الكلام والفلسفة

عند المعتزلة والخوارج

أحمد علي زهرة

نينوى

بين الكلام والفلسفة

عند الخوارج والمعتزلة

اسم الكاتب : أحمد علي زهرة

اسم الكتاب : بين الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى ١٠٠٠/٢٠٠٤

نينوى

للدراسات والنشر والتوزيع

سورية – دمشق – ص ب ٧٩١٧

تلفاكس: ٥١٣٦٥٢٦ ١١ ٩٦٣+

E-mail: ninawa@scs-net.org

طبع هذا الكتاب بموافقة وزارة الإعلام

رقم / / تاريخ / /

لا يجوز نقل، أو اقتباس، أو ترجمة، اي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة كانت، دون إذن خطي مسبق من المؤلّف .

الإشراف الفني وتصميم الغلاف: شركة STY للتحضير الطباعي الالكتروني والطباعة

بين الكلام والفلسفة

عند الخوارج والمعتزلة

الإهداء إلى روح والدي

لهما فضل إلهامي، ولهما الشكر والعرفان، من المولى المدد، وله الولاء والوفاء فالعلم من معينه، نستميح منه الرحمه، هو يزودنا بما نعرف و يلهمنا بما نكتب، فهو صاحب النعمة والفضل، إنه على كل شيء قدير.

أ. أحمد علي زهرة

• المقدمة

كنت مزمعا أن أكتب سلسلة من الأفكار التي تتناول تراثنا العربي الذي تعرض منذ القديم لعوامل الاتلاف والاحراق والاغراق نتيجة لقسوة الإنسان على أخيه الإنسان ولأنه لم يكتف بما قدمه من آلام له وإنما تجأوز ذلك ليلحق بالآثار التي تركها والتي يمكن أن تكون شاهدا على حضارة هذه الأمة العريقة التي علّمت العالم كيف تتحقق إنسانية الإنسان وكيف يمكن أن يعيش الناس في مجتمع أو في مجتمعات متباينة في اللون والجنس والدين والمذهب وكل يكمل الآخر ويضيف إلى حضارته ما يستفيد منه الجميع.

ولأن المعتزلة العرب المسلمين، كانوا في زمن من أكثر الأزمنة في تاريخنا العربي زهواً وانتعاشاً وساهموا في ترتيب هذا الزهو واستطاعوا أن يؤكدوا أن العقل الإنساني قادر على أن يرفد ما يمكن اعتباره شريعة إلهية بالوقوف أمام التحديات التي يعتبرها الدين تحديات شيطانية تبعد أهل الدين عن دينهم، وتدفع للشك بوجود القدرة الإلهية على طرد هذه الشيطانية باستمرار وإن بقاء إبليس في الأرض ليس إلا ليدلل الله على أن هناك فرقا بين الرحمة الإلهية والخير الإلهي وبين الشر الإبليسي. وقد خاض المعتزلة هذا الصراع بينهم وبين الفرق الإسلامية وغير الإسلامية ليثبتوا أن الله أنزل حكمته على رسله من جهة وألهم الحكماء على أن يعملوا بمثلها عندما يعمل عقلهم في اكتشافها وفهمها، وكانت مهمة المعتزلة مهمة صعبة لأنهم وقفوا يناصرون العقل ويعتبرونه شريكا أساسيا في فهم النص، وكان العامه والفقهاء يقفون في وجههم ضد أي محأولة لتبديل وتغيير النص وأن الفهم الظاهري له وتفسير هذا الفهم بما يناسب من نصوص أخرى كافية لذلك. لذا كان هناك فرق

كبير بين علم الفقهاء الذي اقتصر على علم التفسير وبين المعتزلة الذين أبدعوا علم التأويل. وكان علم التأويل النافذة الوحيدة التي تخرج الروح وعلم الروح وفي قمة هذا العلم الله تعالى من التفسير الظاهري الذي يؤدي إلى التجسيد الإلهي أحيانا وهذا الأمر يعتبر إرباكا للفقه وللتفسير الديني. وعندما يسأل الفقهاء عن هذا الأمر يختلفون في إجاباتهم وربما أجابوا للتخلص من ذلك بأن التجسيد لايمكن أن يتم إلا في الآخرة حيث يمكن رؤية الله رؤية مشخصة ، وهذا ما اعتبرته المعتزلة في حكم الإستحالة لما يتصف به الله من خروج أكيد من عالم المادة في الدنيا والآخرة لأن مايمكن في الآخره يمكن في الدنيا ، وهذا ما لم يقع ولا يمكن أن يقع أبداً. فالرسل وهم أكثر الناس قرباً من الله لم يستطيعوا رؤية الله وكانت رسالة الله إليهم بواسطة الوحي والملائكة الذين هم أيضاً ينقلون الرغبة الإلهية بطريق الإيماء والإيماء (من الوحي) وليس بالشكل المباشر الذي يحظئ به من يعتقد أن الله يمكن أن يكون جسماً أو شيئاً أو يحد في مكان أو زمان.

لقد عانى المعتزلة كثيرا في بداية حركتهم ولقي القدريون الأوائل منهم الكثير من العناء لدرجة التصفية الجسدية بتهمة الخروج عن الدين والكفر والزندقه وإتيان البدع.

وصمد المعتزلة حتى استطاعوا السيطرة على أركان الدولة العباسيه وكان المأمون أول من تبنى فكرهم وأمر بفرضه على جميع الناس. وأعلنه دين الدولة الرسمي واستمر المعتزلة بذلك ما يقارب من قرن من الزمان يتحكمون بالفكر الديني، ولم تكن محاكاتهم العقليه لتعني عندهم إلا دعماً للشريعة وتفسيراً لغوامضها بما يناسب الحكمة العقلية التي نقلت عن اليونانيه إلى العربية والتي تلقفها المعتزلة بشغف ورأوا أنها لو اندمجت بالشريعة لوصلت إلى الكمال، فنظرية المعرفه الإعتزالية شرعية عقليه ، الشرعية منها تضمن الرضى الإلهي والعقلية تضمن قوة العقل على إدراك المعاني الشرعية.

بدأ المعتزلة بدعوتهم إلى حرية الفكر وحرية العقيدة واستمروا في هذه الدعوه إلى أن استطاعوا الوصول إلى السلطه فأقتنعوا بحريتهم وحدهم وتنكروا لحرية غيرهم، واعتبروا أن فكرهم المتسلح بالشريعة والعقل ليس له ردّ ولايمكن أن يجابه لأنه أخذ المعرفة من طرفيها وهذه هي الحقيقة الأكيده التي لا تخاصم ولا تقع في الخطيئه.

وكانت هذه هي الخطيئة الكبرى التي وقعوا فيها لأنهم اعترفوا بنفسهم وأنكروا غيرهم وهذه المسأله تتنافى مع الحرية ومع الفكر الحر فكانت انتكاستهم أشد وقعاً عليهم من تسلطهم، لأن الإنتقام من شيوخهم كان انتقاماً معاكساً لممارستهم على مخالفيهم فوجدنا أن تدميراً كثيراً حصل عليهم، وقد وقع هذا التدمير – شأنه شأن مثيلاته بالتاريخ – تدميراً كاملاً لم يبق من المعتزلة إلا ما بقي في أقبية النسيان، فكانت نهايتهم ونهاية فكرهم. نهايتهم كفرقة كانت أكبر الفرق الإسلاميه انتشاراً وحركة وقدرة على الإقناع ولأهميتهم في تاريخنا الفكري فإن حياتهم كانت تظهر في كل عصر، ونجد من كان يأسف على زوالهم ويبعث من جديد الحديث عنهم حتى عصرنا الحاضر وفي كل مرحلة كان مريدوهم يسمون بالمعتزلة الحديثه. وفي عصرنا الحالي حيث ظهرت حركة التجدد الديني في الإسلام منذ عصر النهضه وهذه الحركه أطلقت على نفسها (المعتزلة الجديده).

