثل هذا الفعل فعلًا مَتْوَلًا إلا أنَّهُ لا يوجد فعل يُتَوسَّط الإرادّة والفاعل الصادرة عنها مباشرةً كما وان الإرادّة يمكن أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو ابعاده. وعِنَد آخر الأرادات تبقى دائماً مَسْتَبِرة على أفعالها المباشرة إذا أن الإرادّة تغترب العَلَّ المباشرة للمرادات ولذلك هي مَسْؤولة عن أفعالها المباشرة. ولذلك تعتبر المعتزلة الإنسان مسؤولاً عن عزمه وعن أول فعل يصدر عن الإرادّة وهي في نظرهم علة أولى عَتَّارة.

لما كان العزم هو عمل الإرادّة المباشر فهذا العزم ينفذ بواسطة أعمال خارجة، ولكن في الطبيعة كل فعل له تأثيرات عديدة على أعمال أخرى فالفعل الأول الصادِر عن الإرادّة يمكنه أن يسبب سلاسة من التغييرات في العالم الخارجي، وكل حلقة من هذه السلاسة تعتبر فعلاً مَتْوَلًا عن الفعل السابق لها، وهكذا الأمر حتى يصل إلى الفعل الأول الصادِر مباشرة عن الإرادّة. فعلى أي حد يعتبر الإنسان مسؤولاً بالنسبة إلى جميع هذه الأفعال.
المولدة التي تبدأ بالفعل الإرادى الأول وتنتهي عن آخر نتيجة له؟، ومعنى آخر هل نحن مسؤولون عن كل ما يولد عن أفعالنا الإرادية؟

بلا حظ أولاً أن المعتزلة تسلم بأصيلين وهما حرية الاختيار عند الإنسان من جهة والختمية في الطبيعة من جهة أخرى. يقولون أن الإنسان حر في ما يقرره بأرادته فعله يكون مسؤولًا عن هذا العزم إذ أنهم يقولون أن العقل عندما يكل في إمكانه أن يميز بين الخير والشر. والإراده لا تعرق إلا مستمرة بالعقل - ثم الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة لا يمكن تغييرها، ولما يتخذ الإنسان عزمًا فلا يدخل تغييرًا في الطبيعة ولكن هذا التغيير يتبع قوانين الطبيعة في الاتجاه الذي يكون قد وجهه فيه الفعل الإرادى. فلا إذا قذفت حجاراً يكون من الطبيعي أني يتحرك هذا الحجر من مكان إلى مكان بموجب قانون الحركة الذي تفتكك إليه الأجسام وهذا القانون ثابت. وإذا قذفت هذا الحجر على شخص معيين حتى أسبمه ضررًا فاكون قد وجدت الحجر في اتجاه اختيته أنه هذا الحجر يسير حسب قوانين الحركة التي هو خاضع لها، وفي قذف الحجر نميز أولاً عزمًا حرًا من جهة ومن جهة أخرى قانوناً طبيعيًا ينفذ هذا العزم (1)

(1) ملاحظة: العزم هو الفعل المباشر للإراده بينا جميع حركات الحجر وكل ما يترتب عليها هي أفعال مولدة فلا يجوز أن يكسر هذا العزم لورأي من الزجاج، وأن أجزاء هذا الزجاج تسبب ضرراً لفقدان الخ. فكل هذا أفعال مولدة عن العزم في قذف الحجر.
وحاول هنا أن نحدد العلاقة بين العلة والعوامل المتولدة عنها لا سيما إذا كانت العلة عاقلة ومريرة.

نجدان المعزلة تبحث خصوصا الحالتين التاليتين:

الحالة الأولى

الفاعل الذي بدأ الفعل مات قبل أن ينتهي مفعول فعه.

الحالة الثانية

الفاعل الذي يقول بالمتعزلة: هو إذا فعل أحد الأحياء القادرين فعلا تولد عنه أعمال بعد موته فينسب إليه ما يتولد عن فعله بعد موته. مثلا إذا أرسل رجل حجرًا ورأس جبل ف فهو إلى الأرض ثم إذا أمات الله المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض ف فهو الحجر بعد موته. وهذا الأمر في رجل نزع في قوسه يرد الهدف ف لما خرج السمم عن قوسه فامات الله الرامي. فذهاب السمم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره.(1) أن هو الحجر ورسل السهم ولو أنهما صادران عن أنسان عاقل حلا أنهما خاضعان لقوانين طبيعية ثابتة لا يتعلق بأرادة الإنسان ولكنه يعتبر الرامي السبب الأول لكل ما يتولد عن فعله الأول وهو الرامي أو القذف لأن ذهاب السمم عند رمي السم يرجع إلى الفعل الرامي. ويفحص الخطياح هذه الحالات الأربع على ضوء مبدأ العلة والختيم في الطبيعة فيقول ليس يجوز أن يكون ذهاب السمم فعلا لأنه لا يدخل الله في أفعاله.

(1) الخياط: الاتصام ص 77
ويضطر إليهِ الآن الله تعالى لأفعاله فقد كان يجوز أن يرى الرأي ولا يحدث الله ذهاب السم فلا يذهب. فالسم في ذهابه خاضع لقانون آخر وهو قانون الحركة. يسم لا يجوز أن يكون ذهاب السم فلا لسم لان السم مواط ليس هب ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز ان يختار ولا يريد ولا يعلم. وكذلك لا يجوز أن يكون ذهاب السم فلا لا فاعل له لأن ذلك لوجاز لجاز ان يوجد كتاب بلاكاتب له وهذا محال بحق ذهاب السم منسوب إلى الرأي به دون غيره إذ كان هو المسبب له وهكذا نفهم لماذا أبو الهذيل يعتبر مستولاً من رمي بالسم ومات قبل أن يقتل هذا السم شخصاً آخر. وهذا ما يفسر لنا قول أبي الهذيل أن الموت يقتلن الأحياء الأحياء الأحياء على الحقيقة دون المجاز. فالفاعل الذي بواسطةه يصل السم إلى الشخص المقصود هو فعل ملتوه عن فعل أول صادر عن أراده الرأي. وهذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الأرادي الأول.

تغيير مسؤولية الفاعل إلى حد يكون الفاعل الأول مستولاً عن الأفعال المتولدة عن فعله؟ المعتزولة تعتبره مستولاً عن كل ما يتولد عن فعله الأرادي. ويقول أبو الهذيل أن الإنسان مستول عن كل ما يتولد عن فعل أراده يدرك عواقبه، وطبعاً تقل المسؤولية عند ما يضعف ادراك العواقب ويشاطر بشر من المعتزول قول أبي الهذيل هذا. ولكن للاحظ أن ثامنة يلزم أن

(1) تفسر المصدر من 78- الأشعرى 4004 مقالات 0 تفسر المصدر من 67 (2) تفسر المصدر من 76 (3) الأشعرى 4004 مقالات 0
الأفعال المتولدة لفاعل لما (1) وبرشتنا الشهرستاني عن غرض ضامة في قوله هذا فيقول: إنه لم يأت إلى هذا القول حتى لا يلزم أن يضيف الأفعال المتولدة إلى الأموات (2) فلم يكن ضامة يعتمد قوله هذا إذ أن المستحيل أن يتصور معيزاً مثل ضامة ينكر الأفعال المتولدة كأنها صادرة عن فعل أول إرادى فذا صبح وأنكر ذلك لم يعد معيزاً لأنه ينكر حينئذ القول بحرية الاختيار عند الإنسان وهو أساس العدل.

فوضع التوليد يؤدي بنا إلى اعتبارات خلقية تنصمها في حينها في الجزء الثاني.

المادة الثانية:

الفعل الأرادى لم يدرك الغاية المقصودة بل تزتب عنه عواقب أخرى غير متوقعة - هذه الحالة متعلقة بالأفعال المتولدة بغير مقصود ولا فضد إذ أن النتائج لم تكون هي المقصودة.

يذكر لنا الأشعرى ثلاثة أمثلة في هذا الصدد وبين لنا رأى الأسقافي فيها وهي: إنسان يرى نفسه في نار أضجها غيره أو يطرح نفسه على حدود وصياً غيره أو يعترض سهامه قد رأى به غيره بطفل حتى يدخل فيه. يبحث الأسقاني عن العلة الحقيقية لهذه المعاوقات فيقول: في الحالة الأولى الأحرق فعل لم تر بي بنفسه في النار وهو مسئول عن كل ما يترتب عن فعله هذا من حريق وألم وخلافه. وفي الحالة الثانية القتل فعل لم وقع على

(1) الغياثي، الفرق، 157 - الأسقاني، التعري في الدين، 48
(2) الشهرستاني، الليل، 77 - الشهرستاني، الليل، 76
الحديدة المنصوبة. وفي الحالة الثالثة القتل فعل لم اعترض السهم بالطفل
وغير عن دخول السهم في جسد الابناء. أما حركة السهم في نفسه ففعل
الراي، وأما الشق الحادث في الصبي ففعل من اعتراض السهم به إلا أن يكون
المعترض للسهم بالطفل أزال السهم عن جهته التي كان يذهب فيها في موسعه.
فذلك فعله وإن لم يكن منه إلا أنب الصبي في حركة السهم فعل الراي. وقال:
إن نفد السهم الصبي فأصاب شيئا آخر كان الشيء الآخر قصته كقصة الذي
اعترض السهم به من غير قصد الراي فحكمه حكم واحد وإن كان السهم نفد
وصيب شيئا قفكان في ذلك المكان قبل إرسال السهم فذلك فعل الراي.

فالاسكا في 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 مسؤولا عن نتائج هذا التحويل.

فالمعلقة عندما تبحث مسألة طبيعية - مثل مسألة العلة - تختفي دائمآ
الميدان الطبيعي إلى الميدان الحقلي أو الميتافيزيق - أمرها في ذلك أمر
أرضطو أن مجموعة العلة والمعاولات في الطبيعة خاضعة لقوانين ثابتة حتمية:
كل معاول يتولد عن علة ويسحب علاقة لمعاول آخر وهكذا دواليك. ولكن
فما يختص بالميدان الحقلي الفعل الإرادي هو عدة أولى لمعاولات تتبعت قوانينها

(1) الأشرار: مقالات عن
الأطبيعة. ولم يكن الفعل الإرادي تابع للعقل والإرادة فإن الإنسان مسئول
عنهم. ولكن عن هذا الفعل الإرادي تولد أفعال أخرى. فالي أي حد
نحن مسؤولون عن هذه الأفعال؟ إن هذه المسألة مهمة جداً في نظر المعززة
إذ يتوقف عليها أصول الفعل. سنفحصها في الجزء الثاني الخاص بالإنسان
والأخلاق.

6- ربوعد مازرق: الطبيعة
سبق وتكلمنا عن مبدأ الحمية في الطبيعة عند المعززة (انظر الباب
الثاني الفصل الثاني رقم 1 الفصل الثالث رقم 11 والفصل الخامس رقم 1)
لكن النظام - مع قوله بهذا المبدأ - يتكلم عن امكان خرجه. فيقول يمكن
أن يفرق الشكل شكله الذي من طباعه الإتصال به إذا قهر على ذلك ومعن
مهما كان الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلبيب
والارتفاع (1) وذلك يكون بواسطة قوة زمام الأجسام على أن لانقوم
بأفعالها التي طبعت عليها في الدنيا. إما إذا خُلِف الجسم وما من شأنه وطباعه
لم يكن إلا أن يتصل الشكل بشكله ويقوم كل جسم بالفعل الذي طبع عليه.

مشاهدة أخرى

يقول النظام: وجدت الحر مضادا للبرد ووجدت الصنائن لا يجمعان
في موضع واحد من ذات أنفسهمما فقلت يوجد هنا مجتمعين أن لها جامعا
جميعهما وقاهر آقرهما على خلاف شأنيهما. وكذلك وجدت الإنسان يدخل
النار على الماء البارد حتى يصير فائرا ويجمع بينهما مع تضاذهما وأن يجمع

(1) الخاطر - الانتصار 40
بين يِبَس التراب ورَطْوَة الماء حتى يعَتَدَل ويتاَسَكا. فَأَجَرِي عَلَيْهِ الْقُرْه وَالْمَنْعُ فَضَيِّف وَضعَفَه وَنَفْذَ تَذَايِر قَاهِرَه فِيه دَلِيل عَلَيْ حَدِيثه وَعَلَى أَن حَدِيثَه أَحَدِثَه وَاخْتَرِه لا يَشْبِهه لَان حَكِمَ ما أَشْبِه حَكِمه فِي دَلَائِلِه عَلَى الحَدِيث. وَهذَا الْقَاهِر هُوَ اللَّهّ(۱).

فَكَل خُرْق للْقُوَّات السَّائِدة الَّذِي النَّحْرُ فِي هذِه الْعَالَم يَتَتَّبَع وَجْرَة سَامِيَة عَلَى هذِه الْطَبِيعَة وَهذِه الْقُوَّة الَّتِي كَانَت سَيِّا فِي قَرْرِ الْأَجْسَام عَلَى ماهِئِه عَلَيْهِ فِي هذِه الْعَالَم وَجِلَّتَهَا خَاطِبَة لَقَانَة ثَابَ تَحُمِّى.

مُسْتَهْرَة ثَانِيَة

يُقُولُ النَّطَامُ: الْبَنْر حَرِ وَضِيَا. وَالْحَرِ وَالْضِيَا جَسَان يَحْوَز عَلَيْهِما البَقَاء. وَالْبَنْر مِن شَأْنِهِ الْعَلُو لَانَ الحَفِيق فِي شَأْنِهِ الْعَلُو وَالْتَقْلِيل مِنْ شَأْنِهِ الْانْتُخَادُر إِلَى السُّفل. وَالْحَفِيق إِنْ خَلِي وَما طَبِعَ اللَّه عَلَيْه عَلَا وَلْحَقَّ بَأَعْلِي عَالَمَانِهذَا وَالْتَقْلِيل إِنْ خَلِي وَمَا طَبِعَ اللَّه عَلَيْه نُزُل وَلْحَقَّ بِأَسُفَل عَالَمَانِهذَا (۲) فِي كُنَّ عَالَمَانِهذَا عَالَمًا وَسُطِّ بِنَا الْأَلِي وَالْأَسُفَل.

وَالنَّطَام لَا يُقِبَّت فِي الْعَلُو وَفِي السُّفل عَالَمَانِ سُوَى عَالَمَانَا هذَا يَلْحَق بِهِمَا الحَفِيق وَالْتَقْلِيل إِذَا خَلَى وَما طَبِعَ عَلَيْهِ بِلْ إِنَّهْ يَعْتِبِر عَالَمَا هذَا كَمُتْطَفَة وَسُطِّ تَتَجْمِيَعُ فِيهَا العَنِصُور مِنَ الطَّرْفِينَ وَذَلِكَ يَقِلُ اللَّه هُوَ إِذَا خَلَى الحَفِيق سَيَجْبِسُهُ فِي هذِه الْعَالَم ارْتَفَع حَتَّى الْعَرْش وَاتَّصَلَ بِهِ وَالْحَفِيق وَالْتَقْلِيل مَلَكُوقِان وَاللَّه وَحَدَهُ قَدِيم أَزْلِه وَهُوَ الَّذِي قَرْرَ الحَفِيق وَالْتَقْلِيل عَلَى

(۱) نُسْمَ الْمَصِدِّر سُوَى۴۲ و۴۰۰
الاتصال بعضما بعض وهذا الاتصال ليس من طبيعته. إن قول النظام هذا يختلف تماما عن قول المنانية الذين يثبتون عالميا للنور في العالى وعالميا للظلمة في السفلى سوي عالمنا هذا ويقولون أنها غير متزوجين وإن عالمنا هذا مزوج من جزئين من ذينك العالمين وان العالمين بما حوضا قديمان وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط (1).

كما وأن قول النظام يختلف عن قول الطبيعين الذين زعمون أنه يوجد نار فوق الهواء خلصت إليه النيران المرتفعة في الهواء وأن مسافة الهواء في الارتفاع عن الأرض ستة عشر سنا ونقطة نار متصلة بفلك القمر يلحق بها ما يرتفع من هب النار (2). إن النظام لم يتكلم عن نار خاصية تنضم إليه جميع الأجسام الخفيفة ومن ضمنها النفس عندما تنغمل من شوائب هذا العالم — فهو أدخل فكرة الطفرة ليجعل المرور من عالمنا إلى عالم آخر لا متناهي لا يمكن الوصول إليه بالحركة العادية. وذلك العالم الآخر يختلف طبيعة عن عالمنا.

يستطيع من أقوال النظام هذه أن الأصداد لما تجتمع يكون ذلك خالفًا لطبيعتها. ويستحب هذا الاجتماع قوة خارقة لطبيعة كل ضد في إمكانها أن توقف ما طبعت عليه الأجسام من فعل قبل الاجتماع وأان تقرب هذه الأجسام على الاجتماع وان تجعلها خاضعة لأقوال ثابتة لما هي مجتمعة هكذا. وهذه القوة السامية على كل الأجسام والتي ليس من فوقها قوة أخرى هو الله خالق ومدير هذا العالم (3).
ان رأى النظام لا يختلف في جوهره عن رأى باقي المعشير، فبدأ الحتمية في هذا العالم. هذا المبدأ مبانع عند فقط هو يقول أن الحتمية مكتملة من الله قاهر الأشياء على ما هي عليه من طباع في هذا العالم. أعني أن الله جعل المزاج بين الأضداد مكينا في الطبيعة وهو غير ممكن خارج هذا العالم، فكل علة طبيعية تعمل بمقتضيين قانون حتمي في هذا العالم، وإذا خرجت الأشياء من هذا العالم أصبحت خاضعة لقوانين اولياء التي كانت تعمل بمقتضيها قبل وقوعها في هذا العالم (اعني القوانين الخاصة بها في حالة العدم). فالحتمية في هذا العالم نتيجة لصفات الأجسام من جهة والقرن الذي يؤثر عليها من قبل القاهر لها أعني الله من جهة أخرى. وهكذا سيكون النظام قد وسع نطاق الحتمية ونطاق العلة في العالم.
الفضل الساكنين

المعنى

معمر هو أول معتزل تكلم بالمعنى. ولجأ إلى هذه الفكرة ليلعل الصلة بين الجواهر والأعراض وليفسر الفرق بين عرض وعرض. فلذا كانت هذه المعاني متعلقة بالجواهر والأعراض ووجدنا أنه من الملامح عرضها هنا بعد الكلام عن الأجسام وأعراضها وعن الحركة والعلة.

١ ما هي المعاني؟

بوضوح لنا الخياط معنى هذا اللفظ عند معمر يقول: لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد من معنى حلة دون صاحبه من أجل تحرك وإذا كان هذا حكا صحيحا فلا بد أيضا من معنى حدث له حلة من أجل الحركة في أحدهما دون صاحبه وإذا لم يكن حلوها في أحدهما أولى من حلوها في الآخر. وكذلك أيضا أن سعتت من ذلك المعنى لم كان معنى حلول الحركة في أحدهما دون صاحبه قلت لمعنى آخر. وكذلك أيضا أن سعتت عن ذلك المعنى كان جواهر في كجواهر في قبله (١). فكل معنى يفسر بمعنى آخر لا إلى نهاية -

١ (١) الخياط، الانتصار من ٠٠٠
هذا أيضا ما يعرضه لنا الأشعرى وغيره بخصوص المعاني عند معمر (1)
فكان معمرا جاليا إلى فكرة «المعاني» يعلم بوضوحها ما يميز عرض عن عرض كما أراد أن يبطل قيم الأعراض بالجواهر. والمعلوم أن الجوهر هو محل للأعراض. فقول أن كل عرض يقوم بمفعول معنى أوجب القيام وهذا المعنى يختص بمفعول معنى سواه لا إلى نهاية (2). فالجواهر تتميز الواحد عن الآخر بالمعاني والأعراض قائمة بالجواهر للمعاني والأعراض يميز الواحد عن الآخر منها بالمعاني أيضاً.

2- هل نعلم معمر وعود الأعراض؟
يذكر دي بور في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام ما كتبه الشهرستاني عن معمر قائلا: زعم معمر أن الله لم يخلق شيئا غير الأجسام فاما الأعراض فإنهما من اختراعات الأجسام اما طبعا كالنارات التي تحدث الأعراض والمسمى الحرارة والقمر الاكثار والمناخ وافترازك كالحيوان يحدد الحركة والسكن والاجتاع والافتراس - ويرضم أيضا معمر أن الأعراض لاتنتهي في كل نوع وكل عرض قام بمفعول فإنه يقوم به معنى (3). وينتهي دي بور إلى القول أن معمر يقول أن الأعراض لانتهت إذ أنها في حقيقة أمرها لاتبدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنسانى. ومعمر من أصحاب مذهب المعاني فالحركة والسكن والمادية والمتاهة ونحوها كل هذه ليست

(1) الأشعرى، مقالات، ص 372 - الفصل ج 5 ص 29
الشهرستاني، اللول ج 18 ص 72 - البغدادي، الفرق ص 137
الشهرستاني، اللول ج 18 ص 72 - البغدادي، الفرق ص 137
(2) الشهرستاني، نسخ الصدو
شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى (1).

لا يستخلص ما يحكمه الشهرستانى عن ممور هذا أن هذا الأخير زعم ان الأعراض هي مجرد اعتبارات ذهنية لا وجود لها حقيقة. بل بالعكس يعتبر ممور الأعراض حقيقة (انظر الباب الثانى). الفصل الثالث رقم (8) فقط هو بنكر وجود صفات حقيقية في الله وبردها إلى معاني أعني إلى مجرد اعتبارات ذهنية (انظر الباب الأول). الفصل الأول رقم (6)، وهو لجأ إلى القول بالمعنى حتى يجعل قيام الأعراض بالجوهر وتحت يعلل الفرق بين عرض وعرض. فلله وجود ذهني هو المعنى فقط وليس الأعراض التي لها وجود حقيقى وصفات الله هي معاني في رأى ممور.

3- تعريف المعنى ووظيفتها

فحسب ممور يكون المعنى، علة قيام الأعراض بالجوهر وعة الفرق بين الأعراض. ولكن كل علة فردية إدماجها في مجموعه تفسير بمقتضىها العلل الفردية. ففي «معنى» عند ممور قريب من لفظ».-going» أو سبيل. ومن البدنى أنه يمكن أن تتدرج من علة إلى علة، والمثال الذي يقدمه لنا الحياط عن الحركة دليل كاف على امكان تسلسل العلل إلى مآل النهاية. فقط نرى دائماً إلى علة أولى أو إلى نظام تفسير بمقتضى كل علة المعالى الآخر. ولكن في مذهب المعترضة الله هو نقطة بداية كل ماهو موجود. وإذا قال ممور إن الأعراض من اختراحات الأجسام أنا طبعاً أن اختراها فهو يعرف بوجود نقطة بداية جميع الأعراض وهذه النقطة هي الوجود الذي يمنحه الله إلى المउولات. وإذا أردنا أن نعرف لماذا قامت بعض

(1) دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 63 (ترجمة أبي ريدة)
الأعراض بعض الجواهر بدلاً من الآخر يفيك ذلك بواسطة المعاني أعني لأسباب. كأ وأذن الأعراض تتغير للعاني أعني لأسباب. فسبب قيام الالزوج هو معنى حسب قول معاصر. فإذا قلت مثلاً أن الحرارة قادة في الجسم يفكون ذلك معنى أعني لأن هذا الجسم من خصائصه أن يقبل الحرارة كما وأن هذه الميزة التي تميزها هي معنى آخر أعني أنه قابل للحرارة لسبب ما وهلًا جراً. فكل معنى يفسر المعاني الآخر. وكل عرض وكل ظاهرة لها سبب معنى لها معنى وجمع المعاني متاسكة ومتسائسة ولفظ المعنى يدل على سبب أو علة وجود شيء لغاية معينة. فمثلاً يعرف هذه المعاني بأنها أسباب أو عل ووجود الأعراض والظواهر في الجواهر.

ويلاحظ أن معما لا يطلق أبداً لفظ معنى على الالزوج ذاته بل على ما هو سبب في قيام الالزوج واله من يمز عرض عن عرض. نعم أن المعنى اعتبار ذهني إذ أنه علة أو سبب. وهل يوجد مقابل حقائق للفظ «عيلة» ؟ أليس العليل مجرد تصور عقلي ومجرد رابطة عقلية بين الظواهر وثبت التجربة صحة أو غلط هذه الرابطة؟

وبانع ما تقدم يكون معمر واضحاً مثل باقي المعترنة بالرغم من قوله بالمعاني التي هي علل ذاتية يفسر بها قيام الأعراض في علماً. ولهما كانت صفات الله غير حقيقية في ذاته تعالى أطلق عليها معمر لفظ معاني وقال: أن الله عالم بلغ وان عليه كان معنى ومن المعنى كان معنى لا إگابة حالي ودال في سائر الصفات (1). والمعنى كما بينا هو مجرد اعتبار ذهني. فللا يوجد أي اختلاف جوهر بين موقف معمر وموقف باقي المعترنة من التوحيد. اللهم إذا كان الاختلاف فقط في الألفاظ وليس بما تؤدي إليه هذه الألفاظ.

(1) الأشري، مقالات، ص 168
الفصل الثاني

الحال

أدخل معمر فكرة المعاني، ليعمل قيام الأعراف بالجواهر كما أنه أطلق هذا اللفظ على صفات الله. ولكن وجد أبو هاشم بن الجبائي أن في المعاني تسلسل لا نهاية له وإنها لا تنقي بالغرض الذي من أجله لجأ معمر إليها لذلك استبدلها الجبائي بالحال، وكان أول من تكلم به.

١ - المعنى بين الحالة والعنصر والعصف

يميز أبو هاشم نوعين من الأحوال: الأول هو ما يطلق والثاني هو مالا يطلق.

ا - وما يطلق فهو إحكام معان قائمة بذوات وما كان الحكم تميزاً عن علاقة بين حدين فتكون هذه المعاني مسافة إلى الذوات ومتميزة عنها. أما يطلق من الأحوال في الأحكام التي نطلقها على الأعراض القائمة بالجواهر مثل قولنا هذا الحي مات قادر مريد سمع الح. فكلها صفات زائدة على الذوات. وهذا قريب من القضايا التركيبية عند كفت.

ب - وما لا يطلق من الأحوال هي صفات ليست إحكاماً للمعنى مثل صفات الله فهي ليست أحكاماً إذ أن الحكم بين علاقة بين حدين وفياً يختص بالصفات لا يوجد حدان حتى تنشيء بينها علاقة ويكون هناك حكم.
فهذه الصفات هي أحوال للذات. وهذا قريب من القضايا التحليلية عند كونط.

2 - نصيحة الهاشمي

فالحال، حسب أبي هاشم، هو حكم على علاقة بين جوهر وعرض أو بين ماهية وصفة - ويقول الشهير ستاني أن الأحوال عند المبتدين لها ليست موجودة ولا معدومة (1) فهي ليست أشياء ولا توصف بصورة ما.

و يقول أبو هاشم إن الأحوال ليست معلومة على حياها وإنما تعلم مع الذوات - وهذا بديهي لأن الحكم الذي يعبر عن علاقة بين حيدين لا يوجد إلا إذا كان هناك حدان ولوغاب الحدان فلا يمكن الحكم وإذا وجد الحدان أمكن الحكم عليها (2).

3 - أحوال يتبني على الأنواع والمذهب

يعجب الشهير ستاني من مثبت الأحوال لأنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية والجسدية والأرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب أن يكون شيئا حتى يتوكل عليه العلم. ثم هي بعينها - أعني الجوهرية والأرضية واللونية والسوادية الخ أحوال في الوجود (3).

إن موقف أبي هاشم هذا يتفق تماماً مع مذهب المعتزية وهو الوجودية المسرفة (4).

---

(1) شهر ستاني، نهاية الإقامات، صفحة 137.
(2) نفس المصدر، صفحة 137.
(3) محالولة - قال من أثبت الحال أن الذوات كلها متصلة فيها أمسية وافتا تماراذ الذوات بعضها عن بعض بالأحوال الفائقة بها (جابي، شرح المواقف، صفحة 319).
(4) شهر ستاني، نهاية الإقامات، صفحة 131. (4) انظر الباب الثاني الفصل الأول، رقم 11.
ولما كانت الأنواع والأجناس معلومة ففي ثابة ثم أن هذه الأجنس هي أحوال، للسائر. فذا قلنا مثلا أن هذا الشيء ملون نكول قد أثبتنا فيه حال وهو اللونية.

4 - الحال هو حكم

يقول مثبوث الأحوال: لم نقل على الاطلاق أن الحال شيء ثابت على حواله موجود فان الموجود المحدث إذا جوهرا وأما عرض وهو ليس أحدهما بل هو صفة معرفة لها فإن الجوهر قد يعلم بجوهر يتبه ولا يعلم جوهره وكونه قابل للعرض: والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً لم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو بياضًا إلا أن يعرف والعلمان إذا تماز في الشيء الواحد رجع التماز إلى الحال (1).

فيتضح من هذا القول أن الحال هو مجرد علاقة بين معاه وعرض أو مجرد حكم يدل على متاسبة أو عدم متاسبة بين حدن.

ولما كان الحال هو حكم يكشف عن أحد خصائص الجوهر أو العرض فبعض هذه الخصائص ما يعلم بديهية بدون أي بران مثل نحن نعلم حتى أن المتحرك متحرك وإن لم يتحرك لم يعد متحركا. فتوجه أذن أحوال معلومة بالضرورة دون أي تجربة وتوجد أحوال أخرى تعلم بالنظر مثلما نحن نعلم بالنظر أن المتحرك يتحرك بواسطة حركة صادرة من محرك معين. فالحالات الدالة على صفات جوهرية تعلم بالضرورة بينا الأحوال الدالة على صفات عرضية في الجوهر تعلم بالنظر والتجربة (2).

(1) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص 136
(2) نفس المصدر
5 - الفرق بين الدهون والماء

يقول مثبت الأحوال: أن الحركة مشاهلة لكون الجوهير متوركي، وكذلك القدرة والعلم وجميع الاعراض. ومن البديهي أن العلاقة توجب المعلول لا مالا فلا يلزم إما أن توجب العلاقة ذاتها وإما شيئًا آخر وراء ذاتها ويستحيل أن يقال توجيه ذاتها فان الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون وجبًا وموجبًا لنفسه وإن أوجب أمرًا آخر فذلك الأمر إما ذات على حياضها صفة ذات ويشتقل أن يكون ذاتًا على حياضها فإنه يؤدي إلى أن تكون العلاقة بإجابها موجودة للذات وتلك الذوات أيضاً عل و هو مدع. فإنه يؤدي إلى التسلسل مثل ما هو الأمر في المعاني التي قال بها ومعمر. في عين أن صفة ذات والذات وذلك هو الحال (1) فأكملمهم القول بالخلال بفضل النفي الذي يوجد بين الجوهير والعرض والعلاقة.

ثم يقول أيضاً مثبت الأحوال أن الشيء يلم مع غيره لا على حياضه كالتأليف بين الجوهرين والمسا والقرب، والبعد فان الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مساحة لم ينفصل إليه الجوهر آخر وهذا في الصفات التي في ذوات وأعراض تصور فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات (2)؟

وهم يذهبون إلى أبعد من ذلك في تطبيق الأحوال على الأجناس فيقولون إن السود والياباس مثل مشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية أعني أن السود والياض تابوان بذات واحد وهو اللون، ولما نقول أن اللون يجوز.

(1) الشهيرستاني. نهاية الإجواب ص 136
(2) نفس المصدر
أن يكون أسود أو أبيض نكون قد أثبتنا حالاً إثنيان للون. ثم يختلف الباس من السود لأن قابضية البصر التي يسبها اللون الأبيض تختلف عن القابضية التي يسبها اللون الأسود. ويمكن أن نفسر هذا المثل بواسطة الأحوال فنقول إن السواد حال للونية (واللون هو جنس تشتراك في جميع الألوان) ثم السواد يميز عن باقي الألوان بقابضية معينة للبص ولهذه القابضية هي أيضاً حال آخر للسواج. ويتضح من ذلك أننا إذا كان حالين في تعرفنا للون الأسود: الحال الأول هو تحديد الجنس التابع له السواج والحال الثاني هو تحديد الفرق النوعي الذي يميز اللون الأسود عن باقي الألوان.

6 - تعريف آخر للحال

ومن هنا يتضح لنا معنى تعريف الحال بأنه الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع (1) فالحال يكون وجه من أوجه الذات. وهو هذا المعنى يومنا أن نقول أن صفاتنا هي أحوالنا وأن الحال هو عرض من أعراض الجوهر. وهنا نحن نسعى لمحاولة مثبتي الحال في وضع الأنواع والأجناس في حدود ثابتة متميزة حتى في حالة العدم.

7 - معنى فكرة الحال

يحاول الشهرستانى أن يذكر لنا مصدر هذه الفكرة عند المعترطة فقول:

(1) نفسه المصدر من 158
الهولي مذموم فيها فكسوها مسألة المعدوم وأصحاب الهولي على خطأ بين من أثاث الهولي مجرد عن الصورة وأخذوا من أصحاب المنطق والเหมาะสม كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين التصورات في الأذهان والموجودات في الأعين (1)。

فكون أثر أرسطو وأفلاترون واضحًا جليًا على المعتملة القائلين بالحال ولا سيما على أبي هاشم بن الجبان. وفعلاً أمّل يلّا يأبى هاشم إلى الأحوال حتى يضع الأنواع والأجناس في حدود ثابتة مثل ما فعل أفلاترون بالمثل.

نعم إن ممّا كان قد سبق أبي هاشم في هذه المحاولة عندما قال بالممانع، ولكن أبو هاشم أوضح فكرة المعاني ومنع التسلسل فيها. وإذا رد أبو على الجبان، والد أبي هاشم الأحوال التي قال بها ابناه فذلك لأنّه كان يعتبر أن التمييز الموجود بين الماهيات المعدومة كافٍ ولا روى للأحوال لإثبات هذا التمييز والفرق بينها ولكن حاول أبو هاشم أن يفسر هذا الفرق في حالة المعدوم وفي حالة الموجود حتى يثبت الأنواع والأجناس في حدود ثابتة فيها الطريق إلى التعريف بواسطة الجنس الأقرب والفرق النوعي.

وأرسطو كان قد فهم التعريف هذا الفهم.

وذكرنا هنا أن كتاب المقولات وكتاب التحليلات الأولى وكتاب العبارة لأرسطو كان قد ترجّمها لحنين بن اسحق قبل عهد الجبان، وابنه فاسترشد أبو هاشم بمنطق أرسطو بمعنٍ أفلاترون. والجهد الذي بذله أبو هاشم كبير واضح.

(1) نفس المصدر ص ١٥٨ و ١٥٠
خاطرة الباب الثاني

إن جل هم المعتزلة كان الدفاع عن التوحيد الخاص لذلك قالوا إن الله لم يمنح إلا الوجود فقط للمخلوقات المعدومة التي في إمكانها أن توجد ولا يقولون بأى تشابه بين ماهية الله وماهية العالم سوى الوجود الذي يمنحه الله للمعدومة. ثم يقولون إن الخلقات التي مرت من الوجود إلى الوجود بأمر الله المعبر عنه بلفظ: «كِنّى خاضعة لقوانينها الخاصة بها وهي قوانين ثابتة لا يمكنها أن تتغير.

وعد إلى فسرت المعتزلة هكذا خلق العالم حيث في تكوينه الطبيعي المادي ولكن هنا نلاحظ اختلافاً في الآراء على أنم لا تمس جوهر التوحيد لذلك نجد خلاصاً مختلفة فيما يتعلق بالجسم الطبيعي. مثلاً منهم من قال بالجزء الذي لا يتجزأ ومنهم من بني ذلك القول مثل النظام وأدخل آراء جديدة في الفكر الإسلامي مثل القول بالطفرة.

وبجانب مسألة تكون الأجسام بحثت المعتزلة مسألة الحركة والعملة، فقط يلاحظ أنهم ينظرون إلى المسائل الطبيعية نظرة في صبغة ميتافيزيقية فيهم يفحصون مسألة الحركة والسكن والعملة والخثمة في الطبيعة على ضوء قولهم بأن الخلق هو مور من العدم إلى الوجود (كما فهموه) ثم ينظرون إلى هذه المسائل بالنسبة إلى علم الله وقرره. وفيها يختص بمسألة الأفعال المتولدة نجد بين النظرتين مسألة خلقية أكثر ما هي نظرية طبيعية.
أذا فحصت المعزلة بعض المسائل الطبيعية فهم لا يتجاهلون أبداً الاعتبارات المثافريات والخلقية. لذلك جاءت أصواتهم في الطبيعة مشعة بروح سامية على الأمور الطبيعية المحضة. فهم يابلسون الميدان الطبيعي المادي بأيدي تقوىها نظرات نحو الميدان الألهي والخلق متجهين العقل كوسيلة التوفيق بين الميدانين. ولم يلوا جهدًا في طلب العون من سباقهم من المفكرين سواء من اليونانيين أو من الفرس أو من المسيحيين. كما أن نجدهم يعتمدون في تعميم وتنظيم العلاقات بين الجوانب وأعراضها أحداثاً قول بالمعاني والأحوال.

ومن البديهي أن الميدان الطبيعي لا يكون وحدة جميع الخليقة بل يوجد هناك ميدان آخر خاص بالنفس الناطقة يجب بحثه بالطرق الملائمة له. وهذا الميدان أساسية الأصل الثاني للإعتزال وهو "العدل". وهذا ما سببته في الجزء الثاني إن شاء الله.
 أهم المراجع
(أولاً العربية)

1. الخياط: كتاب الانتصار والرد على ابن الروئي المحمد - القاهرة 1920
2. القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة - طبعة الهند - مطاعن القرآن
3. أبو رشيد سعيد النيسابوري: آراء البصريين والبغداديين في مسائل الجوهر - لندن 1902
4. أحمد أمين بك: فجر الإسلام - القاهرة 1941
5. ضحي الإسلام - القاهرة 1928 - ثلاثة أجزاء
6. الامام أبو الحسن بن اسماييل: كتاب مقالات الإسلاميين
7. اختلاف المصلين - استانبول 1929
8. الفرق بين الفرق - القاهرة
9. الأصول - أصول الدين - استانبول 1928 - مختصر الفرق بين
10. الفرق للرسوعي - القاهرة 1924
11. الفرق - أبو حمزة بن محمد بن محمد: كتاب التساعد في الاعتقاد
12. القاهرة 1909
13. الخياط: كتاب المواقف في علم الكلام - القاهرة 1920
14. السيرافيي: البحرين في الدين - القاهرة 1940
15. الجراحين: أبو عثمان عمر بن بحر: كتاب الحيونات القاهرة 1920
16. البحرين (البيان والمثابين): القاهرة 1929 (استحقاق الإمام ورسالة في شبه إمارة)
17. الجراحين (السيد الشريف على بن محمد): شرح المواقف استانبول 1926
12 - المطلي - أبو الحسن محمد بن أحمد - كتاب التنبؤ والرد على أهل الآهاء والبدع (سماحة ونشر شهير داود رئيس)
13 - السعدي - أبو الحسن علي بن الحسين بن علي 545 - مروج الذهب القاهرة 1346 ه جزءان.
14 - النويجي - أبو محمد الحسن بن موسي - كتاب فرق الشيعة استنبول 1351
15 - القاسمي - السيد جمال الدين القاسمي الديشتي - كتاب تاريخ الجمعية والمتعلقة القاهرة 1331 ه
16 - القفطي - الوزير جمال الدين أبو الحسن علي بن الفاضل الأشرف يوسف 542 - أخبار العلماء. أخبار الحكم القاهرة 1908
17 - الرازي - فخر الدين محمد عمر - محصل أفكار المقدمين والتأخرين القاهرة 1323 ه
18 - السلكوق - شرح المواقف 8 أجزاء
19 - الشهرياني - ابن الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد سنة 548 ه - الملل والنحل على هامش ابن حزم - القاهرة 1347
20 - الياقوتي - أبو محمد عبد الله بن أسعد - مرموم الملل المعصلة في دفع الشبع والرد على المتعلقة كلكنا 1910
21 - ابن أبي حديد المتعزلي - شرح نهج البلاغة
22 - ابن أبي أصبعه - عيون الأنبياء في طبقات الأطباء
23 - ابن المرتضى - أحمد بن محمد 840 (المنية والأمل - حيدر أباد 1902)
24 - ابن التميمي - محمد بن سهقد 785 - القاهرة 1929
25 - ابن حزم - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد 545 ه - القصل في الملل والأهواء والنحل القاهرة 1347 ه
26 - ابن خلدون - عبد الرحمن بن محمد 808 - المقدمة - طبعة القاهرة
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.