لقد درس الكثيرون المعتزلة ولعل المستشرقين أولوهم أهمية خاصة في الدراسة وقد أظهر البعض كتبهم التي بقيت من آثارهم دون تلف أو تدمير، وقد أخذت الدراسات الحديثة جانب الموضوعية في الاطلاع على فكرهم التجديدي، ولكن هذه الدراسات اختلفت في تقييم فكرهم ووضع النقاط الأساسيه عليه وربما أخذ كل باحث جانباً من جوانبهم كما فهمه وكما أراد إظهاره وتوضيحه، وقد وجدت نفسي ملتزماً بقراءة جديدة للمعتزله تتناول فكرهم وإني إذ أضع دراستي هذه أمام القارئ الكريم لاأدعي فيها

كشفا جديدا لأن من طبيعة الدراسات التراثيه الحفاظ على النص التراثي كما جاء وكما كتبه صاحبه وكل ما يمكنني القول بأني ربما كان اهتمامي بفهم جديد لفكر المعتزلة وعن هذا الفهم سيجده القارئ أقرب إلى حقيقتهم لأنهم عندما رفعوا شعار العقل عاليا وشعار الحرية أيضاً والتزموا بذلك حتى بلغوا غايتهم وهي الوصول إلى السلطة الحاكمة، عندها تنكروا لفكرهم وأشهروا السلاح القوي في وجه مخالفيهم فكانت الكارثة ونعني: الكارثة الفكرية أكثر ما نعني بها السياسية والاجتماعية، لأن فرقة كالمعتزلة أخذت على عاتقها التجديد الديني القائم على العقل والتأويل والاجتهاد ولا بد أن تستمر وتستقطب جميع ذوي العقول النيرة حولها إلا أن هذا التنكر أسقطها كما أسقط فرقاً كثيرةً مثلها وقعت كما وقعت فرقة المعتزلة بالتناقض مع ذاتها وإن التناقض مع الذات يفجر الفكر من الداخل ويكون أثره أشد من الهجوم الخارجي عليه وإني ألتمس من القارئ التروي والتمعن فإني أهدف إلى إيصال الحقيقة لأهلها والتزود منها ما استطعنا وإذا كنا ندرس المعتزلة كفرقة إسلاميه فليس لنا هدف سوى إبراز تراثنا الحضاري الذي يتصف بالتنوع والتعدد وهذه صفه نعتبرها صفه إيجابيه يتصف بها الإسلام ونكون قد فهمنا قصد الرسول محمد (ص) عندما قال ((اختلاف أمتي رحمة)) فالرحمة التي قرنها الرسول الكريم بالاختلاف دليل سماحة الإسلام وقدرته على أن يكون متنوعاً متعدداً وتأتي قوة الإسلام من خلال هذا التنوع والتعدد فليست هذه التعدديه إلا شبه الالوان الكثيرة التي تصبغ المادة الواحدة فاللون يعطي تنوعا ظاهريا للمادة ولكن جوهر المادة واحد لايتبدل ولا يتغير وإذا كنا نؤمن بالإسلام كدين وكشريعة حقه وسمحة فعلينا أن نعترف به كواقع تعددي متنوع.

هذا الواقع يفرض نفسه علينا جميعاً. لقد كان هذا الواقع نتيجة صراعات مأساوية دموية أحياناً كانت سبباً في الفرقة الكبيرة بين المذاهب

الإسلامية ومن ينشد وحدة المسلمين ليس عليه إلا أن يقر بهذا التنوع والتعدد الذي ينزع من خلال التجارب ويؤدي الإعتراف بالأخر إلى الوحدة الفكرية الإسلامية ويتخلى عن إحياء النزاع المأسأوي لأنه جر علينا الويلات وفرّق الأمة الواحدة التي يجب أن لاتتفرق ويجب أن تبقى شاهداً على غنى الإسلام وتراثه الحضاري.

ولو رجعنا إلى دراسة الفلسفة العربية الإسلامية والتي نفخر بها لأنها شاهد حضاري على وجودنا وأثرنا في الحضارة الإنسانية. وكم تؤسفنا الدراسات التي تناولت الفلسفة العربية الإسلامية بالنقد الظالم والتي اعتبر بعضها أن الفلسفة العربية الإسلامية ليست عربيةً لأنها نهضت على أكتاف غير العرب وليست إسلامية أيضاً لأنها ترجمة للفلسفة اليونانية ووضعها بقالب عربي وبشرح عربي.

ولو أردنا أن نناقش هذين الرأيين لوجدناهما يتنكران لحقيقة الفلسفة العربية الإسلامية فعندما نؤكد على عروبة الفلسفة الإسلامية ذلك لأنها كتبت باللغة العربية فإذا لم نسمها فلسفةً عربيةً فلماذا كتبت بلغة العرب ولم يكن العرب يومها ليسألوا عن أصول المواطنية العربية لأن الأمة العربية أمة انصهرت فيها شعوب كثيرة ولم تكن أمة عرقية عنصرية وإنما كان مظهر قوميتها الإنساني طابعاً مميزاً ونحن إذ نؤكد على إسلامية الفلسفة العربية لأنها تحدثت عما يوافق الإسلام كدين ونهج ورفضت كل ما يخالف الإسلام من آراء وقواعد فكرية وهذا ما يؤكد إسلاميتها

أما دور المعتزلة في الفلسفة العربية الإسلامية فلم يكن الدور الرئيسي وإن كانوا ممهدين لها وهم الذين درسوا الفلسفة اليونانية ورأوا أن دمج الفلسفة اليونانية مع الشريعة الإسلامية يوصل الفكر إلى الكمال. ولكن المعتزلة ظلوا يراوحون في المكان لأنهم لم يتجاوزوا علم الكلام إلى الفلسفة كغيرهم من الفلاسفة وإنما حصروا فكرهم في تطوير القواعد الشرعية

الفقهية وأخرجوها إخراجاً فلسفياً فبقي فكرهم في المبادئ الفلسفية الأولى ولم يصل إلى الأعماق. وكل ما أتمناه من قارئي الكريم أن يستوعب هذه الفكرة ويتمعن قليلاً في الفكر الاعتزالي فإنه مدخل لابد منه لدراسة الفلسفة الإسلامية لما قدموه من جهد في سبيل ذلك.

وفقنا الله في عملنا فنشدان الحقيقة هدفنا وإيصالها لأهلها غايتنا وله التسليم والحمد.

أحمد زهـره

الباب الأول
مقومات الفلسفة الإسلامية ومميزاتها

الفصل الأول
مبادئ التفكير الفلسفي في الإسلام الأول

يعتبر الإسلام آخر أديان الوحي الإلهي وهو ما أنزل على الرسول الكريم محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي (ص) ويعتبر القرآن الكتاب الإلهي المنزل على الرسول محمد. وهو أول كتاب جاء تنزيلا من الخالق لم ينقله إنسان ولم يخط به بشري خطاً واحداً، وهذه ميزة قرآنية وإسلامية لم تتصف به الكتب المنزله السابقة ولا الأديان السماوية السابقة أيضاً، وهذه الميزة القرآنية الإسلامية كان السبب الرئيسي فيها تدوين القرآن بعد نزوله وحفظه وجمعه بعدة مصاحف ثم جمع هذه المصاحف في عهد الخليفة الراشدي عثمان وإعادة نسخها وتوزيعها على المسلمين، وبقيت إلى يومنا هذا لم يلحقها التلف أو التحريف أو التبديل.

وإذا كانت الكتب السماوية السابقة جاءت لفئة من الناس بقصد هدايتهم وإصلاحهم، فإن القرآن جاء عاماً لجميع الناس وخاطبت آياته جميع الناس، وهذا يعني أن الإسلام جاء عاماً ليهدي الناس كلهم إلى دين الله وإلى كلمة الحق.

القرآن وميزاته الفكريه :

اعتقد المسلمون منذ اللحظات الأولى للإسلام أن القرآن هو كتاب الله الذي أنزله على عبده محمد بن عبد الله (ص) وأنه الكتاب الجامع الشامل الذي فيه كل شيء، فهو كتاب في التاريخ والفلسفة والعلوم والأخلاق، وهو كتاب الكون : قال الدكتور علي سامي النشار :

((لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخاً أنزل كغيره عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي، وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه. كان لا بد إذن لهؤلاء المؤمنين به أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع.)) [1]

و باعتبار أن القرآن هو كتاب الكون، وكتاب العلم الطبيعي والأخلاقي فلا بد أن يكون مليئاً بالنظريات الكونية والفلسفية والطبيعية. وأن في القرآن تصوراً للكون في نشأته ونظامه وما يحيط به من عوالم، وبالنهاية كيفية فنائه. وهذه النظريات تنسجم مع الفكر الإسلامي الذي يقر بوجود خالق أبدع هذا الكون، ووضع له نظامه وحدوده منذ البداية وحتى النهاية. والفلسفة العربية الإسلامية بدأت بحثها الفلسفي انطلاقاً من القرآن الكريم، وبدأت بدراسة الحقائق الأولى التي تعتبر أساس الفكر الفلسفي الإسلامي مثل حقيقة الوجود من حيث هو وجود وحقيقة الله من حيث هو إله قادر عالم خالق. وحقيقة الخلق باعتبار أن الله هو خالق هذا الخلق ومبدعه ومبدع نظامه فهو الذي أوجد العالم وأعلن بداية الزمان ونهايته أيضاً، فلا بد من أن تنطلق النظرية القرآنية أن كل شيء فانٍ إلا وجه الله الكريم. وهذا يعني أن القرآن أنكر قدم العالم، وقدم المادة، وأقر بحدوثها، ويمكننا ملاحظة هذا التدرج الفكري من الميتافيزياء إلى الطبيعة حيث يبدأ العلم الطبيعي في القرآن.

و أهم ما في الطبيعة هو الإنسان وقد عنى القرآن عناية كبيرة بالإنسان فجعل آدم الذي يعتبر أول الخلق سيداً على الطبيعة، وفضله على الملائكة، وأمرهم بالسجود له دليلاً على قدرة الخالق على إبداع أحسن الصور التي ركب آدم فيها، ومن النور الإلهي الذي بعثه الله في آدم كان لا بد من

الإشارة إلى أن الله في خلقه هذه الصورة الإنسانية في شخص آدم أن يجعله خليفته في الأرض لذا كان التفكير الفلسفي الإسلامي يصر على المقولة القديمة والتي ظهرت في الديانات القديمة من مسيحية ويهودية أن الله خلق آدم على صورته[٢] وتناقلته الأجيال وسجلته المدرسة الصوفية الإسلامية في أكثر أقوالها وأحاديثها. وهذا الإهتمام القرآني بالإنسان انعكس على الفلسفة العربية الإسلامية فظهر القول بفكرة الإنسان الكامل هذه الفكرة التي كانت تطلع في البداية إلى الرسول الكريم (ص) ويعتبره التفكير الفلسفي الأول على أنه المعني بفكرة الإنسان الكامل. وهذا أمر طبيعي لأن محمد بن عبد الله الرسول الأمي وآخر أنبياء الشجرة الآدمية وهو الحفيد الآدمي الذي وصل إليه النور الإلهي المنبعث في آدم والذي انتقل بالوراثة الجدية والروحية وسرى منذ آدم متسلسلاً في ذرية آدم الأول دون أن يختفي هذا النور حتى ظهر في محمد بموجب القول القرآني الكريم: ((ذرية بعضها من بعض وهو السميع العليم))[٣].

قال الدكتور علي سامي النشار: ((واندفع القرآن إلى الإنسان يمجده في طوره الأخير ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية، وقد اعتبره مسؤولاً عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكنة من سكناته ((فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره))[٤].. فوضع المسؤولية الفردية سمة الحياة الحديثة في أقوى أسلوب وأنكر صلب المسيح لأنه فداء للمجموع ورأى القرآن أنه لا يفدي الإنسان سوى عمل الإنسان، لا تضحية من نبي أو رسول ورأى أنه بهذا يقيم الحياة. وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينها ولكن اكتساب أحدهما بيده، وهو الله بكليهما عالم، بعلمه القديم الذي لا يحد، ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر، غيبه عنا))[٥].

فعلى الرغم من أن بعض المستشرقين أرادوا أن يظهروا تبعية الفلسفة الإسلامية لغيرها كاليونانية والزرادشتية والمزدكية والصابئية وغيرها من

الفلسفات إلا أن الحقيقة أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت في بداية تفكيرها الأول فلسفة إسلامية استمدت حقائقها من القرآن أولاً ومن الحديث ثانياً ومن بذور التفكير الإسلامي الأول. وعلينا أن نتابع دراستنا هذه لنستوضح مدى الأثر الإسلامي البارز والواضح في الفلسفة العربية الإسلامية.

الفلسفة الإسلامية بين التبعية والإبداع :

لقد اختلف الباحثون في تحديد الطابع المميز للفلسفة الإسلامية ويمكن القول أن غالبية الباحثين الأوربيين اعتبروا أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وأن فلسفة هؤلاء كانت نسخة متطابقة مع الفلسفة اليونانية. ولكن البعض الآخر حاول أن يعطي ميزات أهمها الميزة الإسلامية لفلسفتهم، وأن يبنوا أصالة المسلمين في الفلسفة، وتحدث البعض أن هناك أصولاً سامية قديمة للفلسفة اليونانية، إذا ما أخذنا بالاعتبار السبق الحضاري لحضارة ما بين النهرين وسوريا ومصر الفرعونية وغيرها من الحضارات التي سبقت الحضارة اليونانية وأثرت فيها.

وليس خفياً أن الفلسفة اليونانية دخلت كشريك في الفكر الفلسفي الإسلامي، واعتبرها المسلمون السلفيون فتنةً خارجيةً كان المقصود بها الإسلام نفسه،[٦] وحكم البعض على كل من الفارابي وابن سينا والكندي على أنهم ليسوا فلاسفة إسلاميين وإنما هم فلاسفة اكملوا الآراء اليونانية أو شرحوها أو شوهوها أحياناً لخلطهم بين آراء الفلاسفة وبين المذاهب الفلسفية ولنسبتهم كتبا لغير أصحابها ولتفضيلهم الحكمة اليونانية في بعض الأمور على الشريعة وأحكامها[٧].

ولكن هذه الأحكام على الفلسفة الإسلامية نجد أنها تخرج الفلسفة الإسلامية عن إطارها الذي وجدت من أجله، فلا بد من الاعتراف بأن

الفلسفة الإسلامية كانت فلسفة أصيلة اكتسبت أصالتها من قدرتها على التميز عن غيرها من الفلسفات ومن وضوحها ووضوح مقولاتها التي بحثت فيها، ولا يعيبها أنها أخذت عن اليونانية أو عن غيرها من الفلسفات الأخرى لأن ما يميزها هو أكبر بكثير مما ألصق بها من تبعية. فما هي الميزات الهامة التي تمتاز بها الفلسفة العربية الإسلامية؟

١ - الميزة الأولى والبارزة في الفلسفة العربية الإسلامية، ما وصفت به بأنها فلسفة توفيقية، فهي تحل النزاعات الفكرية بين الفلاسفة اليونان والمذاهب الفلسفية اليونانية بحلول وسطى وهذه الحلول تمثل العقل الشرقي الذي يضيف حلاً وسطاً بين ما يسمى بالإفراط وبين ما يسمى بالتفريط وتنسجم هذه المسألة مع الحديث النبوي ((خير الأمور أوسطها))[٨]. ونعني بالفلسفة التوفيقية أيضاً التوفيق بين الحكمة اليونانية - التي تشكل في مفهوم المسلمين حداً وسطاً بين جميع الفلاسفة اليونان وبين الشريعة الإسلامية التي تشكل أيضاً في مفهومها حداً وسطاً بين المفاهيم الدينية المعروفة ونقصد في ذلك الديانات جميعها سماوية وغير سماوية. ولكن الحق يقال أن الفلسفة الإسلامية ليس كما قيل أنها تفضل الحكمة اليونانية على الشريعة فهذا الأمر لم يقع عند أي من الفلاسفة المسلمين لأن الجميع اعتبروا أن الحكمة تقع في الدرجة الثانية بعد الشريعة في مجال المعرفة وأن الأصل في المعرفة هو المعرفة الدينية الإلهية التي تسبق كل حكمه، وأنه إذا ما اختلفت الشريعة مع الحكمة وهذا غير ممكن في مفهوم الفلاسفة المسلمين - فيكون حكم الشريعة هو الصحيح والآخر هو الخاطئ الذي لا تأخذ به الفلسفة الإسلامية. فالتوفيق أول ميزة من مزايا الفلسفة الإسلامية.

٢ - بدأت الفلسفة الإسلامية مسبوقة بالمنهج الجدلي الذي اتبعه الكلاميون المسلمون وهو ما دعي بعلم الكلام، وكان علم الكلام مفتاح الفلسفة التوفيقية حيث اعتبر المتكلمون أنهم يدافعون عن الشريعة

وأحكامها بواسطة المنطق والفلسفة اليونانية التي اصطلحوا أن يسموها بالحكمة كتعبير عنها. ولقد عرف علم الكلام بأنه علم التوحيد أو علم أصول الدين أو ((علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام.))[٩].