Carrac 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». 
<table>
<thead>
<tr>
<th>اسم</th>
<th>صفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>ابن عباس</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>ابن عبيد</td>
<td>50</td>
</tr>
<tr>
<td>ابن كلاب - انظر عد الله بن كلاب</td>
<td>46</td>
</tr>
<tr>
<td>ابن الفقیع</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو سهیف بیر بن عباس</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو بكر محمد بن ابراهیم الیزابلر</td>
<td>32</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو ذخیر</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو دوج الدانشیئری</td>
<td>21</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو الحسن الأزرق الطبوخی</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو سعید بن محمد الیسایبری</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو الیبیر ابراهیم بن محمد بن شهاب</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو عبد الله الصقیری</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو عبد الرحمن الشقایئی</td>
<td>6</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو عبان الزعمران</td>
<td>15</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو عبان الغدی</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو عمران موسی بن ریح</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>ابراهیم السندی</td>
<td>68</td>
</tr>
<tr>
<td>ابن الروندی</td>
<td>27</td>
</tr>
<tr>
<td>ابن سينا</td>
<td>33</td>
</tr>
<tr>
<td>ابن علی</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>24.8</td>
</tr>
<tr>
<td>----------------</td>
<td>-------</td>
</tr>
<tr>
<td>أول من المعنى</td>
<td>26</td>
</tr>
<tr>
<td>العربية الأدبية</td>
<td>74</td>
</tr>
<tr>
<td>الساكن -</td>
<td>140.5</td>
</tr>
<tr>
<td>والأسرى -</td>
<td>140.6</td>
</tr>
<tr>
<td>الأسماك -</td>
<td>147</td>
</tr>
<tr>
<td>بشر - سعيد</td>
<td>241.5</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الإسمى -</td>
<td>217</td>
</tr>
<tr>
<td>أفلاطون -</td>
<td>217.6</td>
</tr>
<tr>
<td>بينين (الأدم)</td>
<td>163</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>167.1</td>
</tr>
<tr>
<td>أبادقليس -</td>
<td>168.2</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>168.3</td>
</tr>
<tr>
<td>الوسطى (أبو عبد الله محمد بن زيد) - 33</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>168.5</td>
</tr>
<tr>
<td>الآيئون -</td>
<td>168.7</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>168.8</td>
</tr>
<tr>
<td>عامة من الأشرار - 28.6</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>277.1</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>330.4</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>427</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>510</td>
</tr>
<tr>
<td>(خ)</td>
<td>(ج)</td>
</tr>
<tr>
<td>------</td>
<td>------</td>
</tr>
<tr>
<td>(د)</td>
<td>(ج)</td>
</tr>
<tr>
<td>democritos - 5: 0: 8: 0: 1: 4: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 1: 4: 0: 1: 6: 0:</td>
<td>جمفر بن حرب - 8: 2: 2: 3: 0: 0: 1: 0: 0: 0: 1: 0: 0: 1: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 0: 0:</td>
</tr>
<tr>
<td>173</td>
<td>173</td>
</tr>
<tr>
<td>ديكاتر - 173</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
السيان (محمد بن عبد الملك) : 300
زيون الالين : 167
زيون الرواق : 167

(س)
السف : 106
سليمان : 50
الاسواري : انا على الاسواري

(ش)
الفاني : 33
المحام : 89, 284, 416, 699, 900
150, 150, 132, 137
132

(ط)
الطريبيون : 219, 167
الغزل : 900, 482, 167
الفوقي : 198, 167
أاظر هشام الفوقي
الفلاحة : 58
68
160
قاسم الدولة ١٠٨٠، ٣٧، ٧٩
الفرطبي (أبو يبس فرج) ٣٣

(ك)

الكمين، أنظر البليخ
سكسان، ١٥

(م)

الأمون، ٤٦، ٣٣، ٢٩، ٢٨، ٢٦، ٢٣، ١٦، ١٥
النجر، ٩١، ١٠، ٥٠، ٤٣، ٣١، ٢٨، ٢٧، ٢٦، ١٠، ١٠٠
النصاري: ١١١، ١٠٥، ٧٠، ٥٠، ٤٣، ٣١

(ن)

المسيحيون: أنظر النصارى
القبيلة: ٤١، ١١٠
معبد الجبلى: ١٣
المكدوم: ١٣٠
مهم بن عبيد الصغير، ٤٠، ٣٤، ٥٧، ٣٢، ٣٠، ٢٧، ٩٠، ٨٣، ٨٨
<table>
<thead>
<tr>
<th>(لا)</th>
<th>خمام بن الحكم: 1867221736126</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td></td>
<td>هورونز: 7617341734</td>
</tr>
<tr>
<td>لا أدرية</td>
<td>42</td>
</tr>
<tr>
<td>(ي)</td>
<td>هياج بن الملا السليم: 29</td>
</tr>
</tbody>
</table>

| (و)  | والص بن مطاه: 10414136944 |
|      | 3843626422                 |
|      | يحيى بن أكرم: 29          |

الواقع: 31

الوجودية: 1476144414301420
الفصل الأول: فكرة الله عند المعتزلة

1 - نتائج صفات الله 2 - حجتهم 3 - تعرف المعتزلة لله
4 - تحليل هذا التعرف 5 - ما يرتقي إلى هذا التعرف
6 - صفات الله هي مجرد اعتبارات ذهنية 7 - صفات الذات
8 - صفات الاعتقاد 9 - معنى الصفات 10 - تفسير الجبائي
11 - مصدر هذه الفكرة

الفصل الثاني: علم الله

1 - علم الله هو الله 2 - مصدر هذه الفكرة 3 - قدم
4 - هل ما يعلمه الله وما يقدر عليه قديم مثل علمه به

الباب الأول: الله
الفصل الثالث: قدرة الله

1 - ما يقدر على ً - تجنباً للمعترضة المذهب الحدوي - العلاقة بين علم الله وقدرته تعالى ً - هل الله مكلف بفعل الأصلح؟ 
2 - التفاوت عند المعترضة ً - مصدر فكرة التفاوت ً - قدرة الله وقدرته الإنسانية على أعماله ً - الحكمة في أعمال الله 
3 - تعرف الصلاح والأصلح َ - هل يقدر الله على أن يظلم؟ 
4 - الحل الأول: القول بالقدرة - الحل الثاني: القول بعده القدرة 
5 - هل يمنح الله قدرته للإنسان؟ - الله لم يخلق الأعراض صعوبة.

الفصل الرابع: إرادة الله

1 - تعريف المعترضة لإرادة الله ً - هل يريد الله بإرادة حادثة؟ 
2 - إرادة الله وخلق العالم ً - المعترضة والمذهب الحدوي 
3 - إرادة الله والشرع َ - إرادة الله وحرية الإنسان.

الفصل الخامس: عدل الله وطفه تعالى

1 - الله يفعل العدل طباعاً وهو لم يزل عادلاً 
2 - معنى لطف الله
الفصل السادس: كلام الله

1 - هل كلام الله قديم؟ حجة المعتزلة في القول بنخلق القرآن.
2 - كيف يتكلم الله؟ مكان الكلام. بعض الاعتقادات عن هذا المكان.
3 - اعجاز القرآن. مصدر القرآن بنخلق القرآن.

الفصل السابع: رؤية الله

1 - الله لا يرى بالأبصار. 2 - استحالة رؤية الجَوارِ. 3 - تكفيه عن قبول رؤية الله. 4 - ما يتربع على القول بالرؤية.
5 - هل يرى خلقه؟ 6 - معنى قول احمد بن حايط برواية الله.
7 - مصدر هذا القول.

الفصل الثامن: برهان المعتزلة على وجود الله

1 - البرهان بالعلاقة. 2 - البرهان بالعلاقة. 3 - البرهان بالعلاقة.

خاتمة الباب الأول

الباب الثاني: العالم

الفصل الأول: العدم

1 - تعريف المعتزلة للعدم. المعدوم ثلث. 2 - الشروط الاساسية لهذا المعدوم. 3 - ما يترتب على هذه الفكرة. 4 - صفة المعدوم.
5 - المعدوم ذات فقط. 6 - المعدوم ذات وصف. 7 - الصفات الجوهرية. 8 - الصفات المرجعية. 9 - أقوال منطقة في المعدوم. 10 - أقوال المعدومة. 11 - مرور الى من العدم إلى الموجود.
الفصل الثاني: الخلوفات

1- قانون الخلوقية: ينطبق على العالم الطبيعي وعلى الآتيك.
2- الكون والظهور: مركز الإنسان في مثل هذه النظرية.
3- قصة الخلق: مصدر هذه القصة. نصيبي هذه القصة عند المعتزلة.
4- هل يمكن خلق عوالم أخرى?

الفصل الثالث: الأجسام الطبيعية

1- تعريف الأجسام: تكوين الأجسام.
2- عدد العناصر المكونة للجسم. مصدر هذا القول.
3- الدورة أو الجزء الذي لا ينجزأ.
4- قول من لا يعرف بأي صفقة للجزء. ثانية قول من يعرف الدورة بأي صفقة.
5- كيف تحدث الصفات في الأجسام.
6- قول النظام في الجزء: نفي الجزء الذي لا ينجزأ.
7- أعراض الأجسام. قول النظام في الأعراض.
8- هل يمكن رؤية الأجسام والأعراض؟
9- الأجسام وأضدادها.
10- الأعراض لا تستحيل أجساماً والأجسام لا تستحيل أعراضًا.
11- مبدأ الخلوفات في العالم الطبيعي. أثراتسطو.
الفصل الرابع: الحركة
1. هل الأجسام متحركة عند خلقها؟
2. تعريف الحركة والسكون
3. أين توجد الحركة؟
4. كيف تقول الحركة في الجسم?
5. هل يجوز أن تحل حركتان جزءاً واحداً فهناك واحد؟
6. جميع الحركات متناهية
7. هل توجد الحركة السكون والسكون الحركة؟
8. الطفرة.
9. بعض الأمثلة للطفرة
10. سرعة الحركة

الفصل الخامس: العلة
1. مبدأ الحitivity في الطبيعة.
2. أنواع العلة
3. العلة الغالبة
4. مكان العلة الأولى
5. التولد
6. وجود علة خارج الطبيعة

الفصل السادس: المعاني
1. ما هو المعاني?
2. هل نذكر عمر وجود الأعراض؟
3. تعريف المعاني ووظيفتها

الفصل السابع: الحال
1. العلاقة بين الماهية والمرض والصفة
2. تعريف الحال
3. الحال ينطبق على الأنواع والأشياء
4. الحال هو حكم
صفحة

5- القراء بين الأحوال والمعاني 6- تعريف آخر للحال
7- مصدر فكره الحال

خاتمة الباب الثاني
المراجع
قاموس الأعلام

تم طبع هذا الجزء في أغسطس سنة 1950.
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصواب</th>
<th>الخطأ</th>
<th>السطر</th>
<th>الصفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>فلسفة بين 200 و 218</td>
<td>فلسفة 200 و 128</td>
<td>0</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>250 ه</td>
<td>المتوفى 30 ه</td>
<td>1</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>256 ه</td>
<td>المتوفى 30 ه</td>
<td>2</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>بين 238 و 233</td>
<td>بين 238 و 332</td>
<td>3</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>303 ه و 390 م</td>
<td>302 ه و 390 م</td>
<td>4</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>321 ه</td>
<td>المتوفى 326</td>
<td>5</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>أحمد بن خاطب</td>
<td>أحمد ابن خاطب</td>
<td>6</td>
<td>8</td>
</tr>
<tr>
<td>ان ابي الهميل</td>
<td>ان ابي الهميل</td>
<td>7</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>طبيعية</td>
<td>طبعة</td>
<td>8</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>محمد بن خاطب</td>
<td>أبو عمر بيتون</td>
<td>9</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>بشراً</td>
<td>بشراً</td>
<td>10</td>
<td>9</td>
</tr>
<tr>
<td>أبو معن الليمى</td>
<td>معن أبو الليمى</td>
<td>11</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>جم ص 146</td>
<td>جم ص 136 وصحبه</td>
<td>12</td>
<td>17</td>
</tr>
<tr>
<td>وصحبه</td>
<td>الفهرست ج 4</td>
<td>13</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>الفهرست ج 4</td>
<td>كونه ذاتياً</td>
<td>14</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>كونه ذاتياً</td>
<td>كونه ذاتياً</td>
<td>15</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>47</td>
<td>47</td>
<td>16</td>
<td>24</td>
</tr>
<tr>
<td>الصواب</td>
<td>الخطأ</td>
<td>السطر</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>-------</td>
<td>-------</td>
<td>--------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>يزعم أن الهزمة التي كا يقال كان واصل الأول في الصفه فتكون هي بعينها في بعينها منذ الأزل إذا اقترن يخبر الله وما يقدر أن يفعله تعالى أم هذا الصدد أيضاً وقوع اضطراراً تحقق ارادة الإنسان لطفة فهو مكلم أفلاطون خالية عن</td>
<td>يزعم أنه الهزمة الذي كا تقال وكان واصل الأول في الصفه فهي بعينها منذ الأزل إذا افترق يخبر الله وما يقدر أن يفعله تعالى أم هذا مصدد أيضاً دقع اضطرراً تحقق ارادة الإنسان لطفة فهو مكلم أفلاطون خالية عن</td>
<td>16</td>
<td>49</td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>50</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>19</td>
<td>52</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>6</td>
<td>54</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>16</td>
<td>58</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>18</td>
<td>58</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>60</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>17</td>
<td>60</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>67</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>73</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>77</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>16</td>
<td>79</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>17</td>
<td>84</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1</td>
<td>80</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>13</td>
<td>90</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>12</td>
<td>94</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>30</td>
<td>95</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>5</td>
<td>102</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>102</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>107</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>4</td>
<td>130</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>14</td>
<td>132</td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الصواب</td>
<td>الخطأ</td>
<td>السطر</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>-------</td>
<td>------</td>
<td>--------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>قضاياهم</td>
<td>قضاياهم</td>
<td>10</td>
<td>132</td>
</tr>
<tr>
<td>تاما عن خلق</td>
<td>تاما في خلق</td>
<td>16</td>
<td>136</td>
</tr>
<tr>
<td>هي عبارة</td>
<td>هو عبارة</td>
<td>6</td>
<td>139</td>
</tr>
<tr>
<td>اذا قلنا</td>
<td>اذ قلنا</td>
<td>15</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td>تولد</td>
<td>تولدان</td>
<td>0</td>
<td>174</td>
</tr>
<tr>
<td>النسية</td>
<td>النسية</td>
<td>9</td>
<td>177</td>
</tr>
<tr>
<td>اذا جزء</td>
<td>اذا جزء</td>
<td>13</td>
<td>176</td>
</tr>
<tr>
<td>(4)</td>
<td>(5)</td>
<td>6</td>
<td>188</td>
</tr>
<tr>
<td>كل الحالتين</td>
<td>كل الحالين</td>
<td>19</td>
<td>193</td>
</tr>
<tr>
<td>وان الحركة تولد</td>
<td>والحركة تولد</td>
<td>13</td>
<td>190</td>
</tr>
<tr>
<td>بلاد لا متناهية</td>
<td>بلاد لا متناهية</td>
<td>16</td>
<td>198</td>
</tr>
<tr>
<td>لماهية</td>
<td>لماهية</td>
<td>10</td>
<td>200</td>
</tr>
<tr>
<td>لا متناهية</td>
<td>لا متناهية</td>
<td>18</td>
<td>200</td>
</tr>
<tr>
<td>الذي يصدر</td>
<td>الذي تصدر</td>
<td>8</td>
<td>208</td>
</tr>
<tr>
<td>مسؤولة - مسؤولة</td>
<td>مسؤولة - مسؤولة</td>
<td>19</td>
<td>211</td>
</tr>
<tr>
<td>بينهما</td>
<td>بينهما</td>
<td>12</td>
<td>212</td>
</tr>
<tr>
<td>فردية يمكن ادماجها</td>
<td>فردية ادمجاها</td>
<td>18</td>
<td>233</td>
</tr>
<tr>
<td>اما اختيارا</td>
<td>اما اختيارا</td>
<td>18</td>
<td>243</td>
</tr>
</tbody>
</table>
فلسفتا المعتزلة
فاضلة الإمام الأسبقين
الجزء الثاني
العدل
الفصل الثاني: العدوان
تاليف
الدكتور علي زين الدين نادر
دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السربون
استاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد
طبعته الفيلم
1901
كلمة: الاستاذ يوسف كرم

كان للمعزلة شأن خطير في التأريخ الإسلامي من الوجهين السياسي والثقافي. فقد كانوا حزبا تناصرهم السلطة حينا وتعارضهم حينا آخر، حتى ظهر بهم خصومهم ظفروا ماحفا فأعمالو فيهم القتيل وفي كتهم التحرير. وكانوا فرقة دينية يعاملون العقائد بالنظير العقيل البحث في منطق دقيق وجرأة عجيبة. والآراء لا تقتل ولا تحرق، فظلت آرائهم موضوع نظر المفكرين يتلاقونها ويبحرونها. غير أنها كانت بهذا النقل تجزأ أجزاء وتورد نفها، وبقيت مبعثة مبتورة في كتب لا تحصى، ينقش فيها الاشكال المنطقية الذي يفسر الرأي بما سواء من الآراء ويفسر النظام الآراء جميعًا في مذهب واحد.

ولقد كان الدكتور نادر، مؤلف الكتاب الذي نقدمه للقراء، أحد الذين أحسوا أن «كاتب عن المعزلة في الشرق والغرب لم يوضح بعد تماست آرائهم» (ص 3) وأن هذا المذهب الذي يгуط المسائل الألهية والاسلامية والطيبية في صورة قوية جذابة جدير بأن تجمع أشباله وتضم أعضاؤه ويركبه على أن تعود إليه نسمة الحياة.

(4) نشر هذا النقد في مجلة «الكتب» في عدد فبراير سنة 1951.

الاستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق باسكندرية، وهو مؤلف: تاريخ الفلسفة اليونانية - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى - تاريخ الفلسفة الحديثة.
ف허ج ينجب في شتي المراجع ، عربية وأفرنجية ، ويقدم ما يعتر عليه من أقوال ، وقرب بين هذه الأقوال في أنسى ودقة كي تبين بعضها بعض وتلام بعضهم مع بعض حتى بلغ ما أدر من بعض المذهب في صورة كاملة سوية . وقد وضع كتابه بالفرنسية الأول وقدمه كرسالة أولى إلى كلية الآداب بجامعة باريس ، فمنحه الدكتور الدولة في الآداب فرع الفلسفة . وقد كرسالة ثانية ترجمة فرنسية لكتاب " الأنصار " لأبي الحسن الحياط المعتزل المتوفي حوالي سنة ٥٧٠ هـ مع مقارنة بين مسائل هذا الكتاب والرسالة الأولى ، وبعض التعلقات والكتب هو الأثر الوحيد من بين آثار المعتزلة الذي سلم من مسائل الدهر . وإذا ذكرنا أن دواير المستشرقين قابلت خبر هذه الترجمة بأهمية شديدة ، أدركنا أن الدكتور نادر كان موقعاً في التوقيع في الاختيار والتحرير . وهو الذي يقدم لقراء العربية النصف الأول من رسالته الأولى ، يعرض عليهم مواقف المعتزلة في التوحيد أي في الله وفي العالم.

ففيما يختص بالله بدأ يذكر " فكرة الله عند المعتزلة " تلك الفكرة التي نواتها تأتي صفات الله خشية الوقوع في الشروك بتأثيب أشياء الهيئة عدا ذات الله ، والتي تلافيفها حول النواة تصورهم المتعشية مع نفي الصفات لعلم الله ، وقدره ، وأرادته ، وعلمه ، ولطفه وكلاههم ، ورؤيتنا له ، وأخيراً برهانهم على وجود الله . فهذه الفصول الثمانية تستوعب المسائل الألهمية كما أثيرت وكما عولجت في ذلك العصر . وفيما يختص بالعالم يستعرض المؤلف فكرة العالم عند المعتزلة ، وهي فكرة دقيقة غريبة يرتبت عليها نتائج هامة ، ونظريتهم في الحق والمخالفات.
وبخاصة الإنسان ؛ وفي الأجسام الطبيعية وتركيبها من ذرات وصفات
هذه الذرات ؛ وفي الحركة كيف تعرف وأين توجد وهل يمكن القول
بالطفرة ؛ وفي العلة والأنواع ؛ وفيما يسمونه بالمعاني ؛ وبالحال والفرق
بين الأحوال والمعاني ؛ فهذه الفصول السبعة تسوق المسائل الطبيعية
كما تصورها في ذلك العصر ؛ وعليها أن تذكر أن ذلك العصر سابق
على ترجمة الكتب اليونانية إلى العربية بنصف قرن أو يزيد ؛ فقد كا
ان المستقل وقد حاصلوا في كل هذه المسائل كانوا حقاً « فلاسفة الإسلام
الأسبقين » مع الاعتراف بأن الآراء اليونانية تسربت اليهم مقتضبة من
الإفساط السريانية ؛ وأن مذهبهم كان أدق وأوسع بعد الترجمة منه
قبلها .

وقد عن المؤلف عناية خاصة باستكشاف أصول هذا المذهب ؛
فإناء يحاول ذلك في كل مسألة ويوفق بذلك إلى جلائها وتزويتها إلى
الأفهام ؛ والأسئلة كبيرة ؛ هي كل التفاصيل والأديان القديمة وقاد
اجتمعت في البلدان المسماة الآن بالشرق الأوسط وتفاوضت أشد
التفاعل ؛ فما ان نأخذ حصره في الكلام على الله حتى يقول : « ان
تعريف المنعزلة لله رد على اعتقادات مختلقة إسلامية ومسيحية ومجوسية »
وأيضاً على نظريات فلسفية كانت منتشرة في عصرهم » ( ص 41 )
ثم يمضي في بيان هذه الاعتقادات وتفسير آراء المنعزلة بالإضافة إليها
وهيذى يصنع في كل خطوة ، فبدلاً على سعه اطلاع وصدق نظر
ويجعل من كتابه شاهداً ناطقاً بأن تاريخ المذاهب لا يقتصر على سردها
مهيمنة ياسية ؛ ولكنه يعد اليها الحياة الضررة التي كانت لها حين
خرجت من نفس الإنسان في بيئة معينة وعصر معين ؛
أهمية هذا الكتاب قائمة في أمرين: أحدهما أن يعرض علينا نتاً مفيداً بشيوخ المعتزلة في البصرة وبغداد (صف 7-35) ويجمع أقوالهم مربعة مهدبة، والأمر الآخر أنه يكاد يكون كتاباً في الفلسفة اطلاقاً بما بذله المؤلف من جهد في جلاء المسائل واحكام الربط بين حلولها وتعرف مصادرها وموادها وهو فيلسوف ضعيف في علمه محبط بدقاته. وانا لعلي يقين من أن التصف الثاني من رسالته هو على هذا النحو، وربما كان أقرب إلى جمهورة الأفهام وأمتع بما يتناوله من مسائل العدل الالهي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعد، وما إلى ذلك مما يصل اتصالاً مباشرًا بسيرة الإنسان ومصيره. فليعجل حضرته المؤلف بشره، وهو واقع أنه يؤدي للعلم خدمة جليلة.
مقدمة

تقدم للقارئ الجزء الثاني من كتاب "فلسفة المعتزلة". وهذا الجزء خاص "بالعدل" وهو يبحث أولاً في الإنسان وخصوصاً في مسألة المعرفة العقلية التي يتميز بها الإنسان عن باقي الكائنات. وهذه المعرفة العقلية هي عمد الأخلاقي في رأى المعتزلة - ثم يصل البحث إلى الشريعة العقلية والموقف الإنسان الحر المختار منها واستحقاقه جزاء على إفعاله المختاره. وأخيراً ينتهي البحث إلى الشريعة النبوية الممتدة للشريعة العقلية - ثم إلى رسالة الرسول والشروط التي يجب أن توفر في من يخلفه.

لذلك قسمنا هذا الجزء إلى ثلاثة أبواب: خصصنا الباب الأول منها للإنسان والثاني للأخلاق والثالث للسياسة.

ان أصول الاعتزال خمسة كما هو معلوم. ولكن يمكن ردها إلى أصائل كبيرتين: وهما التوحيد والعدل والمعتزلة تعرف بهذين الأسمين مما يقال عنهم أنهما أهل توحيد وأهل عدل. فقد يُحاشا "التوحيد" في الجزء الأول من هذا المؤلف. أما الأصول الثلاثة الآتية وهي الأمر المعروف والتاريخ من المنكر - المنزلة بين المنزلتين - والوعيد والوعيد في أصول متفرقة من الأصل الثاني الكبير وهو "العدل" الذي تعرضه هنا - والأصول الثلاثة المتفرقة منه مذكورة ضمنا في هذا الجزء.

بعد ما تبقعنا آراء المعتزلة في "الله" وفي "العالم" نجد ان للإنسان
في نظرهم – مركزا مستنزا في الطبيعة، فإن الكائن الوحيد الذي يتمتع بحرية الاختيار بينما يبقى الكائنات يسير وفق نظام حتمي – وفعلاً بجانب الأفعال الفسيولوجية توجد في الإنسان أفعال صادرة عن ارادة حرة مختارة غير خاضعة للحتمية الطبيعية، يرشدها العقل. وبناء على هذا الاصول، أتى المعتزلة كل علم النفس، بدأوا بدراسة التأثير الجسدي والأحساس وتعمقوا في مسألة المعرفة العقلية مؤكدين على حرية الاختيار عند الإنسان وهي المحور الذي تدور عليه كل المسألة الحقيقية من دراسة الشريعة ومن حرية الخضوع إليها وعاصفاتها واستحقاق الجزاء وخلود النفس والقول بالجنة والنار.

وهي الشريعة تدرِك بواسطة العقل الناضج وهي مطلقة في أحكامها، وهذا يعني قول المعتزلة بالأمر والنهي عن المنكر. ثم إن الإنسان مست شول تجاهها وهو قول المعتزلة بالوعد والوعيد؟ ولما كانت المسؤولية لا تقاس بالأفعال فقط بل بالقصد والنية لذلك قالت المعتزلة بالمعزلة بين المنزلتين، في هذه الأصول الثلاثة الأخيرة ما هي الأفسر للإجابة الثالث القائل «العدل» وهو العناوين الذي أطلقوه على اسم الجزء الثاني من الكتاب.

فنا اختصنا البحث على آراء المعتزلة فقط، فحاولان ان نوضحها بقدر المستطاع وان نبين تجاوزها المطلق. نحنان أن تكون قد وفقنا في ذلك وأملنا أن يتنهى القارئ بفكرة عامة واضحة ومن اعتبارناه اسبق مفكرين الإسلام.
الباقي للأول
ارنانه
الفصل الأول
المعرفة الحسية

المعرفة الحسية هي التي تعتمد على ما تؤثر به الحواس من مؤثرات خارجية أو باطنية. يبحث في هذا الفصل كيف فسر المعتزلة معرفتنا للعالم الخارجي بواسطة الحس، وهذه المسألة كما سيضحى شغلت بالمعترفة، وهم اثارة فيها بعض الصعوبات التي لا تزال قائمة.

حتى يومنا.

1 - الحواس الخمس:
يعتبر كل من آبى الهذيل ومعمر "كأعراض غير البدن" (1)
ويقول النظام "ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الحروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين. لا ان للإنسان سمعا هو غيره وبصره هو غيره. وان الإنسان يسمع نفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه. وكذلك يصر نفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه" (2)
ان تعريف آبى الهذيل ومعمر قريب من رأى أفلاطون القائل بان اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضي. بينما قول النظام جاء قريبا من رأى ارسطو الذي يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا جوهريا. والجزء الآخر من كلام النظام يدل على ذلك دالة واضحة.

2 - نوعية الحواس:
يقول أبو الهذيل "إن كل حاسة خلاف الأخرى ولا تقول هي (1) الاشعاري - مقالات ص 379. (2) نفس المصدر ص 340.
مختلفة لِها لَانَ المُخالِفِ هوِ ما كَانَ مَخَالِفًا بِخَلافِهِ (٣) فَوَقَلَ لَوْ كَانَتْ
كَلَ حَاسَةٍ مَخَالِفِةٍ لِلآخَرِ لِاِسْتَحِلاَتِ المَعْرَفَةِ الحَسِيَّةِ لَانَ كَلَ تَأَثِّر
الخَارِجِيَّة عَلَى هَسِّ مَا يَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ مَتَنَاً مَا بِتَأَثِّرِ نَفْسِ الشَّئَة
الخَارِجِيَّة عَلَى هَسِّ أَخْرَى - لَذَلِكَ قَالَ الْمَعتَزِلُةُ "إِنَّ الْحَواسِ إِجَاسِ"
مَخْلَفَةٌ - وَلَسْ مَخَالِفَةٌ - جَنُسُ السَّمَعِ يَقُولُ عِنْدَ جَنُسٍ البَصَرِ وَكَذَا
كَلَ حَاسَةٍ ؟ جَنُسَهَا مَخَالِفُ لِسَائِرِ أَجنَاسِ الحُواسِ وَهَيْ عِلَى اِخْتِلاَفِهَا
اِعْرَاضٌ عِنْرِ الجَحْضَسِ" (٣) وَمَعْنَى هَذَا الْكَلَامُ انَّ كَلَ حَسٍّ يَقْتَبَس
مِنْ النَّشَيِّ الطَّوِيرِ الَّذِي يَنَاسبُهُ فَمَا يَتَأَثِّرُ بِهِ إِلَى الْمُرْكَبِ العَصِبي
- إِنَّى إِلَى الْمِخَ - حَيْثُ تَنَهَى جَمِيعُ الزَّائِرَاتِ وَتَحْوَلُ إِلَى اِحْسَاناتِهَا
- وَيُبْيِدُ النَّظَامُ نُوعَ الحُواسِ بِقُولِهِ "الَّذِي يَنَعِ السَّمَعَ مِنْ وَجْد
اللُونِ انَّ شَابِهُ وَمَانِعَهُ مِنْ جَنُسِ الظَّلَامِ الَّذِي يَنَعِ السَّمَعَ مِنْ دَرَكِ اللُّونِ
وَلَا يَنَعِ السَّمَعَ مِنْ دَرَكِ الصُّوَتِ ؛ وَإِنَّ الَّذِي يَنَعِ البَصَرَ مِنْ وَجْدِ الْأَصِواتِ
الَّتِي يَنَعِ السَّمَعَ مِنْ دَرَكِ الصُّوَتِ وَلَا يَنَعِ السَّمَعَ مِنْ دَرَكِ اللُّونِ - وَعَلِى هَذَا رَبُّ إِخْتِلاَفِ مَوَانِعِ الحُواسِ وَشَوَائِبِهِ
الْطَّوِيرِ وَالْفَتْحُو" (٤) فَالَّذِي يَنَعِ حَاسَةٌ مِنْ الحُواسِ مِنْ إِنْ تَأَثِّرُ مِنْ نُوعِ
مَعْنَى مِنْ صَفَاتِ الْاجْسَامِ الخَارِجِيَّةِ يُقُولُ عِنْدَ جَنُسٍ البَصَرِ وَشَوَائِبِهِ
مَوَانِعُ فِيهِ فَإِذَا تَأَثِّرَ مِثلَ البَصَرِ بِاللُّونِ وَلَا تَأَثِّرَ بِهِ السَّمَعَ كَانَ مَعْنَى
ذٌلِكَ اَنَّ شَابِهَ مِنْ نُوعِ الظَّلَامِ مَنْعُدَةٌ فِي البَصَرِ وَمَوَانِعُ فِيهِ
وَلَوْ افْتَرَضَناً أَنَّ هَذِهِ السَّائِلَةَ أَرْنَعَتْ عَنِ السَّمَعِ لَأَصْبحَ هَذَا الحَسُّ مَبْصِرًا
لللُوُنَّ مِثْلَ البَصَرِ وَهَكَذَا الْأَمَرُ بِالْبَصَرِ - وَيَسْتَمِرُّ النَّظَامُ فِي
(٣) نَفْسُ الْمُصِدرِ صَ ٣٤٠ - (٤) نَفْسُ الْمُصِدرِ صَ ٣٤٢
عرض رأيه هذا قائلاً: "ثم انحا صار الفم يجد الطعام دون الأرنايح والأسوار والآلوان لأن الغالب على شوائب الطعام دون غيرها وإن كل شيء منها من سويع الطعام فقيل ممنوع ومتفوع القوى مشغول وذك بذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات وعلى شوائب الأنواع الازفي." (4) فالحواس - على رأي النظام - طرق طبيعية تسلكها بعض التأثيرات دون الغير والتآثرات التي تسlek طرقاً منها تكون هي الغالبة على الشوائب الموجودة في هذا الحاس في حين أن تأثيرات أخرى لم تكو على هذه الشوائب حتى تنفذ داخل الحاس وتمر فيه إلى المركز العصبي فيكون النظام قد نظر إلى مسألة التأثير على وجهين: نظر إليها أولاً من جهة الحاس ذاته ثم من جهة الشيء المؤثر على الحاس - أما عن الوجه الأول فهو يعتبر الحاس كأنه محاط بغيره سبعه يفصله عن العالم الخارجي ولا يوجد في هذا الغلاف سوى فائحة واحدة يختلف نوعها والحواس - واما عن الوجه الثاني فيعتبر النظام الإضاءة حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الأخرى من لون وشكل وطعم ورائحة ونقل النح، ولكن لا تمر كل واحدة من هذه الصفات إلا عبر فائحة معينة موجودة في الحاس لما قال النظام أن الشوائب والمواد تختلف في كل حاس وان الفتوحات الموجودة في الغلاف المشت في الحواس هي فتوحات من أنواع

(4) نفس المصدر ص 342

(5) يوضح ارسطو مسألة نوعية الحواس في "كتاب النفس". انظر القالبة 2 من هذا الكتاب. ولكن نلاحظ أن النظام يحاول أن يفسر هذه المسألة تفسيراً جديداً وهو أنه 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 وإن حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواقع الحساس والحواس لا غير ذلك" (6). 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 الآخر لذا لم يتأثر كل حس الا بجنس معين من الصفات يختلف وموانعه، وكلام الجاحظ هذا هو في جوهره كلام النظام كل ما في الامر هو ان الجاحظ يردد رأي ارسطو في المعرفة الحسية إذ يقول: "ان النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق وانها اختلفت وصار واحد منها سمعا وأخر بصرا وأخر شما على قدر ما مازجها من الموانع فاما جوهر الحواس فلا يختلف ولو اختلف جوهر الحساس لمลาน ولتفضل كماساع المختلفة وتفضل المضاد (7) وارسطو يعتبر الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لادراك المحسوس كالعين والأذن (8) بقت نقطة أخرى مهمة وهي اعتراف الجاحظ بتعدد المحسوسات إذ يقول: "الحساس ضرب واحد والحساس ضرب واحد والمحسوسات ثلثه اضرب مختلف كالطقم واللون ومتفق ومتماد كالسواد والبيض (8) وهذا الكلام ايضا قريب جدا من قول ارسطو الذي يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة: أحدها

(6) الاعشري: مقالات ص 340
(7) ارسطو: كتاب النفس م 1 ف 1
(8) الاعشري: مقالات ص 340
المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا ما يقابل المخالف عند الجاحظ والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا مثل الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار تدركه الحواس جميعا وتدركها بالحركة مثلا نحن ندرك المقدار بحركة اليد أو بحركة العين تطوف به واليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون. ويذكر المقدار تدركه اليد واليد باليد أو بالعين تحسان اشياء منفصلة والضرب الثاني عند الجاحظ - اعنى المحسوس ألتنقق - يقابل هذا النوع من المحسوسات عند ارسطو، والناحية الثالث هو المحسوس بالعرض فهو مثل أن تذكر إن هذا الأضيف ابن فلان فإن هذا الأدراك الثاني محسوس بالعرض لاناصه عرضا بالابيض. وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدله بالمحسوس المضاد و كان رأى المنزلة في هذا الموضوع مختلفا جدا عن رأى بعض علماء النفس في القرن التاسع عشر (10) الذين اعتمدوا على بعض حالات استثنائية ووضعوا نظريتهم الخاصة بالطاقة النوعية في كل عصب اعنى في كل حس أو في كل عضو من أعضاء الحواس. فإذا وضعت نفس المهج لا يكون مثل تيارا كهربائيا على حواس مختلفة لاحظنا أنه يحدث احساسات مختلفة: إذا اصطدم بالصب البصري احداث احساسا ضوئيا وإذا اصطدم بالصب السمعي احداث احساسا صوتيا. ولن تحدثان هؤلاء الاحساسات لان الحواس متنوعة في ذات حدها وان الحواس...

(9) كتاب النفس لارسطو المقالة 2 و 6 وم 3 و 1 و (J. Muller) (1801 - 1858) و(1894 - 1871) Helmholz و (10) مثل جون مولر
3 - عتبة الإحساس:

إن المهسوسات بلزمها حد أدنى من التأثير على الحس حتى يشعر بها الحس كما وانه إذا زادت شدتها عن حد أعلى لم يعد يشعر بها الحس.

حاول بعض علماء النفس المحدثين أن يحددوا النهايات الصغرى والكبرى لتأثير المهسوسات حتى يشعر الحس بها (11) وذكر النظام.

هذا الحدود دون ان يبعثها مثل ما فعل بعض العلماء حديثاً. يقول: إن البصرو إما أدرك الألوان، وقلة اللون فيه، ولو كانت كثيرة لكان منها أشد وواضحة عليه لما وجدنا لوناً رأساً (12) فإذا نحن أدركنا لوناً فذلك يرجع إلى وجود اللون بمقدار معين في المهسوس وذلك الحال في جميع المهسوسات الأخرى التي تؤثر على الذوق أو الشم أو السمع - وإذا نود النظام إلى وجود حدود في التأثيرات على الحس فهو لم يحاول تعيين هذه الحدود وأكفي بذكر حد أصغر وحد أكبر لكل تأثير.

4 - التأثير والإحساس:

ميزت المتنزلة بين تأثير المهسوسات على الحواس من جهة والإحساس - وهو ترجمة هذا التأثير - من جهة أخرى. فالإحساس أو المعرفة الحسية متميزة عن التأثير على الحس ولكنها لا تقوم بدون هذا التأثير - فهم يكلمون عن الحاس وعن الحس وعن المهسوس. وهذا التمييز أمر طبيعي فالحاس هو الإنسان بوصفه مترجم لتأثيرات الحواس، والحواس هي الفتوحات التي تمر بها صفات الأشياء الخارجية، ولكن لا يعتبر هذا المرور مرتورًا مادياً كما قال ديموكريتيس قديماً بل معنى هذا المرور هو توصيل التأثير من المهسوس إلى الحاس - وتفرق.

ووضعًا Fechner & Weber قام بهذه المحاولة العالمان القانون الذي يحمل اسم كل منهما (16) الإشعري - مقالات ص 342.
المعزلة بين التأثيرات التي تتأثر بها الحواس والتعبير عن هذه التأثيرات اعتبر الأحساس الذي هو ادراك (عقل) لشيء محسوس - ويدكر الجنبية هذا التمييز حين يقول: "ان الشم والذوق واللمس ليس بإدراك للملموس والمذوق والشموم وإن الأدراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم" (١٣) ومعنى هذا القول هو ان الأحساس بالذوق مثلًا يتميز عن التأثير على حاسة الذوق (اعتني اللسان) يبقى عليه ان نفهم كيف يتحول التأثير على الحس إلى احساس اعني أي ادراك حس{-} ان هذا الموضوع متصل براء المعزلة الخاصة بالاجسام (١٤) ورد المعزلة عليه مرتبطة بنظرياتها المتعلقة بالجسم - ويمكن رد هذه النظريات إلى اثنين كبيرتين وهي اولاً نظرية النظام الذي يعتبر جميع الأعراض ما عدا الحركة - أجساماً تطيلة وتانياً نظرية البهذيل وباقي المعزلة الذين يميزون حقائق بين الأعراض والاجسام - ونعرض هنا كل نظرية على حدة -

١٣ - نظرية النظام: يعتبر النظام "الألوان والطعموم والأرايح والأصوات والألام والحرارة والبرودة والرطوبة والبيوة أجساماً لطيفية" (١٥) فما نطلق عليه اسم عرض هو في نظر النظام جسم لطيف يبعث من الشيء - وهذا الكلام قريب جداً من قول ديموقيطس الذي يفسر الأدراك الحسوي بواسطة بخارات لطيفة تحلل من الأجسام في كل

(١٣) نفس المصدر ص ٣٤٢
(١٤) انظر الجزء الأول - الباب الثاني - الفصل الثالث (الجسم الطبيعية).
(١٥) الأشعرى: مقالات ص ٣٤٧ - والبغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٢٢.
وقت محتفظة بخصائص الجسم المحلةته منه وتنتقل في مسما الحواس
فدرك – ويزيد النظم على ذلك قائلان ان حيّ اللون هو حيّ الطعم
والرائحة وياذرا النظما الطاف قد تحل في حيّ واحد (16) ويتربى
على هذا القول أن أجسدا لطيفة مت백رة يمكنها ان تتثبت من نفس
النضراً مثلما الطعم والرائحة اللون يمكنها ان تتثبت من نفس الجسم
اذ أنها على رأيها تشغيل نفس الحيّ – لا شك في أن العلم الحديث اثبت
ان الرائحة تكون بواسطة انعكاسات لطيفة تؤثر على العصب الشمتي وان
السمع يكون بواسطة اصطدام النواحي الهوائية بالعصب السمطي
وان البصر يحدث عند تلاقى النواحي الضوئية بالعصب البصري وهذا
جرا فيما يختص بالحواس الأخرى. لكن العلم لم يثبت ان هذه
الانعكاسات تتغلغل في العصب بلي هي تحرك العصب فقط؛ وحركة
العصب تتقلب الحساساً – لكن النظام يفسر المعرفة الحسية تفسيراً قريباً
 جدا من تفسير ديمتريوس وايقورس (17) القائلين بأن العقلية الحسية
لا تكون إلا إذا صادفت القشور الرقيقة المبعثة من سطح الأشياء الحواس
وبلغت منها إلى القلب حسب رأى يايقورس – أو إلى المخ. فقرر النظام
المذهب الحديث القديم إذ يقول: "لا يدرك المدرك للشيء بصره الا ان
يطرف البصر إلى المدرك فيداخله. ورغم ان الإنسان لا يدرك المحسوس
بفاضة الا بالداخلة والاتصال والجروا با ان الإنسان تدرك على المداخلة
الأصوات والألوان. ورغم ان الإنسان لا يدرك الصوت الا بأن يصاكيه

(15) الأشعرى: مقالات ص 347 – والبغدادي: الفرق بين
الفرق ص 132

(16) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 40 وص
طبعة ثانية)
ويتقل الى السمعه فسمعه. وكذلك قوله في المنام والمذوق (17).
ويوضح النظام رأيه هذا بمثال على الصوت: فحفظ لنا. فيقول
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأن
الاشعري: لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لأنه
ويعرض لنا الشهيرستاني قول النظام يقول: ذهب النظام الى ان
الكلام جسم لطيف منعت من المتلحم يقع اجزاء الهوى فيسوج
الهوى بحركته وتشكل شكله. ثم يقرع العصب المفرش في الأذن
فتشكل العصب شكله. ثم يصل الى الحيال، يعرض على الفكر العقل
فيفهم (19) ولاحظ الشهيرستاني ان كلام النظام هذا غموضا ويعقب
عليه قائلا: ربما يقول النظام الكلام حركة في جسم لطيف على
شكل مخصوص. ثم تجري في ان النشك اذا حدث في الهوى او شكل
وادب يسمعه السامعون اشكال كثيرة. وانما اخذ مذهبه في هذه
المستلة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة. غير انه لم يفهم من
كلامهم الا ضجيجا ولم يورد نضجيا (19). ولكن ما يذكره البغدادي
في هذا الموضوع يؤكد لنا ان مذهب النظام مذهب حسي محض قريب
 جدا من مذهب ابيقروس: لما كانت الأجسام اللطيفة المنبعثة من المتكلم
هي التي تموح الهوى. على حد قول النظام فتكون من البديهي
ان الأجزاء التي تدخل أذن احد المستمعين هى خلاف الاجراءات التي
تدخل أذن مستمع آخر بالرغم من وجود تشابه بين كل هذه الاجراءات

(17) الاشعرى: مقالات ص 384
(18) نفس المصدر ص 385
(19) الشهرستاني: نهاية القدام ص 318 - 1
لذلك يقول البغدادي: "زعم النظام أنه ليس في الأرض اثنان سمعا صوتا واحدة إلا على معنى أنهما سمعا جنسيا واحدة من الصوت كما يأكلان جنسا واحدة من الطعام وإن كان ماكلوهما غير ماكلو الآخرين وانما جاء إلى هذا القول دعواو أن الصوت لا يسمع إلا بهجومه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهم من قطعة واحدة على سمعان متباينين وشبه ذلك باللاء المصبب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الآخر (20)".