٣ - اهتمت الفلسفة الإسلامية بالميتافيزياء، وكانت مشكلة الله هي أولى المشاكل التي حاولت الفلسفة العربية الإسلامية البحث فيها بدءاً من علم الكلام وانتهاءً بالفلسفة العقلية. واعتبرت مشكلة الله مشكلة مشتركة بين الدين وبين الفلسفة فمن الطبيعي أن يكون الهدف الأول للفلسفة التوفيقية البحث في ذات الله وصفاته وقدرته وعلمه وإرادته وكلامه وغير ذلك يقول الدكتور عادل العوا: ((وعلى هذا فإن تمييز الفلسفة بالمعنى الدقيق يعتمد ارتباطها بسائر جوانب الفكر العربي والثقافة الإسلامية ولا ينفرد عنها إلا بالمنهج الذي هو منهج المنطق العقلي، أو النظر العلمي المجرد. ومن الجائز أن هذا الارتباط إذا قلنا أن هذه الحكمة أو الفلسفة بالمعنى الدقيق إنما عنيت أشد العناية بتبيان صلاتها بالشريعة، وسعت إلى التوفيق بين العقل والنقل، لتبرهن على أن الدين إذا تآخى مع الفلسفة حصل الكمال وحصحص الحق على قدر الطاقة البشرية. فذات الله وصفاته، وعلاقة الواحد بالمتعدد، وصلة الله بالعالم، وانتظام الكون وقوانين الوجود والحياة والنفس والأخلاق وناموس المصير والمعاد، كل ذلك كان شاغل الفلاسفة وشاغل المتصوفة وشاغل المتكلمين على السواء))[١٠].

٤ - تمتاز المدرسة الصوفية بميزات خاصة بها تجعلها فلسفة عربية إسلامية خالصة وإذا كان الدارسون قد قسموا التصوف الإسلامى إلى قسمين: قسم فلسفي وهو مجموعة امتزج فيها الفكر اليوناني وخاصة الأفلاطونية الحديثة والهرمية والتفكيرمن هندي وفارسي وبعض التفكير اليهودي والمسيحي والإسلامي إلا أنه بشكله الفلسفي العرفاني خط طريقاً

إسلامياً واضحاً يهدف إلى إخراج الدين من حدوده النصية إلى آفاق المعرفة العقلية وليتجاوز هذه المعرفة إلى المعرفة الحدسية المباشرة التي تتخطى العقل أحياناً لتتكشف الحقيقة ناصعة أمامها. والقسم الآخر أطلق عليه اصطلاحاً التصوف السني وظن البعض أنه قسم بعيد عن القسم الأول إلا أنه مكمل له إذا لم نقل أنه اتبع أسلوباً من التقيه والحذر في طرح مسائله، وكان يستند في كل هذه المسائل على القرآن الكريم والسنة الشريفة ويحاول أن يجد فيها أصول التصوف الحقيقية.

والتصوف الإسلامي كمدرسة فلسفية يمكن اعتبارها الفلسفة التي لم تنعت بشائبة من غيرها وإن قيل عن آثارها المتنوعة فلها هيكليتها الفكرية نظرياً وعملياً ولها ما يميزها بحيث يمكن التأكيد على إسلامية هذه الفلسفة وعروبتها إذا ما أخذنا بالاعتبار الشعر الصوفي العربي لكل من ابن الفارض وابن عربي والسهروردي والمنتجب العاني والمكزون السنجاري وغيرهم.وهنا لا يمكن نسيان ما كتب من شعر فارسي وترجم إلى العربية أو بقي فارسياً فإن أثره الإسلامي والعربي أيضاً ظل ميزة مشتركة بين العربية والفارسية قاسمها المشترك الفكر الصوفي الإسلامي. وكان شاهده الأول الفيلسوف والشاعر جلال الدين الرومي وغيره أيضاً.

٥ - الفقه الإسلامي والفلسفة: والفقه يمثل عودة الفكر الإسلامي إلى الأصول وهي الأحكام القرآنية والسنة النبوية الشريفة وهذا الفكر لا يعترف بالامتزاج بين الشريعة والفلسفة لأنه يؤكد تأكيداً واضحاً على فلسفة الشريعة وأن للشريعة فلسفتها المميزة بها وهي الحكمة التي يقصد بها الشرع عند ذكرها في كل من القرآن والحديث. فمنهج الفقيه يقابل منهج الفيلسوف وينزع عن الأحكام الدينية كل أثر غريب عنها ويخلصها من المنهج البرهاني العقلي ليعود إلى المنهج البرهاني الأصولي الذي يعتمد على البراهين الشرعية وحدها.

٦ - لقد حمل السلفيون الفلسفة مسألة الفرقة المذهبية والاختلاف الفكري على أساس أن الفلسفة هي الأفكار المستوردة التي دخلت الإسلام وفرقته إلى فرق ومذاهب بحسب موارد هذه الأفكار ولكن الخلافات المذهبية بدأت قبل دخول الفلسفة حلبة الصراع الفكري الإسلامي فمنذ وفاة الرسول (ص) ظهرت الأحزاب السياسية التي تبلور فيها الفكر في المستقبل وأصبحت مذاهب فكرية دخلتها الفلسفة وعملت على تنظيم آرائها تنظيماً منطقياً وعقائدياً.

فالجدل الديني لم يظهر إلا في بداية القرن الثاني الهجري بعد أن اختلط المسلمون بغيرهم من الأقوام وكان هؤلاء قد سلحوا أنفسهم بالمنطق والفلسفة مما دفع المسلمين للتفتيش والتعلم والترجمة عن اليونانية والفارسية وغيرها بقصد الرد عليهم وبالسلاح الذي أشهروه. وكان لا بد للفرق والمذاهب من استخدام نفس السلاح لأن التفوق الحربي كان بيد الدولة العربية التي فرضت الإسلام على الشعوب التي فتحت بلادهم. وكان لتشجيع العلم والترجمة وعقد حلقات الجدل في بلاط الحكام والخلفاء وفي المساجد أثر كبير في دخول الفلسفة هذا المعترك.

٧ - حرص المستشرقون الذين درسوا الإسلام كفقه ديني وكفلسفة دينية أن ينسبوه إلى المؤثرات الخارجية التي عملت فيه فمثلاً يتحدث البارون كارادي فو عن الفقه الإسلامي ويرد كل تأثير في الفقه الإسلامي إلى المذاهب المسيحية. أما جولد تسيهر فهو ينزع إلى ردالفقه الإسلامي إلى الديانة اليهودية وأثرها فيه، ويرى أيضاً تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي ويشاطره هذا الرأي فريدريك شميدث وكذلك فون كريمر حيث يقول: ((إن بعض أحكام القوانين الرومانية التي دخلت في الإسلام لم تصل إليه إلا من خلال اليهودية ويجب البحث عما قد يكون للمجوسية من أثر في فروع الفقه الإسلامي وعن مبلغ هذا الأثر)) [١٢] وكتب جولد تسيهر في

كتابه ((العقيدة والشريعة)) ((ليس الشرع وحده والسنة والعقائد والمبادئ السياسية هي التي اتخذت شكل الحديث ولكن كل العناصر التي استنبطها الإسلام أو اقتبسها من مصادر أجنبية لبست هذا الشكل، وبذلك بلغ اندماج العناصر الأجنبية في الإسلام حداً ضاعت معه مناشئها ومن خلف الستار تبوأت مكاناً في الإسلام حمل من العهد القديم، ومن العهد الجديد، وحكم مأثورة عن أحبار اليهود أو مقتبسة من الأناجيل الموضوعة بل بعض مذاهب الفلسفة اليونانية، وبعض عبارات من حكمة الفرس والهنود.)) [١٢].

نجد أن جولد تسيهر يركز على الأثر اليهودي في الفقه الإسلامي وجولد تسيهر هو مستشرق يهودي يبرز تعصبه اليهودي في بحثه في مجال الديانات وهذه طبيعة معظم الباحثين اليهود فهم يحاولون رد كل أثر فكري لاهوتي إلى الأصول اليهودية.

ولو أردنا أن نستعرض ما قاله المستشرقون والباحثون الأوربيون في مجال الفلسفة الإسلامية لقلنا كما قيل من قبل أن الفلسفة العربية الإسلامية ليست عربية وليست إسلامية.