أن ما يذكره البغدادي هنا هو نتيجة منطقية لمذهب النظام الحساني القائل بأن المعرفة الحسية لا تكون إلا بمداخلة الأجسام النظيفة للحس، ومن الطبيعي أن الجزئات التي تدخل حسًا معيناً هي خلف الجزيئات التي تدخل حسًا آخر، ولا تتذكره هنا عن الصوت يطبق أيضاً على باقي الاحساسات، فمثلا الشم لا يكون إلا إذا دخلت الحس جزيئات من الجسم المصبوب وهلاماً، ومذهب حسي مثل هذا يثير مشكلة معرفتنا للأشياء التي زالت وكذلك معرفتنا للأشخاص الذين لم نراهم بل نسمع عنهم فقط، حل النظام هذه المشكلة حلاً يتفق ومذهبه بالرغم مما يبدو لنا من الغريبة فيه، فقوله: "فقلوا: كيف عرفت أن محمدًا كان في الدنيا وكذلึก سائر الأنيا والملوك: "أن الذين شاهدوا النبي اقتفوا منه حين رأوه قطعة توزعها بينهم وحلوها بارواحهم، فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطع فاتصل بارواح التابعين ففرقه التابعون لا اتصال اروااحهم بعضهم وهمد ذو قصة النافلتين عن التابعين ومن نقلوا

(20) البغدادي: الفرق ص 124
عنهم إلى أن وصل اليها فقيل: فقد علمت اليهود والنصارى والمجوس والزناة، إن نيناب كان في الدنيا أنشؤنن أن قطعة من أنه تم روح الكافرة؟ فالزم ذلك (21). ويريد البغدادي أن يبين ما في هذا المذهب الحسي من نتائج سخيفة يقول معقبا على رأي النظام: «فألزم على ذلك أن يكون أهل الجنة إذا اطلعوا على أهل النار ورأوه أهل النار وحاطب. كل واحد من الفريقين الفريق الآخر أين تفصل تقعة من أرواح كل واحد منهم، فتتصل بأرواح الفريق الآخر فيدخل الجنية قطع كثيرة من أبناء أهل النار وأرواحهم ويدخل النار قطع كثيرة من أبناء أهل الجنة وأرواحهم. وكفا بالالتزام هذه البعدة خزياً» (22). ولكن فات البغدادي أن المعروفة الحسية التي يتكلم عنها النظام هي المعروفة الخاصة بجسمانية وهي في حالتها الراحنة في هذا العالم ولا يطبق رأي النظام على حالة أهل الجنة أو أهل النار إذ أنهم سيكونون في حالتهم خارج الحاضرة. ثم أن النظام لا يحصر المعروفة كلها في الأحساس فقط بل هو يعرف بوجود معرفة عقلية بجانب المعروفة الحسية.

ادرك النظام أن المعروفة الحسية كما فهي لا تفسر لنا كل حيانا. العقلية. فموضوع المعروفة الحسية هو الجسم والجسم حادث فيكون موضوع هذه المعروفة الحادث فقط. ولكن يوجد خارج الحادث ما هو قديم وموروث من جهة وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى - والحركة هي العرض الوحيد الذي يقول به النظام - فالقدير.

(21) البغدادي: الفرق ص 135 – أصول الدين ص 216 –
ابي حزم: الفضل ح 4 ص 154.
(22) البغدادي: الفرق ص 135.
والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر اعنى للمعرفة العقلية الصرفة الغير محسوسية. ومثل هذا الموضوع لا يعرف إلا بالقياس والنظر دون الحس والخبر (23). فعلى ذلك لا يمكننا ان نقول أن النظام لا يعرف إلا بنوع واحد من المعرفة اعنى بالمعرفة الحسية فقط. لا بل انه يقول أيضا بالمعرفة النظرية التي تدرك موضوعات غير حسية لاسبيا الله والشرعية والحركة.

ب - نظرية باقي المعتزلة - القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ (24):


(23) البغدادي: الفرق ص 135  • الاشاعري مقالات ص 385 و 386
(24) انظر الجزء الأول • الباب الثاني • الفصل الثالث •
(25) الاشاعري: مقالات : ص 382
ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه (36) - أن هذا الخل بعيد جداً من الخل الذي أتي به النظام الذي يرد أعراض الأجسام إلى اتباعات مادية للطيفة - وما جعل معرضاً يلجأ إلى فكرة التولد في حل هذه المسألة هو تجنبه القول القائل بأن الله هو الذي يسبب الاحساس فينا (27) لذلك هو يقول: "أن الله لا يفعل عرضًا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر وان السمع فعل السمع وكذلك البصر فعل البصري، وكذلك الحس فعل الحس" لذلك كان الاحساس فعل متولدًا من تأثير المحسوس على الجسم - والولد فعل طبيعي للجسم (28) - ويفرد بشر بن المعتمر قول عمر في تولد الأدراك الحسية بقوله: "يصح من الأسان أن يفعل الأدراك على سبيل التولد إذا فعل استابها" (29) والولد معتاد حدوث معمل يصبح هو الدورة علة للعمل الآخر فتما حركة فتح الباب بواسطة مفتاح هي عبارة عن حركة ليد تديير المفتاح أولاً - وهذه

(36) نفس المصدر ص 405
(27) يظهر أن النظام لا يجل إلى هذا القول لما استصعب عليه تفسير أدرك المحسوسات تفسيراً مادياً صرفاً (انظر الأشعري: مقالات ص 382).
(28) ويفسر معمار الفعل الطبيعي للجسم بقوله: "لا يخلو أن يكون الجسم من شأنه أن يتلون أم لا - مثلاً - فان كان من شأنه أن يتلون فيجب أن يكون اللون تطبع الجسم فهو فعل ولا يجوز أن يكون لطعمه ما يكون تبعاً لغيره كما لا يجوز أن يكون كرس الشيء خلقاً لغيره - والأن لم يكن طبع الجسم أن يتلون حاز أن يلونه الله فلا يتلون (الإشعري: مقالات ص 64).
(29) البغدادي: الفرق ص 143 - راجع الجزء الأول. الباب الثاني. الفصل 5. فقرة 5.
الحركة ارادية - ثم حركة المفتاح تحرك القفل. وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح فهي مولدامة عن حركة المفتاح - وهكذا يفسر المعنى للحاسس - اعتني المعرفة الحسية - فأنهم يميزون فيها مرحليتين: الأولى وهي تأثير الجسم بواسطة اعراضه على الحس تأثيراً طبيعيًا - والثانية وهي تولد الأحساس عن هذا التأثير - وهذا يعني قولهم أن الأحساس فعل مولد عن فعل آخر - وهو التأثير الحسي.

ونحن نفهم حل المعنى لهذا بوساطة التولد لأنهم لا يعتبرون الأعراض اجساماً لطيفة تتبع من الأشياء وتسر داخل الحس - اعتني أنهم لم يأخذوا برأى ديموقريطس وأيوقوروس الحسي بل برأى من قانون المذهب الحسي لاسيما برأى ارسطو.

أثر ارسطو:
لما قال المبتور وأبراهيم بن الرمث إلى فكرة التولد حل مشكلة المعرفة الحسية كانت متأثرين بدون شك برأى ارسطو في هذه النقطة. فردما للمذهب الحسي وعدم قولهم بأن الأعراض اجسام لطيفة جاء من جراء نظرية ارسطو في المادة والصورة. والمحسوسات تؤثر على الحس بصورها ولا بسادتها - هذا من جهة ومن جهة أخرى قال ارسطو ينبغي أن لا يكون العضو الحس بالفعل لا هذا الأحساس ولا ذلك بل يكون كليهما بالقوة فاعتبر الحس قوة غير معينة والحس يتمثل بالمحسوس - وهنا قالت المعنية تولد الأحساس من التأثير على الحس - أي يستحق إلى صورة المحسوس استحالة طبيعية في العضو - لذلك قالت المعنية أن التولد فعل طبيعي للعضو الحس - ومعنوية في القوة.
الحاسة، والاستحالة المعنية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته،
كما يقبل الشمع صورة الحانم دون مادته (30) - وهنا تتميز آخر
لأرسطو بين العقل المنفعل والعقل الفعال، العقل الفعال يجرد الصور
المعتوية ويتيح للعقل المنفعل أن يتحدد بها كما يتحدد الحس بموضوعه
- وعملية تجريد الصور عملية طبيعية يقوم بها العقل الفعال - حسب
أرسطو - لذلك اعتبر المعتزلة التولد عدلاً طبيعياً يقوم به الحس في
تحويل المحسوس إلى الاحساس.

c- دأى يا الهذيل: ادراك المحسوسات يكون نتيجة لتداخل آلهى:

إن يا الهذيل مع تمييزه بين العرض والجوهر وعدم قوله بأن
الأعراض أجسام لطيفة، لم يفسر الادراك الحسوى تفسيراً سيكولوجيا
بحدٍ، مثل ما فعل من بعده معمر وبشر بن المعتذر، متأثرين برأى أرسطو
- يظهر أن يا الهذيل وقف أمام صعوبة تفسير ادراكنا للمحسوسات
أو بمعنى آخر: كيف نعلم تحويل ما هو مادي إلى إدراكه ذهنى؟
لذلك جاء إلى حل يعتبار الأول من نوعه في الفكر الإسلامي، إذ قال
بتدخل الهى في عملية ادراكنا للمحسوسات. ويدرك لنا الأشعرى
رأى يا الهذيل في هذه المسألة قائلاً: "كان يا الهذيل يقول أن
الذكاء واللون والطعام والإدراك والحرارة والبرودة والجلد والشجاعة
والادراك والعلم الحاصل في غيره عند فعله فذلك اجمع عنه فعل
الله" (31)
فكان يا الهذيل شعر باللهة العظيمة القاصية بين الذهن
والجسم، وذلك لجى إلى القول بان الله هو المسبب لأدراكنا.

(30) كتاب النفس لأرسطو م 24 ف 5 و 3 ف 8
(31) الأشعرى، مقالات ص 2024
ولاحساساتنا، وكم هذا الرأى قريب من الرأى الذي سيديه ديكارت بعد ما فصل بين النفس والجسم وقال أن الأتصال بينهما لا يكون إلا بواسطة الله؟

وأخيراً تتخلل آراء المعتزلة في تفسير المعارة الحسية ندرة صلة الوثيقة بين رأيهم في الأجسام ومسألة المعارة. وما كانت أراءهم في الأجسام تتحصى في رأين كبيرين: رأى النظام من جهة القائل، وأن جميع الأعراض ما عدا الحركة، قضى أن الأجسام كانت طبها متأثرة بعده ديموقريطس وابيقوس، ومثله أثر أخرى رأى بقائى المعتزلة القائلان بأن الأعراض ليست بأجسام، بل تأتي منбежه أرسطو، لذلك نجد حلتين كبيرتين للمعارة الحسية: حل النظام الحسي وحل بقائى المعزلة الذي جاء على وجهين: وجه قال به أبو الهذيل الذي شعر بالفرق الطبيعي الموجود بين الذهن والجسم ووجهاً إلى الله في تفسير هذه المعارة. ووجه قال به بقائى المعزلة عندما دخلوا فكرته الولد وفسروا بمقتضاها عملية المعارة مردين رأى أرسطو فيها. وفكرته الولد هذه فكره خاصة بالمعتزلة وهم أول من تكلم فيها في الإسلام، وكذلك فكره أبو الهذيل القائل يتدخل الله في تحويل المحصور إلى احساس هي فكرة جديدة أيضاً في الإسلام وسيجياً إليها فيما بعد من يقول بالأشراق من فلاسفة الإسلام. نحن نجد مثل هذه الفكرة عند الفيلسوف أوغسطس (32) كما وانتنا نستجدها فيما بعد عند مالبراش، ولكن هل أطلع أبو الهذيل على هذا الرأى عند الفيلسوف أوغسطس؟ هذا ما

(32) انظر كتاب الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص 35 و 36.
٤ ـ وجه التشابه بين نظرية النظام ونظرية باقي المتزللة:

بالرغم ما بيناه من اختلاف بين تفسير النظام للمعرفة الحسية تفسيراً مادياً يذكر بمذهب ديموقيطس وأيوقورس، وبين تفسير من قال بالتولد أو يفعل الهوى، نجد كلاهما لنظام حفظه الآشوري بين أن النظام لم يكن على رأي واحد في هذه المسألة وانه ادراك مثل ما ادراك من قبله استاذه أبو الهذيل الصعوبة الكبيرة في تحليل قلب التأثير المادي على الحس إلى ادراك حس اعني إلى تصوير والتصور يختلف اختلافاً جوهرياً عن تأثير جسم مادي على الحس، لذلك نجد في هذا الكلام الذي يذكره الآشوري عن النظام في موضوع التولد رجوعا إلى فكرة ابي الهذيل القائلة بفعل الله - الغير مباشر - في مسألة المعرفة الحسية فشبه النظام هذه المعرفة حيث يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامي به ويصعد عند زجة الزاح به صعداً؛ وكذلك الادراك من فعل الله بإجاب الحلفة، ومنع ذلك أن الله طبع الحجراً طبعاً إذا دفعه دافع ان يذهب وكذلك سائر الأشياء المتزدة، (٣٢) فيكون الله طبع الحواس طبعاً إذ تأثرت بجسم ما أن تحول هذا التأثير إلى ادراك حسي، قلم يعبر النظام الادراك فلا مباشرنا الله كما قال أبو الهذيل بل غير مباشرا له إذ أن الله على رأى النظام طبع الحس والذهب على أن تتأثر الحس بالاجسام وعلى أن يتحول الذهن هذا التأثير إلى ادراك وهذا الكلام في جوهره قريب من قول مومر في التولد ويدل على أنر ارسطو أيضاً، ولكن الرأى الجديد عند ابي الهذيل والنظام هو
قولهما بفعل الله المباشر أو الغير مباشر ومن المعلوم أن الرضوع يلتجا إلى مثل هذه الفكر تفسير المعرفة الحسية بل اعتبارها عملا طبيعيًا للحواس وللعقل وغاية ما في الأمر فسر أبو الهذيل والنظام هذا الامر الطبيعي الموجود في النفس بأنه صادر من الله.

فإذا فكر النظر لمسألة المعرفة الحسية، يدل على أنه متأثر بعدة نظريات: تأثر بمذهب ديموقريطس وأبقوروس المادئ، كما وانه متأثر بمذهب الرضوع وقول أبي الهذيل بفعل الله في هذه المعرفة، وهذا القول كما ذكرنا، غريب عن الفلسفة اليونانية.

ثم ان تفسير النظام هذا يشبه قول مهار بن المعتمر، والولد: "اذ إن النظام يعترف بوجود قابلية وضعها الله في النفس تتحول بمقتضاها التأثيرات الحسية إلى ادراك، ومنع التولد لا يختلف في جوهره عن قول النظام هذا لأن التولد هو ظهور مسألة عن علة تختلف عنه نواعا. فكان مشكلة المعرفة الحسية لفتا نظر المعتزلة وجعلتهم يقفون عندنا ويعرونهما أهمية كافية وحاولوا أن يحلوها حلا عقباً بقدر الامكان دون أن ينهوا نهائيا إلى المذهب المادي الصرف ولا إلى المذهب المتافيقي الصرف ولا إلى الصرف بل انهم وفقونا بين هذه المذاهب الثلاثة، وكانت محاولة جديدة من نوعها انها ادخلت في الفلسفة معنى جديدًا، وهو معنى: التولد.

ويلاحظ أن تفسير المعتزلة هذا للمعرفة الحسية احتفظ به المتأخرة، منهم فـبـهـو يقول: "الذي يجد الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصبره المبصر..."
بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الآذان، وذلك هو العلم حقيقة، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم إلا بوساطة بصري سمى البصر حاسة ولا فالمرأة هو العالم وإدراكه ليس زائداً على علمه «٣٤» فالمحاسن لا تدرك هي تتأثر فقط - وهذا التأثير يصبح مدركاً بالعقل، اعتنى إن التأثير المادي تولد عنه ادراكاً، وهذا هو الخلل الذي صادفاه عند قدماء المتزلزلين من ابن الهذيل لغاية معاصر.

٥ - الحاسة السادسة

نظرت المتزلزلة إلى مسألة الحاسة السادسة على وجهين: الوجه الأول: هل يمكن الله أن يخلق حاسة سادسة يدرك بها الإنسان الله يوم المعاد؟ إنكر جميع المتزلزلة ذلك (٣۵) أما الوجه الثاني فهو الذي تطرق إليه الجاحظ: فقد يجب عن قول من قال هل يقدر الله أن يخلق حاسة سادسة لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا نعلم كيفيتها، فإن كان لا نعلم كيفيتها ذلك المحسوس فقد علم أنه لا يخلو من أن يدرك بالمجاورة أو بالداخلة أو بالاتصال، ولبات تلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمسة كما أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع (٣٦). تقتصر وظيفة هذا الحس السادس على التأثير بالأشياء الخارجية كما هو الحال باقي الحواس، ورد الجاحظ هذا لا ينصح الطريق للبحث عن حواس أخرى خلاف الحواس.

(٣٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص ٣٤٣.
(٣٥) الأشعرى: مقالات ص ٣٤٠ ملحوظة: راجع الجزء الأول، الباب الأول، الفصل السابع الخاص برؤية الله.
(٣٦) نفس المصدر ص ٣٤٠.
الخمسة ؛ فعلاً أثبت علماء النفس المحدثين وجود احساس بالحركة واحساس عضلي واحساس للتوجه والتوابل واحساس بالتحرك في العالم الخارجي واحساس خاص بالحرازة (37) ، ولاحظ أن النظام كان قد تكلم بوجود حاسة سادسة تشعر بواسطةها بالذات الجنسية ، وذكر أيضاً حاسة سابعة ، قال بعضها القلب (38) . فلا النظام ولا الجاحظ يعارضان في وجود حواس لم تستند عليها بعد فينا وتكون متميزة عن الحواس الخمسة المعروفة ، ولكنهما لا يقولان أن هذه الحواس التي يمكن اكتشافها تتعارض والحواس المعروفة ؛ بل هي تنتمونا ، وتحصل وظيفتها مثل الحواس الأخرى في التأثير بالمحسوسات الخارجية أو الداخلية وفى أن توصل هذه التأثيرات الى المركز العصبي ، حيث تنقلب ادراكات حسية . وعلى ذلك لا يعرف المعتزلة وجود حس خاص أو وبمكن خلق حس خاص فينا ندرك بواسطةه اللاذادات اعني الأرواح مثل الله ؛ فأنهم جميعهم يستحيلون ذلك ، لأن الحس من طبيعته أن يتأثر بشيء مادي محسوس ، والتحدث عن حسن يدرك اللامادي هو حديث فيه تناقض ؛ كيف يمكن أن ندرك اللامادي بواسطة المادي ؟ استحال المعتزلة جميعهم ذلك ؛ ونحن نعلم أنهم استحالوا رؤية اللة في

دار القرار (39) .

(37) الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص 55
وما بعدها .

(38) هورتيني - 206 ( داكنرا ابن المرتضي : Probleme 8.2 )
المنية والأمل الفصل الخاص بالنظام ) .

(39) راجع الجزء الأول ، الباب الأول ، الفصل السابع .
7 - غلط الحس أو خداع الحواس

غالباً ما يعجز الحس عن تميز المحسوسات المشابهة المعقاّبة الواحدة عن الأخرى؟ وهكذا نعتقد أنها مستمرة متماثلة. وهذا لا يعني أن الحس نفسه هو الذي يخطأ، لأن من وظيفة الحس تسجيل التأثيرات التي تؤثر عليه؟ فقط الحس يجعلنا نعتقد أن هناك اتصالاً واستمراراً في بعض الأشياء؛ بينما يوجد في الحقيقة تفاقم فيها. فمثلاً نحن نعتقد أن ماء الفوارة يكون شريراً متصلاً، بينما في الحقيقة لا توجد سوى نقد ماء متعاقد تدفّع من الفوارة بسرعة كبيرة ومتساوية. وكذلك الحال عندما نلف بسرعة كبيرة جسمًا مشتعلًا، ونعتقد أننا نرى شريراً مهتمًا من النار، بينما لا يوجد في الحقيقة سوى نقد مشتعلة ومتعاقدة بسرعة كبيرة متزامنة. وحاول النظام أن يطبق خداع الحواس هذا في وجود الأجسام، فقال: إن الأجسام أيضًا غير بقية بل متجددة آنا فآنا مع أن الحس يحكم بخلافه (404) ويقول أن غلط الحس هنا هو غلط في الكل أي في جميع أحكام الجريان، وهكذا الأمر في حكمنا على ماء الفوارة وشرط النار.

ولكن هل يغفل فعلاً الحس؟ يقول النظام إن الرأي يتخيل أن هناك أمراً واحداً مستمراً (405) مع أن في الواقع يوجد تفاقم نعم أن سرعة تحرك الجسم المشتعل أو سرعة توالي قطرات الماء من...

(404) جلبى : شرح المواقف ص 99 ملحوظة: انظر الجزء الأول الباب الثاني الفصل الأول ص 139 والفصل الثالث ص 172.
(405) تجد فكرة الحلقة المتجددة عند ديكارت وهو قال بها لأنه لم يعتبر أنات الزمان مرتبطة ارتباطاً ضرورياً فقال إن الحفاظ خلق متجدد (انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ يوسف كرم ص 130).
الفوارة يسبب تأثيرات متعاقبة على الحس لا يفصل بينها زمان كاف حتى يغيب التأثير ويبدأ التأثير الآخر؛ وسرعة تفاعلات الحركات هذه تجعلنا نعتقد أن هناك حركة فاصلة على الشاشة البيضاء في الحيالة، ولكن النظام يرى سبب الغلط في المخلة ولا في الحس إذا كان الحس يستعمل عليه الغلط. وصدق هذا في حالة صحة الحس فإن حالة مرضها، فمثلًا نفس الطعام يبدو لنا لذا في حالة الصحة، ويبدو لنا مرا في حالة المرض، والمرض خلل في الجسم فلا يمكن للجسم في حالة خلل أن يكون مثل ما كان يؤثر وهو في حالة الصحة، فالحس يعبر عن التأثير الذي يكون به حسب حالته، ويلاحظ النظام ضرورة وجوب تصحيح خطأ الحس بواسطة الخيال أو الحكم، وعلم النفس، حديثا، ليس يتعارض وتفسير النظام هذه في غلط الحس، وقدما سبب ولفت-arسطو النظر إلى خداع الحواس (41) واتخذ الشكك من غلط الحس حجة في الشك بمعارفنا، ولكن النظام يتبع-arسطو في هذه المسألة. ولم يقع في الشك مثل ما فعل بيرون وابنائه.

* * *

يتضح لنا مما تقدم أن المعتزلة تعترف بأهمية الحواس في تكون المعيرة الحسية اعتمى في معرفتنا للعالم الخارجي، والحواس في نظرهم تترجم عن المشاعر بواسطة التأثير عليها وكل حس يؤثر بنوع خاص من المؤثرات، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة بجسم

(41) انظر كتاب النفس لارسطو م 3، وراجع كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) للاستاذ يوسف كرم ص 160.
لطيفة تبعث من الأشياء - على رأى النظام - أو بان الحواس تتأثر
باعراض الأشياء - على رأى باقي المعتزلة - فهناك مشكولة عويصة
وهي كيف ينقل التأثير الحسي إلى ادراك حسي؟ بينا ان آراء المعتزلة
في هذه المسألة كانت تبدو متباينة بالرغم من بعض التشبها الموجود بينها
فمنهم من قال بفعل الهوى - مثل أبو الهذيل - ومنهم من قال بفكرة
النفل، مثل ممّور وبشر بن المعتمر، ومنهم من قال بان العقل في امكانه
تحويل المحسوس الى معقول - مثل النظام - وهذه الآراء الثلاثة
تدل على أن المعتزلة كانت تميز تماما بين ما هو مادي وما هو عقلي،
وبعد عرض آرائهم في تحويل المحسوس الى معقول نبحث في آرائهم
الخاصة بمعرفة العقلية الصرجية اعني المعرفة النظرية
الفصل الثاني
المعرفة العقلية أو النظرية

بجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بمعرفة عقلية صرفة وتعتبر العقل قوة في إمكانها أن تدرك الحقائق الفائقة على الحسن كما أنها تدرك الحقائق الأخلاقية الأساسية. ونبحث هنا رأي المعتزلة في طبيعة العقل ومعرفته النوعية التي يدركها.

1 - تعريف العقل:
عرف أبو الهذيل العقل بأنه "القوة على اكتساب العلم" (1) وبانه أيضاً "القوة التي يفرق الإنسان بها بين نفسه وبين باقي الأشياء" (1) وانتهنا نصيحاً وفناً واحد عن الآخر بوسطة العقل، والعقل الحسي نا نسبيه عقلًا بمعنى أنه معقول (1). نلاحظ أولاً أن الجزء الأخير من التعريف يحاول فيه أبو الهذيل أن يميز العقل عن المعقولات نفسها، وهو يعرف للعقل بقوة تحويل المعقول إلى معقول. وسبق وعرضنا هذه النقطة في الفصل الأول، ولكن أبا الهذيل لا يحصر وظيفة العقل في تحويل المعقولات بل قال أنها اكتساب العلم. ونحن

(1) الإشاعري: مقالات - ص 480
تعلم أن العلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات. فكون معنى العقل عند ابن الهذيل قوة تعميم الجزئيات والوصول إلى المعاني الكلية حتى يكون العلم، ثم هناك وظيفة أخرى للعقل يذكرها ابن الهذيل وهي ادراك العلاقات بين الأشياء، ونحن نعلم أن العلاقات هي معاني مجردة، ففضح من هذا التعرف أن العقل قوة مستقلة عن الحس. فهي ادراك الكل المفرد، والتعرف الذي يأتي به الجبائي لا يختلف في جوهره عن تعرف ابن الهذيل. يقول الجبائي: 

«العقل هو العلم» (1) ونحن نعلم أن العلم في رأي المعتزل هو ادراك الكل وليس فقط ادراك المحسوسات، ولكن الجبائي لا يحصر تعرفه للعقل في وظيفة العلم بل هو يذكر وظيفة خلقية يقوم بها العقل ويكتب بمقتضاها قيمة معنوية. يقول: «إذا العقل قدر على عقلاً من عقلاً يعده نفس نفسه عما لا يشفع المجنون نفسه عنه»، وان ذلك مأخوذ من عقل البقر، وانما سمى عقلاً عقلاً لأنه يمنح به. وفي نظر الجبائي قيمة العقل تكون في أرشاد الإنسان في عمله وفي ردها عما لا يتفق وطبيعته البشرية، والجبائي يعارض العقل بالجنون ولم يعارضه بالغريزة لأن الجنون انداع خال من كل مراقبة، ولهما عمياء — ولأنها عمياء — تعمل حسب نظام معيّن، فالجبائي يؤكد على وظيفة العقل الخلقية، ولا يكفي بالقول بأنها قوة لا أكسب العلم، في تعرف ابن الهذيل والجابائي نجد تعرفاً كاملاً للعقل عنى أنه قوة ندركها بواسطة علم — أو بمفهوم آخر المعاني الكلية والعلاقات — كما وانه قوة مرشدة للإنسان في أعماله. فكون للعقل وظيفة نظرية

(1) نفس المصدر
بحتة ووظيفة عملها؛ وهذا ما ذكرنا بتقسيم إيمانويل كنط، ثم ان تعاريف باقي المعترف، لا تتخرج في جملتها عن هذين التعريفين؛ يقول البغداديون مثلان أن العقل هو "القوة التي في الإنسان تمكنه من أكساب العلوم" (3) وتعريف المعترف كلها العقل (النظرى) "بأنه الفكر الذي يطلب به علم أو غلب على" (4)، يتضح من كل ذلك أن المعترف متبقية في قوله بوجود قوة خاصة في الإنسان لتكوين العلم وتوجيه العمل.

2 - وظيفة العقل: تحصيل المعارف:

تعتبر المعترف معنونة العمليات المرحلة الأولى للعلم، وتليلها المعارف العقلية، والعلم الحاصل من هذه المعنونة الأخرى يتحت التوقيح (5) لعنى أنه يحدث مباشرة بعد النظر. ولكن كيف يعمل العقل النظرى حتى ينتج هذا العلم؟ وبمقتضى أي مبادئ يعمل هذا العقل؟ هل توجد فيه مبادى، غريبة وبعض الأفكار الكامنة والغير مكتشفة من التجربة؟ قلنا أن المعترف لا يحصر العقل في الإدراك الحسية فقط بل يكلمون عن معنونة اسمى من المعنونة الحسية. فسناوا أن نوضع هذا موقف المعترف من هذه المسألة وسنتبع طريقة الحذف، ذاكرى النظريات التي ردتها المعترف حتى يمكن أن نستخلص فكرتهم في نهاية الأمر.

أولاً: العلم ليس تذكرًا: ردًا على أفلاطون

تقول المعترف أن النظر "فعل للعبد وواقع بباشرته أي بثلاً..."}

(3) نفس المصدر ص 481
(4) جيلي: شرح المواقف ص 161
(5) جيلي: شرح المواقف ص 161 والشهرستانى: الملل والنحل ج 1 ص 77
لا يمكن أن تكون ذكراً لأن التذكر لا يحدث من نفسه بل بواسطة علة فارقة، فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحلست فعلاً بطريقة الضرورة وبلا اختيار ومنا اعتنى تكون من أعماله تعالى (7) والمعرفة النظرية الحادثة بطريقة التذكر تصبح معرفة ضرورية ولزم من هذا الارتداع التكليف بالمعارف النظرية ولهما يرفع التكليف تنهار كل الحياة الحقيقية ولم يعد مجال للتكلم في المسئولية ولا في الخزاء ولا في العقاب، ولكن المعتزلة تناوى بالعدل، وتعتبر مسألة المعرفة أساساً يتعدى عليه أصلهم الثاني؟ اعتنى، العدل، لقد قال أفرادون أن النفس لما تحل في الجسم تسعى المعرفة الحقيقية التي كانت حائزة عليها في عالم المل وله يقبلها فتبث هذه المعرفة، بل هي تبقى كامنة في النفس وتظهر تدريجياً بواسطة التأثيرات الخارجية على الحواس، ولكن المعتزلة تعتبر كمون المعرفة، أو وجودها في حالة القوة في النفس نوحاً من الاضطراب يقف عائطاً أمام حرية الإنسان في المعرفة، وإذا لم يكن الإنسان حراً تماماً في إدراك المعاني الحقيقية وفي العمل بمقتضاها أو في عدم الحضور إليها، كيف يمكن أن تعتبره مستويلاً عن أعماله؟ فهؤلاء ترون في نظرية أفرادون القائلة بأن العلم هو تذكر حداً من حربة الإنسان في تكوين معرفته، لا إملاً المعرفة الحقيقية، لذلك اعتبروا العلم متولدًا ( مباشرة) من النظر دون تدخل أي فعل أو أي علة خارجية (6) جلب: شرح المواقف ص 152 والجرجاني: شرح المواقف ص 154 وانظر جلب: شرح المواقف ص 153 والجرجاني: شرح المواقف ص 54
عن النظر — اعني عن العقل — ويلاحظ ان هذا العلم الذي يتكلم عنه
المعترضة هو ليست المعلومات العلمية المكتسبة بواسطة التجربة الحسية
وبمساعدة العقل ؛ بل هم يعولون بهذا العلم المتولد من النظر ، الحقائق
الأولى أو المبادئ الأولية المرشدة للإنسان في عمله .
ثانيا — العلم ليس غريزيا بل يتكون تدريجيا :
لا تقول المعتزلة بأن معرفة الحقائق الأولى والمبادئ الأخلاقية
غريزية فين بل يقولون ان هذه المعرفة متولد من النظر ، فبقى عليهم ان
يحددوا لنا الحال أو الطور الذي بدأ فيه النظر . ولما كان حسب رأيهم
لكل طور من أطوار العقل ، نوع خاص من المعرفة ؛ نجدهم يقسمون
المعرف مجموعات تناسب كل واحدة وحال من حالات العقل ، اعني
طور من أطواره ؛ وهذا ما قام به أبو الهذيل على النحو الآتي : وقال
"المعارف ضربان احدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل
الداعي إلى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس
فهو علم اختبار واكتساب " (8) والضرب الثاني من المعرفة ليس
ضروريا بل هو اختياريا ، بمعنى ان الناس يسكنهم ان لا يتفقوا عليه ؛
وعدم الاتفاق لا يضر في جوهر الحياة العقلية والأخلاقية للإنسان ؛ بينما
الضرب الأول فهو ضروري ويجب الاتفاق عليه ؛ إذ ان الحياة العقلية
والأخلاقية متوقفة عليه ؛
لكن اي الضربين من المعرفة اسبق على الآخر ؛ يجب أبو
الهذيمل قائلا : ن لا يكون البلوغ الا بكمال العقل ووصف العقل—

(8) البغدادي : الفرق ص 111
(الكامل) فقال: من علم الاضطرار، ومنه القوة على اكتساب العلم "(9).
ونحن نعلم أن علم الاضطرار هو علم المبادئ الأخلاقية، مثل معرفة الله وتمييز الخير من الشر، فكان هذه المبادئ ليست غريزية في العقل بل العقل يدركها عندما يكمل أو يضج؟ لإنه يكفي للعقل الناضج أن يفكر حتى يدرك هذه الحقائق ويعلمها بالاضطرار. ويشاطر الجامع قول أبي الهذيل هذا ويقول: "البلاغ هو تكامل العقل والعقل عينه هو العلم، والعلوم عنده منها اضطرار يدركها العقل بمجرد النظر" "(10). ويقول الجاحظ من جهته: "إنه لا يجوز أن يبلغ أحد فلا يعرف الله" "(11) وجمع المتزعم على أن "معرفة الله واجبة عقلا" "(12) ويتمسك في اثبات وجودها بالعقل لا بالاجتماع والآيات "(13).

 المساعدة التي يحصل عليها العقل: اجتمع المتزعم على أن العقل في امكنة أن يصل إلى معرفة الحقائق الأساسية لا فيما المبادئ الأخلاقية، ولكن في حالة عجز العقل عن إدراك هذه المعرفة، فهناك عون يأتي إلى العقل بواسطة "ملك أو رسول أو ما اشبه ذلك" "(14) على حد قول الجاحظ. والتفصيل هذه المساعدة في العقل، حيث يلزم التكليف ويجب عليه النظر. ويظهر أن معتزلا بغيرتها كانوا يعبرون

(9) الأشعاري: مقالات ص 480 ـ نفس المصدر
(10) البغدادي: الفرق ص 160
(11) جلي: شرح المواقف ص 77 ـ الجرجاني: شرح المواقف ص 71
(12) الجرجاني: شرح المواقف ص 61
(13) الأشعرى: مقالات ص 480
(14)
هذه المساعدة أهمية كبرى؛ ويقولون أنها تلعب دوراً مهماً في معرفة المبادئ الرئيسية التي يستند بها الإنسان؛ فقولون: «لا يكون الإنسان بالغا كاملاً داخلًا في حد التكليف إلا مع الخاطر والتبنيه وأنه لا يدع في العلوم التي في الإنسان والقوى التي فيه إلا أحساب العلوم من خاطر وتبنيه وأن لم يكن مضغوراً إلى العلم بحسن النظر» (15) والمعرفة أن التبنيه يكون بواسطة ملك أو رسول. هل نستنتج من هذين القولين — قول الجامع وقول البغدادي — الذين يذكرهما الأشعري؟ أن العقل — في رأي المعتزلة — لا يمكنه أن يدرك وحده المعرفة الأساسية عن وجود الله والقانون الحققي؟ أم هل المعنى هنا التكليف الخاص بالحقائق الموصى لنا بها فقط؟ نحن نعلم أن المعتزلة مجمع على القول بأن العقل يمكنه وحده أن يدرك أن للعالم صانعاً وأن يميز بين الجهر والستر (16) وأبو هلال العسكري يقول في هذا الصدد أن قداماء المعتزلة اظهروا منذ البداية مبدأاً إلى الاعتماد على العقل ويعترفون له بسلطان بجانب الآيات المنزلة» (17) فعلي ذلك يمكن أن نقول أن ما يذكره الأشعري عن الجامع والبغداديين هو خاص فقط بالحقائق الموصى لنا بها؛ مثل أن الله أرسل رسولًا، وكذلك الحقائق التاريخية، ولكن فيما يتعلق بالأصول الحقائق، فإن العقل يستطيع وحده

المصدر نفسه ص 481

(16) راجع الشهرياتي: الملل ج 1 ص 51 والإخباري
الفرق ص 93 والإستفساري: التصبير في الدين ص 38 د. بور:
تاريخ الفلسفة في الإسلام ص 56 وما بعدها الخ
(17) أبو هلال العسكري: كتاب الأولٍ ( مخطوط باريس
رقم 5986 ص 195)
إن يدركها، وهذا ما يتفق ومذهب المعتزلة القائل بسلطنة العقل، وهذا
اصل من اصول الاعتقال يدور حوله الكلام في العدل.

3- مراحل المعرفة العقلية:

ما ردت المعتزلة القول بوجود عناوين غريبة فيما وقالت أن المعرفة
تكون تدريجياً بواسطة النظر وتبلغ هكذا الحقائق الأولى والاصول
الأخلاقية، بقي عليهم أن يحددوا هذه المراحل المختلفة، وإن عينوا المرحلة
التي يصبح فيها الإنسان قادرًا على معرفة الله والشريعة. كان أبو الهذيل
أول من حاول تحديد هذه المراحل، فقال ما مفاده: في الحالة الأولى
يعرف الطفل نفسه ومعرفته تكون حسية، يلاحظ أولاً أنه جسمه ونفسا
وأنه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات، ولا يذكر أبو الهذيل شيئا
عن الالتزام الحقلي وعن المسؤولية في هذه المرحلة الأولى، إذ أن العقل
لم يكمل بعد، والمسؤولية لاتكون بدون نظر ومعرفة، ثم في الحالة الثانية
التي تأتي مباشرة بعد الأولى، لا يلزم الطفل أن يأتي بجميع معارف
التوحيد والعدل ولا فصل ولكن عليه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله
وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله به، حتى أن لم يأت بذلك كله في
الحالة الثانية عن معرفته نفسه وامت في الحالة الثالثة، مات كافرا
وعدوا الله مستحثاً للخلود في النار (18) في هذه الحالة الثانية على
 الطفل، وقد بلغ - إن يعرف ما لا يعرف إلا بالسمع من جهة
الأخبار (18)، أما الحال الثالثة فهي خاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد
والعدل. ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأملون، فهكذا - حسب أبي
الهذيل - تبدأ المسؤولية مع النظر انت في المرحلة الثانية للإنسان إذ

(18) البغدادي: الفرق ص 111.
(18) نفس المصدر.
يكون عقله قد اكتمل. وقال بشر بن المعتمر أيضًا مراحل مختلفة تتطور فيها المعرفة عند الإنسان وتكتمل، ولكنه قال انَّ الإنسان لا يأتي بالمعرفة العقلية (معرفة الله والشرعة) إلا في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه، وأن الحال الثانية حال نظر وفكر، (18) واعني أنها حال ممتدة للفترة التي هي حال المعرفة العقلية، لذلك يقول بشر: إذا لم يتلق الطفل بهذه المعرفة في الحال الثالثة، فمات في الحال الرابعة كان عدوا لله مستحقنا للخلود في النار.

وقال العالم من جهته: "إن الفكير إذا كان عاقلًا، لمكننا من النظر عليه تعجيل معرفة البالغ بالنظر والاستدلال بالسمع." (19)

ولا يكون الإنسان متكاملاً من النظر إلا إذا نضج عقله. وللواضحة، هذه أطلق على اسم الحال الثانية عند الطفل، وسماعها بشر بن المعتمر الحال الثالثة، وهنا نلاحظ أن الفكرة واحدة في جوهريتها عند المصدر، وهذه الفكرة هي أن على العقل الناضج أن يدرك حينها المعاني، والفلسفة. هذا الفكرة هو من جملة الحال الثانية التي يتلكم عنها أبو الهذيل، وابن الحواشي يقول الجامع، "السلوك هو تكامل العقل (20) والعقل يقع على العلم، والعقل في نظر الجامع قوة خاصة بالانسان يدرك بواسطة الحقائق الأولية. وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها إلا إذا بلغت جملة معيناً من الكمال والتفصيل، وهذا لا يكون إلا في مرحلة معينة.

(18) البغدادي - الفرق ص 160.
(19) الشهرستاني: اللبلج 1 ص 65.
(20) الاشعري: مقالات ص 480.
من حياة الإنسان

يوضح من كل هذه الأقوال المذكورة عن المعترضة أنهم لا يقولون بمعارف غريبة بل أن المعارف الأساسية المرشدة للإنسان هي في متناول عقله الناضج. فمتي نضج العقل، ونحن نعلم أن نضوجه يكون في سن تختلف والأفراد والمعترضة، لا تحددها بل تكلمت عن مراحل وحالات. أصبح لزاماً عليه أن يدرك المعارف العقلية، وألا كان الإنسان محاسباً على جهله بهذه المعارف، ويوضح لنا أيضاً أن المعترضة كانت مهمة كل الاهتمام بقيمة العقل المنوية إذا أنهم لا يعتبرونه قوة تدرك بواطعها العلم فحسب بل خصوصاً قوة مشردة للإنسان في امكانيها أن تدرك الأسس الحقيقية قبل أي تزيل أو أي وحي وان يعمل بموجب هذه الأسس فهم يحاولون تشيد الأخلاق على العقل، وسياجده.

هذه المحاولة يمانويل كند فيما بعد

٤ - العقل طريق معرفة الله: الخوف العقل والواجب العقل

ما سبق تفهم بسهولة النتيجة التي وصل إليها المعترضة لما قالوا "أن معرفة الله واجبة عقولاً (٢٧) والمعرفة العقلية لا تكون ممكنة إلا بأكمل العقل كما عرضنا سابقاً، وأباع الأحرار يركن إلى المعترضة بالعقل واعتمادها عليه في معرفة الله، يقولون: "أنهم يعتمدون على إثبات وجوه معرفة الله بالعقل، لا بالاجتماع والآيات، لأنها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف - أي من اختلاف الناس - في إثبات الصانع وصفاته وإيجابه عليه معرفته، فإن العاقل إذا أطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته (٢٨)".

الأحرار: شرح المواقف ص ٣١.
فإن لم يعرفه ذو وعاقبه فيحصل له خوف (٣٣) فهي نحن إمام حجة أواخر يتجه بها المعتزلة حتى يثبت وجوب معرفة الله بالعقل: فكان العقل يشعر بخوف إذا قصر بالقيام بوظيفته أياً إذا تجاهل. عندما يكون قد نضج معرفة الله والشرعية، ثم هناك حجة أخرى لوجود هذه المعرفة وهي أن العاقل إذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المتمعن بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشحجه عليها سلبه عن وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف وهو: اي الخوف ضرر للعقلاء (٣٣) ان هاتين اللتين يذكرهما الجرخاني تعبران عن فكرة واحدة وهي فكرة الخوف: خوف عدم معرفة الله وخوف عدم شكره على نعمه. وهذا الخوف المزدوج مضر للعقلاء ومؤذي له وإذا امكنه ان يزيل هذا الخوف وجب عليه ذلك وجوباً عقلياً لأن العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء ب阿森纳هم ونسبوه إلى ما يكرههم (٣٣) أي انه لا يدرك صاحبه، ومن لم يدرك صاحبه لم يعد عاقلًا.

فالوجب العقل يحتم على العاقل تبديد الخوف، ولايمكن ذلك إلا بالاطمئنان العقل، وهذا الاطمئنان لا ندركه الا اذا اتيتنا بعقلنا الى هذه النتيجة القائلة: يوجد خالق للأشياء ومنعم لنا ووجود شكر المنعم على نعمه، وبذن نعلم ان المعتزلة من أصحاب المذهب التفاوي (٢٤) وينا كيف ان العقل الناضج في رأيهم يمكن ان يدرك المعارف

نفس المصدر (٣٣) انظر الجزء الأول: الباب الأول الفصل الثالث رقم ٥ ص ٧٤ وما يليها.
العقلية وأهمها معرفة الله والشريعة، لذلك لا عذر لمن يهمل هذه المعرفة وعقابه حق له.

5 - البداية والبديهات:
زيادة على هذه المعارف العقلية - اعترف معرفة الله والشريعة - التي يدركها العقل، وحده تقول المعتزلة أن هناك أيضا بعض البديهات يدركها العقل بواسطة الحدس ولا بالاستدلال. ويذكر الأبيزي وشرحه بعض هذه البديهات، مثل: الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح، قالوا (أي المعتزلة): يحكم بذلك بديهية العقل (25).
وحكم هذه البديهات حكم البديهات الرياضية يقبلها العقل ولا يستطيع أن يبرهن عليها إلا إذا جلأ إلى برهان الحلف، وكذلك البديهية الحثية بحرية الاختيار عند الإنسان ومؤدها: ان العبد موجب بالاستقلال لافعائه الاختيارية متمكن من فعلها وتركها؛ يبدأ زمام الاختيار فيها، وهذا الحكم بديهي (26) وجميع المعتزلة متفقون على هاتين البديهتين، وعلىهما تعمد كل الحياة الحثية، ولكن هناك بعض المبادئ الأولية لم يتفق عليها جميع المعتزلة، فمثلما قال البعض منهم فقط أن الأعراض مستمرة الموجود في أزمة متطاولة، وأن المجهر صفات في حال الغم، بينما قال البعض الآخر أن الجوهر لا تكن صفاتها إلا عند الحلف (27).
ولاحظ أن المعتزلة متفقون جميعهم على البديهات الحثية بالحياة الحثية لاسيما فيما يتعلق بالمسؤولية وبحرية الاختيار عند الإنسان ومسألة: (25) الأبيزي: المواقف ص 19 وما بعدها وجلبي: شرح المواقف ص 113 والجرجاني: شرح المواقف ص 40 وما بعدها (26) راجع الجزء الأول، الرسالة الأولى، الفصل الأول والفصل الثالث.
الخير والشر، أما فيما يتعلق بالمبادئ الأخرى الخاصة بعناصر الأجسام، وبأعراضها فاجماع كلاهم عليها ليس ضرورياً إذ أن هذه المبادئ لا تمس اصول الاعتدال.

٦ - العلم - التقليد - الفن - الاعتقاد

ما قالت المعتزلة أن العلم يكتسب بالنظر، فماذا يكون حينئذ مصير التقليد والأخبار المتوارثة؟ إنهم عرفوا العلم النظري بأنه «اعتقاد الشيء على ما هو به» (٧). وهذا التعريف على ما يليهم «غير منع لدخول التقليد فيه إذا طبق (اعتقاد التقليد) الواقع» (٧٧). فلا يوجد بالتقليد الا إذا جاء مطابقاً للعلم، أو إذا لم يدركه العقل بالبداهة. وهذه المطابقة تزيد في قوة المعرفة العقلية وتصح كدليل آخر على صحته. وإذا خالط الشكل بعض معارفنا العقلية نجأ حتي إلى التقليد، ويساعد عندنا في هذه الحال ظن صادق أو بمعنى آخر اعتقاد جامع (٧٧). ويصبح التعريف الكامل للعلم هكذا: اعتقاد جامع بمساء إدراكه بالضرورة (اعتقاد بالعقل) أو بالدليل (اعتقاد بواسطة التقليد المتقن مع العقل).

ويمكننا أن نستنتج من هذا التعريف النقطة الآتية: تعتبر المعتزلة العقل، المعنى الوحيد للحقيقة، والعقل هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية؛ فهم إذا كانت الأخبار المتوارثة والتقليد لا تخالف العقل فقبول كأخار صادقة، وفي حالة عجز العقل على الوصول إلى معرفة جامحة فهو يلجأ إلى التقليد لكونه ظنا صادقاً؛ وأخيراً الاعتقاد يتبع النتائج التي يصل إليها العقل، أما بواسطة قوه وحدها، ما معنيداً على التقليد.

(٧٦) جلبي: شرح المواقف ص٤١ والجرباني: شرح المواقف١٨.
7 - العلم والجهل - نسبة معرفنا:

إذا كان العقل قادرا على ادراك بعض الحقائق فهذا لا يعني أنه قادر حتما على ادراك كل الحقائق. نعم إن هناك مواضيع لا بد من ادراكها وهي المبادئ الأولية المرشدة لحياةنا الخطية، وفعلا العقل يدركها بدون صعوبة ولا يغيب عنها في الحياة. ولكن هناك حقائق يجوز أن يجهلها العقل أو أن يدركها ادراكا جزئيا. وهذا ما ذهب إليه أبو الهذيل ويشير إلى المتصرف القائلان: "كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علمه من غير الوجه الذي علمه منه كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث في المكان الثاني وكالإنسان الذي يعرف الأجسام ويجهل أنهما محدثة."

رغم ذلك لا يمكن أن نقول أن معرفنا كاملة بل إنها جزئية نسبية. ولكن إذا كانت معرفنا جزئية هل يعني ذلك أنها غير يقينية؟ أو بمعنى آخر هل يمكننا أن نعرف شيئا معرفة مطلقة لا شك فيها؟ ذكرنا أن المعتزلة تطبق العقل نظرا وحيدة لذلك كل ما هو مبطل للمعقل فهو يقيني بالنسبة إلى العقل. وفي العقل يوجد بعض المبادئ

الثابتة الجوهرية ترشد في اكتساب العلم. واهعم المبادئ هو:

مبدأ عدم الشناقف: ومؤداه أن الشيء لا يمكنا أن يكون واضحا

ويكون في أن واحد على وجه واحد وهذا المبدأ مشتق من مبدأ الذاتية وياتى بعض المعتزلة، مثل أبو الهذيل وبشر بن المعتمر بأمثلة تدل على تنطبق هذا المبدأ في حياة العقلية. فيقولون: "من المجال المنتفع أن يكون الإنسان عالما بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود أو يكون علمًا

(28) الأشعرى: مقالات ص 291
يُبناء الحركة الحالية بما تبقى، وهو جاهل بأنها لا تبقى (29). فمثل هذه المعرفة
الدقية، إذا كانت مستمدة مباشرة على العقل ومبادئه، ويمكننا أن ندخل
كما في نطاق هذه المعرفة الديموغرافية المبادئ الأخلاقية مثل قولنا: "المقدم
الناقش حسن والكذب ضار قبيح" (30). وإذا امتنع التناقض في الموضوع
المعلوم يجوز أن يكون علمنا لهذا الموضوع ناقصًا، يعني تكون معرفتنا
له نسبة—فمثلًا ليس بمجال أن يعلم الإنسان الحركة موجودة ويجعل
إنه محدود في المكان الثاني وقتها من فعل الله أو ما أقدر عليه
الجوانب (31). فعلمنا موجود الحركة لا يتناقض وجهدها بأنها محدودة
في المكان الثاني مثله—إنه هذه الأمثلة تدخل بوضوح على أن المعتزلة تفرق
بين العقل وبين المعرفة المكسوة والجهل—فإنهم يعترون بوجود مبادئ
أساسية مرشدة للعقل، ولا يجوز في أي حال أن نقول
معرفتنا متناقصة مع هذه المبادئ، والمعرفة التي تنقى وهذه المبادئ، تكون
معرفة دقيقة، هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى المعرفة التي تأتي عن
طريق الحس تبقى ناقصة لأنها متعلقة بالجسم، والجسم عاجز ناقص.
ومن هنا نفهم تفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية،
ويدخل في نطاق المعرفة العقلية، المبادئ الأخلاقية، وفي نطاق
المعرفة الحسية الكائنات الحادية.

معرفتنا الدينية موضوعها المحدثات: من طبيعة الكائنات المخلوقة
المحدثة الناقصة إنا مركبة وعلمنا بها هو مجهود مطرد لمعرفة صفات
وحقائق هذه المحدثات. فإذا علمناها من وجه وجهناها من وجه آخر

(29) نفس المصدر.
(30) الإيجي: المواقف، ص 19.
(31) الإشاعري: مقالات، ص 391.
فذلك يرجع إلى تعدد تركيبها، وإلى عجز الطرق التي تستخدمها في معرفتها ولا سيما إلى عجز حواستنا، ولكن يوجد خارج المحددات كائن بالضرورة، مطلق غاية في البساطة والكمال وهو الله، والعقل في إمكانه ادراك وجود هذا الكائن دون أن يفهمه أو أن يحبسه في مبني عقل، وما يذكره الباحث في هذا الصدد يوضح لنا كل ما يتربى من نتائج على هذا التميز بين المعرفتين، يقول: "اما المحددات فقد يجوز ان تجاهل وتعلم من وجيهين في حال واحد واما القديم فلن يجوز ان يعرفه من يجهله على وجه من الوجوه واعتلي ذلك بازعم ان للمحددات امالا ونظائر ونها من جنس ونوع وجهات مختلفة كالباسط الذي هو نوع من انواع الالوان وله امثال ونظائر فقد يجوز ان يعرفه لويا من لا يدري من أي أنواع الالوان هو "(31) وفعلا لايكن ان يعرف القديم على وجه وان يجهله على وجه، إذ ان ليس فيه أنواع وأجاسة وليس له نظائر ومال ولا فيه أجزاء مثل ما هو الحال في المحددات بل القديم هو البسيط المطلق الكامل، فإذا أعرفنا عليه وجه،عرفنا عليه جميع الوجوه، ولكنه نعرف ان المعتزلا لا يقول إلا بعرفة وجود الله ولا يقول بمكان معرفتنا مايهبه، لذلك من الباطن انتكلمن عن معرفة جزرية فينا عن الله، لأنه لا مفر من أحد الأمرين: اللهم اما موجود وإما غير موجود، وإذا كان موجودا فهو الكائن الكامل الحاص على جميع الكمالات ووجوده لا ينتمي عن ماهيته "(32) والنتيجة التي يصل إليها المعتزلا بخصوص معرفتنا هي نتيجة متناقية تستخلص

الله عند المعتزلا.

(29) الأشعرى: مقالات ص

(32) راجع الجزء الأول: الباب الأول: الفصل الأول: فكرة
لا يمكنني قراءة النص العربي بشكل طبيعي. يرجى تقديم النص باللغة الإنجليزية أو العربية المكتوبة بشكل رادي أو استخدام خدمة اكتشاف النص.
وسبل معرفتنا لها غير كاملة أيضاً. 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 في معرفتنا الجزئية لله:

يشاطر النظام رأى أبي الهذيل وبشر بن المعتمر في معرفتنا الجزئية للمحددات - يعني يمكننا أن نعرف الشيء من وجه ونجهله من وجه آخر - ولكنه لا يشاطر رأيهما فيما يتعلق بمعرفتنا الكامنة بل أن عين وجهة نظره في المعرفة وطبقها أيضا على الكائن المطلق البسيط.

قال: 'إن القديم لا يعلم بعلم واحد - أي من وجه واحد - ولكن يعلم كل شيء، أي من وجه كثيرة - ولا يجوز أفراد بعضها من بعض، فمثل أنه لا يعرف الله من يجهل أنه يعرف الأشياء قبل كونها وان الأ بصار لا تقع عليه وان التحرك ليس بجائز عليه وانه احدث طعم البطخ والحلواء، وكل من علم أن الله احدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم وأن الأ بصار لا تقع عليه وانه خلق طعم البطخ ورائحته. فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلخ من العلم بأن له محددات وانه مربوب وانه له رياً). فحسب زعم النظام لا تكون معرفتنا عن الله كاملة بلمنا انه تعالى موجود فحسب بل أيضا بعلمنا بابنا تابعين لله ففي وجودنا و بأنه يستحل علينا ادراك ماهيته او رويته.

يبدو لنا أن موقف النظام هذا لا يختلف في جوهره عن موقف أبي الهذيل وبشر الذين يعتبران كل علومنا لله التي يذكرها النظام وجها واحدا، يعني يكفينا معرفة وجود الله - المطلق البسيط - حتى
لا يمكنك أن تقول أن النظام لا يوجد، أو أنه مجرد تطبيق على بعض الأنواع. إن النظام لا ينتمي فقط إلى الحلول الممكنة، بل هو أيضًا وسيلة تحديد العلاقة بين الأشياء. 

لذا، هناك العديد من الطرق لتحديد النظام. على سبيل المثال، إذا كنت تبحث عن النظام في السياق الذي لا يوجد له نظام محدد، فيمكنك استخدام الأشكال أو الرسومات لتحديد النظام.

(27) راجع الجزء الأول، الباب الأول، الفصل الأول.
(28) الأشعار: مقالات ص 393.
ما في الأمر يريد النظام تحليل هذه المعرفة ليوضحها إذ أنه لا يجوز له القول بوجود موضوع معين لكل وجه أو ووجه معرفتنا الله والآية يصبح النظام منفصلًا عن الاعتقال والنظام بعيد جدا عن مثل هذا القول الذي تكرره المعتزلة.

و- كلام النفس:

لا تقول المعتزلة بوجود علم غريزي فينا ولكنها تقول ان عقل الإنسان البالغ يدرك من نفسه المباديء الأساسية التي ترشده في اكتساب المعرفة وفي العمل. وتلاحظ ان جل هم المعتزلة في بحثهم في العقل كان منصبًا على قيمة العقل الخلقية وليس على قيمة في تحقيل العلوم وما يلفت نظر الباحث لاسيما في هذه المسألة هو أنهم يبحثون خصوصا في قيمة العقل الخلقية ويعبرونه المرشد الوحيد للعلم الأدري لأعمالنا. والعقل بظاهرة نور يضيء الطريق قبل أن يسلكه الإنسان أو أن يعرض عليه، لذلك كان هناك شيء داخلي لبلغة معينة تتحدث به النفس، وهذا ما يوضحه المعتزلة حين يقولون: "أن المفكر، قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين، أحدهما يدعو إلى معرفة الصانع وسخر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والتي يدعو إلى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتذع عما في الهلاك. وذلك الحاكمان المعادان المذكوران خبران عن كلام النفس، وحديثها".

وذلك الحاكمان المعادان المعادان المذكوران عن كلام النفس وحديثها، ثم يذكر المعتزلة وظيفة كلام النفس في المعرفة النظرية فيمايلوون: "أن الإنسان في مراتب نظره واستدلاله يضع قولًا ويرفع قولًا ويقسم كليا ويبطل أحد القسمين فتمنين له الثاني فقسبيهما هو بعضه حديث.

(39) الشهريستاني: نهاية الإقادات، ص 322
النفس وتعميه أحد القسمين هو بنية حكم العقل وربما اختر القلم
وكتب مجلداً من حديث فكره وشحذ ديوانه من حديث نفسه ولسانه
ساكت لا ينطق» (39) وصدق من قال:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وهكذا نفذت المعتزلة إلى جوهر عملية التفكير واعترفتها صادرة
من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعي. ولكن مثل هذا
الحديث الباطني لا يجد تماماً ما إذا ثبت في حدود معينة أو ان لغة
النفس تحتاج إلى لغة الكلام وهذا ما تبه إليه أيضاً المعتزلة.

الفكر واللغة:

ان هذا الحديث الباطني أو بمعنى آخر الفكر هو ما تعبر عنه
اللغة. واللغة دلالة تدل على الفكر. وكل عبارة خاصة مدلول خاص
متميز عن سائر المدلولات (40) وتقول المعتزلة ان دلالات العبارات
على النطق تختلف بالآمم والأمرصار بينما دلالة الأحكام على العلم دلالة
العقل فلا يختلف ذلك بالآمم والأمرصار (41) فتميز المعتزلة تماماً
بين اللغة أو العبارة والإشارة والكتابة من جهة وبين مدلول اللغة من
جهة أخرى. واللغات تختلف بالأمم. ولكن مدلول اللغة واحد ومشترک
بين جميع الأمم لان الفكر واحد؛ ويلزم على ذلك ان المبادئ العقلية
الأساسية التي ترشد الناس وحدة ولو عبرنا عنها بلغات مختلفة. ثم
ان مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فإن المعنى الذي يفهم من
قولك الله هو بينه المعنى الذي يفهم من خذاء وتنكري وسرنا وند

(39) الشيخستاني: نظرية الإقدام ص 322
(40) نفس المصدر ص 323
لا غير ذلك من الالتفاظ، فالكلام الذي في نفس الإنسان قول محترق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الإنسان حتى يميز به عن سائر الحيوانات، ولو تصورنا شخصا أبكم أسمه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يفعل ويفكر لأن اللغة ليست الفكر ذاته بل هي أداة للتعبير عن الفكر ولثبيته وهذه الأداة متعارف عليها بين الشعوب والأمم، وفعلا توجد بعض قبائل بلهجة تستخدم الأشارات اليدوية في حدثها فالإنسان لا يميز عن الحيوان بالافظة التي يبوء بها أعنى بالكلام المنطوق المسموع ولكن يميز عن الحيوان بكلام النفس وتقول المعتزلة في هذا الصدد: إن احترقت النفس تقدمارات للعبارات التي في الإنسان إلا أنه لا يعرّف كلمة في العربية لا يخطر بالله كلام العرب ومن لا يعرف الحرفية لا يقرأ عليه كلام العجم ومن عرف المسلمين، تارة تجدته نفسه بلسان العرب وسورة بلسان العجم فعلم على الحقيقة أنها تقدمارات واحترقات ناتجة للعبارات التي تعلمها الإنسان في أول نشوئه والعبارات هي أصل لها منها تصدر وعليها ترد (41)، وبالرغم من الدور الكبير الذي تقوم به اللغة في التعبير عن الفكر فإن المعتزلة لا تعتبر اللغة، أعني النطق الذي في الإنسان أخص ما يميز الإنسان عن الحيوان ولا يحرف الإنسان بأنه حيوان ناطق، وتحول: إن الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض بل نطلقه على النطق الذي في الإنسان يحكم المواضة والمواثة والإنسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقة انسانيته أنه انا يميز عن الحيوان بصورة وشكله لا ينطقه (41).
تكوين اللغة واصلها :

قال قدماء المعزلة إن « الكلام حروف منظمة وأصوات مقطعة دالة على أعراض صحية » (42) وصار أبو الهذيل والشحم وباب على الجامع إلى أن الكلام حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات غير مسموعة مع الكتابة ؛ وصار الباقي من المعزلة إلى أن الكلام حروف منظمة ضربا من الانتظام ؛ والحروف أصوات مقطعة ضربا من التقطيع (43) وتتفرع المعزلة الحروف حادة إذ إنها تختلف والشعوب واتهوا إلى القول بخلق القرآن وبحبوب حروف (44) ولم كانت اللغات اشترات متفق عليها بين الشعوب ومختلفة والأمم ؛ وكان ذلك يزيد على حدوثها وعلى تفصيلها وعلى أنها من انتاج الإنسان ؛ فتوقف المعزلة من هذه المسألة لا يتفق وموافق من قال بآن اللهم هو أولا من وهب الكلام للإنسان ونطق بالأشياء إمامه أنهم لا يعتبرون اللغة صادرة عن وحي آلهتهم ؛ والذي أدى بهم إلى هذه النتيجة هو عدم اتفاق الناس على لغة واحدة بالرغم عن اتفاقهم في التفكير أى في العقل ؛ لذلك تعتبر المعزلة كلام النفس مشتركا بين جميع الناس إذ إنه صادر من طبيعة العقل بينما اللغات المستخدمة في التعبير عن كلام النفس مختلفة متبقية متغيرة ؛ وساعدت نظريتهم هذه في الكلام قولهم بخلق القرآن وجاءت مثبتة لهذا القول ولو أنهم استنتجوا خلق القرآن أيضا من فكرة عن الله كما

(42) اليافعي : مرهم العلل ص 172 · الشهرستاني :
المجلة 1 ص 83
(43) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص 320
(44) اليافعي : مرهم العلل ص 176 · محوطة : راجع الجزء
الأول · الباب الأول · الفصل السادس الخاص بكلام الله
سبق ووضحاً ذلك في الجزء الأول. [الباب الأول الفصلان 1 و 2]

لاحظ مما سبق أن المعتزلة تعتبر العقل قوة خاصة بالإنسان ولكن هذه القوة لا تعمل إلا إذا بلغت درجة معينة من النضوج فحينئذ يمكنها أن تدرك الحقائق الأساسية التي لا يسترد بها الإنسان في اعماله.

وفي تحسين العلوم وإذا تكلمت المعتزلة عن وحي يساعد العقل فإن هذا الوحي يتعلق بعض الحقائق المفيدة ولكنها ليست ضرورية. ويمكن الاستغناء عنها لمعرفة الشريعة وتمييز الخير عن الشر. والدليل على ذلك أن الشعوب التي لم يأتيها وحي قادر على معرفة الشريعة وتمييز فكرة الخير. نعم إن الوحي قدنا بعض النور ويكشف لنا عن بعض ما لا يقاما للمعقل ولكن المعتزلة لا تعتبر هذا النور ضروريا كل الضرورة في حياتنا الخلقية. وهكذا يعترفون بأن العقل هو الذي يقوم بالدور الأساسي والرئيسي في حياتنا الخلقية. وهنا ندرك أيضاً أن المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقمة الأعمال الصادرة من الإنسان العاقل الحر. وفي نفس الوقت اعترفت للعقل بالقدرة إلى الوصول إلى معرفة بعينية.

ولما كانت المبادئ الأساسية التي يدركها العقل خاصة بكل كائن عاقل فهي ضرورية وعامة. وأول ما يدركها العقل تكون مجرد أفكار ثم يلجأ إلى اللغة ليثبتها ويقتلكها إلى غيره. واللغة في نظرهم من وضع الناس يتفقون عليها كما يشاؤون. فاللغة لا تعتب في أي حال من الأحوال كاملة ولا قديمة. وإذا كان الوحي يعرف عنه بواسطة لغة من اللغات فلا يلزم من ذلك أن الوحي - كما هو متجرم بلغة من لغات الناس - هو صفة للقديم لأن القديم لا يلجل إلى لغات الناس. هذه هي النتيجة المنطقية التي وصل إليها المعتزلة والتي جعلتهم يقولون بخلق القرآن.
الفصل الثالث

حرية الاختيار والعدالة

لم قال المعزولة أن العقل يمكنه بما أوتي من نور أن يدرك المبادئ الخلقية والمبادئ المرشدة للمعرفة لزمها عن ذلك ان تقول بأن الإنسان يستطيع أن يسلك الطريقين اللذين يظهرهما له العقل ؟ طريقان متضادان : طريق الحكّى وطريق الشرك. فالإنسان حرية الاختيار فيما يقرره وحرية الاختيار هذه تبدو كبيئة للمعتزولة ولكنهم لم يغلوا البرهان عليها بحجج قوية - لأن هذه الحرية هي في نظرهم مهمة واساسية لدرجة أنه اعتقد في ذلك المجال للتكلم عن المسؤولية ولا عن الحياة الخلقية عند الإنسان. ويدفع المعزولة عن قولهم بحرية الإنسان بقدر ما يدافعون عن القول بوجود حتمية في الطبيعة (1) ويقولون أن الأعمال الإرادية تختلف جوهريا عن الأفعال الطبيعية وعن أفعال الجسم وأن العمل الإرادي خاص بالإنسان فقط إذ أنه حائز على العقل وهو نور طبيعي يرشده فيما يقرر وينفذ - وهما كانت المعزولة أقوى الدعاة عن القول بقدرة الإنسان على أعماله أنهمها أعداؤها بالقول بخلق الإنسان

(1) راجع الجزء الأول - الباب الثاني - الفصل الثالث ص 179
لافعاله وبالقول بخلافين: الله والأنسان(2) ولكن في الحقيقة لم تعتبر المعتزلة الإنسان خالقاً لافعاله، بل مختاراً لها، لأن حرية الاختيار معناها تفضيل شيء على شيء، وسرالشيئين ممكنان للإنسان، ونحاول أن نوضح هنا رأي المعتزلة في هذه الخريطة، وإن نفرض البهائيين الذين أتوا بها لابن وجودها.

1- الفرق بين الإفعال الإرادية وافعال الجوارح:
لقد سبق وذكرنا ماذا تعني المعتزلة بالإفعال المولد، وكيف أنهم يقولون بوجود نظام حتمي في الطبيعة تحضه عليه جميع حركات الأجسام بما فيما يتعلق بالإفعال الصادرة مباشرة من الإرادات الحرة فأمرها يختلف عن أمر باقي الإفعال في الطبيعة، ونحن نعلم أنه لا يوجد معلم أولاً علة، وفي الطبيعة توجد علاقة ثابتة بين العلل ومعلولاتها، وإن العلاقة لانتج دائماً معلولاً الآخر مباشرة، بل يجوز أن يتولد هذا المعلم من علل صدرت عن علة بعيدة وزلال(4) وله العلة وهو فعل الإراداة يصدر مباشرة عنها، ولذا يمكن أن يكون عزم إذا غابت الإراداة فالإراداة ملازمة دائماً لإراداتها؛ وهذا معنى قول أبي الهذيل: "أنه لا يصح وجود افعال القلب (الأرادات) من الإنسان مع عدم القدرة.

(2) الشهريانا: التسليمة: الجزء 1 ص 52، البغدادي: الفرق ص 90 وما بعدها، وختصر الفرق للرسعاني ص 97.
(3) الإسراج الشامل: التنصير في الدين ص 28-29، حزام الفصل 146، الباقعي: م رد النص ص 139.
(4) انظر الجزء الأول، الباب الثاني، الفصل الخامس ص 210، والجزء الأول ص 313 وما بعدها.
وابساطة ولا مع مونه (5) اما فيما يتعلق بأعمال الجوارح فإنها لا تتطلب دائما وجود العلة الأولى لها، بل إن جميع المعلومات تصدر حتما عن علة معينة يجوز أن تزول دون أن تتفق معلوماتها بل كل معلوم يصبح علة لمعلوم آخر حسب قوانين ثابتة حتمية - بينما الفعل الارادي يصدر مباشرة من الارادة ولكن كل ما يترتب عليه من نتائج ومعلومات فهو خاضع لقوانين الحركة الطبيعية، ويكون متولدًا عن الفعل الأول الصادر مباشرة عن الارادة. ولعل هذا هو معنى قول الجاحظ وابنه ابن هاشم الذي يذكره البغدادي في شيء من العناصر إذ يزعم "أنهما قالان أن أفعال القلوب في هذا البلد كأعمال الجوارح في أنه يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها" (6) والقدرة التي توجد مثل هذه الأفعال هي الارادة ولا يستحق أن تكون الارادة حاضرة دائما في ظهور كل نتيجة من نتائج عزمها بل يكفي للعزم ان يبدأ في التنفيذ حتى تظهر كل الأعمال المرتبة عليه. أما اتهامهما بأنهما قالا أنه لا يصح وجود أفعال القلوب - عنى العزم - بعد فناء القدرة عليها فهذا بعيد جدا من قول المتزيلة.

معنى "القدرة":

لما قال أبو الهيثم أن أفعال القلوب لا تكون بدون القدرة«

(5) الشهرستاني: الملج 1 ص 59 البغدادي: الفرق ص 110، يلاحظ أن البغدادي لم يذكر صيغة النفي المذكورة في الشهرستاني ويقول: "قال أبو الهيثم: لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته، في حين أن الشهرستاني يقول: "مع عدم قدره" ولا شك في أن قول الشهرستاني هو الأصح.

(6) البغدادي: الفرق ص 110
فهو يعني بالقدرة حرية الاختيار والارادة ولكن معنى القدرة أو ضعع عند بشير بن المعتمر القائل بان الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات وقال لا أقول ان الإنسان يفعل بها في الحالة الأولى ولا في الحالة الثانية، لكي أقول: الإنسان يفعل وفعل لا يكون الا في الثانية (7) وما يذكره ثامنة عن القوة قريب من قول بشير (8) فالاستطاعة تعني نذ الشروط التي يجب ان تكون في الجسم حتى ينفذ مرادات الارادة، وهذا ما يوضحه الجامع وإنه أبو هاشم عندما يقولون ان الاستطاعة قبل الفعل وهي قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح (9) وهذا أمر بديهي إذ أنه يستحيل على فائد الاستطاعة أن يبدأ في تنفيذها عزم عليه، نعم يجوز أن يوجد عزم داخل ولكن المنزلة تبحث هنا الأفعال الصادرة مباشرة من الارادة.

وهذه الأفعال لا تكون إذا عجزت الأعضاء عن تنفيذها.

3- الفعل الارادي الآخر هو فعل خاص بالانسان:

أ- الفرق بين الفعل الارادي والفعل المولد: إن الفعل المولد يحدث تبعاً لقوانين الطبيعية بينما الفعل الحر لا يخضع لملئ هذه القوانين ولا يكون ضرورياً، وتعريف الاسكفي للسلاقي الفعليين بين الفرق الجوهرى الموجود بهما، فهو يعرف الفعل المولد: كل فعل يتبعه وقوعه على الخطا دون القصد الاه والارادة له، وعرف الفعل الارادي: كل فعل لا يتبعه الا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد الاه وأرادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد.

(7) الشهرستاني: الملل 7ص 1ص 87.
(8) نفس المصدر 1ص 77. (9) نفس المصدر 1ص 82.
المباشر (10) وكان النظام قد عرف الفعل الإرادى يقوله: "إن قدرة العبد صالح للضدين" (11) بمعنى إن هناك دوافع تدعو الإنسان لعمل معين وفي نفس الوقت توجد مواعظ تحاول ان ترد الإنسان عن الفعل ولما يختار الإنسان أحد الأمرين يقسم النزاع القائم في نفسه واحتراره هذا دليل على حريته، وهذا هو أيضاً بمعنى قول الجبائي وابنه إياس هاشم القائلين "أن الفعل الصادر من الإنسان - يعني الفعل الحر - هو فعل العبد وخلق له" (12) لان العزم لا يصدر من غير الإنسان وهو فعل خاص به وحده. لذلك قالت المعتزلة: "إن فعل العبد واقع بخلقه و اختياره لا يخلق الله واختراعه" (13). ويؤكد كل من معمر وتمام ولأحمد على الفرق بين الفعل الإرادى والفعال المتولد بقولهم "أن الإنسان لا فعل له غير الإرادة وإن سائر الأعراض أفعال الأجسام بالطبع" (14).

ويفضح من كل هذه الأقوال أن المعتزلة ميزت تماماً الفعل الإرادى واعتبرته الفعل الوحيد الذي يصدر مباشرة من الإنسان إذ أنه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وأرادة الإنسان بينما الأفعال الأخرى المتلائمة من هذا الفعل الأول تصدر حسب قوانين ثابتة إعلانها تصدر بنوع من الآلية سواء صدرت من الجسم بعد ما بدأته فيه.

(10) الأشعري: مقالات ص 409
(11) الشهرستاني: الملل ج 1 ص 66
(12) نفس المصدر ص 84
(13) اليافعي: مراع العلل ص 101
(14) البغدادي: الفرق ص 137 - الشهرستاني ج 1 ص 72 وص 80.
الحركة من فعل ارادى وسواء صدرت من الأشياء الأخرى في الطبيعة
بعدما يكون قد حركها فعل ارادى. فالعقلة تعتبر الفعل الأرادى الفعل
الوحيد للإنسان، أنى الفعل الوحيد الذي يكون الإنسان مسؤولا عنه
ولما كان هذا الفعل سبباً في أفعال أخرى تولد عنه فمسؤولية الإنسان
تتم أيضاً إلى هذه التوليات.

بـ الازم هو الشرط الأساسي للفعل الأرادى: لا يوجد ارادة
بدون علم. والازم هي ميل النفس إلى فعل" (15) كما يقول الحافظ
والنفس لا تميل إلا بعد أن تعرف وتختار وهذا ما يوضحه الكعبي
بقوله "إن الازم هو تحقيق، فما أن تكون سابقة على الفعل أو حادثة
مع الفعل فإن كانت سابقة فهي عزيمة وازم لا يتصور إلا في حق
من يتردد في شيء، ثم أجمع عليه أو نتهى عن شيء، ثم أقبل عليه" (16).
ويريد الكعبي أن يبين أن التردد صفة الكائن الناقص المفكر - انتي
للإنسان - ولكن الله لا يجوز أن يتردد لذلك هو تعالى لا يعزم بعد
تفكير - فقط عقل الإنسان يمكنه أن يعزم بعد تردد - انتي بعد تفكير -
والتفكير هنا عبارة عن مقابلة أفكار مضاربة ومضادة بعضها بعض
لذلك كان الإنسان وحده قادرًا على العزم والأفعال الأرادية ولا يقدر
عليها الله لأنه تعالى العلم والقدرة واحد كما وانهما أيضاً الماهية
وماهيته تعالى عالية في الكمال (17).

(15) الشهريستاني: نهاية الإقدام ص 338
(16) نفس المصدر ص 340
(17) انظر الجزء الأول: الباب الأول الفصول الخاصة بالعلم
والقدرة وتعريف الله.
۳- برائين المعتزلة على حرية الاختيار عند الإنسان:

أ- الشعور باخرية: وهو أول بران تقدمه المعتزلة فيقولون:

"الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف. فذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جهد الضرورة. فولو صلاحية القدرة الحادثة لا يجد ما اراد لما احس من نفسه ذلك." (١٨)

ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورة والاختيارية. أما الأولى فإنها واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقل عن قدرة الإنسان. أما الثانية فهي واقعة بقدرة الإنسان لذلك هي تتطلب دواعي وصوارف نجد أثرها في الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذته. وعندما توجد الدواعي والصوارف توجد حتما حرية الاختيار ويوجد عزم (١٩) كلما كانت دواعي وصوارف مختلفة تظهر امام الإنسان وتسبب نزاعا حقيقيا فيه. قبل ان يضع له جد وحمل الإنسان يشعر بهذا النزاع القائم فيه ويقدر عليه فنصبها باختياره أحد هذه الدواعي أو الصوارف. لزم عن ذلك على حد قول المعتزلة - وجد حرية الاختيار عند الإنسان والعثور بهذه الحرية بران كاف عليها. ولكن المعتزلة لا تقف عند هذا البران الذي يمكن ان نطلق عليه الان اسم بران سيكولوجي. بل انها تعتمد على برائين أخرى تعتبر قوية أيضا.

ب- البران بواسطة التكلف: تقول المعتزلة ان التكلف متوجه على العباد بهذين اللفظين: "أفعل ولا تفعل" (٢٠) يلاحظ هنا ان هذا التكلف في رأي المعتزلة، يصدر من العقل كما وانه يصدر من الله.

(١٨) الشهرستاني: نهاية القدام ص ٧٩
(١٩) نفس المصدر بإيجاز
(٢٠) نفس المصدر ص ٨٣
 بواسطة وحى، فإن مثل هذا التكليف يترتب عليه احتمالان: إما أن
لا يتحقق من الإنسان فعل أصلا فيكون التكليف سفه من المكلف، ومع
كونه سفهًا يكون متاناً فان تقديره أفعال يامن لا يفعل (لا أنه لا يكمن
يفعل ما أمر به أو ان يفعل خلاف ما أمر به بل يفعل ما هو مطبوع
عليه). ثم إن التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبة ممكناً من المطلوب
منه وإذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب. وأيضاً فإن الوعد والوعيد
مقرر بالتكليف والجزاء مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من
العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعيد والوعيد وبطل الطلب والعقاب
فيكون التقدير أفعل وانت لا تفعل ثم ان فلم وان تفعل فيكون الطلب
والعقاب على ما لم يفعل. وهذا خروج عن قضايا الحس فضلاً عن
قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد
و لا فصل بين أمر التسخير والتعجز وبين أمر التكليف والطلب. (21)
يتضح من قول المتزلجة هذا ان كل الحياة الخلقية متبعة على حريت
الاختيار عند الإنسان وان الأوامر سواء صدرت من العقل أو من الله
تصبح بائطة إذا اهدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تنفيذ النواح
والعقاب. نلاحظ هنا أن المتزلجة تستخدم برهان الخلاف لائتات حرية
الاختيار عند الإنسان ولتدل على سخافة التكلم في التكليف وكل ما
يترتب على الشريعة من جرء. والمعروف ان برهان الخلاف يستخدم
لائتات صدق بعض البديعيات من سخافة عدم التسليم بها عندما يعجز
البرهان المباشر على ذلك. والمتزلجة تعتبر القول بحرية الاختيار عند

(21) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 83. وياقعي:
مرهم العلّل ص 102.
الإنسان المكلف بديهية يقراها العقل، وعلى وحدها تعمد كل الحياة الخلقية إذا لم يوفر من أحد الأمرين: إما لا توجد حريات ولا حياة خلقية وإما توجد حرية وحياة خلقية. وبعد ما قالت المعزولة أن حريات الإختيار حقيقة نحس بها وسمى بها العقل بها داهية انت بعد ذلك برهان ثالث قبسته من الأمر الواقع.