ولكن هل هذا الرأي صحيح ؟ فاللغة العربية معيار الحضارة العربية ومعيار الحضارة الإسلامية أيضاً لذا فإن التلاحم المصيري بين العروبة والإسلام كان لا بد منه لتبقى العروبة مدعومة بالإسلام وليبقى الإسلام مدعوماً بالعروبة فهذا التلازم ليس تلازماً مصطنعاً فرضته الظروف السياسية أو المراحل المؤقتة في الحياة الاجتماعية لأننا لو عدنا إلى تاريخ الإسلام وتاريخ العروبة لوجدنا أن كلاً من العروبة والإسلام صنعا الحضارة العربية الإسلامية ولا يمكن فصل واحد منهما عن الآخر لأن أي فصل بينهما لا يؤدي لأية نتيجة عملية.

ومن استعراضنا لميزات الفلسفة العربية الإسلامية نرى أن هذه الفلسفة كانت بالمقارنة مع غيرها من الفلسفات ذات ميزات خاصة بها وإن كل أثر

قيل عنه فعل في أسسها لم يغير بالشكل والمضمون الذي ارتكزت عليه الفلسفة الإسلامية.

وإذا أكدنا على عروبتها وإسلاميتها فلأننا نكون أولينا الاهتمام لأهم عناصرها التي ميزتها فلقد استمدت عروبتها من اللغة التي هي المعيار الحضاري لها واستمدت إسلاميتها من الشريعة المحمدية التي لم يكن أثر بارز فيها أكثر منه ويمكن أن نقول ونحن واثقون أنه الأثر الوحيد أما الآثار الباقية فليس ذلك إلا نوع من التشابه والتوافق بطريق الصدفة لا على سبيل القصد لأن الصدفة مبدأ علمي يدل على التوافق والتشابه ويدل على أن العقل الإنساني في مختلف صيغه عقلٌ يكاد يكون متشابهاً وخاصة في حال الأحكام العامة التي تدل على التوافق بين الأفراد وبين الشعوب. ثم إن التنوع الفكري في الفلسفة الإسلامية من فقه وتصوف وعلوم لغة وطبيعة ورياضة وغيرها يمنحها ميزة شمولية في مبادئها.

الفلسفة بين العربية والإسلامية:

قلنا من قبل أن بعض المستشرقين والدارسين للفلسفة العربية الإسلامية ينكرون عليها العروبة والإسلام أيضاً فيتنكرون أن تكون عربية لأنها اعتمدت بالدرجة الأولى على الفلاسفة من غير العرب فابن سينا والغزالي كانا فارسيين والفارابي كان تركياً وينكرون إسلاميتها أيضاً لأنها كانت مزيجاً من ثقافات مسيحية ويهودية وصابئية وإسلامية. ولكن ماذا نطلق عليها من تسمية؟ لقد تأثر الباحثون العرب بمثل هذه المقولات وأعطوا رأيهم الصريح بها فقال الدكتور إبراهيم مدكور وهو مع تسميتها بالفلسفة الإسلامية:((ولأن هذه الفلسفة مع تعدد مصادرها، وتباين المشتغلين بها، وقد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أيضاً بما

جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم))[١٤] وهذه الاشارات التي ذكرها الدكتور مدكور جعلته يفضل تسميتها بالفلسفة الإسلامية. أما الدكتور جميل صليبا فهو يصر على تسميتها بالفلسفة العربية فيقول: ((ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية:

١ـ إن تسميتها بالفلسفة الإسلامية يضطرك أن تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية والهندية التركية وغيرها.

٢ـ ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هناك نفراً من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة.

٣ـ إن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، وقرآن عربي، ورسول عربي، وروحه عربية.

٤ـ إن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية.

فليس المقصود بعروبة هذه الفلسفة أنها مدينة للجنس العربي وحده، وإنما المقصود بها انتماؤها إلى الثقافة العربية، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكري الإسلام كما كانت اللغة اللاتينية لغة مفكري القرون الوسطى))[١٥].

ونحن إذا تمعنا بالميزات العربية للفلسفة والميزات الإسلامية لها نجد أنفسنا مدفوعين لجمع هذه الميزات جميعاً وإطلاق تسمية الفلسفة العربية الإسلامية لها حفاظاً على كل الميزات، وتجاوزاً لكل العثرات التي تعترض الانفراد في التسمية المنعزلة ـ العربية أو الإسلامية ـ فهي عربية في ثقافتها الحضارية وهي إسلامية في مفهومها الوضعي. ولا نريد في هذه التسمية أن نثير أمراً قومياً يدعو إلى التعصب العرقي أو أمراً دينياً يدعو إلى التعصب المذهبي. وإنما بهذه التسمية نشير إلى صفة هذه الفلسفة وميزاتها الدينية

والحضارية، ولو كانت المشكلة القومية أو الدينية موجودة فيها لكانت ظهرت آثارها في الفلسفة نفسها ولكن هذه المسألة لم تكن مثارة أبداً فكل الفلاسفة أظهروا شعورهم الديني وانتماءهم للإسلام وشعورهم القومي بالانتماء على الثقافة العربية وهذا دليل كبير على إنسانية كل من العروبة والإسلام، فالقومية العربية قومية إنسانية فتحت صدرها لكل الأقوام والأجناس لأن يدخلوا ساحتها الرحبة دون تعصب عرقي أو عنصري وكذلك الإسلام لم يتعصب على ملة أو ديانة أو مذهب فاستحق بذلك أن يكون ديناً للإنسانية جميعها.

الفلسفة العربية الإسلامية والإبداع الفلسفي :

لم يكتف ناقدو الفلسفة العربية الإسلامية بنفي العروبة والإسلام عنها إلا انهم حكموا عليها بأنها لم تقدم فكراً إبداعياً جديداً وكانت معظم أفكارها من تداعيات الفكر اليوناني وغيره يقول الدكتور على سامي النشار:

((وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفي وظنوا أول الأمر أن هذه هي كل الفلسفة الإسلامية وحاول كل منهم أن يعلل المسألة تعليلاً خاصاً))[١٦]. وكان أهم التعليلات لهذا القصور هو تعليل الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان الذي يعيد هذا القصور إلى الفكرة المسيطرة على العقل السامي العربي واليهودي وهي فكرة التوحيد. وهذه الفكرة يراها رينان عبارة عن استعداد فطري في العقل السامي لم يستطع الخروج منه.

ودعاه رينان بغريزة التوحد ولخصه رينان بأنه عبارة عن تصور موجود واحد فريد من نوعه في الوجود، جعله هذا العقل خالقاً للسماء والأرض، وهذا القصور يعتبره رينان قصوراً في العقل السامي يجعل تفكيره يتصف

بالوحـدة والبسـاطة ولا يميـل إلى التشـابك والتعقيـد في مسـتوى الـتفكير الفلسفي.

يقول رينان: ((إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية، وتخلصوا من التعدد والتنوع والتعقيد الذي كان يهم فيه تفكير الآريين الديني.)) [١٧].

ولم يخرج جوتييه عن فكرة الجنس فرآى أن عدم إبداع الإسلاميين الفلسفي يعود إلى أن الجنس العربي كان يحتفظ بنقائه وبعقليته الأصلية بحماية من وطنه. أما الجنس اليهودي فقد انطوى على نفسه لأن الدين اليهودي يأمره بذلك فيرى جوتييه أن الديانة اليهودية هي الديانة الوحيدة التي يمكن اعتبارها الدين ((المغلق)) وهذا أهم اختلاف بين طبيعة الشعبين الساميين. ويرى رينان أن العربي لم يحأول أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموفقة المقارنة فيضعها في وحدة متناسقة. لم يجمع، لم يقارن، ولم يقارن، ولم يركب، [١٨] بل عمل في مواضعة الأضداد ومقابلتها لبعضها البعض لتنسجم مع الرأي الوسطي الذي يمكن اعتباره حلاً للتناقضات وللتضاد.

وهكذا نجد أن جوتييه وقع بنفس الخطأ الذي وقع به رينان باعتماده مبدأ الجنس والعرق أساساً في التفكير الفلسفي الإسلامي، ولو عرف جوتييه أن ابن سينا كان آرياً لاكتشف أن الجنس لا يمكن اعتباره عاملاً مقوماً للتفكير الفلسفي.

لاشك أن الفلاسفة العرب المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية واعتبروها منطلقاً أساسياً في تفكيرهم وإن اتهام الفلسفة العربية الإسلامية بالقصور وبعدم الإبداع مسألة ليست دقيقة ويمكن أن نتهم دارسيها بعدم الدقة في دراستهم لها لأننا لو درسنا الإبداع الفلسفي في الفلسفة الصوفية لتأكدنا أنها فلسفة إبداعية لا تبعية فيها.

ولو أمعنا النظر في الآثار التي تركها كل من الكندي والفارابي وابن

سينا وابن رشد وغيرهم لوجدنا أنهم اتصفوا بصفتي النقل والإبداع معاً لأنهم لم يقبلوا كل الآراء الفلسفية التي قاموا بنقلها وأبدوا رأيهم الصريح بما لا يتناسب مع جوهر عقائدهم الإسلامية وأبدعوا نظرية تنسجم مع الفكر الديني الإسلامي بطريقة توفيقية جعلت من فلسفتهم أساساً يحتذى في معظم التفكير الديني الآخر ولنا من الآثار التي تركوها توثيقاً سليماً لما نقدمه من رأي نقصد به الحقيقة التي لا يمكن أن تخفى على باحث ولا تضيع في طلب دارس.

أما التصوف الإسلامي بنوعيه الفلسفي والشرعي فهو لا شك مفخرة الفلسفة الإسلامية فعندما وقف الإسلام موقفاً معارضاً للميتافيزياء الفلسفية نجده يقبل التصوف وهو بحث ميتافيزيقي أو وجودي.

وإذا بحثنا عن موقف الإسلام من التصوف لوجدنا أن التصوف الأولي الذي تجلى بالزهد والتقشف نشأ نشأته الأولى في أحضان الكتاب والسنة الشريفة، وشد التصوف المسلمين إليه عن طريق العبارات الرقيقة التي كانت تصدر على لسان المتصوفين وتعبر عن كنز غني بالعواطف التي تتناسب مع الشرع الإسلامي ومع العقل الشرقي.

ويرى البعض أن التصوف استطاع أن يدخل إلى الأفكار الإسلامية الميتافيزياء اليونانية والزهد الهندي والمسيحي وكان قبولها لدى المسلمين عن طريق التصوف أكثر ملاءمة معه عن طريق الفلاسفة فلقد استطاع المتصوفون وخاصة المتأخرون منهم أن يعرضوا الفكر اليوناني الذي عرف باسم الحكمة كتمهيد لعرض الفكر الصوفي الذي تجاوز حكمة العقل إلى حكمة الحدس القلبي الذي اعتبره المتصوفة الطريق المعرفي والمختصر ككشف الحقيقة السرمدية.

ولكن المسلمين وقفوا موقفاً معارضاً للتصوف عندما عرضت وحدة الوجود ومبدأ الحلول الإلهي في العالم المتعدد المفكر لأن الإسلام لم يكن ليؤمن بالحلول الإلهي في العالم. ورفض فكرة التجلي الإلهي ببعض مخلوقاته

التي حاول بعض المتصوفة - إن لم نقل معظمهم - التبشير بها كفكرة معقولة لفكرة الإله الغيبي الذي تصوره الإسلام.

هذا الغنوص الذي أصبح جوهر الفكر الصوفي الإسلامي والذي انتقل تأثيره إلى المتصوفة الآخرين من أهل الديانات الأخرى.

ومن هذا المنطلق الفكري الأساسي للتصوف وقف بعض المتصوفة بمعارضة التصوف الحلولي الذي يؤمن بوحدة الوجود وبالحلول. وعبر دارسوا الصوفية أن هذا الموقف هو موقف سني سلفي ضد التصوف الحلولي، ولكن لو أمعنا النظر بالأقوال التي صدرت عن الكثيرين من أصحاب هذا التيار السلفي لتأكدنا أن هذا الموقف يشبه موقف الفقيه الشيعي الذي دعت إليه المعارضة الشيعية لحماية أنفسهم من التعرض إلى التعسف والاضطهاد الذي كان يلاقيه الشيعة لمجرد جهرهم بآرائهم، فكانوا يتظاهرون بمواقف لم تكن هي مواقفهم الحقيقية وإنما هي بغية حماية أنفسهم من الاضطهاد والظلم. لذلك يقرن البعض التصوف والتشيع ويعتبرون النشأة والأفكار المتقاربة دليل وحدة الهدف بين التشيع والتصوف.

والحقيقة إنه لا يمكن تصور فلسفة صوفية دون الإقرار بمبدأ وحدة الوجود لأن هذا المبدأ هو أساس كل فلسفة صوفية، ولو اقتصر التصوف على الزهد والتعبد والأنزواء في زوايا البعد من مفاتن الدنيا ومفاسدها لما كان هناك فرق جوهري بين ما هو تصوف وما هو تعبد ولما كنا بحاجة إلى الإدعاء بأن هناك فكراً صوفياً جديداً بطرح تطور الإسلام نحو البحث العقلي والعواطف الإنسانية التي تنقله إلى أن يكون دين محبة وعلم.

لم يدخل التصوف في صيغة علم الكلام لأنه كان يبتعد في منهجه عن مناهج علم الكلام، وقد اعتبر علماء الكلام بعض المتصوفة بعيدين عن علم الكلام لأنهم بالمقارنة مع القواعد الفقهية والكلامية كانوا يخرجون خارج الإطار الكلامي وأحياناً خارج الإطار الإسلامي بحسب تقدير البعض.

الفصل الثاني
علم الكلام (نشأته وتطوره)

كيف نشأ علم الكلام ؟

فبل أن نتحدث عن نشأة علم الكلام يجب أن نعرف به، فعلم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين أو علم اللاهوت الإسلامي، هو علم الدفاع عن العقائد الدينية الإيمانية بالأدلة العقلية وهو يختلف عن الفقه وإن كان كل منهما يكمل الآخر حيث أن الفقه هو علم الدفاع عن العقائد الدينية بالأدلة النقلية لا العقلية.

وقد نشأ علم الكلام بسبب الحاجة التي وجدها المؤمنون ضرورية للدفاع عن الدين بالحجج العقلية التي كان أصحاب الديانات الأخرى يحاججون المسلمين فيها وكان هذا الجدل يسبب بعض الحرج للمسلمين اللذين خرجوا من الجزيرة العربية يفتحون البلدان التي لم تكن تدين بالإسلام ليفرضوا على أهل هذه البلاد ديانتهم الجديدة التي جاءت مباشرة من الله ونطق بها نبيّه الكريم محمد بن عبد الله. فبدأت العناصر العقلية تدخل مجال النقاش الديني. ولم تكن هذه العناصر غريبة فكانت موجودة وجاهزة في الفكر اليوناني الذي بدأ ينتقل عن طريق الترجمة إلى العربية والسريانية والفارسية والعبرية، وتعمق الكلاميون في استخدام العقل حتى أن بعض الكلاميين لم يفرق بين الشريعة والحكمة باعتمادهم البحث عن الحقيقة فالحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية هما حقيقة واحدة وإن اختلفت صورهما الشكلية. وفتح علم الكلام الباب ليتوسع البحث العقلي ويتشعب ليتم انتقال الفكر

الإسلامي من مرحلة علم الكلام إلى الفلسفة ولكي تتوسع آفاق الفكر الإسلامي من مرحلة علم الكلام إلى الفلسفة ولكي تتوسع آفاق الفكر الإسلامي ليطرح فكراً شمولياً يهدف من خلاله إلى مرحلة البناء الفلسفي، ووضع النظريات الفلسفية ذات الصفة الشمولية.

ولم يكن الفقه الإسلامي من خلال نشأته السابقة لعلم الكلام كافياً للوقوف في وجه الحملات التي كان يشنها الكلاميون المسيحيون والكلاميون اليهود وغيرهم واللذين كانوا قد تسلحوا بالفلسفة وسبق استخدامهم لها استخدام المسلمين. ولا يمكن القول أن علم الكلام غير الفقه أو معارض له وإنما نقول أنه يكمله كعلم يتبع الأصول الفقهية ويعتبرها أساساً في الاستخدام العقلي، فلا يمكن أن يعارض الاستخدام العقلي ولكن المشكلة الكلامية تعقدت في الإسلام أكثر من غيره من الديانات الأخرى ولو بقي الإسلام على الفطرة التي جاء بها الرسول (ص) لكانت المشكلة أقل تعقيداً لأنه في هذه الحالة يمكن عزل الإسلام العقائدي عن الإسلام السياسي وتصبح التعددية في الإسلام مصدر ثراء في الفكر والعقيدة، ولكن الذي حصل أن تأثير الإسلام السياسي على تطور الفكر الإسلامي لم يترك مجالاً للاستفادة من التعددية وإنما أصبحت التعددية وبالاً على معارضة الطبقة الحاكمة أينما كانت وأينما وقفت في صيغتها الملائمة أو غير الملائمة.