جـ. برهان بواسطة الأمر الواقع، أو بما هو متعارف بين الناس

تقول المعزولة: ودع الكلف الشرعي (عنى إذا تركنا جانيه هذا الكلف ووجود شريعة) اليس المعزوف منا والمعروف بيننا مخاطبة بعضاً بيلا الأمر والنهى وأحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم يرتب المجازات على ذلك؟ ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عدد فلا ينظر إلا بالفعل مناظرة السلفية فليذم ويلطم فان غضب بالشنام وتألم باللطم وتحرك للمدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئاً ما ولا فما بأبه غضب وتألم منه؟ واحال الفعل عليه؟ وان تدعي للمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل فلا يوجه الجزاء والمكافأة؟ فكان المعزولة تذكر هذا البرهان لتقنع به العامة وتبث لها الحرية والمسؤولية الخلقية. وهذا البرهان يعتمد على حقائق يستحل أكراها كما وانه يعتمد على بديهيات عقلية: فحيننا نأتي بأحكام على أعمال الغير وتقول انها تستحق ثوابا أو عقابا لزم عن ذلك ان هذه الأعمال مختارة والفعل المختار يدل على وجود قوة الاختيار في الإنسان. فإذا حكمنا على أفعال الغير حكمنا في نفس الوقت على انها مختارة ولا لا عني لحكمنا هذا.
الذي يصبح متناقضاً،، وما كان هذا البرهان الثالث يعتمد أيضاً على بديهة استخدمت المعتزلة برهم الخلف لابن صحته، ونحن لا ندهش عندما نجد المعتزلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الإنسان وتأتي بشتى البرهان وتستخدم أقوى طرق المنطق - أعني برهم الخلف، لأنها تفهم تماماً أنها تدافع عن أقوى ركن من أركان الحياة الخلقية كلها، والمسألة واضحة تماماً: هل الإنسان قادر على أعماله أم هي مقدرة عليه؟ هل هو مسئول عنها أم غير مسئول؟ لا يوجد حل وسط لهذه المسألة، لذلك هب المعتزلة إلى الدفاع عن الركن الأساسي (الحرية) لأصلهم الثاني - أي العدل - ويفخرون بأنهم "أهل عدل" كما أنهم يفخرون بأنهم "أهل توحيد". ولكن المسألة لا تنتهي بأبرهان على الحرية بل تتمداها وتصب في نطاق آخر عندما يبحثون العلاقات بين العزم والتنفيذ.

(4) العلاقة بين العزم والتنفيذ:
هل العزم يجب حتماً التنفيذ؟ أو بمعنى آخر هل تكون الأراده موجبة لمرادها؟ قال قدام المعتزلة مثل ابن الهيثم والنظام وكمبر وعمر بن حرب واسبكاني والشافعي "إن الأراده تكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها"(23) ويلاحظ اسปากاني "انه قد تكون اراده غير موجبة (لمرادها) فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث" (24)
معنى أن المراد لم يكن موضوع الأراده المباشر بل هناك موضوع آخر هو المراد المباشر للأراده، وهذا هو أيضاً رأى جميع المعتزلة ومؤده.
ان التنفيذ يتبع مباشرة العزم طالما لا يوجد هناك عائق يمنع التنفيذ، ويجوز أن يكون هذا العائق خارجا عن الأراده أو من الأراده ذاتها. لما تمت هذه الأراده تمتع عن التنفيذ مرادها لأنها سببت مرادا آخر على ما أرادته، وهذا يعني قول قضاء المعتزلة “إن الأراده الحادثة (أراده الإنسان) توجب المراد وخصوصا الإجاب بالقصد إلى إنشاء الفعل لنفسه نفسه" (24)

وتعليل ذلك ان العزم ليس فعلا متوعدا بل هو فعل صادر من الأراده المسترشدة بالعقل، ولكن تنفيذ العزم ويكالا فعلا. وأما أن العزم غير متوعد بل انه فعال مباشر للإراده فهو يميل حتما إلى التنفيذ والالتماس والأراده ميلا حرا إلى الفعل، هكذا فيهم الأراده قضاء المعتزلة.

ولكن الآخرين يذكر ان بشر بن المنذر والقوطي وعبيد بن سليمان وعمر بن بشير والجبائيي قالوا ان الأراده لا تكون موجبة" (25)

معنى أن العزم لا يوجب التنفيذ حتى إذا لم يكن هناك أمر يعوق التنفيذ أو يؤخره. أنت هذا الاختلاف بين موقف قضاء المعتزلة وموقف المتلذين، منهم تكون له أهمية كبرى إذا كانت المسؤولية الحقيقية مقصورة على الأعمال فقط، أعني على ما تنفذه من عزم، ولكننا نعلم أن المعتزلة تعتبر الإنسان مسؤولا أيضا عن نواهائه، يعني، إنه عليه حرا سواء نفد هذا العزم أو لم ينفذ، فلا ما في الأمر يمكن أن نفهم من هذه القولين للمعتزلة أن القدماء منهم اعتبروا الفكرة قوة تدفع الإنسان إلى العمل، إن في كل عزم قوة لتنفيذه بينما تعتبر المتلذون منهم العزم مجرد فكرة خالية من هذه القوة التي تدفع الإنسان لتنفيذها.

(24) الشهيرستاني : نهاية الإقدام ص 348
(25) الاشعرى : مقالات ص 415
ففي نظرهم العزم تصور أو ادراع عقلي لا يوجد التنفيذ فالفريق بين كلا الموقفين هو فرق سيكولوجي بين الادراك والعزم. قال الأولون ان العزم هو ميل قوي للتنفيذ يتحقق حتما إذا لم تعقه عوائق. وقال المتأخرون ان العزم هو مجرد ادراع ذهني يدعو الى التنفيذ دون ان يوجه. ومن هنا نستطيع ان نفهم قول الجبائي "ان الإنسان اما يقصد الفعل في حال كونه وان التقدم لكون الفعل لا يقدم الفعل" ومؤداه ان العزم لا يكون عزما الا مع التنفيذ بينما يقول باقي المعتزلة: "ان الإنسان يريد ان يفعل ويدعى الى ان يفعل وان أرادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد".

هنا ندرك فرقا خطيرا بين الجبائي وباقي المعتزلة، وهو ان الجبائي لا يعتبر العزم الا إذا نفذ؟ فالمستويه الحقيقية لا تقع الا عند التنفيذ؟ ان التنفيذ وحده يدل على وجود العزم، بينما باقي المعتزلة تقول بوجود عزم حتى في حالة عدم التنفيذ وحينئذ تقع المستويه الحقيقية على العزم غير منهذ. انا امام مسألة دقيقة تطلب تحليلا سيكولوجيا حتى نعرف إذا كان العزم غير منهذ هو حقيقة أخرى ما عزما عليه ام اننا رذنا عن تنفيذه هو عزم آخر فضلا على العزم الأول نذئذ، ويكون قول الجبائي حينئذ موضحا لحقيقة العزم الكامل؟ وإذا سلمنا ان هناك عزما لم ننفذ فيكون ذلك اما وجود عائق خارجي، ويعتبر حييث العزم بقوة التنفيذ ويحققه عندما يرفع العائق وما لنا استبدا هذا العزم بعزم آخر فلم بعد العزم الاول هو العزم الحقيقي، واقوال المعتزلة في هذا الموضوع

(26) نفس المصدر ص 418
(27) نفس المصدر
見て、هم بلغوا درجة كبيرة في تحليل الحياة العقلية.

- هل يمكن الإنسان على خلاف المرة؟

ان المعذبة تميز في الفعل الآرادي وقتين: وقت العزم ووقت التنفيذ، ويعتبر وقت العزم متقدمًا على وقت التنفيذ، بما في ذلك الذي يعتبر العزم والتنفيذ في وقت واحد، فعلى رأي باقي المعذبة يمكن أن يعزم على شيء في وقت معين ويمر الوقت الثاني دون أن ينفذ هذا العزم أو لا ينفذ، مثلًا: "إذا أراد الإنسان أن يتحرك في أقرب الأوقات في الهواء قادراً على الحركة وعلى السكون ولو سكن في الوقت الثاني كان يمكن بعد ارادة" (28)، فطالما لا يوجد ما يعزم العزم لينفذ وطالما لا يوجد عزم آخر يحل محل العزم الأول فهذا العزم الأول يميل حتى إلى التنفيذ، وإذا بدأ الإنسان أنه يفعل خلاف ما اعتقد، عزمنا اتخذ في وقت معين، فهذا دليل على أن هذا العزم هو ليس الأخير، وعلى ذلك لا يمكن أن نقول أن الإنسان يريد أن يفعل خلاف ما أراد أن فعله يكتشف عن آخر عزم له، ويشبه بعض المعذبة العزم الأخير المؤدي للفعل برجل إرسل نفسه من شاهق في الهواء. فلا يقال أنه يقدر على الجهد ولا على الكف عنه. (29) فإنه سلك سبيلاً عليه أن يشبع حتى إلى النهاية. العزم الأخير هو ما يوجب التنفيذ حتى والأمل بعد هو الآخر، ثم إن هذه العزم ليس كل ما يكون عليه الإنسان بأرادته، فمن عزم على فعل يمكن أن يعزم على غير هذا الفعل الذي يوجه بداخل نفسه في علته الموجبة له (29)، يعني أن الأراده

(28) نفس المصدر ص 416
(29) نفس المصدر ص 418
ليست لها حدود في اتخاذ العزم والعزم الواحد ليس هو كل الإراده.
ومن هنا نفهم فإذا قال الجبالى أن العزم والتنفيذ في وقت واحد
بينما قال باقي المعتزلة إن العزم سابق على التنفيذ بوقت، وذلك لأن
الجبالى ينصرف على العزم من التنفيذ الذي يكون بمثابة برهان مادى
لوجود العزم لأنه طالما الإنسان لم ينفذ بعد يكون من الصعب تحديد
آخر عزم له، فعلى العزم الذي سيكون مسؤولا عنه خلقياً إذ أن كل
عزم يمكنه التغلب عليه بعزم آخر. ولكن يقول باقي المعتزلة إن العزم
الأخير هو العزم الذي لا يتغلب عليه عزم آخر رغم أنه لم ينفذ بعد.
والنية تكون هذا العزم الأخير غير المنفذ، فيما أنها عزم أخر فلها قيمة
خلقية.

لاحظ هنا أيضاً كم أن الاخلاقي كانت تشغيل بالمعنى حتى في
المسائل التي تتعلق بالحياة النفسية، فكانا يغون من مجمل هذه الحياة
الوصول إلى تحديد قيمة خلقية لكل ما يقوم به العقل والإراده من فعل
وبيكنا ان نقول أن وجهة النظر الخلقية كانت تغلب احيانا على وجهة
النظر العلمية الصغرى، فإذا وقفت المعتزلة بعض التفاصيل السيسولوجية
في دراستهم للإراده مثلًا في محاولتهم تحديد وقت العزم ووقت التنفيذ
فكان ذلك لأنهم يريدون تحديد المسؤولية الخلقية عند الإنسان الحرة
المختار، وفي نظرهم مسألة تحديد العزم والتنفيذ لها نفس الأهمية
التي للبراهين على أثاب حرية الاختيار عند الإنسان، وإذا أرائهم
يفتركون بين الاعمال الحرة والأعمال المتولدة أو أفعال الطبيعة الحمينة
فكان ذلك لتحديد القوة التي تتمتع بها الإنسان والتي تميزه عن باقي
الموجودات، والتي تعتمد عليها كل الحياة الخلقية الا وهي حرية اختيار.
وأولاً ما امكن التكلم عن حياة خلقية ابداً

٦ - مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة:

كان ولابد أن تثار مسألة حرية الاختيار عند الإنسان بعد ما اتصل المسلمون بشعوب مختلفة متأثرة بثقافات مختلفة لاسيما بالثقافة اليونانية وبالديانة المسيحية والمسيحية، وكان الناس منشورين في الشام والعراق وبلاد فارس. وبعد أول أشباه ومع هذه الشعوب لم يكن موقف المسلمين واضح جداً بالنسبة إلى هذه المسألة الشائكة والمهمة. لاسيما أن المسيحيين واليهود والفرس الذين اعتمدوا الإسلام كانوا يزالون محتفظين بشيء من اعتقادهم القديمة وخصوصا إذا كانوا امام مسألة لا تزال طفيفة مثل مسألة الجبر والاختيار، فمما يلاحظ أن من أسلم من هذه الشعوب أثر هو أيضا على الفكر الإسلامي الذي اصطدم لأول مرة بثقافات غربية عليه. فنجد مثلاً بعض المسيحيين الذين اسلموا يشرون من حولهم الاعتقاد بحرية الاختيار عند الإنسان بينما كان الاعتقاد بالجبر سائدا في ذلك العصر. ومن بين المدافعين عن القول بحرية الاختيار آتى معبد الجهني والغيلان الدمشقي، وكلاهما تلميذان لاحد مسيحي العراق ويدعي سوسن الذي كان قد اسلم ثم جحد الإسلام ورجع إلى المسيحية (٣) وكان معبد الجهني يتردد على حلقة الحسن البصري وكان لمعبد اتباع كثيرون في البصرة. وانفصل واسع بمعبد واتباعه اذ أن القول بحرية الاختيار بدأ بجانب الحسن، إما

٣٠ (الذهبي: ميزان العتدال (لاستاذ ابن امين: فجر الإسلام ص ٣٤٩ ووالاسفرائي، التبصيري في الدين ص ٤٠ شرح رقم ٤)
 ölçalan الدمشقي فإنه ابن أحد موالى عثمان بن عفان، وكان يعيش في دمشق وكان يبلغًا جدًا (31) أمر الخليفة بقتله لقوله بقدرة الإنسان على أعماله. وكل من يقول بهذه القدرة يسمى قديراً (بمعنى أن الإنسان قادر على أعماله) وكان حديث اتباع كثيرون للقدرة في البصرة وفي دمشق حيث كان عدد كبير من المسيحيين في خدمة الخليفة ومن بين هؤلاء المسيحيين.

تذكرنيال الدمشقي (32)

فكون واصلاً بن عطاء قد احتفظ بتعليم معد الجاهلي وأصبح في البصرة أكبر مدافع عن القول بقدرة الإنسان على أعماله. كما وانه قام بشدة الاعتقاد المخالف للقدرة والقائل بالجبر. وكان الجهم بن صفوان أحد موالٍ خرسان والمقيم حيثة بالكوفة - أكبر المدافعين عن القول بالجبر (33) - وتحت المعتزلا لقولها بحرية الأختيار بعض الآيات مثل:

«إنا هدياء السبيل إلا شاكرًا وما كفوًا» (قرآن 76 آية 3 ) «وقل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (18- 9) «وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعنه ولا تتبعوا السبل تتفرق بكم عن سبيله »

(ο - 152)

(31) أمر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (106 - 136 هـ) بقتلته ويصليبه

(32) ابن تيمية (ينذكره أحمد امين في فجر الإسلام ص 351) أيضاً

القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلا ص 55

(33) لذلك يطلق اسم الجهمية على الجبرية (نسبة إلى الجهم بن صفوان)
الفصل الرابع
طبعة: الإسوار أو انسال النفس بالجسم

تميز المعتزلة في الإنسان عنصرين مختلفين: الجسم والنفس. وتعتبر التعقل والاحتفار أهم وظيفة تقوم بها النفس - كما مر بنا ذلك - ونعرض هنا تعريف المعتزلة للإنسان الذي جاءوا بها. ونحاول أن نوضح معانيها قدر المستطاع. ثم نعرض تفسيرهم لاتصال النفس بالجسم.

1 - تعريف الإنسان:
يمكن أن نقصي مختلف تعريفهم للإنسان في ثلاثة تعريفات رئيسية وهي: (1) تعريف أبي الهذيل القائل: "إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له دين ورجلان وكان لا يجعل شعر الإنسان وظيفة من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان" (1). ويقول ابن حزم أن "ابن الهذيل يعتبر "النفس عرضًا كباقي إعراض الجسم". (2)

(1) الأشعرى: مقالات ص 329
(2) ابن حزم: الفصل 5 ص 47
كل هذا في كل هذا (٣) . وأخيراً تعريف بشير بن المعتمر القاتل:

"ان الإنسان جسد وروح وانهما جميعاً انسان وان الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح" (٤).

تبدو هذه التعريف، لأول وهله، مختلفة الوحد عن الآخر. فمثل تعريف ابن الهذيل لا يذكر سوى الجزء المادي في الإنسان، بينما تعريف النظم لا يذكر سوى الجزء الروحي فيه. وكان بشراً يحاول في تعريفه ان يوفق بين التعريفين الأولين. ولكن عندما نبحث كل تعريف على حدة نتجلى لنا حقيقة الأمر.

١ - تعريف ابن الهذيل:

تميل في بداية الأمر إلى تفسير تعريف ابن الهذيل تفسيراً مادياً نعتقد قريباً من قول الطبيب جاليانوس اليوناني القاتل بأن النفس نتيجة تناقض مختلف أجزاء الجسم. اعني انهما كالنغم بالإضافة إلى الالة والانوار (٥). ولكن لو كان ابن الهذيل قال هذا القول فكيف يمكنه حينئذ أن يفسر كل ما قاله في المعرفة العقلية وفي الإرادة والاحتيار الحرك؟ ان ابن حزم يذكر لنا فلا قولاً لابن الهذيل مواءداً "ان النفس هي عرض" (٦) ولكن في الحقيقة يعتبر ابن الهذيل الحياة طبيباً ناتجاً من تناسق أجزاء الجسم. فحين قال ابن حزم انها النفس والدليل على ذلك ان ابن الهذيل يميز بين هذه الحدود الثلاثة: النفس والروح.

(3) الاعتراف : مقالات ص ٣٣١ - الشهرستاني : الملأ ١.
(4) الجبري :延迟 : الفرق ص ١١٧ - السعد : مقالات ص ٣٢٩.
(5) الاعتراف : مقالات ص ٨٦ - محاورات في الصين ص ٨٥.
(6) الاعتراف : مقالات ص ٣٢٧.
الحياة ويقول: "النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عرض" (٦) ويفضّل على ذلك قائلًا: "قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة. استشهد على ذلك يقول الله: "الله يتوفى الأنس حين موتها والتي لم تمت في مناهـا (٣٧:٤٢)" (٧) ومن هنا يتبين لنا مفعّل قول ابن الهذيل بأن الحياة ولا النفس - عرض من اعراض الجسم بينما النفس (الروح) قوة متميزة عن الحياة وتقوم بوظيفة التعقل وزوارها تعيد كل الحياة الخلقية. مصدر هذا القول.

ومن هنا نفهم أيضًا من أين استقى ابن الهذيل تعريفه هذا. إنه تأثر بدون شك بالأطباء اليونانيين لاسيما بكاليانوس. ولكنه تأثر خصوصاً بأفلاطون القائل بوجود النفس أو بالآخر ماد. ثلاثة في الإنسان تقوم بالأفعال النفسية الثلاثة: الإدراك والعُرفة والشهوة. فأعتبر ابن الهذيل الحياة نتيجة تناسق أجزاء الجسم واعتبر عملية التعقل ناتجة من قوة أخرى خلاف الحياة. وبيت النفس، فتكون مبدأ الحياة خلاقي مبدأ التعقل والإرادة.

ب - تعريف النظام:

سأبر النظام: ما هو أغرب شيء في العالم؟ إجاب: الروح.
وفعل عندما نحاول أن نثبت حقيقة رأى النظام في النفس نصادف صعوبة كبيرة في ذلك. فنجد مثلًا يعرف الروح بأنها "جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف. ويدقق بأن الروح هي الحياة المشابهة لهذا.

(٦) الأشعري: مقالات ص ٣٢٧
(٧) الجاحظ: كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١
الجسم. وزعم أن الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متناقض. فهي ليست نورا ولا ظلمة ولست متميزة عن النفس ولا عن الحياة. ويجب أن النظام الذي في الروح لا يرى على الحقيقة وانما يرى الجسم الذي فيه الإنسان (الإنسان بمعنى النفس). ان تعريف النظام لنفس بأنها جوهر واحد يبدو مناقضا لقوله في الجزء.; والمعرفون أن النظام يقول أن لا جزء إلا وله جزء. هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يقول أن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف. فحتى لا يت같ن النظام نفسه يلزم أنه يعتبر هذا الجسم لطيفاً الذي جوهره. فإذا دخلت الجزء إلى ما لا ينتهي من الأجزاء اللطيفة فعلا هذا ما وصل إليه النظام حسب ما يذكر عنه البيجي في مواقه. إذ يقول: "إنما نسميّنا أو نغض هؤلاء عند النظام اجسام لطيفة سارية في البدن سريان. ما الورد في الورد بالامة من أول العمر إلى آخره. لا يتطرق إليها تخلل وتبدل حتى إذا قطع عضو من البدن تقبض ما في تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء. إنما المختل والمتبديل من البدن فضل ينضم إليه وتفضل عنه إذ كل واحد يعلم أنه بآب من أول عمره إلى آخره. ولايشك أن المتبديل ليس كذلك. ثم لما اعتبر النظام الروح العنصر الجوهر في الإنسان ذهب إلى " إن الإنسان."

(8) البغدادي: الفرق ص 117 و 119. الخياط: الانصار. ص 37 وأيضاً كتاب البدا والتاريخ لطاهر بن القديسي المنسوب لابي زيد أحمد بن سهل البلخ. المتوفر في 1262 ه. الذي نشره في باريس سنة 1901. C. Huart

(9) انظر الجزء الآول. الباب الثاني. الفصل الثالث ص 165 وما بعدها. (10) الجرجاني: شرح المواقف ص 409.
هو الروح، كما قال ان الإنسان لا يرى على الحقيقة، وانما يرى الجسد الذي فيه الإنسان، فالصحابه ما رأوا رسول الله وانما رأوا قالبا فيه الرسول (11). ويتباهي النظم في القول بأن الروح التي هي الإنسان مستطيع بنفسه، حي بنفسه، وانما يعجز لا أفة تدخل عليه والمجز عذبه جسم (12).

مصادر هذا القول:

وخلاءة القول يعتبر النظام الروح عنصرا مغايرا لعنصر الجسم وهذا قريب من قول أصحاب الذرة من اليونانيين مثل ثيوفريلوس ولوفيوس وايقوروس القائمين بالنفس ماديا طبا مؤلفة من أدق الجوهر، فهي جسم ناري وأسرعها حركة وهي مبدأ الحركة في الأجسام الحية، والنظام يقول بان الروح جسم لطيف، فجاء قوله ترديدا لقول أصحاب المذهب الذي القدام، ولكن ينضح من باقي كلامه عن الإنسان إنه متائر أيضا بالرواية، وعندما يقول بان النفس هي أجسام لطيفه سارية في البدن سريان، ما الورد في الورد الخ، فهو لا يعتبر الروح جوهر واحدا أو ذرة واحدة غير متجزئة، بل يعتبرها أجساما لطيفا متناثرة في الجسم، وهذا قريب من قول الروايين الذين اعتبروا المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية، وقالوا ان النفس الإنسان هي نفس حار متحدة بال المادة (أعني بالجسم) ومتشر في انتشار البخور في الهواء والأخمر في الماء، بحيث يلفن (عازجا

(11) البغدادي: الفرق ص 117
(12) المصدر نفسه ص 119. الاشاعري: مقالات 323 • الخياط: الإنتصار ص 36
كلٌّ فيوجدان معاً في كل جزء من مكانهما دون أن يفقدا شيئاً من جوهرهما وخصائصهما (13).

وتلاحظ أيضاً أن النظام متائر بافلاطون عندما يقولون: الروح مستطاع نفسه، حي بنفسه، وانما يعجز لأمة.
والعجز عند جسم، وهذا هو رأى أفلاطون في النفس التي يعتبرها سجينة في الجسم. فكون النظام قد حاول في تعريفه للإنسان أن يوفق بين المذهب الديني القديم، ومذهب الرواقيين، ومذهب أفلاطون، كأنه قد وجد نقطة تشابه بين هذه المذاهب الثلاثة المختلفة، نقطة التشابه هي أن هذه المذاهب تعتبر جوهر النفس متميزة عن جوهر الجسم. نعم أن المذهب الديني القديم والمذهب الرواقيهما مذهبان ماديان، ولكنهما يعتبران مادة النفس الطف وأدق من مادة الجسم، ومذهب أفلاطون مذهب روحي بمعنى أنه يعتبر جوهر النفس مغايراً جوهر الجسم، ولكن الأمر الذي لفت نظر النظام هو أن هذه المذاهب الثلاثة تميز بين الروح والجسم لذلك اعتبرها مشابهة تقريباً وأخذ من كل مذهب ما رأته جوهرياً فيه وانتهى إلى هذا التعرف عن الإنسان وسماكما ان تلخصه فيما يأتي: الإنسان هو روح وجسم والروح عبارة عن جسم لطف، مستمر في أجزاء الجسم، والروح منطاع بنفسه، حي بنفسه، ولكن الجسم أفة عليه - فالشطر الأول من التعرف مقتبس من المذهب الديني القديم، والشطر الثاني من الرواقي، والثالث من أفلاطون.

توضيح لتعرف النظام:

ان النظام لا يقول إلا بعرض واحد وهو الحركة وكل ما هو عداها

(13) الاستاذ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) ص 236.
فانه جسم (14) ثم اعتبر النفس جسماً كما مرنا وقال انها متميزة عن الجسد لأنها الطف منه ولكن ماذا يكون مصير النفس إذا كانت هي جسم؟ هل تحل كباقي الأجسام إلى اجزاء غير منتظمة في التجزئة؟ ويعتقد النظام أنه حل هذه المشكلة عندما قال: "ان الأجسام ضربان حي وموت وان الحي منها تستقبل ان يصير ميتاً و الميت يستقبل ان يصير حياً (15) والنفس هي جسم حي في رأيي، فتكون صفة الحياة الصفة التي تتميز بها النفس عن الجسد مع القول بأن النفس جسم.

ولكن بما ان جوهر النفس حائر على صفة غير موجودة في باقي الجواهر "اعني في باقي الأجسام" هل يدل ذلك على ان طبيعة جوهر النفس تختلف عن طبيعة جوهر باقي الأجسام؟ ونعتقد أن النظام يرد بالابيات على ذلك كما ينتضح من قول البغدادي عندما يحاول ان يردندا عن المصدر الذي أخذ منه النظام قوله بالجسم الحي والجسم الميت فيقول البغدادي:

"أما أخذ هذاقول من النسوية البرهانية الذين زعموا ان التور حي من شأنه الصعود ابدا وان النظام موات تقبل من شأنه التسلل ابدا وان الت千里 الميتيان يصير خفيفاً وان الحقيفي الحي محال ان يصير تقيلاً ميتاً (16) ومن هنا ندرك معنى قول النظام بأن الروح جسم لطيف فإنها جسم ليس بالجسد، هي جسم من جوهر الحياة، لذلك يختلف مصيرها عن مصير الجسم الذي من جوهر الموت، ونلاحظ من هنا أنه كان متعارفا على النظام ان يدرك الروح كجوهر غير مادي تماماً: بل انه نظر الى الها عبر المادة، واعتبرها من مادة مختلفة عن مادة باقي الأجسام.

(14) انظر الجزء الأول ص 173
(15) البغدادي: الفرق ص 119 (16) نفس المصدر
ج - تعريف بشير بن المعتمر:

اما تعريف بشير فيقول الناسان جسد وروح، وانهما جمعاً انسان، وان الفعل هو الإنسان الذي هو جسد وروح، فإنه يختلف جوهرياً عن تعريف أبي الهذيل والنظام، ويدل على أنه أثر خصوصاً بارسطو، فهو يميز في الإنسان عنصرين مختلفين؛ ولكنهما غير مستقلين الواحد عن الآخر، بل بأعدادهما مما يكون الإنسان؟ وهذا قريب من رأي أرسطو الذي يعتبر النفس صورة الجسم والجسد مادة لهذه الصورة وكل كائن عليه مركب نقص من مادة أخرى، فهوم وصورة تجعل منه هذا الكائن بالذات، فلما قال بشير أن الإنسان هو جسد وروح، فهو لفصل تماماً بين هذين العنصرين، مثل ما فعل النظام، ومثل ما قال أبو الهذيل، بل قال أن من هذه العنصرين يكون الإنسان؟ وهذا القول بعيد كل البعد عن قول أصحاب المذهب الديني القديم، وعن قول أفلاطون والرواقيين، وقرب جداً من قول أرسطو في الإنسان الذي يعتبر اتصال الروح بالجسد اتصالاً جوهرياً ولا عرضياً، مثل ما قال أفلاطون.

د - باقي التعاريف:

وإذا كنا حسنا تعريف المعتزلة في ثلاثة لتوضيح المصادر المختلفة التي استفقوها منها تعاريفهم هذا، يمكننا الآن أن نردها إلى نوعين اثنين من التعريف، ونقول إنهم من يعتبر اتصال النفس بالجسد اتصالاً عرضياً، مثل النظام وأبو الهذيل، ومنهم من يعتبر هذا الاتصال جوهرياً، مثل بشير بن المعتمر، ويمكننا أن نرد تعريف باقي المعتزلة إلى أحد هذين التعرفين، فمثلاً يقول ميمراً: "أن الإنسان شيء غير
الجسد المحسوس وهو حي؟ عالم، قادر، مختار، وليس هو متحرك ولا ساكنًا ولا مثلاً ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعًا دون موضع ولا يجوزه مكان دون مكان. ويقول ان الإنسان (وسعني الإنسان عند النفس كما هو عند النظام) في الجسد مدربر. وفي الجنة منعم أو في النار مذبب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالًا، ولا ممكنًا لأنه ليس بطول ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن (17) فيضح من قول معرّض هذا انه يعتبر النفس متعلقة بالجسم اتصالاً عرضاً. وما يؤكد ذلك أيضا القول الذي يذكره عنه الشعري ومؤداه: "ان الإنسان جزء لا يتجزأ" وهو المدير في العالم والبند الظاهر آلة له - يجوز على الإنسان العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة. وانه يحرك هذا البند بارادته وصرفه ولا يمارسه (18) فقول معرّض هذا يدل على أنه تأثر باصحاب المذهب الذاكي القديم وباخلاطون فيكون قريبا من قول ابي الهذيل والنظام. ويقول جعفر بن بشير قريب أيضا من هذا القول، فهو يعرف: النفس بأنها جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم ولكنها معنية بين الجوهر والجسم (19). وكذلك قول جعفر بن حرب بن «النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل، كالصحة والسلامة وما اشبهها»، وانها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والاجسام (19) وهكذا.

(17) البغدادي: الفرق ص 140. الخيام: الانتصار ص 54
(18) الاشعري: مقالات ص 318 و 321. واين حزم: الفصل 4 ص 148
(19) الاشعري نفس المصدر ص 377.
يعتبر مkräر والجُفُرَان النفس جوهرًا متميزة عن الجسم ومتصلاً بالجسم
إتصلة عرضياً.
ثم نلاحظ أن الجُفُرَان يعود إلى التمييز بين الحياة والنفْس الذي
قال به أبو الهذيل، عندما اعتبر الحياة عرضاً أو النفس قوة مختلفة عن
الحياة. fiero الجُفُرَان "إن الروح جسم وانها غير الحياة والحياة
عرض" (20) واضاف ان الروح لا تجوز عليها الاعراض؛ فهو لم
يعتبرها جوهرًا كباقي الأُجُجَس.
فمن كل هذه التعريفات عن الإنسان نلاحظ أن تأثير الأطباء
اليونانيين وأصحاب المذهب الذي القديم وأفلاطون، كان أقوى من
تأثير ارسطو على المعزولة. لم نلاحظ تأثير ارسطو إلا على بعض
المعزولين بينما كان باقي المعزولين الذين وصلنا تعريفهم عن الإنسان
متأثرين خصوصا بالمذهب المادي القديم وأفلاطون. فقط نلاحظ أن
هم ما عند هؤلاء الأخيرين، وهو انيهم جميعاً يحاولون ان يعبروا عن
النفس كأنها جوهر لا ينتميها ما يعتبرها باقي الجُجُرَان من فضول؛ وذلك
صوناً لحولها حتى تلال جزاءها - فكل مسألة يبحثها المعزولة تنتهي
إلى نتيجة خلقية حتاً.
2 - الجسم
لما قالت المعزولة أن طبيعة النفس متميزة عن طبيعة الجسد وأسمى
منها اعتبارت الجسم آفة عليها؛ وهذا ما يقوله النظام عندما يعرف الجسم
بائه آفة على النفس وحبس وضاغط لها "(21) وضيف "بان البدن

(20) نفس المصدر ص 332
(21) الاشاعري: مقالات ص 331
الة وقابل النفس (22) وهذا ما يردده بابي المعتزلة فيما يتعلق بالبدن
- ونسنئ من بين من بشر بن المعتمر فقط اذ أنه اعتذر اتصال الجسم بالنفس
- اتصالا جوهريا ، فلم يعد الجسم في نظره جيا ولا ألة فقط للنفس.
و يترتب ايضا على تميز المعتزلة بين النفس والجسم تميزا بين
افعال كل منهما لقد سبق وبينا كيف أنهم يحترمون فعل النفس في
الفعل والارادة وقالوا ان هذا الفعل يصدر مباشرة من النفس وما
عدا العقل والإرادة فدونه إلى الجسم. ويقول معمر بهذا الصدد
" ان فعل النفس هو الإرادة فحسب [و المعروف أن العقل يسبق
الإرادة] وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعمادات فهي من
فعل الجسم (23) فتكون افعال الجسد خاضعة لقوانينه، ويمكن قياسها
والمعتزلة تقول بوجود قانون حتمي في الطبيعة، وتعتبر الجسم خاضعا
للهذا القانون، إذ أنه مادي ؛ فالفعال الذي تكون في الجسد من جراء
فعل ارادي، والأفعال التي تولد عن افعال الجسد، تكون كلها خاضعة
 لنظام ثابت، غاية ما في الأمر اختيار الإنسان حر، وهذا الاختيار يوجه
حركة الجسم في اتجاه دون الآخر. والمعتزلة لا تعتبر هذا الاختيار
حلفاً للافعال، بل توجبها لها؛ والحرية لا تتحم للفعل بل توجهه
في اتجاه دون الآخر. وكلا الاختهانين له قوانين حتمية. فإذا اختارت
الارادة حركة في الجسم دون حركة، هي لاتخلق في الجسم الحركة،
بل تدفعها في اتجاه دون الآخر. ومن ثم تسير الحركة وفق قوانين
الجسم وتؤثر على أجسام أخرى وفق قوانينها أيضا. هذه هي الحرية

(22) الشهرستاني: الملل ج 1 ص 62
(23) الشهرستاني: الملل ج 1 ص 72
3- اتصال النفس بالجسم:

يتضح من تعريف المتعزلة للإنسان انهم يعتبرون اتصال النفس بالجسم اتصالاً عرضياً ما اعاد تعريف بشر ين المعتمر الذي يحمل في طياته ان هذا الاختصار جوهري ؛ ولكن ما هو يوجد من اختلاف بينهم في هذه المسألة ؛ فجميعهم متفقون على ان فعل النفس هو التقل والارادة وان النفس تؤثر على الجسم ؛ والجسم يتحرك حسب قوانين باقي الاجسام ؛ كما انهم متفقون جميعاً على ان المعرفة الحسية تأتي عن طريق الجسم بواسطة الحواس ؛ فهم يعتبرون تأثير الجسم على النفس ؛ وتأثير النفس على الجسم ؛

ولما كان الإنسان في رؤيته مكوناً من عنصرين متميدين : النفس والجسد ؛ فمصير الواحد لا يكون حتماً مصير الآخر ؛ بل من انحلال الجسم لا يتعقب حتما احترال النفس التي تخلد بعد انفعالها عن الجسد ؛ وخلودها في رؤية المتعزلة لا يستند من نوع العمل الذي تقوم به وهو التقل والارادة فحسب ؛ بل أيضاً من وجود شريعة وحرية الإنسان في الحضوع إليها أو الخروج عليها ؛ بل ان الحياة الخلقية تحت خلود النفس حتى تناج جزائها ؛ ولكن كيف تناج النفس هذا الجزاء بعد انفعالها عن الجسم ؛ وهل تعت الاجسام ؛ نعم الرد على هذا السؤال عند الخياطي الذي يذكر لنا رأي النظام قائلاً : "لا يد للارواح عند انراهيم (النظام) إذا أراد الله ان يوفيها ثوابها في الآخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الالوان والطعم والأرائح ؛ لأن الاكل والشرب والتناكح
وأنواع التعليم لا تجوز على الأرواح إلا بدخول هذه الأجسام عليها» (42). وهذا اعتراف صريح ببعث الأجسام لاهل العين. ويفض الخياط قولاً أخر للنظام الخاص ببعث أجسام أهل النار أيضاً، هو: «ان الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم، ولا يزيد عقولهم ولا يبطل حسهم; لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب» (44) وما ذكر الخياط أن هذا قول المسلمين جميعاً. أراد ان يقول أيضاً قول المعتزلة جميعاً ولكن الجسم الذي يبعث لأهل الجليد ليس مثل هذا الجسم الذي كانت متعلقة به النفس في دار المجنة، اعني في دارنا بل هو جسم يتصل بها حتى تحس بواسطة بلذة النعيم أو بألل العذاب.