وكانت المذهبية التي انقسم فيها الإسلام إلى شيع وفرق بينها وبين بعضها من العداء أكثر من العداء بين الإسلام وبين أي من الديانات الأخرى رغم أن كل هذه المذاهب تعود في جوهر عقيدتها إلى الإسلام. وكل منها استخدم الاجتهاد والتأويل ضمن مرجعية دينية موجودة في القرآن وفي الحديث. ولم يكن القرآن والحديث في البداية مصدر خلاف بين مذاهب المسلمين وإنما نشأ الخلاف من خلال التأويل والاجتهاد وضمن شروط

الإسلام السياسي. وكل اجتهاد وكل فكرة تصب في التأييد للنظام الحاكم فهي مقبولة ومرضي عنها وكل اجتهاد وفكرة لا تنسجم مع الولاء للحاكم الذي كان يحكم باسم الإسلام ويسمى بأمير المؤمنين فهي زندقة وكفر ورفض وغير ذلك من عبارات التشويه لها.

من خلال هذا الواقع الفكري نشأ علم الكلام ونشط نشاطاً كبيراً ليعبر عن المذهبية الأنقسامية لا ليعبر عن تكميل النقص الظاهر في تفسير أي نص. ولم يكن هدف علم الكلام في البداية إلا الدفاع عن الإسلام كدين يعرفه المسلمون بأنه دين وحدة وليس دين انقسام فللإسلام الفضل الكبير على وحدة العرب في جزيرتهم بعد أن كانوا قبائل متفرقة تحارب بعضها البعض وإن كان هناك طموح عند أكثر القبائل العربية وميل إلى نوع من التفاهم الوحدوي بين بعضها البعض والتعاون ضد أي خطر خارجي تتعرض له الجزيرة العربية ويذكر لنا التاريخ أمثلة على ذلك كتعاون العرب ضد الخطر الفارسي (موقعة ذي قار التي قيل عنها أنها أول معركة انتصف فيها العرب من العجم وكذلك خطر الأحباش الذين احتلوا اليمن وقصدوا هدم الكعبة بحملة قادها أبرهة الحبشي. إلا أن وضعاً وحدوياً يمكن اعتباره نقطة تحول في تاريخ العرب لم يحصل إلا بعد الإسلام عندما خرجت جيوش الفتح الإسلامي تستولي على البلدان والأراضي وتفرض دين الله على الشعوب التي انصاعت ودخلت الديانة الجديدة، فاستطاعت جيوش الفتح الإسلامي الاستيلاء على سورية ومصر والمغرب العربي وكانت تحت الحكم الروماني، والاستيلاء على العراق وفارس والقضاء نهائياً على الإمبراطورية الفارسية ووصل الفتح الإسلامي إلى الهند والسند شرقاً ودانت المنطقة كلها بالإسلام فأصبح الإسلام دين الدولة الرسمي وألقي على عاتق العرب تعليم هذه الشعوب الأصول الدينية التي جاء بها الإسلام، فبدأت هذه التعليمات تلقى نقاشاً بين الجديد وهو الإسلام وبين القديم وهو مجمل ديانات متعددة منها الوثنية ومنها السماوية.

لم تكن هناك مقاومة تذكر للديانة الجديدة، وقد حصل الإنقلاب الديني بسرعة كبيرة غير متوقعة، وإن كان البعض ممن دانوا في الإسلام بقيت لديهم بعض الأفكار والرواسب التي كانوا يحملونها من خلال ولائهم لدياناتهم السابقة، لذا كانت تظهر في كل فترة بعض الآراء التي كانت تغلف هذه الرواسب بقالب إسلامي لم تكن الغاية فيه الاجتهاد في الإسلام وإنما كان القصد فيه هدم الإسلام من الداخل. ولو كان دعاة ذلك تركوا الأمر للصراع الفكري فحسب لما أثاروا الانتباه كثيراً ولما نالوا العداء من السلطة الحاكمة. وإنما كانت تترافق دعواتهم دائماً بالثورة على السلطة (ثورة ماني) و(ثورة الزنج) لأن كثيراً من الاجتهادات التي ظهرت ولم تكن تتعرض للسلطة كانت تنال بعض حرية التصوف حتى أن التيارات الإلحادية ظهرت واضحة وظهر من يكتب بها الكتب ويدخل حلقات النقاش دون أن يتعرض إلى الأذى ولقد كان يمثل هذا التيار الطبيب أبو بكر الرازي وابن الراوندي. وقد اتهما بالزندقة والمروق من الدين وكان كل من الرازي وابن الراوندي يناقشان الناس ويكتبان الكتب التي كان الإلحاد فيها جليا واضحاً وعلى سبيل المثال كتاب ((الزمردة)) لابن الراوندي الذي يتهجم فيه على الأديان عامة وعلى الإسلام خاصة وينشر فيه الأفكار الإلحادية التي تستنكر الدين وتكذب قول الأنبياء بنزول الوحي السماوي، وكان لهذا التيار أنصاره في العهد العباسي، ولم يكن يثير الانتباه إلا عندما يتنبه العامة وتحدث إثارتهم من قبل المشايخ والفقهاء الذين يدعون إلى محاربة الكفر والجهاد في سبيل الله وتصل هذه الإثارة لأسماع الخليفة أو لذوي الشأن في بلاطه عند ذلك يحدث القصاص ويأمر الخليفة بالقضاء على الملحدين والزنادقة، وكان علماء الكلام يردون على هؤلاء الملحدين والزنادقة.

وقد ساهم علم الكلام - كما قلنا - في الرد على هذه التيارات الإلحادية مساهمة فعالة وإذا كان بعض ناقدي الفلسفة العربية الإسلامية أنها نشأت

من الفكر اليوناني وأن الناقدين حكموا على نشأتها غير الإسلامية ومنهم من أخرجها خارج نطاق الفكر الإسلامي إلا أن علم الكلام في نشأته الإسلامية رغم أنه استخدم المقاييس العقلية والقضايا المنطقية إلا أن دارسي علم الكلام لم يخرجوه خارج نطاق الإطار الإسلامي، ولم ينتقدوا عقلنته إلا عندما يتجاوز الحدود الشرعية ويدخل في إطار العقل اليوناني أحياناً، فقد أطلق اسم المعطله على عدد من الكلاميين الذين نزهوا الله تنزيها بعيداً عن المادة وعن كل أثر مادي، فاعتبر البعض أن الله هو المحرك الذي لا يتحرك، وعندما نفوا عنه كل صفة خارج ذاته وقعوا في متاهات الفكر اليوناني والتصور الأفلاطوني الحديث والأرسطي لفكرة الله المنزه ولفكرة الواحد الفيثاغوري الذي لا ينقسم ولا يتجزأ وهذا في رأي التيار الآخر من المسلمين تعطيل لدور الإله في الخلق والإبداع وبما وصف الله نفسه في كتابه من صفات وما تسمى من أسماء تدل على قدرته وتسييره للعالم وهذا لا ينفي اتصاله المباشر وغير المباشر بعالمه وبخلقه. لهذا كانت الصوفية التي قامت على أساس الاتصال المباشر بالله كرد على هذه الفكرة التي دعيت معطله.

ويشير الدكتور علي سامي النشار إلى ذلك بقوله: ((وهذا العلم ـ فيما اعتقد ـ هو النتاج الخالص للمسلمين ومما لا شك فيه أن المتكلمين، وقد كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة، ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها، وقد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس إسلامياً بحتاً. وبعد هذا شابته عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية، ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاوموا مقاومة عنيفة واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعه.))[١٩].

ويبرر الدكتور النشار هذه النزعة إلى الهجوم الذي شنه رجال الدين المسيحي على الإسلام فيقول: ((ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار

كانت تتهدد مجتمعهم أهمها أن يردوا الهجوم الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً ويتكلمون عن طبيعة المسيح وعن الكلمة ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم.))[٢٠].