ويستنتج مما تقدم ان المعتزلة تقول وجود عنصرين مختلفين في الإنسان يؤثر الواحد على الآخر؟ ولكن لكل عنصر وظيفة خاصة يقوم بها: وظيفة النفس الأرادة بعد التعقل، ووظيفة الجسم ان يوصل الى النفس المؤثرات، وان ينفذ افعال اراده النفس. ثم ان مصير النفس غير مرتبط بمصير الجسم، فهيه لا تثبت بفئاته؟ ولكنها لا تشعر بلذة أو ألم بدون الجسم؟ لذلك انتهت المعتزلة الى القول ببعث الأجسام وبانضمامها الى النفس بعد تخليتها من الأفات، أعني ان الجسم الذي يتصل بالنفس في النعيم هو جسم مطهر نقي ولا بد أن يكون كذلك حتى تشعر النفس بلذة النعيم كما وانه لا بد من ببعث اجسام لأ<TextViewEnd>
خاطف الباب الأول

لم يبحث المعزول في الإنسان وقتاً ما عن مبادئ أثين وهم الجسم والنفس، وحاولوا تفسير فعل الواحد في الآخر، ولكنهم سرعان ما ألمحوا إلى صعوبة المسألة، لذا بدأوا بياء في الحس وانتهى بالاحساس، كان من الصعب عليهم التكلم عن الحس وعن التأثير عليه، ولكنهم صاروا بمسألة تحويل المحسس إلى أحساس وما تعبيراً عليهم حلواً بالبحثة فقط، إلى حلول مثالية، فقال بعضهم مثل أبو الهذيل: إن الاحساس من فعل الله، بينما بعض الآخر: إن الحس فعل متولد من حركة الحس، وإذا كانت المعرفة الحسية هي أول ما يدركه الإنسان، فلماذا ليست كل المعرفة؟ وفعلاً تقول المعزولة أن المعرفة العقلية أو النظرية، يدركها العقل البالغ دون تدخل الحواس؟ وهذه المعرفة اسمية من الأولى، إذ أن موضوعها الشرعية والمبدئ، العامة المشتركة للإنسان في الفعل والعلم. وعند هذه النقطة تقف المعزولة لتؤكد عليها قدر المستمع، إذ إنها تعتبر العقل أو الاحساس المعزول الأولى، أخص معايير الإنسان وتقدمها على جميع طرق المعرفة الأخرى، وتستخدمها مقياساً لها حتى للوحى وإنتهت المعزولة إلى أن الوحى لا يجوز أن يتلقى العقل في أي حال من
الإحوار • غاية ما في الأمر هو متمم للعقل وإذا ظهر تناقض بين الوحي والعقل فلم يعد الالتفاف من الوجهة، ولا يجوز أن ينقاد العقل للوحي اقفاً. • واهم أفرت العقل، عينت عقل العمل واستمرت منه الوحي المرشد للإنسان، واعتبرتها المنارة الوحيدة الهادية إلى بر السلام. • وبعدما يرشد العقل الإنسان، يحتاج إلى إرادت تختار حرة بين ما أعدها به من النور وبين ما يجذبها إليه الجسم من لذة وشهوة. • وبعد الاختيار يلزم التنفيذ وربط العقل في هذه القوى الثلاث: العقل والإرادات الحرية والتنفيذ. • وأتت بالعقول القوية لأدوات حريات الاختيار، ثم يبحث بكل دقة العلاقة بين العزم والتنفيذ؟ وهما يكمل الفعل الإرادي ووصلت هذه إلى تحليلات لا تختلف عمقا عن التحليلات الحديثة الخاصة بدراسة قوة النفس. • وقال بعضهم أن العزم هو فكرة تعبر على باقي الأفكار وتميل حتما إلى التنفيذ إذا أن كل فكرة قوة تنفق الإنسان إلى تحقيقها، وكم هذا القول قريب من قول علماء النفس الحديثين لاسيما兜ه القائل: "إن كل فكرة قوة. • وإذا انتهى بعضهم إلى هذا القول، فمنه لا يزالون يعتبرون أن الإنسان في إمكانه أن يغير عزمه بعزمه آخر، أي أنهم يعتبرون حركة الاختيار لغاية ما ينفذ فالإفعالات تولد عن هذا التنفيذ والتولد يكون حسب قوانين حتمية في الطبيعة. • ويبحث في العقل والإرادات، وهما أخص أفعال النفس، لا يجعلهم يقفلون عن حقيقة الاتصال النفس بجسمه مع تفضيلهم طعا النفس على الجسم، والقول بخلوها خصوصا، لأنها تدرك التشريع وتملك الحرية في تنفيذها أو الامتلاع عن تنفيذها ولا تكون النفس لا تشعر ولا يحس.
بدون الجسد، انتهوا إلى القول بالبعث وبالقضاء أحياء نقيَّة إلى أرواح أهل الجنة يتدفقون بها النعم وبالقضاء أحياء إلى أرواح أهل النار يشعرون بها أليم العذاب. ويتضح من معرض عاقبة الأرواح في الإنسان أن هناك نقطة واحدة تشغِّل دائمًا أذهانهم، وهي المسألة الخطيرة. فلكي تقوم الأخلاق بلزمها أولاً وجود شريعة وثانية وجود عقل في إمكانه إدراك هذه الشريعة حتى قبل أي تنزيل، وثالثًا وجود حرية في هذا العقل ليفعل مقتضى هذه الشريعة أو ينافضها ليكون مستنكرًا على فعله؟ ويتربَّع على ذلك خلود الروح ووجود مثمر منظم أسيم للحياة الخطيرة حتى يجزي كل نفس حسب استحقاقها. فكم مذهب المتزأزل هذا قريب من مذهب إيمانويل كونت الذي وصل إلى نفس النتائج التي انتهت إليها المتزأزل عن طريق الأخلاق وليس عن طريق العقل النظري! إن كنف أحدث ثورة في الفكر الحديث، والمتزأزل احتجت ثورة فعلاً في الفكر الإسلامي في باديء أمره؟ ولكنهم للأسف أتو مبكرين، قبل أوانهم. لذا لم يفهمهم عصرهم وجدهم. ولكن هذه الآراء كانت أكثر ما دهش إلى الغرب عندما عرضها كنف وهو لا يدري أن هناك مفكرين كانوا قد سبقوا في مثل هذه المحاولة الجريئة التي قام بها ليشيده المتزأزل بما لاحظه على الإخلاق، بعدما انتضح له استحالة تسليمه على العقل النظري، وبعد عرضنا لارائمهم الأساسية في الإنسان لاسيما فيما يتعلق بحياه العقلية، نبحث موضوع الشريعة التي يدركها العقل وما يترتب على تنفيذها أو عدمه من ثواب أو عقاب.
الباب الثاني
الخمارن
الفصل الأول
المسألة الخلقية

إن المسألة الخلقية تتبع-containing القول الذي يعتقد يقهر الحجج. ولكن يتسائل المرء إذا كان التحليل الدقيق الذي قاموا به فيما يتعلق بحرية الاختيار عند الإنسان، وإذا كانت الحجج التي أنوها بها لدفاع عن هذه الحرية، لم تكون متائرة بالغاً إلى أن كانوا يتوخونها، وهي وضع أساس للمسألة الخلقية؟ أم هل المسألة الخلقية تصدر صدوراً منطقياً من تحليل المعتزلة للقوى النفسية ومن عندهم، في سياق هذا التحليل على حرية الاختيار عند الإنسان؟ إن كل ما لدينا من نصوص يجعلنا نجزم بأن اهتمام mعتزلة بالمسألة الخلقية هو الذي قادهم في بحثهم السكولوجي هذا. كما أن هذا الاهتمام أيضًا هو الذي يفسر لنا وحدة مذهبهم وتماسكه، وهو مذهب اتجاهه اتجاه خليفي صرفة. ويمكننا ان نقول إذ أن قولهم بحرية الاختيار يبرر وجود الشريعة والمسؤولية والجزاء، كما وان وجود المسألة الخلقية يبرر هو الآخر وجود حرية الاختيار في الإنسان. وتعتبر المعتزلة المبدأ القائل بحرية الاختيار أساساً لدرجة أنه لو انعدم لم يعد يمكن 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 أن المسألة الخلقية
مشتقة من التوحيد، إعطاء فكرة الله عند المعتزلة، إذ يعتبرونه تعالى كله الكمال. وإذا قرر واصلاً بعضاً بيعة قاعدة القدر، أو ما كان يقرر قاعدة نفي الصفات، فذلك لأنه كان يجهد في المحافظة على نقاوة الفكرة التي يجب أن تكون عن كمال الله الامتناعي، كما وانه اعتبر الإنسان وحده مسئولا عن الشيء وعما يترتب على افعاله من نتائج. فلا يمكن أن نتكلم في كمال الله دون أن نذكر فيه الاحترام عند الإنسان، إذ انه توجد مسألة خلقيّة في العالم: يوجد شريعة ويوجد عقاب كما يوجد خير ويوجد نواب. والسديد حكيم عادل - على حد قول واصلاً - ولا يجوز ان يضاف الى شيء وظيف. ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمرين ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعدل هو الفاعل للفحص والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعّاله والرب تعالى أقدر على ذلك كله. ويستحيل ان يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه ان يفعل، وهو ي بعض من نفسه القدر والفعل، ومن انكره فقد انكر الضرورة. (1) ففي قول واصلاً هذا نجد الاركان القويين اللذين يقدمهما المعتزلة على حرية الاحترام، وهما: (أ) لا برهان خلقي وموضوع وجود الشرطة والجزاء، والثاني برهان سيكولوجي وهو شعورنا بحرية الاحترام لافعالنا.

1- العقل والمسألة الخلقية.

وإذا كان الإنسان قادرًا على الاحترام، يلزم منه مرشد ليرشده في اختياره، وهذا المرشد هو العقل الناضج في رأي المعتزلة (انظر الباب الأول الفصل 4 رقم 3 وما بعده). القائلين: «إن العقل يستدل به

(1) الشهرستاني: اللملج 1 ص 54.
حسن الأفعال وقبحها (٣) . ونحن في تعريف الجبائي للعقل اعتراضاً قوياً بوظيفة العقل الخلقية . فهو يقول : "العقل هو العلم العارف عن القبيح الداعي إلى الحسن " (٤) فلا يجوز أن يبلغ عقل الإنسان دون أن يعرف " إن الله خلقه " (٥) على حد قول الجاحظ ، ولا يدوم أن يعرف الشرعية ، عنى ان يميز بين الخير والشر . فقول أذن المعزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج . وهذه الشرعية عامة ، إذ انها في متواضع جميع العقول حتى قبل أي تنزيل (٦) .

٢ - مبدأ الالتزام الخلقي :

تركز المعزلة هذا المبدأ في الإنسان نفسه ، وبالأسحاب تركه في العقل والحرية ، وما يذكره الجبائي وابنه أبو هاشم بهذا الصدد صريح : فيقولون : " لا يجب على الله شيء لعبادة في الدنيا إذا لم يكن جوًا وشرعاً . فاما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبيح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والثور من الحسن ، وركب فيهم الأخلاق الدمى فإنه يجب عليه عند هذا التكلف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة واستنادًا ، وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيجًا للعالم فيها أمرهم ؛ ويجعل عليه أن يفعل بهم إدكع الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم في فعل القبيح الذي ينهاهم عنه " (٦) . إذن في استنادية الإنسان أن يدرك بواسطة عقله ما هو حسن وما هو قبيح كما واتنا في استنادته أيضاً

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٣٧١
(٣) البابيقي : مروى المعل ص ٣٧٧
(٤) الشهرستاني : المل ج ١ ص ٨١
(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤
(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٨٨
يختار بين الحسن والقبيح. وكل الحياة الخلقيّة قائمة على هذين المبدأين: معرفة الشرعية وقدرة الإنسان تنفيذها أم عدم تنفيذها. ولا يجوز للإنسان أن يحتذ بجهيل الشرعية لوجود عجز في الالة التي يعرف بواسطةها الشرعية (أعني أن العقل ليس عاجزا على ادراك الشرعية). تعتبر المعتزلة هذه الحجة واهية، ويقولون أن الله متي كلف الإنسان وكي النور الذي يساعده على ادراك الخير والشر، ولا يعده هناك متعنى للتكليف. كما أنه تعالى يبه القدرة على فعل الخير والشر، ولا يكلف الله الإنسان بهذه الشروط عليه أن يشب أو أن يعاقب حسبما يكون الإنسان اختار الخير أو الشر. ولا قال ثامنة: «إن من لم يضبط الله إلى معرفته لم يكن مأمورًا بالمعرفة ولا منهى عن الكفر وكان كسائر الحيوانات التي ليست بمكلفة» (3) فمعنى قوله هذا إن الحياة الخلقيّة - أي مبدأ الالتزام الخلقي - يعتمد على العقل والحرية. وإذا انتهى العقل أصبح الإنسان كسائر الحيوانات، مصيره مثل مصيرها، الأمر الذي جعل ثامنة يقول أن «عوام الدهرية» يصرون في الآخرة تراباً (4) إذا لم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا، بما أنهم لم يستخدموا عقلهم في حياتهم الخلقيّة. فالمعزلة تجعل مسألة خلود النفس أو فنانها بعد الموت، متعلقة بالمسألة الخلقيّة، وهم يركزون كل المسألة الخلقيّة على العقل الناضج وعلى حرية الاختيار. فالأنفس التي تكون قد اكتشفت الشرعية عقلا وتكون قد فعلت بمقتضاتها أو تكون قد خالفتها، هذه النفس واحدة تخلد حتى تنازلت عواقبها أو عقابها، وخلاف ذلك لا يمكنهم تعليل خلود النفس. فخلود النفس ضرورة خلقيّة.

(3) البغدادي: الفرق ص 157
عند المعتزلة، وهذا القول قريب جداً لما سيقوله كنط الأ zaman في القرن الثامن عشر والذى يرken على خلوص النفس عن طريق الأخلاق وليس عن طريق وظيفة العقل وبساطته مثل ما فعل أفلاطون وارسطو قديماً.

٣ - الخير المطلق والشر المطلق:

لمقالت المعتزلة أن العقل يدرك القيمة الأخلاقية للافعال اعتبرت هذه القيمة مطلقة، اعتى ان الأفعال في ذات حدها حسنة أو قبيحة، والوفي لا يثبت للافعال قيمتها، بل يخبر عنها فقط (٨). فلا يوجد الله جزافا القيمة الأخلاقية للعقل، بل بالعكس هذه القيمة الخلقية صفة نفيسة (ذاتية) للفعل أي انها مطلقة، وغاية ما في الأمر يخبرنا الله عن هذه القيمة بواسطة نبي إذا وجد ضرورة لذلك فالعقل يدرك ضرورة الشر والخير في ذاتهما، فهو يدرك مثلاً أن الصدق المفيد خير بنفسه، اعتى انه خير بالذات وان الكذب الذي لا يفيد فائدة هو شر بنفسه اعتى انه شر بالذات (٨) ويقولون ان هناك بعض الصفات الخلقية يدركها العقل نظراً، وفعل بما ان الخير والشر هما قيمتان قائمتان بذاتهما وضرورين، فيمكن ان نتلاقى بهما جميع الأفعال بالنظر، فنما تقول المعتزلة: العاقل إذا سئل له حاجة وامكن قضاوها بالصدق كما أمكن قضاوها بالكذب، بحث تساوي في حصول الغرض منه كلا التساوي، كان اختياره السدوق أولى من اختياره الكذب، فلولا ان الكذب منه على صفة يجيب الاحتراس عنه واللما رجع السدوق عليه (٩) فالصدق حسن في ذاته والكذب قبيح في ذاته.

٨) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٢٧١ والملل ج ١ ص ٧٦ و٨٤.

٩) نفس المصدر: نهاية الإقدام ص ٣٧٣.
 مصدر هذا القول:

في محاورة أرطيفرون لأفلاطون نجد سقراط يسأل أرطيفرون هذا السؤال: "هل النقي محب للاللهة لأنه نقيّ ام هو نقيّ لأنه محبوب من اللهة؟" فوضطر أرطيفرون ان يقول بالفرض الأول اعتنّ ان النقي محب للاللهة لأنه نقي، ولكن يعقب سقراط على هذا بقوله: "عندما طلبت منك أن تعرف لي النقي وجدت ذلك أكثنت بان تفرض لي احدي صفاته وهو أن محبوب من اللهة، ولكن لم توضح لي بعد ما هيه؟" فكان أرطيفرون اراد ان يقول ان نقي محبوب من اللهة لأنه خير في ذاته وان لم يكسب هذه الصفة من حب اللهة له - ويقول: "برضو بوجود اخلاق طبيعية يدركها العاقل بواسطة عقليه".

والنمر الذي جعل المعتزلة يقولون بأن الخير خير في ذاته وليس شير في ذاته هو ليس فقط ان هذه الفكرة قديمة، قال بها أفلاطون وربما تكون قد بلغتهم عن؟ بل هناك سبب آخر يعله هذا القول وهو

ملحوظة: يقول الأكويني بوجود اخلاق يدركها العاقل طبيعياً، وبقبل أي وحي ويذكر "ان في الإنسان قانوناً طبيعياً يمكن بواسطة ان يميز الخير من الشر" (المجموعة اللاهوتية ج 1 السؤال 91 ) - ولكن بعض اللاهوتيين في العصر الوسيط مثل ايبراس ودونس سكنات قالوا ان القانون الخلقى ما هو قانون لا يوجد الآلهة، لأنه لو كان الله أراد أن يفرض قوانين خلقية غير القوانين الموضوعة لكانت تكون عادلة (انظر الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص 260) وفي العصر الحديث اعتبار ديكارت القوانين الخلقية مجرد ارادات آلية - فكان قول الأكويني قريب جدا من قول المعتزلة.
معتمد على التوحيد كما فهموه، فإنهم يعتبرون الله كلي الكمال، فهو تعالى يريد الحُب بالضرورة وإذا أوى لنا يشرع فهذا الشرع خير في ذاته وليس أن الذي أراده أراد الله سبحانه خيراً نحو الخير، لذا كان في استطاعة العقل ادراك الخير والشر، فلا يجوز أن يأتي الوحي مخالفًا للعقل، بل متناسقًا له، ومن لم يأتى المتناسق ينطيه. 

كما تميز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة لأن الخير يحترمه أرادة خارجة عن العقل البشرى، لذلك صادقنا العقلاء يستحسنون انتقاد العقائدي وتنقيح الالهكي ويستبجرون ظلم والعدوان (12).

حجج المعتزلة:

ويجت توقأه الطليقة لقولها بأن القيمة الخلقية صفة نفيسة للفاعل قائلة: "لو رفعت الحسن والفهم من الأعمال الإنسانية وردناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نسبتها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقتضي فعل على فعل، وقال على قول، ولا يمكن أن يقال لم ولن أنه، اذ لا تقبل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه، ويقتضيها أمر متاداع فيه. وذلك رفع للشرائح بالكلية من حيث ابناها ورد الأحكام الدنية من حيث قبلها" (13) ومنه ذلك أنه لو لم يكن للفعل صفة خلقية ذاتية لتغذى الحكم على الأفعال، ثم إذا سلمنا أن الفعل يكتسب قيمته الخلقية من الأقوال الشرعية أو من الوحي، تسألنا مما إذا وصفت الشرعية أو الوحي [الذي يصبح خارج نطاق العقل] هذا الفعل.

(12) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 373
(13) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 374
بالحسن وذالك بالقبح ؟ فنبنا نحاول ان نجد خارج العقل مقياسا للحكم على قيمة الأفعال الخلقية ؛ لذلك انتهت المعتزلة الى ان الشرع يثبت فقط الحقائق التي يدركها العقل، والاحكام الخلقية التي يطبقها العقل على الأفعال ؛ ومن جهة أخرى هذا الشرع أو هذا الوجي لا يجوز ان يصدر من سلطة تنفسية لا رابط لها ؛ لأن العقل يتسائل دائما لماذا هذه السلطة وصفت هذا الفعل بالحسن ؛ ولم تصف ذلك ( المناقض له ) به ؛ فإذا أردنا ان نشهد الشرعية على اساس خلاف العقل والقيمة الذاتية للإفعال ؛ لم يعد ánنا ان نتسائل لم ( نفعل ذلك ) ولما 000 فالسؤال عن القيمة الخلقية للفعل يصبح مبتدأ ومستحيلاً عقلياً، وايضاً الجواب عليه فين بحث عن المقياس الخلقى للإفعال في الشرع نفسه ؛ بل في ذات الفعل ؛ والعقل يمكنه ان يدرك القيمة الخلقية النفسية للإفعال لان الحسن والقبح صفتان ملازمتان ونفسيتان للأفعال ؛ وقول الأسکافي الخاص بهذه المسألة - وهو يعبر أيضا عن درأ المعتزلة اجتمعين - واضح جليى، فهو يقول : " ان الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبح ايضا قبيح لنفسه، لا لعلة، والطاعة طاعة لنفسها، والمقصبة معصبة لنفسها " (14) وخلاصة القول ان المعتزلة لا تقول ان الأفعال لا خلقية في نفسها - اعني انها ليست حسنة ولا قبيحة - وإنها تكسب قيمتها الخلقية من ارادة ( الله ) التي تختار عقول بعض الأفعال وتصفها بالحسن، وتختار عقول بعض الأفعال الأخرى، وتصفها بالقبح، لا بل تؤكد المعتزلة على ان الأفعال في نفسها لها قيمة خلقية، والعقل

(14) الاشعري : مقالات ص 356.
ف趱 النظام: هل يجوز ان يأمر الله بما هو قريب لنفسه؟

يقول النظام: كل معصية كان يجوز ان يأمر الله بها فهى قريبة لنفسه، وكل معصية كان لا يجوز ان يbihها الله فهى قريبة لنفسها، كالأهدى، والاعتقاد بالخلافه، وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر الله فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجوز ان يأمر به، فهو حسن لنفسه. (15) فكان النظام يفترض وجود افعال تكسب قريبتها الحلقية من أمر الله أو من عدم أمر الله بها، اذا انهى عنها الله اصبحت قريبة، لا ان الله نهى الإنسان عنها، وإذا امر الله بها اصبحت حسنة، لانه أمر الإنسان بها. ويلاحظ ان بجانب هذا الفرض يوجد قول آخر للنظام للاختلف في جوهره. كما قالت به المعتزلة، وهو ان هناك افعال قريبة 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 فرض خاصا ببعض الافعال التي تكسب قريبة حلقية من جراء الأمر بها، او نهى عنها. ولم يذكر لنا الأشعرى أي مثال لفرض النظام هذا، ولكن مثل هذا الفرض يجب ان يبحث فيه على ضوء الأصول العامة للاعتزال. فإذا فحصان على ضوء ما قاله النظام في قدرة الله (16) وجدنا لا يفقه وهذا القول اذن النظام يقول ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الاصلح من الافعال الى ما ليس بأصلح. فلما كان الله مكلف بفعل الاصلح فكيف يمكنه

(15) نفس المصدر.
(16) انظر الجزء الأول، ص 83 وما بعدها.
أن يأمر بالمعصية؟ فيمكا ان نفترض فرض النظام هكذا: إذا بدا لنا أن الله يأمر بالمعصية أو ينهي عن فعل حسن، أيقنا أن الإنسان كان مخططًا في حكمه على قيمة الفعل الخلقية، لأن الخطأ يجوز للإنسان ولا يجوز على الله؛ وجاء أمر الله أو نهي تنبأه للإنسان على خطأ، وهذا ما يتفق وما يذكره الخياط عن النظام القائل: "بأن الله مختار لفعله للعدل وحكمه بالحق ولفخير الذي يفعله بعباده يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية، وأحال إبراهيم قول من زعم أن الله يقدر على الفناء والكذب، واله لا يقع إلا من ذي آفة محتلة لتفهعة أو دافع لمصرة، والله عن هذه الصنف الدالة على حدث من وصف بها مثال (17).

وهذا ما يتفق أيضاً وقول المتزلاج ومعهم النظام، بأن للفعال قيمه خلقية بنفسها، فإن العقل في أمكانه أن يدرك هذه القيمته، فلما كان الله عادلاً حكيماً كيف يمكنه أن يقلب القيمته الخلقية لفعل ما، وهذه القيمته نفسها للفعل ملازمة له؟

ومن هنا توضح لنا وظيفة الوحي: يثبت لنا الوحي القيمة الخلقية الحقيقة لبعض الأعمال المشكوك في قيمتها، ولكنه لا يعطى ايام قيمته خلقية لإفعال، لأن كل فعل له قيمة خلقية ذاتية.

4 - الوحي:
ان الشريعة العقلية تدرك مباشرة بواسطة العقل، ولكن الشريعة النبوية - أي الوحي - لا يعرف إلا بالسمع - رد الجنايا وإبنته الشريعة النبوية - أي مقدرات الإحكام ومواقف الطاعات التي لا يطرق لها عقل ولا يهتدى إليها فكر. وبمقدار العقل والحكمة يجب على الحكم (17).ictory : الانتصار ص 49.
ثواب المطع وعقاب العاصي إلا أن التأقيت والتخليده فيه يعرف بالسمنع (18) فالوحي يوضح الشريعة العقلية ويكمالها، دون أن يهدمها أو يفقدها في أي حال من الأحوال. والشريعة العقلية عامة شاملاً جمع الناس، يدرك كلها عندما تضح عقولهم، وهي موجودة عند من لم يصله وحي، كما وانها موجودة عند من وصلوه وحي، غالبما ما في الأمر هو أن الوحي يأتي متنماً وموضحاً لهذه الشريعة العقلية الطبيعية وإذا بدا الوحي منتقداً تماماً لجوهر ما يقره العقل، لزم حينئذ تأويل الوحي على ضوء العقل. وهكذا يصبح العقل في نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الذي ينقسم به قيمته الحقيقية للإفعال، والمقياس الوحيد في تأويل الوحي وتفسره. وما يشعر العقل بعجزه عن تحديد بعض الحقائق الحقيقية، يلجأ حيال الوحي ويستمد منه النور الكافي لذلك. فمثلاً لا يحتاج العقل للوحي ليقر وجهوب ثواب المطع وعقاب العاصي، ولكنه يلجأ الى الوحي لتحديد مدة الثواب أو العقاب. وهكذا نجد المعتزلة لا تعتمد إلا على أساس واحد وهو العقل لتيسير الحياة الحقيقية، وأقرت بسلطاتك في الحكم على القيمه الحقيقية للفعالي، ولا كان الفعالي مشتركاً بين جميع الناس، فلا قيمة الحقيقية شاملة الجميع. ثم اعتبرت المعتزلة حكم العقل مطلق على الأفعال، فهي أن الفعالي له قيمة حقيقية في نفسه، هو حسن أو قبيح في ذاته، ولا يكسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه، فالوحي ينبغي الإنسان على هذه القيمة دون أن يمنحها للفعالي. ووضح هذه القيمة دون أن ينقص جوهر حكم العقل على الفعالي.
وبعد ما أقرت المعتزلة قدرة العقل على ادراك الشريعة الطبيعية العقلية، بقي علينا أن نعرض موقف الإنسان تجاه هذه الشريعة، لأنه في إمكاننا أن يخضع إليها أو أن يعرض عنها، إذ أن الحرية هي من الشروط الأساسية لقيام الحياة الخلقية.
الفصل الثاني

 موقف الإنسان من الشريعة

 يقوم النزاع بين العقل الذي يدرك الشرعية والارادة التي تنفذ هذه الشرعية، ولكن إلى أين درجة يوجد فعلا هذا النزاع، وكون الإنسان مستولا خلقيا؟ لم تجس المعتزلة على أن تبطل ردا قاطعا على هذا السؤال، إذ أنهم لا يعتبرون الأفعال الخارجية مترجحة دائما ترجحة صحيحة للنيلات، لذلك جاءت الأحكام الخلقية لمثلها متعلقة بالنيلات أكثر مما هي متعلقة بما هو ظاهر من الأفعال والتعاب، يتعلق بثبات هذه الأحكام، وهذا ما نحن هنا.

 1: المؤمن

 هو من يعرف الشرعية ويعمل بمقتضىها، وعرف النظام الامام بأنه احتساب الكبيرة (1) فلا إيمان يتطلب فعلا من جانب الإنسان، يبتعد بمقتضى عن الكبيرة، وليس الامام في الصلاة وانما الامام ترك الكبائر (1) على رأى النظام، وكان وافق في اعتبار الامام خصال.

(1) البغدادي: إلفرق ص 130
خير، إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً، وهو اسم مدح (٤) فيكون الابن مكتسب للخضوع عادة إلى الشرعية، وهذا هو أيضًا رأى الجبائي وابنه في الإيمان (٣) والابن في رأى ثامنة هو عدم معنى الله (٤) إذ أن الله هو رمز فكرة الخير المطلق الشامل على الشرعية العقلية والشرعية النبوية، والثانية متممة للأولى، وتعريف الحاكم للمؤمن دقيق، ومحدد لموقف الإنسان المؤمن، فهو يقول: «ومن انتحل دين الإسلام فان اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالإنصر وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصي، وبعد الاعتقاد والتبني أفر بذلك كله، فهو مسلم حقاً، وإن عرف ذلك كله ثم يجعله واكتهر أو دان بالنبيه والجبر، فهو مشرك كافر حقاً» (٥). يلاحظ هنا أن الحاكم لا يذكر في تعريفه للمؤمن إلا الحقائق الأساسية التي يدركها العقل الناضج، ويمكن رده إلى حقيقتين كبيرتين إثنين وهما: التوحيد وقدرة الإنسان على أفعاله فالعقل كاف للاشتعال حتى يكون مؤمنًا، ويستمر الحاكم قائلاً إذا لم يدرك العقل هذه الحقائق ولم ينظر في شيء من ذلك، واعتقد الإنسان أن الله ربه وإن محمد رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه ولا تكلفة عليه غير ذلك» (٥) فكان الحاكم يميز نوعين من الإيمان، الواحد هو إيمان بالعقل، والآخر هو إيمان بالسمع، والحققة عند صنف، منهم من يدرك التوحيد.

(٢) الشهرستاني : الملل ١ ص ٥٥
(٣) نفس المصدر ١ ص ٤٤
(٤) الخياط : الإنتصار ص ٣٦
(٥) الشهرستاني : الملل ١ ص ٨٠
ومنهم من يجهل والجاهل معذور، بينما العالم بالتوحيد محجوب بمعرفة،
وتضح مما تقدم أن الإيمان في رأي المعتزلة هو ليس الخضوع
الإعاني لبعض المحرمات الدينية، وليس القيام ببعض الحركات التي
يأمر بها الدين، بل الإيمان الحقيقي قوامه العقل والأرادَة: العقل
لادراك الحقائق الأساسية، والأرادَة للعمل بمقتضى هذه الحقائق.
ومن
لم يمكنه أن يصل إلى هذه الحقائق، وهي تلخص في اثنين: التوحيد
والعدل (كما تنهمها المعتزلة) وأمان بالله ورسوله عن طريق السمع
 فهو مؤمن أيضاً، ولكن إيمانه أضيق من إيمان الأول، وقتليقه أقل
من تكليف الأول الذي آمن بعقله، وإيمان العقلاء واسع لأنه يعتمد
على العقل، وتقليفهم كبير لأن تكليف العقل أكبر من تكليف السمع

2 - الكافر:

الكفر هو معصية الشريعة، والمعصية لا تكون إلا من كائن حر
محترز يخلقه في نفسه هذه الحالة. لذلك قال النظام: ان الكفر لم
 يكن كفراً ولا قبيحاً الا بذاته ومجردته وهو الكافر. والله لا يخلق
الكفر، وإنما كان بإسرائه تقيه الكفر، وهو الحكم بأنه قبيح، فأما نفس
الكفر فكأنه لا يغيره (٦)، ومعنى ذلك أن المعصية أو الكفر
قبيح في ذاته، ولا يقوم الكفر إلا في الإنسان، لأنه لا يكون الكفر
لا إذا عصت الشريعة اراده حرة مختارة، فتخلق حينئذ الكفر فيها،
والله لا يمكنه أن يخلقه في الإنسان. ويتحلل حالة المعصية هذه التي
يترتب عليها الكفر نجد أن المعصية لا تكون إلا إذا استوفيت الشروط

٦ الخيات: انتصار ص ٢٩
الانية وهي: وجود الشريعة، ومعرفة هذه الشريعة، وحرية العمل
بمقتضىها أو معصيتها. وما كان الله مكلفًا بجعل الحير المطلق،
وليس مختارًا له، فلا توجد فيه معصية، فقط الكائن الحر في إمكانه ان
يعصى الشريعة، لذلك قال النظام ان الله لم يخلق الكافر، بل الكافر
يحدثه فيه.

ويردد عاد بن سليمان رأى النظام في الكافر، يقول: لا يجوز
لناس ان يقولوا ان الله خلق الكافر لان الكافر اسم لشيئين: انسان
و كفره، والله غير خلق لكفر الإنسان. بل الإنسان هو الذي
يصير كافرا باردائه، كما وان الله غير خلق للإيمان في الإنسان، بل
 الإنسان يصير مؤمنا باردائه. لذلك رفض عاد ان يقول ان الله يوحى
الكفر الى الكافرين، بل قال ان الله لا يأمر الكفار بالإيمان طالما هم في
حالة الكفر، كما وانه تعالى لا يمنع ابدا المؤمنين من ان يصبحوا كفرين
طالما هم في حالة الايمان. وهذا واضح بين، لان الإنسان لا يمكنه
ان يأتي في نفس الوقت جنسين متناقضين من الأعمال، ويضيف عاد
على ذلك قالوا، إذا علم الله ان كافرا سيصبح مؤمنا، فهذا الكافر
يتيقى على هذه الحال حتى يؤمن، كما وان من سيكون كافرا بقتي
مؤمنا حتى الوقت الذي يصبح فيه كافرا، لذلك من لم يؤمن ابدا
يبقى كافرا حتى موتة، كما وان المؤمن الذي لم يكفر ابدا يبقى مؤمنا
حتى موتة. هكذا يحاول عاد ان يبين ان الإنسان يصبح مؤمنا أو
كافرا باردائه الحرة.

(7) البغدادي: الفرق ص 146
(8) ابن حزم: الفصل ج 4 ص 149
«ان من أظهر الكفر فهو كافر وعدي، ان كانت معه المعرفة والقصد، ولا فليس هذا الاسم له لازماً» (9) وهذى كلام صريح واضح، يدل على ان الكفار لا يكون هكذا الا بمعرفة الشريعة وبمعينتها بمقتضى أراده حرة تقصى المعنى. وإذا لم تتم هذه الشروط فليس هناك كفر ولا مقصية. ويوضح تمامًا هذا الرأي يقول: «(ST.

فيقول: «الكافرون عند ساماء هم العارون بما أمروا به ونهوا عنه القاصرون إلى الكفر بالله والمعصية له فمن كان كذلك فهو كافر» (10) ويضيف تمامًا قائلًا: «إذا كان الله لعن اليهود والنصارى في غير موضع من كتبه فمعنى هذا الاسم (اليهود والنصارى) انا يلزم القاتل به بعد المعينة فأما من قال به وليس معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهوديًا ولا نصارى ولا كافراً» (11) فيكون الكفر مقصية الشريعة بعد معرفتها، ولا يكون هناك كفر ان لم تكن مقصية. فلما كان الإيمان معرفة الشريعة وقصد تنفيذها، كذلك يكون الكفر في معرفة الشريعة وفي قصد لعدم تنفيذها، مما يذكره الخيات في موضع آخر عن ساماء ببين لنا تماماً رأى المتزيلة في الإيمان. فيقول الخيات: «حكم تمام بما من أظهر الإسلام بأنه مسلم ولن اعتقد بقلبه ان كان باطنه كفاهة فهو مؤمن، وإن كان بخلاف ظاهر هو فليس بمؤمن» (12) ويضيف الخيات انه على رأى تمامًا تمامًا.

وتضح من هذه الأقوال ان الإيمان فعل داخل للإنسان، اعتن

(9) الخيات: الانتصار ص 87.
(10) نفس المصدر ص 86.
(11) نفس المصدر.
(12) نفس المصدر.
ان الإنسان يؤمن بعقله وبأرادته، والكافر لا يكون كفراً تماماً إلا إذا عرف الإنسان الشريعة ورفض حراً تنفيذها. فلا يحكم على المؤمن أو على الكافر بمجرد ما يظهره من أفعال، لانه يجب ان تأتي هذه الأعمال معتبرة تماماً عما في القلوب حتى يكون حكماً عليها صادقاً، ولا فجاء حكماً فاسقاً مغلوطاً. وإن المنزلة فهمت الإيمان والكافر هكذا لذلك نجدهم يستنون عن الحكم على كلا الفريقين المتنازعين في حرب الجمل وثائوا إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين، إذ أنه من المستحيل على الإنسان الحكم على حالة الإيمان أو كفر الإنسان آخر بما يراه من أعمال خارجية.

3- الأمر وحدود الطاعة:

تقول المنزلة ان كل أمر بالشيء فهو مريد له، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة، فهو مريد لها، إذ من المستحب أن يأمر عبده بالطاعة ثم لا يردها، والجمع بين اقتصاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهية وقوعها، جمع بين نفعين. وذلك بمثابة الأمر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة، إذ لا فرق بين قول القائل: آمرك بكذا واكره و فعLIKEath، وبين قوله: آمرك بكذا وإنهاك عنه، وأذا وضع الاتفاق بأن الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريدًا لها، كارها لضدها من الضحية، وإذا كان الأمر بالشيء مزملاً له كان الناهي عن الشيء كارها له (13). فإذا أمر الله بالطاعة فإنه يريدها والطاعة أمر حسن في ذاته، أما إذا قلت في مثل أن الله أمر إيا الجهل بالإيمان واراد منه الكفر، أدى ذلك إلى اقتصاء الإيمان منه بحكم
الأمر واقضاء الكثير منه بحكم الارادة، وهو مجالً (13) فذان يجب أن ينسب الامر واستعداد ومقدرة من هو موجه إليه، إذ أن ولا أحد ملزم ولا مكلف بعمل المستحيل: فالجاهل غير ملزم بفعال حسب علم ينقصه والله يثبت ولا يعاقب إلا حسب معروفة وحرية الإنسان.

وبعد ذلك نبحث الى اي احد يجب على الإنسان ان يطيع الشرع اعني ما هي درجة إيمانه وكفره، يقول ابو الهذيل بهذا الصدد: "كل من أمر بشيء فعله فقد أطاع الامر له، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له، ويقدم مثلا لذلك: يقول:
اذا ترك الذهري المجوسية والنصرانية فإنه مطيع بتركهما، لأنه أمر ان يتركهما، وهو عاص كافر يقوله بالدهر لأنه قد نهى عنه" (14).

فإذا ترك الذهري امرين قد نهى عنهما ليس يعني ذلك انه تقرب الي الله، لا بل يبقى كافرا لأنه لم يطيع امر الله بترك القول بالدهر، والنظم والمردار وجميع المعتزلة متفقون على قول أبو الهذيل هذا، ويزيدون قائلين: "إنه لا يطيع الله جل ذكره الا من قد عرفه وترقب الاه بطاعته" (15) فكانه توجد حدود لمعرفة الشرعية وتوجد أيضا حدود المسئولة.

وثباحوا المعتزلة بعد ذلك ان توضح معنى المسئولة الحلقية، فتميز بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجز نسخه من الأوامر، فإذا أمر الله بما جاز نسخه وإذا عصى الإنسان هذا الأمر فيكون قد عصى الله.

(13) الشهرستانى: نهاية الإقدام ص 254.
(14) الخياط: الانتصار ص 74.
(15) نفس المصدر ص 75.
ولكنها معصية نسبياً. وإذا أمر الله بما لا يجوز نسخه، وعصماء الإنسان، فتكون معصية لأمر مطلق (١٦) وتنوه المعتزلة هنا إلى الشريعة النبوية (اعلى الوعي) والشرعية العقلية الطبيعية. ويجوز أن يأمر الوحي ببعض الأفعال التي لا تأمر بها الشريعة العقلية، فتكون المعصية في هذه الحالة معصية نسبياً، ولا يكون الحاصي كافراً. أما إذا أمر أمة عقلياً طبيعياً لا يمكن نسخه، فتكون معصية مطلق، ويعتبر كافراً.

٤ - المعصية لا تكون دائماً في الفعل:
يقول الجبهائي: "إن يجوز أن يستحق الإنسان الدم والعاقب الدائم لأعلى فعل، ولكن من أجل أنه قادر على عزم دون أن ينفذه (١٧). أو بمعنى آخر، يذكر الجبهائي الحال التي يؤخر فيها الإنسان تنفيذ العزم.

يرجع هذا إلى ما قاله المعتزلة في العلاقة بين العزم والتنفيذ (باب الأول الفصل الثالث رقم ٤): تميز المعتزلة بين وقت القدرة (أعلى العزم) ووقت الفعل. ولكن يجوز أن توجد أوقات كثيرة بين وقت القدرة ووقت الفعل. فالإنسان يمكنه أن يفعل مع وجود القدرة على الفعل ويعمل بعضهم هذا التأخير في الفعل بقولهم أنه ناتج من عزم آخر يختلف عن العزم الأول الذي لم ينفذ، وهكذا يكون العزم الجديد سبياً في عدم تنفيذ الفعل الأول، ويتهوا إلى أنه سبب لا يوجد موانع للفعل، فالإنسان يفعل ضرورة حسب العزم الأخير. هذا هو رأى
قدامى المعزولة مثل ابن الهذيل والنظم وميمر والشمام والإسكاني وجمير بن حرب، ولكن الجبائي يقول إنه بالرغم من أن القدرة سابقة على الفعل فهذه القدرة يمكنها أن لا تفعل، وذلك دون وجود موائع أو عوائق. أو بمعنى آخر يجوز للإنسان أن يقف عند حد العزم دون أن ينفذ، وحينئذ يعتبر عاصيةً: فالاستدلال الحلقية - حسب الجبائي - لا تقع فقط على الفعل، بل على العزم أيضًا حتى إذا لم ينفذ. وعلى هذا الصلب يستحق الإنسان الدم في الحالتين الآتتين:

أولاً: في حالة الامتناع عن الفعل: يقول الجبائي إذا أمر إنسان يفعل ولم يفعله مع قدرته عليه، وتوفر الآية فيه وامتناع الموانع منه، فهو مستحق للذم والعقاب الدائم (17). ومن هذا الإنسان لا يستحق الدم لفعله بل لامتناع عن الفعل، مثلاً من يقطع عدما الصلاة، أو لا يدفع الجزية، مستحق للذم بالذات (18). ويبعد الجبائي الحالتين الآتتين:

1 - حالة إنسان امتنع عن فعل أمر وأي بخصوص، مثل السرقة أو القتل أو الزنا. يقول الجبائي أن هذا الإنسان يستحق عقابين، الواحد لامتناعه تنفيذ ما أمر به، والثاني لفعله المعصية. 2 - حالة من امتنع عن فعل أمر، ففعل مثل أفعال الإباحة، يقول الجبائي أنه يستحق الدم في هذه الحالة لأنه لم يفعل ما أمر به. فالامتناع عن تنفيذ أمر يستحق الدم حتماً، ولو أن صاحب هذا الامتناع آتي بأفعال اختلق.

الدح: ثانياً: في حالة الفعل: من يفعل ما نهى عنه يستحق الدم على
فعله ؛ مثلًا الزناى وشارب الحمر والسارق والقذف والملطر في شهر رمضان (19) ويظهر أن الجاني قد سأل عما إذا كانت هذه الأفعال تستحق قسطين من الندم ؛ الأول لفعل الزناى والشرب والسرقة الخ، والثاني لعدم فعل ما وجب على (المخالف) من ترك الزناى والسرقة الخ، الخ، (19) ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لوجب كفانتان في فعل واحد، فأخذما لفعل الزناى، والثانية لعدم الامتناع عنه ؛ أو بمعنى آخر كل فعل ذم يكون في الحقيقة أمرين مستحقيين لما للنير، الأول الفعل ذاته، والثاني عدم تجنب هذا الفعل ؛ ولكن جاء رأى الجاني على هذا السؤال واضح ؛ فقال : "إنا نهى الإنسان عن الزناى والشرب والقذف والخد الأصل يكون كل من فعل ما نهى عنه لم يستحق إلا ذمًا واحدًا لفعلته هذه ؛ إذا إن الشرع نهى عن فعل وقام به الإنسان ؛ فهو عاص بفعله لهذا النهى فقط ؛ ولا أصح مجال الدم واسعًا للغاية ؛ وهذا ما ينوه عنه البغدادي عندما يذكر رأى الجاني في الموضوع ؛ فقول البغدادي ما مؤكد ؛ هل مختلف حركات الفعل تستوجب كل منها ذمًا ؛ "قد وجدنا من المبسطات ما يتولد عنه من أسباب كثيرة كإصابة الهدف بسهم فانه يتولد عنها حركات كبيرة يفعلها الرامي بالسهم، وكل حركة منها سبب لما يليها إلى الأصابة ؛ ولو كانت مادية حركة، فالمادة منها سبب الأصابة ؛ فهذا إذا أمر الله الرامي بالاصابة فلم يفعلها ان يستحق ماة قسط وقسطًا الواحد منها ان لم يفعل الأصابة ؛ والمادة لأنه لم يفعل تلك الحركات ؛ (19) أن كل هذه المشاكل التي ينوه
عنها البغدادى، من السهل جدا حلها عند المعترفة. يكفيني ان نرجع الى ما قالته المعترفة عن الفرق بين الفاعل المتولدة والأفعال الإرادية (الفصل الأول الفصل الثالث رقم 2). انهم لا يعتبرون الإنسان مسؤولا الا عن أفعاله الإرادية. وفي المثال المذكور عن السهم لا يكون الإنسان مسؤولا عن رميه أو عدم رميه للسهم فقط، أما كل بقية الحركات فهي متولدة عن الفعل الإرادي الأول. لذلك قال الجاني ان الفاعل لمصرح لا يستحق إلا ذمًا واحدا عليها بالرغم عما يتولده عنها من أفعال عديدة.

الفرق بين العقاب والندم: يميز الجاني بين الأفعال التي تقع بجراحه مخصوسة، مثل الكلام؛ وبين الأفعال التي لا تقع بجراحه مخصوسة، كالزكاة والكفارة وقضاء الدين ورد المطالع. أن الأفعال التي لا تقع بجراحه مخصوسة يمكن التعويض عنها بأفعال أخرى مثل الصلاة والحج بدلا من الزكاة. فتكون العقاب واجبا على الأفعال التي تقع بجراحه مخصوسة، والندم واجب على الأفعال التي لا تقع بجراحه مخصوسة في حالة عدم فعلها إذا كان الإنسان قد أمر بها.

5- موقف من آتي بكيرة (الفاسق): ان من يعصي الشرعه لا يفقد الإيمان، ولا يزال موحدا؛ ولكن كل معصية تستحق حتى عقابا، فما هو حال الفاسق المسلم؟ لا يبدو أن المعترفة تهاونت في أمره، بل بالعكس يقول جعفر بن مبشر: ان من فسق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزناة، هذا مع قوله بان الفاسق موحده وليس بمؤمن ولا

(20) البغدادى، الفرق ص 173 و 174.
بكافر (۲۱) ويقول الجبائي وابنه أبو هاشم ان من ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمي فاسقاً، لا مؤمناً ولا كافراً؛ وان لم يتوب ومنعتها فهو مخلد في النار (۲۲). فكون الفاسق الموعد في نظر المعتزلة في منزلة بين المنزلتين، أي بين الأيمن والاكفر. فهم يميزون بين الأيمن وهو اعتقاد راسخ بالتوحيد، وبين الفسق وهو معصية الشرعية، ولما كانوا يعتبرون الفسق عملاً يقوم به العقل والأراده الحرة، ولا يقاس بالأفعال الخارجية، لذلك وجدوا انه من الصعب الحكم على حالة الفسق؛ إذ ان النيات لا تظهر دامياً، والمسؤلية لا تقع الا على القصد، فقول المعتزلة بال منزلة بين المنزلتين يعتمد على أساس سكولوجي وخلقى وطيد: انهم اعتبروا الانسان مسئولاً فقط عن اراداته لان الفعل الارادى هو الفعل الوحيد الذي يصدر مباشرة من اراداة الإنسان على ضوء العقل؟ ولكن كل ارادة لا تستقر حتماً، لذلك لا يمكن ان نحكم بواسطة الفعل الخارجي على ما قصدت إليه الأراده.

بحث بعض الكبار:

ان الفسق معناه هنا معصية الشرعية وليس عدم الخضوع الى ما هو منصف عليه بين الناس من عادات: وعدم الخضوع لما أجمع عليه قوم، يكون سبباً لعقاب العاصي عقباً يتفقون عليه. وما هو كذلك، أعني من وضع الناس، لا يعتبر فسقاً. لان الفسق معصية ما يحكم به العقل بأنه الخير والحسن، أعني أنه معصية الشرعية العقلية الطبيعية الضرورة العامة؟ وعلى ضوء ذلك تعرض آراء المعتزلة في بعض

۲۱ نفس المصدر ص ۱۵۲۳.
۲۲ الشهرستاني: الملل ج ۱ ص ۸۲.
الكاتب:

1- شارب الخمر: يقول جعفر بن مبشر "ان اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطا لأنهم اجتمعوا عليه بأيديهم" (33).

في حين أن الشريعة العقلية لا تحرم شرب الخمر.

ب- الزاني: يقول جعفر بن مبشر: "إن رجلا لو بعث إلى امرأة خطبها ليتزوجها وحاجته المرأة فولب عليها من غير عقد نكاح ولا ولي ولا شهود، أنه لا حجة عليها، لأنها جاءت على سبيل النكاح، وأوجب الحد على الرجل، لأنها قصد الزنى" (34). فلا يعتبر جعفر المرأة زانية إذا أنه لم يكن في نيتها الزنى، والرجل هو وحده الزاني لأنه كان في نيته الزنى. فالمنزلة لا تحكم على ما هو ظاهر من الأفعال، بل تحاول أن تنفذ دائما إلى النيات، لأن المسؤولية لا تقع إلا على القصد، وهذا ما يتفق وقولهم بأن الإرادة الحرة هي المسؤولية عن مراداتها.

ج- السارق: وفي السرقة يجب أن نأخذ بين الاعتبار قصد السارق وقيمة ما هو مسروق. ليس كل ما يسرق يضر صاحبه الأصلي. ولكن إذا أخذنا بهذا المبدأ أصبح من الصعب تحديد الحد الأدنى للشيء المسروق، حتى تكون هناك سرقة. فعلاً، إذا كان الأموال ليست موزعة بالتساوي، وحكل المشكلة اتخاذ بعض المتعزلة مقياساً من النظام الاجتماعي لتحديد الحد الأدنى لقيمة الشيء، حتى تكون هناك سرقة: مثلاً: "يسق أبو الهيل سارق خمسة دراهم أو خائثها" (34).

(33) البغدادي: الفرق ص 105.
(34) البغدادي: نفس المصدر. الميال الانصار ص 88.

يبدو مما سبق أن المتزلفة كانت تحاول أن تتطلب من عادة قطع يدي السارق لذلك أخذوا يحددون الحد الأدنى للفالفة السرقة حتى يعتبر العمل سرقة فعلاً، فاعتمد بعضهم على أقل مبلغ يدفع كرامة وجعله حداً أدنى لمعاقبة سارقه، بينما اعتمدت البعض الآخر على تقدير أقل قيمة من المال يدفع عنها زكاة، وكانت حينئذ مائتين درهم - وفي كلتا الحالتين أخذ المتزلفة يعتبر الاعتبار الضرب الناتج للغير من السرقة لتحديد السرقة؛ ولما كان من المستحيل تقدير هذا الضرب في كل حالة على حدة، جاؤوا إلى نظام اجتماعي مالي وحددوا على ضوء أقل مبلغ يعتبر مالاً.

اما إذا كان ما يأخذ السارق لا يسبب ضررًا للغير فهو لم يفسق؛
ولذلك قال جعفر بن مبشر: «ان أخذ حبة شعير أو طاقة تبن من الغير
فهذا مما لا يثمته الناس فيما بينهم فلا يوجب على أخذها ويدع
ولكن ان أخذ ما يثمانه الناس أخذ ما قد حرمه الله ذاكرا لتحرمه،
فاصدا الى ان يعصى ربه فهو فاسق فاجر، ولا يعتبر منسلخا من
الإيمان والاسلام». (27) 
فكان المعتزلة لا ينظرون الى السرقة كمجرد
أخذ أو سلب المال ؛ بل السرقة هي أخذ مال يضير صاحبه الأصل.
وعلى ذلك حاولوا تحديد المال لتكون هناك سرقة.

د - القتل: «كان الفوقي يرى قتل محاليفه في السرقة فإن
كانوا من أهل ملة الإسلام» (28) 
و كانت المعتزلة تعتبر القتل جريمة
في ذات حدها؛ وذلك يتفق ومبادئ القاتل بأن من الصعب معرفة قصد
الآخرين، والمسؤولية ليست فقط على الأفعال الخارجية بل على النيات
والقصد. وسنبني هذه النقطة بالتفصيل في الفصل الخاص بناءً
المعتزلة السياسية- ولكن من الوجهة الحقيقية نجد ان المعتزلة تحرم القتل.
ويضحك من هذا البحث الواضح الخاص بعض الكبار ان المعتزلة
تسترشد خصوصا بالشريعة العقلية للحكم على الكبار، ولا تنقيد

(27) المخاطر: الانتصار ص 82
(28) البغدادي: الفرق ص 150 ملحوظة: يقول البغدادي:
واهل السنة يقولون في الفوقي وتباعه ان دمهم، او موائلهم خالل
للمسلمين وفيه الخمس وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا
كافرة بل لقاتله عند الله القرية والزنفي - وهنا النقول بعد كل البعد
عن رأى المعتزلة.
6 - التوبة:

إن الفاسق يمكنه أن يتوّب عما أتى به من معصية. كما وانه أتى المعصية حراً مختاراً يمكنه أيضاً أن يختار التوبة ويندم على معصيته. والمتعلقة تضع شرطين أساسيين للتوبة، حتى تكون صادقة: 1 - يجب أن تكون التوبة كاملة شاملة جميع الذنوب، و 2 - يجب أن يوجد قصد صادق على التوبة. وما يذكره أبو هاشم الجبائي عن التوبة يوضح لنا موقف المعتزلة منها يقول: "إن التوبة لا تصح مع ذنب ومع الأصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحاً أو يعتقده قبيحاً، فإن كان حسناً" (39) فيجب ترك القبيح لأنه قبيح، أو لانه نعتقد القبيح. وبضيف أبو هاشم قائلاً: "إن التوبة من الفضائل لا تصح مع الأصرار على منع حبة عليه" (39) يعني أن التوبة يجب أن تكون كاملة شاملة كل فعل قبيح أو كل قصد قبيح؛ فالتبولة الجزئية غير مجدية. لذلك هو يقول: "إن من قتل ابنا لغيره وزني بحرمته" (29) يكون قد فعل معصيتي ويلامه تونتان. أما إذا تاب عن واحدة، وأصر على الأخرى، فكانه لم يتب ويكبر في البدادي.

(29) البغدادي: الفرق ص 175 - ابن حزم: الفصل 4 ص 152.
قول أبي هاشم هذا، ويوجه له هذا السؤال: "إذا كان التابب عن بعض ذنبه فقد نافض وتب عن ذنبه لقبحه، وأصر على قبح آخر فلم لا تصح توبة من الذي تاب منه؟" (29) ومن سؤال البغدادي هذا نفهم أن المعتزلة كانت لا تعتبر التوبة جزئية، بل يجب أن تكون شاملة كل قبح حتى تكون فعالة، لأن الحياة الحقيقية تكون وحدة غير متجزئة، فلا يجوز أن يتوب التابب عن قبح آخر مع استمراره في قبح آخر، فإن هذا لا يبرأ من القبح، أما فيما يتعلق بالنية عند التوبة، فكمى أن تكون النية صادقة لتصح التوبة؟ وذكر أبو هاشم حال من تاب عن قبح وأصر على قبح آخر يعتقده حسنًا: يقول ان توبته صالحة إذ أن قصدته حسن، وهو يجهل أن القبح الذي يصر عليه هو فعلا قبح بل يعتقد حسنًا (29) وقوله بشر بن المعتمر "إذا تاب إنسان عن كبيرة تم راجعها عام استحقاقه العقوبة الأولى، لن توبته تقبل بشرط إن لا يعود" (30) ولكن الإنسان ضعيف من طبيعته، فلا يجب أن تستنجد من قول بشر هذا ان كل من راجع كبيرة استحق عقباً عليها، وعلى كل ما ماتلته من كبار سابقة تاب عنها، لأن المعتزلة تستترط في التوبة العزم على عدم مراجعة كبيرة؟ ولكن الإنسان معرض للموقع في نفس الكبار مرات، فإذا يكون أمره إذا راجع كبيرة، يقول أبو بكر الأنصاري "إن كل من تاب عن كبيرة وراجعها ثم تاب عنها، فكل توبة عن كل واحدة مقبولة" (31) وذلك لأن مين ينوب
مرة يشترط فيه أن يكون عنده العزم الصادق على عدم مراجعة الكبيرة، المعتزلة تقاس بالنية والقصد خصوصاً (٣٢).

حالة من يصبح عاجزاً عن مراجعة الكبيرة: توجد بعض الكبار التي تتطلب عضاً معيناً للقيام بها. فماذا يكون حال من يتوب عن كبيرة بعد فقه الغضد الذي استعمله في هذه الكبيرة؟ يقول أبو هاشم: "إن التوبة لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله، فلا يصح عنده توبة من خلس لسانه عن الكذب، ولا توبة من جب ذكره عن الزنى" (٣٣). ورأى أبو هاشم هذا يمكن تعليله هكذا: ما الذي يضمن لنا عدم مراجعة الذنب إذا كان هذا الشخص لم يفقد الغضد الذي زنى به وكذب بوضوح؟ لذلك اعتبار أبو هاشم توبة الفاسق بعد عجزه عن مثل ما فسق به، توبة متأخرة غير صالحة.اما إذا جاء التوبة قبل العجز فهي صالحة.

٧ - العوض والتفاضل واللطف:

يتامل الإنسان عندما يرغب على الخضوع إلى حكم جائر ظالم، ومن العدل أن ينال عوضاً عن هذا الظلم، ويقول الجامع: إن العوض مستحق للامر متقدم" (٣٤). ولكن هذا العوض يكون لوقت، ويقال بالله الذي يكون قد تحمله الإنسان. فالعوض خلاف السعادة التي يتعم بها أهل الجنة ولاتتقاس بالأهم بل هي ثواب لافعالهم، وليس لها حد.

(٣٢) رأى المعتزلة هذا قريب جداً من رأى المسيحيين في التوبة.
(٣٣) البغدادي: الفرق ص ١٧٦.
(٣٤) الشهرستاني: الملل ج ١ ص ٨٧.
(٣٥) انظر الفصل التالي الخاص بالجنة والنار.
فالوعض نوع من التعويض يقدمه الله فمن تألم من جور الآخرين والعوض خلاف التفضل؛ «لا ان العوض مستحق والتفضيل غير مستحق» (37). والتفضيل بثمرة هبة يمنحها الله خلقه. لذلك يفضلها الجباث على التفضل، إذ إنها ثمرة تعظم واجلال للمثاب يقترن بالتعليم. ويتهنى أبو هاشم الجباثي إلى «ان التفضل لا يقع به انصاف من الله» لان التفضل ليس يجب فعله مثل العوض (37). فالؤمن الذي يحبض للشريعة يستحق التواب على فعله والسعاده في الجنة. ولكن من يتأمل لاجل الشريعة فيستحق العوض زيادة على التواب.

ويقول الجباثي ان الله يمنح لطفا للعبده لساعده ليؤمن، ولكنه يضيف ان «من آمن مع الطرف لكان ثوابه أطول لصلة مشقته، ولو آمن بالي لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته» (37). وهذا القول يتفق والاصل الذي بنا عليه المتزلة الاستحقاق، فهم يقولون ان العقل باستطاعته ادراك الشريعة، والإنسان هو في العمل بموجبه أو في مخالفتها؛ لذلك كان من العدل أن من عرف الشريعة بمشقته، اعني بواسطة اجتهاده، كان له ثواب أكبر من الذي آمن بلطف من الله. ولكن هناك مسألة لم تستوضحها عند المتزلة بعد وهي: هل الله يمنح لطف جزافا من شاء؟ أم هو مرحبا من اجتهاد في الوصول إلى معرفة الشريعة ولم يتمكن؟ - نعتقد ان الفرض الثاني هو الذي يتفق أكثر مع مبادئ المتزلة، ولنلاحظ ان لو صبح هذا الفرض ايضًا.

(37) فعلام هذا الرأي يكون للشهداء، عوض بجانب النعيم الذي يتمتعون به في الجنة.

(38) الشهرستانى: الملل ج 1 ص 87.
- اعني ان الله يساعد المجتهد بمنحه لطفا من عندك - فتكون حال من

حال هذا اللطف أقل من حال من وصل الى معرفة الشريعة بمشقته فقط.

****

لم يكن الإنسان العاقل في إمكانه ادراك الشريعة ، وفي إمكانه

الخضوع إليها او مخالفتها ، فمن العدل ان ينال نوابا من عمل بها وعقابا

من خالفها . ولكن في عالمنا لا ينتسب الجزاء مع قيمة الأفعال الخلقية ؛

غالبا ما تغيب عن المقاصد والنوايا . ولذلك لزم القول بحياة اجلة في

عالم آخر يستقر فيه النظام الخلقى ؛ وهذا الشعور بالحاجة الى جزاء

خلقى عادل هو الذي جعل المعتزلة تقول بوجود الجنة والنار ؛ لأن

أولاهما لاصح من المستحيل علينا ان نفهم كل المسألة الخلقية ؛ لأنه

ما قائمة الشريعة بدون جزاء ؛ ونلاحظ هنا ان موقف المعتزلة من

المسألة الخلقية قريب جدا من الموقف الذي سيقفه كنط الألماني عندما

يرهنى على خلود النفس بواسطة شعورنا بالحاجة الى جزاء يقيق وما تستحقه

من جراء خضوعنا للشريعة أو مخالفتنا لها ؛ وكذلك وجود الجنة والنار أمر

ضروري حتى تنازل كل نفس ما استحقته ؛ ولا فلا يمكننا ان نفهم المسألة

الخلقية ؛ حتى ولا يكون لها وجود . وهذا خلاف ما تشعر به ويقول

به العقل العملي .
الفصل الثالث

النار والنجاة

ان المسألة الخلقية – مثل ما وضعها المعزلة – تحتمن وجود الجنة والنار، حتى ينال الإنسان ثوابه أو عقابه حسب ما يستحقه على أعماله. ولكن هل ينال الإنسان جزاءه مباشرة بعد انفصال النفس عن الجسم، أم هو يناله يوم البعث، حينما تحل النفس بأجساد مطهرة لندوقي لذة الفأئ أو أجسام مخصصة لتتحمل عذاب النار؟ لذلك تسائلون المتزلفة هل الجنة والنار مخلافتان مع العالم، أو هما تستخلتان عندما يصبحان مكانين ضروريين لأهل الخلد؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى لما كان الثواب والعقاب تستحقهما ارادة جرة في أفعالها، والما كانت هذه الارادة تكفي عن العمل في الجنة وفي النار، فما يكون حينئذ حال أهل الخلد لا يعكر في استطاعتهما القيام بأي فعل، اما لزيادة استحقاقهما في النعيم، اما للتحقيق عن آلامهما في النار؟ سنحاول هنا أن نستطلع رأي المعزلة في هاتين النقطتين: أعني خلق الجنة والنار من جهة، وحال أهل الخلد من جهة أخرى، والمعزلة بحثت هاتين النقطتين على ضوء العقل الصوفي.
1 - هل خلت الجنة والنار مع العالم؟

لما كانت الجنة المكان الذي ينعم فيه الصالحون، والنار المكان الذي يتأمل فيه الطالون، تسألت المعتزلة: هل الله خلق مع العالم هذين المكانين قبل أن يكون هناك صالح وطالح؟ أو هل هما يخلقان لما يصير هناك من يستحقهما؟ تقول المعتزلة أن في يوم البعث يدخل كل إنسان في المكان الذي يكون قد استحققه(1) لذلك زعم أكثر المعتزلة أنه من العبث أن تقول أن الجنة والنار خلقتا مع العالم، أو أنهما خلقتا الآن إذ أنهما لا تسجلان إلا بعد وقت ونفهم حينئذ ماذا كان القوطي يكرر من قال أن الجنة والنار مخلوقتان (الآن) (2) إذ لا فائدة في وجودهما، ولهما جميع خالتان ممن ينفع ويتضرر بهما (3) وكان يقول أن الله سبئلهما يوم البعث «والحساب» (4). وهذا هو أيضاً رأي أكثر المعتزلة - ولكن يبدو أن البعض منهم - حسب قول البغدادي، وهو لم يذكر أسمائهم، «شكوا في وجودهما اليوم، وإنهم لم يقولوا بتفكر من قال أنهما مخلوقتان» (5) والباحثون على هذا الرأى - يبلغ عيدان بن سلامة إلى حجة عقيبة ليرد التقول بأن الجنة والنار مخلوقتان حالياً، فقول: «إذا كان هذان المكانان موجودين لوجدناهما في عالم الكواكب واما في عالم العناصر واما في عالم آخر، وهذه الاحتمالات الثلاثة مردودة، لأن الكواكب لا يمكن خرقها ولا حلفها فلا يمكن

(1) الأ currentIndex: المواقف ص 375
(2) البغدادي: الفقرة ص 150
(3) الشهرستاني: اللملج 1 ص 78
(4) الأ currentIndex: مواقف ص 375
(5) البغدادي: الفقرة ص 150
لاي مخلوق ان يخطرها، وإذا قلنا ان هذين المكانين موجودان في عالم الناصر، فهذا يتطلب القول بالتناسخ، ونحن نرد هذا القول ردًا تاماً. ولا يوجد خارج عالم الكواكب عالم آخر، لأن ذلك الكواكب مستدير، وإذا وجد عالم آخر كان هو أيضا مستدير ولزم القول حينئذ يوجد فراغ بين ذلك الكواكب وهذا العالم الآخر، وذلك مستحيل، ويؤول أبو هاشم بن الجابري هذه الآية عرضها السماوات والأرض، تأويلها حرفياً ليثبت ان الجنة والنار لم تخلقا قبل يوم البعث، ويقول: من المستحيل ان نتصور مثل هذه الأبعاد للحاجة قبل فناء السماوات والأرض، إذ ان مداخلة الأجسام مستحيلة، وتستنتج المعتزلة من هذا ان الجنة لا تخلقا ان كانت بعد فناء الأرض والسماوات، اعني بعد فناء هذا الكون، فهكذا ترى المعتزلة ان القول بوجود الجنة والنار قبل يوم البعث قول لا يقبله العقل، لأنه لأبد ان تشغل الجنة والنار مكانا غير موجود الآن في عالمنا ولا في عالم الكواكب ايضاً، ثم لو افترضا وجود هذا المكان فإنه سيكون خالياً حين يوم البعث.

2 - أيها الخالدين:

ستكون الجنة مكان ثواب والنار مكان عقاب، ولا يستطيع الثواب الا من ادرك الشريعة وعمل بموجبها حرًا، ولا يستطيع العقاب الا من ادرك الشريعة وخالفها حرًا، والأنسان لا يدرك الشريعة الا عندما ينضج عقله (انظر للباب الأول الفصل الثاني رقم 3 و4) وما كان

(6) الايحيى: مواقف ص375.
(7) نفس المصدر ص376.

(8) المبادئ : الفرق ص 157
(9) الخياط : الانتصار ص 87
فقد علمت حالي، فلم رايت مصلحته دون مصلحتي؟ لافثق الجبهي (10) لاشك في ان هذه المسأله صعبة وهي كما تقول المعزلة من لطف الكلام. إذا انتهجون في التوفيق بين عدل الله وطلاقة من جهة وحرية الاختيار عند الإنسان من جهة أخرى. وتدافع المعزلة عن هذه الحرية، إذا انتها من أصولهم الرئيسية. وإن الإنسان لا يستحق ثوابا أو عقابا إلا إذا كان حراً. فبلا هذه الحرية يستحيل تعليل مسألة النواب والعقاب. ومن هنا نفهم معنى قول الجاحظ: «إن الله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، ثم تمسكهم في نفسها على الخلود» (11) ويمكننا أن نضيف إلى قوله هذا أن الجنة تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها وأن الله لا يدخل أحداً الجنة» (11).

فيضح من هذا الكلام أن الله لا يختار جزاء أهل الحليدين، بل إن الإنسان يستحق بفضل ارادة الحرية، الجنة أو النار حسب ماتها من أفعال، فمعرف الفساد ضرورية حتى يلبب أو يتبع الإنسان. ويستنتج المعزلة من ذلك أن من لم يعلم الشريعة الطبيعية العقلية» لا يستحق جزاء. إذا أنه لم يأتي بمعصية كما وإنه لم يتخضع إلى شريعة. ولكن من حاله هكذا هل سيصير ترابا يوم البعث؟ أو بمعنى آخر ليس له بعد؟ إنما سيكون في مكان ما.

هادئا مطمئناً؟ ان جميع المعنزلة ليست على رأي واحد في هذه المسألة.

3- حال أهل الجنة:

ان الأرادة الحرة لم تتم تفشي في الجنة. لذلك يستحيل على أهل الجنة ان يفعلوا. ويعلل أبو الهذيل ذلك بقوله: "ان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واحتياط - ولذلك كانت الدنيا دار ألم وعذاب - ولكن الآخرة دار جزاء، ليست بدأ عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محبة ولا استغفار - فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلدون. والله تعالى المولى لفعل ذلك النعم الذي يصل اليهم. وهم غير فاعلين له" (١٢).

لا يبقى ولا يزول ولا ينفذ ولا يبدد» (١٤) وفلا أني لينىوا في حاجة إلى العمل، إذ إنه لن ينقصهم شيء مطلقاً، لأنهم سيكونون في حالة السعادة الكاملة.

٤ - لا يوجد درجات في الجنة:

لما كانت الجنة المكان الذي يذهب فيه من فعل بمقتضى الشرعية، اعتبرت المنزلة هذا المكان مكاناً للثواب المطلق ليست فيه درجات يختلف فيها نعم أهله. وهم لا يميزون بين أهل الجنة؟ يعني إنه ليس هناك من استحقاق أكثر من الآخر؟ فكل من استحق الجنة استحق فعلاً تعليها بأكمله، إذ أن الجنة هي مكان السعادة المطلقة، فإن لا يوجد درجات في هذه السعادة. لذلك قال الناظم: "إن من تفضل الله عليهم بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفاضل، وزمم أنه ليس لابراهيم بن رسول الله في الجنة تفضيل درجة على درجات اطفال المؤمنين" (١٥).

٥ - أهل النار:

تقول المنزلة أن الله لا نفعل الشر أبداً ولا يظلم واحداً من مخلوقاته - أما أهل النار فإنهم اختاروا أحراراً عباهم، ولا يستحق العقاب إلا الكائن العاقل الحر، فالعاقب ليس ظلما، يفعله الله «لاً».

(١٤) الخيات: الانتصار ص ٩ - الأشعري: مقالات ص ٤٧٥.
(١٥) البغدادي: الفرق ص ١٣١ (١٥) البغدادي: الفرق ص ١٣١.
الله لم يفعل شراً بوجه من الوجوه (16) على حد قول عباد بن سلمان — ولا يضر أحداً في باب الدين (17) على حد قول الجبائي — ويستحب على الله ان يظلم، اذ انه الكامل المطلق (انظر الجزء الأول، الباب الأول ص 27 وما بعدها) • فعذاب أهل النار عدل وصلاح فهوي عدل لأنه الشيء يجذب الشيء اله — يعني أن النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبها — كما قال الجامع (17) وهو صلاح لأن في عذاب أهل النار منفعة ومصلحة لمن ينفر. ويقول الإسفكي: ان في عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة، يعني انه نظر لعهد إذ كانوا بعداب جهنم قد رهوا من ارتكاب الكفر (18) • فاذن وجود العقاب لن يستحقه رحمة ومنفعة من لدن الله، حتى يعتر بله الكائن الحي، ويفهم انه عليه ان يبتعد عن المعصية. لذلك قالت المتنزلة ان الله لا يظلم أحداً بل ان العاصي هو الذي يؤدى نفسه، عندما يستحق العذاب كجزاء على معصيته. ويقارن عاد بن سليمان بين عذاب أهل النار والمرض والاسقاط (19) كما وان الامراض والاسقاط ليست شراً في ذاتها، كذلك عذاب أهل النار ليس شراً في الحقيقة، وتفسير ذلك ان الامراض والاسقاط لا توجد إلا بالنسبة إلى حالة ببتها حالة مستحيلة، ولكن حالة المرضية في ذات جدها هي أيضاً حالة مستحيلة اذا اتاتها حاسلة من اضطراب أو خلل في الجسم أو في أحد اجزاء الجسم، وهذا الخلل له سبب، والمعروف ان كل خلل في الجسم يتبعه خلل في
وظائف هذا الجسم يطلق عليه اسم حالات شاذة، بينما هي حالات تنفق وحالة الحلال الموجود في الجسم. وكذلک الأمر بعد أهل النار فانه حالة منتظمة بالنسبة إليهم، لأن العاصي سبب اضطرابا في نفسه، وهذا الاضطراب أو الحلال في الحياة الحلقية، تبәعه حتى حالات تنفق وأيام، أعني أن هذا الحلال يبعة حتى عذاب، فتصبح هكذا النار وكل ما فيها من عذاب المكان الطبيعي المنتظم من عصى الشريعة حرا، وعذاب النار يصبح هكذا نتيجة حتمية ومنطقية للشريعة، فلم يعد العذاب ظلماً من لدن الله بل عدلاً.

حال أهل النار:

تقول المعتزلة: كما ان أهل الجنة سيخلدون فيها، وسيكونون في حال نعيم دائم وحال سكون، كذلك الفساق سيخلدون في النار، ومن داخل النار لا يخرج منها (20). ويقول أبو الهيثم ان حركات أهل النار تنقطع، وانهم يسكنون سكونا دائماً (21)، وذلك لنفس الأسباب التي ذكرها واحتج بها في قوله بانقطع حركات أهل الجنة؟ ولکى يشعر أهل النار بالعذاب يلزمهم أجسادهم، فلما هو الحال لاهل الجنة الذين ينعمون بواسطة أجسادهم؟ ولذلك يقول الباهلي: "ان الله يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم وبالأمل التي يعاقبهم بها" (22).

ومتى شعر البدن بالمال فكل الكائن يشعر به أيضاً.

(20) نفس المصدر ص 474
(21) نفس المصدر ص 475
(22) نفس المصدر ص 38
هل الجنّة والنار خالتان؟

بما أن أهل الجنّة وأهل النار سيكونون في حال سكون مطلق يتذوق فيها الأولون جميع اللذات، والآخرون الألم المستحقة لهم، فهذه الحالة لا تنتهى إلا إذا ادخلاً الله في العدم أهل الخلد. ولكن كيف يمكن تعلم رجوع أهل الخلد إلى حال العدم؟ والمتعلّقة تقول أن الله عادل بعدم مطلق؟ وما يتزعزع هو من الكائن العاقل حالاً استحقاقه هذا الكائن يكون الها ظالمًا. فلا تقبل المتعلّقة القول بأن الله في إمكانه ان يرد إلى العدم أهل الخلد؟؛ غاية ما في الامر يجوز لله أن يعدم الكائنات التي ليست لافاعلها أية قيمة خلقية، ولم تستحق عليها نواباً ولا عقاباً. ولكن الكائنات التي أتت بأفعال لها قيمة خلقية فلا يجوز إعدامها، إذ أن أفعالها الفاعلة الحرة والخلقية كانت خلقاً لها، وتبقى لها. فمن العدل أن تدوم حالة السعادة في الجنّة وحالة الألم في النار، إذ أن هاتين الحالتين مكتسبتان لأفعال صدرت من كائن عاقل حي. تعتبر له المتعلّقة كخالقاً لهذه الأفعال، لأن الفعل الحري خلقاً لا أراده حرة، فمستحب القول بأن عدم أهل الخلد؟؛ وذلك نسبين: الأول لأنه يكون منافيًّا لعدل الله، والثاني لأنه لو حصل هذا الانعدام فيكون معناه أن الأفعال التي نسميها حرة لم تعد صادرة من ارادة الإنسان؟، وهذا خلاف ما تدافع عنه بشدة المتعلّقة، ولكنها تصح حينئذ أفعالاً صادرة من علة أخرى أعلى من الله والأجسام المادية الخاضعة للحتمية المطلقة. وإذا سلمنا بأن ليس هناك أفعال صادرة من الإنسان بواسطة عقله وحريته فلم يعد مجال للكلام عن استحقاق النواب أو العقاب وحينئذ تنار كل المسألة الخلقية. ومن هنا نفهم لما قال أبو الهذيل: ان أكل أهل الجنّة وشربهم
وجماعهم وتوازورهم وجمع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لانفتوى ولا تقضي ولا تزول ولا تبادل (٣٣) ويتحج ابو الهذيل بحثين الانتهاء : أكلها دائم وظلاقها و خالدين فيها أبدا . وقال جعفر بن مبشر : ان تأيد المذنيين في النار من موجبات العقول (٣٤) وكذلك تأيد أهل الجنة في الجنة . وقول جعفر هذا يدلنا الى أي درجة كانت المتزعة تعتبر المسألة الخلقية قائمة على العقل . لقد ذكرنا آننا أن الشرعية في نظرهم في متناول العقل الناضج قبل أن يأتيه الوحي ؛ فكل ما يترتب على هذه الشرعية من نتائج ، مثل ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار وحتى تحلدهم فيها في متناول العقل . فقط رأى بعضهم أن التخليل لا يقره العقل إذا لم يأتي الوحي منبه بذلك .

حالتين يكسبهما الكائن العاقل الحر المختار، وهما ليسا بلطف يمنحه الله للإنسان، بل أن الله ملزم بمقضى عدله أن يثبت أو يعاقب من يستحق الثواب أو العقاب. وتلك الثواب والعقاب حالتين خاصتين بأهل الخلقين، فلا يجوز للقان يضع لهما حداً، إذ إنه تعالى لم يخلقهما بكل معنى الكلمة. بل الإنسان استحقهما بأفعاله الحرة.

فيمكن ان نلخص الأخلاق عند المعتزلة في النقطة الآتية: أ - أن عقل الإنسان في مكانته أن يدرك الشريعة قبل أن تزلج ب - الإنسان حر في أن يخضع إلى الشريعة أو أن يعصها. ج - فستحق ثواباً أو عقاباً. د - أن عدل الله مطلق وهو لا يعمل جزافاً، إن الله لا يختار عفواً أو حرزاً ولا أهل النار، بل وإن كليهما يختار الحالة التي يستحقها. ه - إن مكان الثواب (أغنى الجنة) ومكان العقاب (أغنى النار) لا يخلقان إلا يوم البوع؛ و - هذان المكانان خالدان، إذ إنه يستحل على الله بما عرف عنه من عدل. إن يفلى ما استحقه الإنسان العاقل الحر.

فإن نحن أمام علم أخلاق مشيد على العقل الصرف، ومعترف العقل أساساً للواجب، ويستنتج من هذا الأصل كل النتائج والتطبيقيات التي تذكرنا بالإخلاق القائمة على العقل عند بعض الفلاسفة المحدثين لاسيما عند أيمانوبول كنط.

والأخلاق العقلية هي الرائدة عند المعتزلة، فهذا لا يحفظ من قدر رسالة الرسول أو النبي. ولكن رسالته محصورة في تبلغي الإنسان ما أوحي به هو. وإذا قام خلاف ظاهرى بين الفاظ الوحي والشريعة العقلية. تقول المعتزلة أنه يجب تأويل الوحي على ضوء
الشريعة العقلية • كما وإنهم يقولون أن الوحي متمم للشريعة العقلية دون ان يناقضها كل التنافض • وما كان النبي انسانا كأي البشر خاضعاً للامر المحتم عليهم أعني الموت، تصبح مسألة تعيين من يخلفه من ادق المسائل ونحن نعرض آرائهم بهذا الشأن في الباب الذي خصصناه للسياسة.
الفصل الرابع
الرسول والوعود:

1- الرسول والمعجزات:

ان مهمة الرسول محدودة واضحة: عليه أن يبلغ الناس الرسالة التي أوحي الله بها عليه. وهذه الرسالة تعبر عن إرادة الله وعن أحكامه. وتقول المعتزلة أنه لا يجوز أن نلتقي الشرعية العقلية تناقضاً جوهرياً؛ ولكن الناس في حاجة إلى بعض العلامات الدالة على صدق رسالة الرسول؟ هل يجب على الرسول أن يتثبت صدق رسالته بسبب الحوارق والمعجزات؟ لما كانت المعتزلة لا تقول إلا البطلان العقل فهم كانوا دائماً على حذر من المعجزات، ويعتبرون خصوصاً إلى عدم قبولها.

فنبذ مثل النظام: ينظر ما روى في معجزات النبي من اشتقاق القمر، وتسريح الخصاً فيه، ونبع الماء من بين أصابعه، كما أنه أنكر أعجاز القرآن في نظمه (1) ويقول المرداد: إن الناس قدرون على مثل القرآن فصاححة ونظمها وبلاغة (2) وذهب النجار في شكه في

(1) البغدادي: الفرق ص 114 - الاسفرياني: التبصیر،
في الدين ص 44.
(2) الشهيرستاني: الملل ج 1 ص 75 - الاسفرياني:
التبصیر ص 47.
المعجزات إلى أن قال: "قد يجوز أن تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الألوهية ولا يجوز أن تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة، لأن من يدعى الألوهية ففي نبئه ما يكذبه في دعوته، وليس من دعى النبوة في نبئه ما يكذبه أنه نبي." (3) فتضح لنا من مختلف هذه الأقوال أنه لا يشترط في النبي أن يأتي بالمعجزات حتى يثبت صدق رسالته. ولكن إذا كان الأمر كذلك، كيف يكنا أن نميز الرسول من باقي البشر؟ لما اتخذت المعتزلة العقل مقياساً لكل الحقائق، ولما قالت بسلطانها، ووضعت الوجه على محك العقل، فأصبح من البديهى عندهم، أن يشروا في المعجزات، وأن يستحسنون عنها لأنابات صحة رسالة الرسول، طالما هذه الرسالة ستمتنع العقل. وشكنهم في المعجزات لا يقبل عن شكنهم في السحر. وقولهم في "هو أنه التمويه والحال، وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان ولا أن يحدث شيئاً لا يقدر غيره على أحاديثهم." (4) والنتيجة التي تنفي إلى المعتزلة هي أن كل ما يقدر عليه الإنسان فالأخرى إما قدوراً عليه. ولا تعتبر المعتزلة الإنسان قدوراً على عمل المعجزات من طبيعته وإذا أمى الإنسان بمعجزة فهذا يدل على أن الله منح الإنسان قوة مخصوصة لعمل هذه المعجزة. (5) ولكن لما كان مذهب المعتزلة معتدلاً على العقل الصرف، و لما كانت المعجزات تفوق نطاق العقل، لذلك نجد المعتزلة ينظرون إليها عين الحذر والشك.

(3) الباشري: مقالات ص 438.
(4) نفس المصدر ص 442.
(5) راجع الجزء الأول الباب الأول، الفصل الثالث رقم 11.
صفات الرسول الخلقية:

تُعتبر المعتزلة الرسول كباقي الناس، يمكنه أن يأتى بذنب، ولكنها تقول: "إذا كل ما يقع من ذنب من النبي من ذنب فصغير مغفور لا يوجد عليها وعيا ولا يزيل ولا يعذب. وهو أخبر الله بأنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه، وما تأخر، وإن الله قد عاتبه في سورة عبس وفي قصة الآساري بدر (6) أما إذا قصد النبي إلى الأداء عن الله والأخبار عنه بما أمره به أذاعته إلى خلقه، وبخبارهم إياهم فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك، فإن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به، وتصديقه فيما أخبره به عن ربهم; فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط (7). ومعنى ذلك أن النبي لا يجوز عليه الخطأ في رسالته وما فيم عدا هذه الرسالة، فهو غير مصوص، ولكن بما أن الله اصطفاها من بين الناس، فهذا دليل واضح على أن ذنوبه كلها مغفور لها.

شفاعة الرسول:

لما كانت مهمة الرسالة تبلغ الرسالة اللاحية للناس ليس إلا قالت المعتزلة: "إذا لا يجوز للرسول أن يشفع للفاسق أو الكفار، بل قال بعضهم: إنه يشفع للمؤمنين، إن يزدادوا في منازله من باب التفضيل (8). وهذا أمر طبيعي يتفق ومذهب الاعتقال القائل بان المؤمن هو من آمن بأرادته، والكافر من كفر بأرادته (انظر أعلاه الفصل الثاني رقم 23) ومن رأواهم إنه اذا شفع الرسول للكافر حتى

(6) الخيات : الانتصار ص 94
(7) الأشاعري مقالات ص 474
يصبح مؤمناً، لم يعد لهذا المؤمن أفضل ولا يستحق ثواباً على إيمانه.

هذا لذلك اعتبرت المعتزلة شفاعة الرسول جائزة فقط للمؤمنين، حتى يزدادوا في منازلهم، أي في منزلة الإيمان بالله. وهذا القول يتفق تمامًا مع مبدأ القائل بان الإنسان يصبح كافراً بارادته، ومثمنًا بارادته، ولما يطلب المؤمن شفاعة الرسول فهو يطلبها بارادته واما الكافر، فمن الطبيعي انه لا يطلب الشفاعة طالما هو في حالة الكفر، ولما يطلبوا لم يعد كافراً بل يكون قد أصبح مؤمناً بارادته، وتصبح حاله حال المؤمن الذي يطلب هذه الشفاعة. ففرض المعتزلة هذين يتفق وقولهم بحرية الاختيار عند الإنسان، وبقدرة العقل على ادراك الشريعة، وبان حالتى الإيمان والكفر هما كسب للإنسان.

هل يجوز اختلاط على الأمة فيما تنقله عن نبى؟

تقول المعتزلة "إن الخطأ غير جائز على النبي فيما ينقله عن ربه، ولا فيما جعله حجة فيه، وكل واحد من الأمة سواء، فجاز على الحظ، ولكن الأمة بقارها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن النبي، لأنها حجة فيما تنقل عنه، فليس يجوز القرار بأن الأمة يجوز عليها بسرها ارتكاب المعصية، لأن الإمام احدها، والمعصية لا تجوز عليه." وهذا ما يفسر لنا قول النظام القائل "بان الاجماع ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز ان يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم." وقال أيضاً:

(8) الخياتر: الاتصارات ص 64 و 95.
(9) الشهيرستانى: اللمل ج 1 ص 64.
«انه ليس يعدل خير الله وخبر رسوله خير احد» (11) والامام
يبدو بدبيهها للمعتزلة، لان الشريعة الموحية بها هي من عند الله، وهو
تقال او بمعنى مباشرة للرسول، فالرسول خير من يبلغ الرسالة للناس
ومن بعد الوسول يكون خليته الشرعية (الامام المعصوم) هو خير
من يحفظ هذه الشريعة، ويبلغها للناس (11) وحجة النظام في ذلك
هي "ان الخبر المتواتر مع خروج نافله عند سامع الخبر عن الحصر ومع
اختلاف هم الناقل، واختلاف دواعهم، يجوز ان يقع كذب هذا
(الخبر) (12)، لذلك يفضل النظام خبر الواحد الموتوق به، والذي
هو حجة في نقل هذا الخبر على خبر الجماعة أو خير كل الامام.
ولما ينوه النظام عن هذا الواحد الموتوق به، فهو يعني بدون شك النبي
والامام الشرعى من بعده (13)، لان في رأي النظام، الامام وحده
معصوم عن الخطأ فيما ينقله عن النبي. وما يذكره النظام هذا لا يختلف
في جوهره عما قاله استاذه أبو الهذيل الذي زعم "ان الحجة عن
طريق الاختيار فيما غاب عن الحواس من آيات وفيما سواها لا تثبت
باقل من عشرين نفساً فيهم واحد من اهل الجنة أو أكثر" (14).
لا يكون الإنسان من اهل الجنة إلا إذا أدرك الشريعة العقلية وخضع
ليها، وهذه الشريعة لا تختلف في جوهرها عن الشريعة النبوية.
فالمسألة ترجع إلى تعريف هذا الصالح الذي هو من اهل الجنة، الى

---
(10) الخياط: الانتصار ص 54
(11) انظر آراء المعتزلة السياسية فيباب الثالث من هذا الجزء.
(12) البغدادي: الفرق ص 138
(13) بحثنا هذه النقطة في الباب الثالث.
(14) البغدادي: الفرق ص 109
وإيجاده، ولا كان الصالح يدرك الشريعة العقلية ويقبل الشريعة
البوية، فهو يحافظ حتما عليها، ويبلغها للآخرين كما وصلت إلى
الرسول.

ويتضح لنا من موقف المعتزلة هذا أنهم يريدون أن تكون الشريعة
البوية حجة على شرط أن تكون محفوظة عند امام شرعي، استلمها
بطريق شرعي من امام آخر شرعي، وهكذا حتى يصلوا إلى النبي
الذي هو قد استلمها من الله مباشرة. والامام الشرعي هو المحافظ
الوحيد على هذه الشريعة، وهو مقصوم من الخطأ في تقلبه وفي
تفسيرها (15). فاذا أظهر بعض المعتزلة ميلا إلى على فيكون ذلك نتيجة
لقولهم بأن الشريعة لا تكون حجة إلا إذا صنعتها امام مصور شرعي.
وكانوا يعتبرون عليا هذا الامام، ولكن اعتبر بعض الحلفاء الراشدين
الثلاثة أئمة شرعيين مصورين، فعل ذلك كانت الشريعة محفوظة
مصانة من كل خطأ، ونحن نوضح في الباب الثالث من هذا الجزء
مختلف آراء المعتزلة الخاصة بالأمام.

(15) موقف المعتزلة هذا يذكرنا بعقيدة المسيحيين الكاثوليك
بأن البابا مصور عن الخطأ فيما يتعلق ب تعاليم المسيح والكنيسة.
عَلَى الْعَقْلِ، وَتَقْوَى أنَّ الْعَقْلَ،
عندما ينصب يدرك طبيعة القانون الحقيقي، أي الشرعية العقلية،
وأخيرًا، والشر اللذان يدركهما العقل، مما يطلقان قائمة. وذكرنا
ثم إن الوحي أو الشرعية النيبية تثبت في الشرعية العقلية، وتذكر
بها إذا غفلنا عنها، أو نسيناها، ولكنها لا تتفق في أي حال من
الأحوال؛ ولما يدرك الإنسان الشرعية يكون حراً في الخضوع إليها،
أو في مقصودتها، وهذا يصبح الإنسان بفضل اختياره لفعالته،
خياراً للجزاء، ولما كان العقل يحكم وجود جزاء: نواب أو عقوبات
للفعال الجرء، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل إنسان ما استحقه
من جزاء، فخلود النفس يصبح ضرورة اخلاءه يشربه العقل، ولكن
هذا الخلوص لا يكون إلا بعد استحقاق ثوابا أو عقابا، وإنجد العقلية
مترددة في القول بخلاود النفس الأطفال، والذين لم يدركوا الشرعية عقلاً.
اما الوحي فلا يجوز أن ينافس الشرعية العقلية، والرسول
الذي أصطفاه الله لبعل الرسالة للناس، عليه ما على الناس من أمر
محتم، فقط له منزلة خاصة عند الله، لذلك غفر له الله ما أتى به
من ذنوب وهي صغيرة، ولكن الأمة في حاجة إلى إمام يسوسها من
بعد الرسول. وإذا لم يكن هناك نص يدل على الإمام، فيختار من بين
من هم أصلح للقيام بهذه المهمة الخطيرة. وهذه النقطة الأخيرة هي
التي بحثها في الباب الثالث، والأخير من هذا الكتاب.
الباب الثالث
السياسة
آراء المجازة السياسية

إن كل مجتمع إنساني يحتاج إلى رئيس يديره وإلى دستور وقوانين تنظم شؤونه. وإذا كانت المجتمعات الحديثة تشعر بحاجتها إلى رئيس أو إلى حكومات تخلل شؤونها الحيوية من اقتصادية وسياسية وقضائية وتربوية的话 فإن الإسلام وهو في بداية عهده ينظر إلى الرئيس كمدبر لشؤون الدينية والدنيوية ولا غرابة في ذلك لأن الامة ملتقى حول عقيدة دينية توضح للمؤمن سلوكه في دنيا نحو ربه ونحو غيره من البشر. والما كان الإسلام ديناً وعملًا والصلة بينهما وثيقة متداخلة لزم الجمع بين السلطات الدينية والدنيوية بقيادة رئيس واحد هو الإمام وويلهمة الملتقى على عاقبة جد خطيرة يجب ان يتولاها إلا من هو أهله لها ولكن من أين يستمد الإمام سلطته ومن يحق له اتخاذه وما هي مكانة الشرع المنزل؟ وهل للعقل الشرعي الحق بان يفسره حسب ما اウィى من عرفته ونور؟ أن الدستور والقوانين المعمول بها في كثير من المجتمعات الإنسانية الحديثة هي من وضع الإنسان حيث أنها قابلة للتغيير والتبدل حسب مقتضيات المكان والزمان. اما الشرع المنزل فليس هو من تقنين الإنسان ولكنه موجه له وهو يدركه بواسطة عقله والتنزل كامل في جوهره ولكنه غامض في
بعض نصوصه فهل للعقل حق الاجتهاد في الوصول إلى فهم جوهر التنزيل؟

نحن إذن بصد مسائلتين أساسيتين: الأولى خاصة بمناهج سلطة الإمام، والثانية خاصة بالدستور المنزل للامة. وقد جاءت هاتان إعطاء أجوبة متنوعة تتبناها بتبنيان نزاعاتهم ومصالحهم وتكتونكهم. وليس المشكلتان الإسلام من أوائل عهده فحاول المجتمع الإسلامي ومفكروه هنا مجال بحث الخلافات المضاربة التي قدمتها الفرق الإسلامية من "شيعة" و"خوارج" و"مرجحة". لهاتين المشكلتين ويكمنا القول أن المعتزلة عند ظهورهم جابها هاتين المشكلتين اللتين كناها تواجهان العالم الإسلامي كافتا. وأخذت المعتزلة تتجزها بشكل يتفق واتجاهها الفكرية العالم وهو اتجاه عقلى صرف.

1- آراء المعتزلة في الإمامة:

قبل التعرض إلى أقوالهم في مسألة الإمامة نذكر أن الأصول الحماسة التي يجب أن يأخذ بها كل معتزل هو (التوحيد) و(العدل) و(الوعود والعهود) و(المنزلة بين المعتزلتين) و(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). والاختلاف بين المعتزلتين لا يجوز ان يقوم الا في الفروع ومسألة الإمامة في نظرهم مسألة فرعية واختلاف الآراء فيها لا يعد هما للمذهب أو خروجا عليه.

وللرغم عن ندور المصادر التي وصلتنا عن المعتزلة - لا سيما فيما يتعلق بنسالة الإمامة - استطعنا بعد الجهد استخلاص آرائهم المتبعة في هذه المسالة فليس للمعتزلة رأى واحد في هذا الموضوع الحلو. إن الأكثرية منهم يشاطرون الشيعة في قولهم بأن لا إمامة إلا بالنصح
والتعيين » والافلية منهم يشاطرون أهل السنة في قولهم بأن الإمامة ينالها من هو أهل لها.
ولا نظر أن المطلى (1) لا يفرق بين هذين الرأيين عند المعتزلة ويجعلهم جميعًا على رأي واحد إذ يقول: هم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما باب الحسن بن على معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجمع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: "نشغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة.
وفي موضع آخر يسمى المطلى معتزلة بغداد الزيدية وهم القائلون بإمامة المفضل مع وجود الأفضل وإن علًا أفضل الناس بعد الرسول لا يشبه بالفضل أحد من الإثمة (2).
لكن يتضح من كتب الملل ككتاب المقالات للشمرى والممل للشيستراني والفرق بين الفرق للبغدادى والتبشير في الدين للأسفرائي وفرق الشيعة للنوبختي الأخ ٥٠٠ أن وافق بن عطا والقاسم وهشام الفوطي والجمال وابنه إبا هاشم كانوا على رأى أهل السنة وباقي المعتزلة كانوا على رأى آخر قرب من رأى الشيعة الأمنية.

٢- المعتزلة القائلون بالرأى السنى:

يذكر البغدادى موقف المعتزلة الأولى من مسألة الإمامة قائلاً:
وقرأ عيون الراجفة المالتين إلى الاعتزال بفعل شيوخ المعتزلة في

(1) أبو الحسن محمد بن أحمد المطلى المتنوofi ٣٧٩ هـ، في كتاب التنبيه والمراي على أهل الأئمة،والبدع ص ٣٨.
(2) المطلى، نفس المصدر ص ٢٧.
امامة علي بعد شليك زعيهم "واصل" في شهادة على واصحابه (3) فكره اتخاذ الإمام بالاغلية واستناد الأمامة لأن هو الاصله فكرة أصلية في الاعتزال وواصل بن عطاء كان مترددا في صحة خلافة على اذ يقول في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين "ان أهدهم لا يشبهه مخطئ" وكذلك قوله في عثمان وقاتل به والذاله ان أحد الفريقين فاستق لا محالة كما ان احد المتناعين فاستق لا يشبهه وأقل درجات الفريقين انه لا تتقبل شهادتهما كما لا تتقبل شهادة المتناعين فلا يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير (4) ويوضح أبو بكر الاسم (5) دأى واصح فقول ان الأمية لا تعقد الا بالجماع على الإمام وصد بقوله هذا الطعن في امامة علي فان الأمية لم تجمع عليه ليلاوث أهل الشام على خلافه الي ان توفى الله. فأنكر الاسم امامة على مع قوله بالمأمومة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على واتجاه الاسم اتجاه سني صريح وهو أيضا اتجاه هشام الفوطي القائل ان الأمية اذا اجتمعت كليها وتركت الظلم والفساد احتاجت الي امام يسوسها وإذا عصت وفجرت وقتلت امامة لم تتعقد الأمامة لاحظ في تلك الحال (6) فكأنه أراد الطعن في امامة علي لانها عقدت له حال الفتنة وبعد

(3) البغدادي . الفرق بين الفرق ص 150  
(4) الشهرستاني . المل والملح ج 1 ص 56  
(5) أبو بكر الاسم من أصحاب عثمان الطويل أحد أصحاب واصح بن عطاء رأس المعتزلة  
(6) البغدادي . الفرق ص 150  
(7) البغدادي : الفرق ص 150 - أصول الدين ص 271 الشهرستاني  
المل ج 1 ص 78
قال خليفة سبقة (7) فحسب رأى الفوقي لا يمكن للامة في حالة
اضطرابات داخلية ان يكون لها امام شرعي لان الاضطراب دليل
على انسقام الرجل، ولكن هل هذا الانقسام يعني ان
كل الطرفين المتنازعين على خطأ وإن كل امام تمعد في هذه الحالة غير
شرعية؟ وهل يمكن رد الامور الى نصابها دون وجود رئيس على أحد
الطرفين؟ إن رأى هشام هذا نظرى أكثر مما هو عملى. ولكن يضح
من قوله بوجوب اجتماع كلمة الامة عند اختيار الامام ان القوة هي
مسند الامة، وسنحذره في مسألة جوانب القيمة ضد السلطان,
ويساوق هشام الفوقي في رأى أبو على الجبلي وابنه أبو هاشم
القائلان ان الامة بالاختيار (8). وبديهي ان مثل هذا القول يتضمن
أن الامام لن يتحب الا بالأكثرية الساحقة إذ انه لا يختار الا من
انجذابهم الا الأكثرية والآكرية تعتبر قوة.
فلاحتما تقدم ان الأقلية القائلة باختيار الامام هم من معتزلة
البصرة. مما نحن ووجدنا ووجب اختيار الامام في وقت السلم واجتماع
كلمة الامة على هذا الاختيار اعتبروا اماما ابى بكر شرعي واشكا في
امة على فاعلة على رأيهم - هي صاحبة السلطة في اختيار الامام,
والامة لا تكون شرعيه الا باجتماع الامة عليها.

3- المعتزلة القائلون بالرأى الشيعي:
وهم الأكثرية اغنى جميع معتزلة فرع بغداد ومعتزلة فرع البصرة

(7) البغدادي، الفرق ص 150 أصول الدين ص 271
(8) الشهريستاني، الملأ ج 1 ص 78
(8) الشهريستاني، الملأ ج 1 ص 88
عدا من ذكرنا من المخالفين واتجاه هؤلاء شيعي زيدى ولحسن تواجد بإتجاه في الرأى فيما يختص باتجاه النظام فلذلك نعرض رأيه على حدة

ا - اتجاه النظام

يقول الشهرستاني ان النظام كان يقول: لا أمامه الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص التعيين على علي في موضع واظهرا اظهرا لم يثبت على الجماعة إلا ان عمرا ك Elm ذلك وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السفينة (9). ولحسن نلاحظ ان النوبختي يظهر لنا رأى النظام على خلاف ما ذكره الشهرستاني. وقولان النظام قال: الامامه تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة لقول الله عز وجل ان أكركمكم عند الله أتائكم (10) وزعم ان الناس لا يجيب عليهم فرض الامامه اذا هم اطاعوا اللَّه واصبحوا سبائرهم وعلاقتهم فهم ان يكونوا كذاب الا وحكم الامام قائم باضطراب يعرفونه عينه فعلهم اتباعهم (11) فحسب ما يذكره النوبختي هنا عن النظام لا يكون اتجاه هذا الاخير اجتاحة شيعياً أمانياً كما ذكر عنه الشهرستاني بل هو اتجاه زيدى وهذا ما يوضحه لنا النوبختي عندما يبين موقف الناس من أبي بكر يقول: قال النوبختي في عقد المسلمين الامام لا بكر انهم أصابوا في ذلك وانه كان أصلحهم في ذلك الوقت بالقياس والخبر. اما القياس فكانه ما وجد ان الانسان لا يعمد الى الذل لرجل ولا يتابعه في كل ما قال الا من تلك طرق اما ان يكون رجلا له عشيرته تعيينه على استعباد

(9) أصله فى الملل ج1 ص 64
(10) النوبختي كتاب فرق الشيعة ص 10
(11) المصدر نفسه
الناس ورجل عندم لفظ الناس له لماله أو دين برس فيه على الناس. فلما وجدت ابا بكر اهلهم عشيره وافقهم علمت انه انا قدم للدين. وما الحبر فاجتماع الناس عليه ورضاه بأمه (12).

ولما كان النظام أحد الاعتزال عن ابي الهذيل العلاف القائل بإمامه المفضل على الفاضل والذى سباهه فيما بعد. يمكننا القول إذن أن النظام شاطر رأى استاده في الايامه وهو خبر النوبختي أقرب إلى الصحة من خبر الشهريستانى بالرغم مما عرف به الآخر من النزاهة والاعتدال في سرد الأخبار.

ب - اتجاه باقي المعتزلة - الاتجاه الزيدى:

يوضح المؤلف موقف معتزلة بغداد بكلام لا يترك مجال للشك عندما يقول: "أن الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد يقولون بفضل جعفر بن مبشر الثقفي وجعفر بن حرب الهمدانى ومحمد بن عبدالله الأسكافى هؤلاء أئمة معتزلة بغداد هم زيدية. يقولون بإمامه المفضل على الفاضل ويعقولون أن عثمان الفضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة" (13) وما يذكره النوبختي قريب من هذا القول عندما يقول: "أن طائفة من المعتزلة شدت عن قول إسلافها قرعته أن النبي نص على صفة الإمام ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول احترمته قريبا" (14) ويدو ان النوبختي كان يعنى معتزلة بغداد أولاء اجتمعين في قوله هذا. وكلامه

(12) النوبختي: كتاب فرق الشيعة ص 10
(13) الملالي: كتاب التنبيه ص 27 و 32
(14) النوبختي: فرق الشيعة ص 8

(15) يلاحظ أن: أبو الهذيل كان يخطي معاوية ولا يقول بسامته. (الشاعرية مقالات الإسلاميين ص 457) فتكون اتجاه: ابى الهذيل اتجاها زيدا وهذا هو اتجاه معتزلة بغداد.
(16) الملطي: كتاب التنبيه ص 27.
منهم لعدم تكريم أبي بكر ولا إجادة حلي وسط بين الشيعة الإمامية
وبين أهل السنة. ولاشك أن في تمسك معتزلة بغداد بالقول بان
هناك نصاً معبناً للإمام ذكره النبي (ص) يجعل منهم جمعة
موالية للشيعة ولكن غير قائلة بأن النص متعلق بعلي. ويتضح ذلك
بما ذكره المطلي إذ إنه يطلق لفظ الزيدية على معتزلة بغداد ويذكر
أنهم يقولون بوجود الفاضل، ويقدم المفضل عليه بجماعية الأمة.
فكون معتزلة بغداد قد ادخلوا شرطًا أساسيًا في انعقاد الإمامنة
لمفضلة. وهذا الشرط هو: "الجماعة الأمة" ولكن هل المفضل
بلازم الرأي السنوي المرتكز على قوله تعالى: "إن أكرمكم عند
الله اتتاكم؟" إذا كان الأمر كذلك، فلم يعد هؤلاء المعتزلة زيدية
مثل ما ذكره عنهم المطلي. ومعتروف أن الزيدية، قالت إن الإمام
يجب أن يكون من ذرية فاطمة الزهراء. فكون هنالك
شرطان يجب توفرهما في الإمام الشرعي. الشرط الأول: كونه من
ذرية الزهراء والشرط الثاني: جمعية الأمة عليه.
أما فيما يخص الحملاء الراشدين الثلاثة فمعتزلة بغداد لا تكرّرهم
لان على إيدهم ولكنها لا تقول بخلافة معاوية لأنه غير مستوفي.
لأحد الشرطين الأساسيين اللذين يجب توافرهما في الإمام الشرعي.
ينتضح مما تقدم أن هناك رأيين متعارضين للمعتزلة: رأي
سنياً واضحاً يمثله واصلاً بن عطاء والأصم والتوفيق والجبائي وابنه
ابو حاشم. ورأياً شيعياً يمثله بقية المعتزلة. لاسيما معتزلة بغداد
فالفرق بين الرأيين يتعلق بشخص الإمام نفسه. بينما يقول الرأي
السني أنه لا يشترط فيه نسب ولا قرابة للنبي "حتى لو كان عبداً
حبشياً يقول الرأي الثاني بشرط يعتبره اساسياً «كما وضحته الزيدية» ذلك انه يكون الأئمة من ذرية الزهراء. انها محاولة جريئة تلك التي قام بها معتزلة بغداد للتوافق بين الشيعة الاثنتين عشرة القائلين بوجوب القرابة النسبية للنبي وبيان السنة القائلة بجمع الأمة بدون تجديد شخص الأئمة. فقالوا المعترضون: نعم يجب أن يجتمع رأي الأئمة ولكن الاجماع على امام فاضل، وأفضل الأئمة على ولائه أو أحد أقرباء النبي الفضلاء. ومرة كانت هذه هي آراء الكثير من المعترضين في الأئمة فهم يذهبون إليها إلى أقصى حد، فيفتحون على ضوئها شرعية الخروج على السلطان.

هل يجوز الخروج على السلطان؟

هناك فكرة واحدة تستحق الذكر مما عرضنا سابقاً من اقوال المعترضين في مسألة الإمام. وهي انهم جميعاً يعرون وزنا لاجماع الأئمة. فهذا الاجماع هو الذي يعين الإمام على رأي البعض. وهم القائلون بالرأي السني، وثبت الإمام الفاضل حسب رأي البعض الآخر. وهم القائلون بالرأي الشيعي. ففي نظرهم جميع يكون لاجماع كلمة الأئمة اهمية كبرى. والاجماع في رأيهم لا يعني الجمع بدون استثناء للاكثرية. فإذا حصلت هذه الاكثرية وكانت على مدى حق لها ان تكون هي السائدة. وذكر الأشعرى بايجاز موقف المعترض من السلطان الذي لم تستوف فيه شروط القيام بمهام السلطة، يقول: تقول المعترضون: إذا كنا جماعة وكان الغالب علينا اننا نفسي مخالفينا عقدنا للأئمة ونمضينا فقتنا السلطان.
وازلنا واحذنا الناس بالانتقادات لقولنا فان دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر والا قتالهم (17).

إن هذا القول بالرغم من ايجاده يشمل الشروط التي يجب أن تتوفر للقيام بالنورة ضد السلطان كما أنه يوضح موقف الفرقة الغالبة من الناس بعد قلب السلطان. تحدد المنزلة شرطين أساسيين للنورة على السلطان والحروج عليه. اولا: يجب الأمكان والقدرة على هذا الحروج. ثانيا: لا يكون الحروج إلا مع امام عادل، يعني: يجب أن تكون القوة في خدمة العدل. ولكن من هو الإمام العادل؟ يعرفونه بأنه هو من يتولى اتخاذ الأحكام وقطع السارق والقواد (18) كما وإن الإمام العادل يمكنه أن يفرض من يقوم مقامه في ذلك. فالمعامل حسب المنزلة هو المحافظة على الشرعية المنزلة والمدافع عن التوحيد والعدل (19) وهذا معناه ضمن أنه لا يمكن أن يكون الإمام عادلا إلا إذا كان معتزلي العقيدة (20) فمن لم يستوف هذا الشروط وكان قد انتزع الحكم بالقوة عد غاصبا له وكان على خطأ وجهت مقاتلته. ويجب قبل القيام بهذه المقاتلة ضمن النتيجة وتأكد منها. والنتيجة المضمونة لمن كان على هدى ومعه الأغلبة الساحقة عن القوة. وهكذا تكون المنزلة قد حلت.

(17) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص 466.
(18) نفس المصدر ونفس الصفحة.
(19) يطلق على المنزلة اسم "أهل توحيد" و"اهل عدل".
(20) يلاحظ أن ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم: الأمام والمعتصم بالواقي (اعني من 198 إلى 233 هـ) اعتمدوا الاعتزاز رسميا.
والمجندة قامت في أيامهم.
مشكلة قيام الثورات حلاً أساسية للعدالة والقوة (11) فالقوة وحدها لا تكفي لأنه لا يمكن أن تكون أن كل من سائر ثورة أو معركة هو ختاما على حق لأن النصر خالصة أو بمعنى آخر ليس الحق دوما مع القوة، ولذلك ربطت المعتزلة شرط القوة بشرط العدل حتى تكون الثورة شرعية.

وبعد قلب السلطة يجب أقناع الناس بتعطيل بعض أساسات جوهريتين هما اولا: التوحيد وعذاب عند المعتزلة رد كل شبه بين الله والخلوات وفى كل الصفات عنه تمال وردها جميعا إلى الذات. الاجتماعية والقدرة والأمكانيات هي نفس ذاتها وليس الصفات متميزة فيها، ثم نفى رؤيته تعالى في دار القرآن والقول بالكلام محدد ليس بقدم، والنقاط الثانية هي القدر ومعناه ان الإنسان قادر على أعماله محاسب عليها، لأنهم يقولون أن عقل الإنسان يبلغ في إمكاناته ان يعرف الخير والشر وانه خر في اعماله، فالشر يأتي منه كما وأن الخير منه أيضا، لذلك فهو محاسب على اعماله، إذا اقنع الناس بذلك كانوا على هدى ولا يفهمون على ضلال ووجب حينئذ مقاراتهم.

فكان سياسة المعتزلة نحو الناس سياسة سلمية، في بدء امرها تركز على اقناع الغير بالعقل وعلى نشر الأصوليين الجوهريين لمذهبهم، وهم "التوحيد" و"العدل" كما اوجزناهما إذ ان المعتزلة تقول ان خارج هذين المذهبين الأصليين لا يوجد حقيقة بل لا يوجد (21)، من أهم الشروط التي يضعها القديس توما الاكوبني لشرعية الثورة، هذا الشرط القائل بأنها يجب أن تكون لسبب عادل.
لا ضلال. ثم يجب على من أدرك الحقيقة أن ينشرها ويقع الغير بها بالعقل بها، فإن لم يقنع وجبت مقارنته. إن هذه النتيجة الأخيرة تبدو لنا منافية لما تقوله المعتزلة من أن عقل الإنسان متى تضمن امكاني معرفة الحقائق الأولية، وهي وجوه الله. وأن الإنسان محاسب على أعماله. فإن الأمر كذلك فيلم لا يترك الناس حتى تضمن عقولهم فيصلون عنها إلى معرفة هذه الحقائق؟

5 العقل والشريعة:

بجانب مسألة الخلافة توجد مسألة لا تقل عنها أهمية وهي معرفة الشريعة فلا يوجد شريعة مسترشدة بها الأمة في أعمالها وتكون أساسا لكل ما تصنع من قوانين فرعية. والشريعة هنا منزلة وهي دستور الإسلام. ولكن هذا التنزيل موجه إلى الإنسان عاقل والعقل نور طبيعي منحه الله أيضا للإنسان ليسترشد به في حياته. فأعمال التنزيل مصدرهما واحد ولا يجوز لهذا المصدر أن يوجد ناقضا بين الأشياء الصادرة عنه. لذلك قد ست المعتزلة العقل وقالت أن الإنسان عندما يكلم عقله يدرك الحقائق الأساسية وهي معرفة الله ومعرفة الخير والشر (24) هذا من جهة ومن جهة أخرى لا ينكرون التنزيل ولكنهم يقولون أنه لا يجوز أن يأتي التنزيل في أي حال من الأحوال المختلفة للعقل لأنه من الله - مثلا العقل أيضا منه - ولما كان العقل اسبق في الأنسانية من التنزيل فهو نور كان ولا يزال يهدي به الإنسان في حياته. فإذا بدأ أي اختلاف
ظاهرى بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل: 

اذ انه لا يمكنه ان يعارض العقل ابدًا. والتنزيل غالبًا انى يزيد في
المعرفة العقلية ويجعلها ادق. وتنهى المعتزلة إلى هذه النتيجة وهي ان 
العقل هو مقياس التنزيل وتعتبر هذه المرحلة من أهم المبادئ عندهم.

ولهذا البداية تطبيقات سياسية خطرة قد الحمايات انها عندما تکلما عن موقف المعتزلة من الناس بعد الخروج على السلطان. فهم
لا يحاولون رد الناس إلى الصواب بذكر الآيات أو تفسيرها أو بذكر
الأحاديث النبوية بل بلجأون إلى العقل في افتخاعهم لأن العقل مشترک
بين الجميع والعقل الناضج يصل حتى الى معرفة الحقيقية الأساسية.

فكل من يخرج على العقل بعد كافرائه نظرة لهم أن مثل هذا الخروج
بعد أيضا خروجا على الله. انى اكنا لوجود عائل. ومن اكناه بالعقل كيف يمكنه ان يكون مؤمنا بالتنزيل؟

ومن مسائل عديدة في التنزيل انها اخذت على علاتها لكاتب اشتع
من انكار الله والأحاديث به فكلا التشبه والتجسم والرؤية والكلام،
كلها مسائل في نظر المعتزلة يجب حلها بواسطة العقل. والعقل لا يترى
على علاتها. فكل من قال بها دون التأويل عند مشرکا لجدا كافرا
باللة ووجبت مقاتلته. وكفى ان اذكر هنا المحلة التي قام بها بعض
الحلفاء العباسيين. لا يذكرون المأمون الذي كان أكثرهم تمسكا للمعتزلة،
فهى تدل دلالة واضحة على مدى تمسك المعتزلة بالحلول العقليه
الصرفة. انى المحلة كانت تدور حول نقطة اراد ان يحلها

(23) في كتاب الانتصار للخياط يوجد بعض الأمثلة من تأويل
المعتزلة لبعض الآيات. انظر هذا الكتاب ص 115 وما بعدها.
المعترضة حلا عقليا وهي مسألة خلق القرآن، وموقفهم من هذه المسألة مذكور فأنهم قالوا بخلقه، إذ إن العقل لا يقبل خلاف ذلك. إبدأ.

فالمعترضة كانت ترمي إلى أن ثبت الأمة على أساس وطيد وهو العقل الناضج وإن تتخذ مقاييسا لكل الأمور وإن تجلي بواسطته كل ما بذا للإنسان عاما في التزيل، ولكن مثل هذا المبدأ خطأ، حيث لو استعماله، إذ إن الإنسان ضعيف وكثيرا ما ينقاد إلى هواه فأن لم يكن هناك ما يدعوه عن هفورات عقله. أصبح بعيدا كل البعد عن هذه المبادئ العقلية الرفيعة التي نادي بها المعترضة، والمعارف الأولية التي أسسها العدل والتوحيد، ولنبقى إلى عكس ذلك تماما. لا شك أن المعترضة كانت مختصة حسنة النية في مبادئها هذه، وما كانت تتغنى من ورائها سوى الخير للأمة، ولكنها حينما وجدت أنه عصرها ليس في إمكانهم مجارياتها في أفكارها الحبيرة كان واجبهم عليهم أن يلقوا على التسامح، مثل ما فعل بعضهم. هذا ما يأخذ التاريخ عليهم، ولكنه في الوقت ذاته يسجل لهما هذا المجهود العظيم العظيم الذي قاموا به في سبيل التوحيد والعدل بنية الوصول إلى تحقيق فكرة امة واحدة مستنيرة في عقيدتها.
خاطرة الكتاب

تعتمد فلسفة المنزلة على اساليب كبيرين وهما التوحيد والمعدل.
والتوحيد في رأيهم يعني نفي الصفات في الله وردما كلها إلى الذات.
وهذه الذات لا يمكن ادراكها، ولا يوجد أدنى مشابهة بين الله وبين
المخلوقات، ثم ان الخلق هو عبارة عن الوجود الذي يمنحه الله لذات
معدوية أو في حالة العدم، والعدل في رأيهم يعني ان الشريعة تدرك بالعقل قبل أي تنزيل
وإن الإنسان حر في ان يخضع إلى الشريعة أو ان يعصيها، وكل فعل
حر يستحق جزاء: اما ثوابا، اما عقابا، ثم ان المسائل المتافقيه
مثل خلود النفس، وخلق الجنة والنار، تحل على ضوء العقل، وتскиب
ضروريات خلقية، هذه هي النقط الأساسية للاعتزال، وجميع
المتعلقة متفقون عليها.

ولكن لاحظنا من سياق بحثنا بعض الاختلاف في الرأي فيما
يتعلق بمسائل لا تعتبرها المنزلة جوهرية للمذهب، مثل مسألة قدرة
الله أو عدم قدرته على الظلم، أو تكوين الأجسام من أجزاء لا تتجزأ
أو من أجزاء قابلة للتجزئة إلى ما لا يتراوح من الأجزاء الخ
من المسائل التي ذكرناها، ولكن هناك مسألة كانت ثائكة وهي الخاصة
بأراده الله، قال البعض منهم - وهم متعلقة فرع البصرة - ان الله
يريد بارادة حادته. بينما قال الآخرون - وهم معتزلة فرع بغداد - أن ارادة الله قليمة. وبعد ما ذكرنا هذا الاختلاف الظاهر بين كيف إن بالرغم من وجود مثل هذا الاختلاف أن جوهر مذهب الاعتزاز مصان.

والاختلاف يشتد فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية التي لا تتعلق بباهرية الله. مثلا مسألة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا ينجز، فموقف النظام من هذه المسألة، ولو أنه لا يتفق مع مذهب باقي المعتزلة، إلا أنه لا يخرج على التوحيد ولا على العدل. وكذلك كل ما ذكره النظام بخصوص الحركة، والعلة التي جاء متناقضا لقول باقي المعتزلة، دون ان يهتم المبادئ الأساسيين للاعتزاز.

ولم تخلو المسألة السبيولوجية من الصعوبات، لذلك نجد أن تفسيرات المعتزلة جاءت متناقضة ومتناقضة فيما يتعلق بالاحتمال، وكيف نحن نحس بعد ما يتأثر الجسم بمجموعات خارجية. ولكن هناك نقطة لا يمكن الاختلاف عليها وهي أن العقل الناضج يدرك أن حقيقة البشرية هو أن يكون في الثاني من العمر卵 31 سنة مل مة تصبح جسمًا مراعياً.

وأما اختلاف آرائهم بخصوص طبيعة الإنسان، نجد أن كلهم متفقين على أن الروح أو النفس هي المنصرف الأساسي والجوهري في الإنسان، وهي محور الاخلاق. وبالرغم من الاختلاف أراء المعتزلة فيما يتعلق بوجود الجنة والنار، أو بخلقهما في المستقبل، نجدهم متفقين على أنهما ضروريتان عقليا، إذ أنهما المكان الذي سيثأب فيه المؤمنون ويعاقب فيه الممنوعون، والجزاء واجب لكل عمل حر.

فهذا الاختلاف لا يقوم الا على المسائل الفرعية بينما الاتفاق
تام على المسائل الجوهرية. ومن يعارض هذه النقاط الجوهرية لم يعد معتزلاً.

ومذهب الاعتزال هو مذهب عقلي صرف. لقد حاولت المعتزلة أن تخضع الدين أو الوعي إلى سلطان العقل. وهم يقبلون الوعي لأنهم يعتبرونه متمما للشرعية العقلية، مذكراً لها إذا غفلت عنها، ولكنه لا يجوز أن ينافس العقل أبداً. وبناءً على ذلك يكمن في إمكان المجتمعات التي لم يصلها الوعي، والتي تعمل بموجب الشريعة العقلية. إن استحقاقات لنواب أو عقبات على أفعالها. فالناس يستطيعون أن يفعل خلاصة وسط قدره وآرائه. هذه هي النتيجة الخلقية التي تنتهي إليها المعتزلة فهم لا يغلون أبداً عن القيمات الخلقية للأعمال، ونجد أن كل بحث في أي موضوع كان مشبعاً بروح خلقية.

فمذهب مذهب علم خلق.

هكذا يبدو لنا هذا المذهب بعد ما مر عليه قرابة العشرة قرون من زواله من التاريخ. ولكن هل كانت العقول مهيئة كافية آنذاك حتى تفهم هذا المذهب حق الفهم، وقددرك كل ما يحويه من تعاليم سامية؟ لا. لم تكون العقول مهيئة له، والتاريخ دل على ذلك. فزوال المعتزلة وزوال كل آخر مباشر لهم خسارة كبيرة لتاريخ الفكر. وهذا ما فعله الدكتور أحمد بك، أمين عندما كتب في نهاية الفصل الذي خصصه للمعتزلة:

في رأيي أن من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة، وعلى

نفسهم جنواً (1).

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام 3 ص 207.
المراجع

لقد ذكرنا في الجزء الأول (ص 235-236) أهم المراجع العربية والإفرنجية وهي المراجع التي استعنا بها في كل الجزئين ونكتفي هنا بذكر بعض المراجع الأخرى ولو أن أهميتها أقل مما ذكرنا في رجعتنا إليها أيضا في الجزئين من هذا البحث وهي:

1 - أبو المعين ميمون النسيفي (متوفي 850 هـ) : بالجمل مخطوط رقم 14 (عقائد) في المكتبة النيمورية (المكتبة الأهلية بالقاهرة).
2 - المقريز : الخطط.
3 - ابن العميري : طبقات الادباء.
4 - ابن السكيني : طبقات الشافعية.
5 - طيفور : تاريخ بغداد.
6 - أفلاطون : تيماس - فيدون.
7 - ارسطو : الكون والفساد وما بعد الطبعة - السماع الطبيع.
8 - كتاب النفس.
9 - الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام.
10 - د. بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة الدكتور عبد الوهاب أبو ريدة).
11 - أبو علاء العسكري : كتاب الأوائل (مخطوط - باريس رقم 896 ص 195).
12 - اللهب : ميزان الاعتدال.
13 - مظهر بن المقدسي : كتاب البدا والتاريخ - نشره في باريس سنة 1901.
14 - القديس توما الأكويتي : المجموعة اللاهوتية.
15 - الباقلاط : كتاب التمهيد (مخطوط باريس رقم 690).
فصل:

الباب الأول: المعرفة الحسية

1. الحواس الخمس
2. نويعة الحواس
3. عتبة الاحساس
4. التأثير والإحساس
أ. نظرية النظام
ب. نظرية باقي المعزولة: الفاعلون بالجزء الذي لا يتجزأ
ج. رأى ابن الهذيل
د. وجه الشبه بين نظرية النظام ونظرية باقي المعزولة

الفصل الثاني: المعرفة العقلية أو النظرية

1. تعريف العقل
2. وظيفة العقل: تخسيب المعارف
أ. العلم ليس تذكر
ب. العلم ليس غريزيا
3. مراحل المعرفة العقلية
4. العقل طريق معرفة الله
5. البديهيات
6. العلم - التقليد - الظن
7. الاعتقاد - العلم والجهل - نسبة معرفتنا: مبدأ عدم التناقض - معرفتنا الجزئية موضوعها
الفصل الثالث: حرية الاختيار والازادة

1. الفرق بين الأفعال الإرادية وإفعال الجوارج
2. الفعل الإرادي الحر هو فعل خاص بالإنسان
3. باهن المعتزلة عن حرية الاختيار عند الإنسان
4. الشعور بالحرية
5. البرهان بواسطة التكليف
6. البرهان بواسطة الأمر الواقع
7. العلاقة بين العزم والتنفيذ
8. مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة

الفصل الرابع: طبيعة الإنسان أو اتصال النفس بالجسم

1. تعريف الإنسان
2. تعريف جسم الإنسان
3. تعريف بشر بن العتمر
4. باقي التعريف
5. الجسم
6. النفس بالجسم

خاتمة الباب الأول

الباب الثاني: الأخلاق

الفصل الأول: المسألة الأخلاقية

1. العقل والمسألة الأخلاقية
2. مبدأ الالتزام
3. الخير المطلق ونشر المطلق
4. مصدر هذا القول
5. حجة المعتزلة
6. الوحي

الفصل الثاني: موقف الإنسان من الشريعة

1. المؤمن
2. الكافر
3. الامر وحدود
الفصل الثالث: الجنة والنار

1- هل خلت الجنة والنار مع العالم ؟ 2- أهل المهديد 3- حال أهل الجنة 4- لا توجد درجات في الجنة 5- أهل النار: حال أهل النار 6- هل الجنة والنار خالدان ؟

الفصل الرابع: مسيرة والوحي

1- الرسول والمنجزات 2- صفات الرسول الحلقية 3- شفاعة الرسول 4- هل يجوز الخطا على الامة فيما تنقله عن نبيها ؟

خاتمة الباب الثاني

الباب الثالث: السياسة

آراء المعتزنة السياسية

1- آراء المعتزنة في الإمامة 2- المعتزنة القائلون بالرأي السنني 3- المعتزنة القائلون بالرأي الشيعي 4- اتباع النظام 5- اتباع بأي المعتزنة 6- اتباع الزيدى 7- هل يجوز الخروج على السلطان ؟ 8- العقل والشرعية

خاتمة الكتاب

المراجع