ويمكن القول أن علم الكلام نشأ بغرض الحاجة إليه ونشأ في بداية الأمر نشأة إسلامية غير مشوبة بالفكر اليوناني وللفارابي رأي بعلم الكلام ونشأته جدير بالاهتمام إذ أنه يعتبر من أول الآراء في علم الكلام: يقول الفارابي: ((صناعة الكلام، وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التي صرح بها واضع الملّه، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل. وهذا ينقسم إلى جزئين أيضاً: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. وهي غير الفقه، لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملّة مسلّمة ويجعلها أصولاً، فاستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخر. فإذا اتفق أن يكون لأنسان ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم، فيكون نصرته لها بما هو متكلم واستنباطه عنها بما هو فقيه.))[٢١].

((وان الوجوه والآراء التي ينبغي أن تنصر الملل فإن قوماً من المتكلمين يرون أن ينصروا الملل بأن يقولوا إن آراء الملل وكل ما فيها من الأوضاع ليس سبيلها أن يمتحن بالآراء والروية والعقول الأنسية لأنها أرفع رتبة منها إذاكانت مأخوذة عن وحي إلهي لأن فيها أسراراً إلهية تضعف عن إدراكها العقول الأنسية ولاتبلغها.))[٢٢].

ويتحدث الفارابي بعد ذلك عن الوحي وإدراك أهل الملل لقيمة الوحي في الإيحاء للعقل الإنساني وتأمله أن يدركه بعقله.))[٢٣]. ((فإن الإنسان، وإن بلغ نهاية الكمال في الإنسانية فإن منزلته عند ذوي العقول الإلهية منزلة الصبي الحدث والغر عند الإنسان الكامل.))[٢٤].

ويرى الفارابي أن الإنسان يتثبت من الوحي على أنه من عند الله جل ذكره صادق إما بالمعجزات التي يفصلها أو تظهر على يده وإما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبول الأقاويل على صدق هذا ومكانة من الله جل وعز أو بهما معاً))[٢٥].

ويميز الفارابي بين الفقه والكلام فيقول عن الفقه: ((علم الفقه. وصناعة الفقه هي التي يقتدر الإنسان على أن تستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتجديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع.))[٢٦].

أما علم الكلام عند الفارابي فهو كما ذكرناه سابقاً ولكن أبا حيان التوحيدي يرى في الفقه: ((أما الفقه فإنه دائر بين الحلال والحرام وبين العلل في القضايا والأحكام وبين الغرض والنافلة وبين المحظور والمباح وبين الواجب والمستحب وبين المحقوق عليه والمنزه عنه.))[٢٧].

والفارابي أيضاً في ((إحصاء العلوم)) لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامي والفرق بينه وبين الفقه على مصطلح أهل الإسلام بل قصد الكلام في العلوم الدينية جملة فجعلها طائفتين: طائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على الاستنباط من نصوص الدين المأخوذة تسليماً، وطائفة تبحث فيما يقتدر به الإنسان على نصرة ما جاء به الدين من العقائد والأحكام وتزييف كل ما خلفه بالبراهين العقلية. ولهذا التقسيم في نفسه وجه ظاهر وللتسمية بالفقه والكلام وجه (باطن)[٢٨].

أما الإمام الغزالي فله رأي في كل من الفقه والكلام يقول فيه: ((القول في بيان مقصود علم الكلام وحاصله.. ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصّلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ

عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وسأوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله. فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذَّبَّ عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة.))[٢٩].

ولابن خلدون تعريف يوافق فيه رأي الغزالي حيث يقول: ((علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد ، عقائدالإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة))[٣٠].

أما سعد الدين التفتازاني فيعرف علم الكلام: ((الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وموضوعية المعلوم من حيث يتعلق إثباتها، ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وغايته تحلية الإيمان بالإيقان، ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد فهو أشرف العلوم. والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو. ويتميز عن الإلهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام، أي ما علم قطعاً من الدين، كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفاً بالعدم والفناء، إلى غير ذلك مما نجزم به الله دون الفلسفة، لا ما هو الحق ولو ادعاه لتشاركه الفلسفة ككلام المخالف.... وقيل موضوعه ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك، ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبيه وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ أو المعاد على قانون الإسلام.))[٣١].

أما تسمية هذا العلم بعلم الكلام فقد أطلق عليه عدة أسماء جمعها التهانوي في كتابه ((كشاف اصطلاحات الفنون)) حيث يقول: ((علم الكلام، ويسمى بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة رحمه الله تعالى، المتوفى سنة ١٥٠هـ (٧٦٧م) بالفقه الأكبر وفي ((مجمع السلوك)) ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً، ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات وفي (شرح للعقائد)) للتفتازاني: العلم المتعلق بالأحكام الفرعية، أي العملية يسمى علم الشرائع والأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات.))[٣٢].

وقد كان المسلمون الأوائل ينهون عن البحث في الله وصفاته وما شابه ذلك ((وأخرج عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من تكلم في الدين برأيه فقد اتهمه)) وأخرج عن محمد بن الحنفية قال: لا تهلك هذه الأمة حتى تتكلم في ربها)).

وأخرج عن علي بن أبي طالب قال: يخرج في آخر الزمان أقوام يتكلمون بكلام لا يعرفه أهل الإسلام ويدعون الناس إلى كلامهم، فمن لقيتهم فليقاتلهم، فإن قتلهم أجر عند الله)) وأخرج عن جعفر بن محمد قال: إذا أبلغ الكلام إلى الله فامسكوا، وأخرج عنه قال: تكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش فإن قوماً تكلموا في الله فتاهوا))[٣٣].

ونستكشف مما أوردناه أن السلف الصالح كانوا يقفون موقف المعارضة لعلم الكلام أو أنهم كانوا يريدون حصر علم التأويل بفئة قليلة من علماء الدين لخطر هذا العلم على الدين بحسب رأيهم ولما للخلاف في تأويل الشريعة من أثر يؤدي إلى فرقة المسلمين وتناحرهم، ولكن علم الكلام ظهر بدافع الحاجة إليه كما قلنا.

ويرى الدكتور حنا فاخوري في كتابه تاريخ الفلسفة العربية: فعلم الكلام، بالمعنى الذي نفهمه اليوم، يشابه علم اللاهوت عند النصارى، والمشتغلون به هم المتكلمون. ويمكننا اعتبار المتكلمين فئة مستغلة تستعمل

العقل لفهم النص والدفاع عن العقيدة، وتختلف عن الحنابلة المتمسكين بعقيدة السلف، والمتصوفة الذين يبنون معرفتهم على الاختبار الداخلي والتجربة الدينية، والفلاسفة الذين تبنوامبادئ الفلسفة اليونانية ورأوافيها كل الحقيقة)[٢٤].

ويمكننا أن نعتبر أن علم الكلام مر في تكوينه بثلاث مراحل: المرحلة الأولى وهي المرحلة المدنية أو عهد الرسول والخلفاء الراشدين، وكان العلم الديني ينحصر في تفهم المعنى الحرفي دون تعليل أو تفسير إلا بالاستعانة بما روي عن الرسول (ص) من الأحاديث والأعمال ومن الاجتهادات التي كانت في بداية الأمر تقتصر على المشكلات الفقهية والحياتية التي لم يرد فيها نص شرعي أو لم يكن النص الشرعي يؤدي إلى تفصيلات ممكنة الفهم. ولم تكن هذه الاجتهادات لتتعدى ما ورد في القرآن والحديث أو تخالفهما.

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الشامية حيث انتقل مركز الخلافة من المدينة إلى دمشق وكان الخلفاء من بني أمية، فانتقل النظر في القضايا الدينية من مرحلة التكوين إلى مرحلة النضوج فقد كان للخلافات السياسية وانتقال العاصمة إلى دمشق وتمازج المسلمين مع غير العرب من أجناس مختلفة ودخول العناصر اليهودية والمزدكية والمانوية والمسيحية في صلب التفكير الإسلامي. وكل هؤلاء كانوا على اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية وخاصة منطق أرسطو والأفلاطونية الحديثة، كل ذلك كان له تأثيره البالغ على تطوير الدراسات القرآنية. وكانت هذه المرحلة تمهيداً للمرحلة التالية التي ظهرت فيها الفرق الإسلامية وتعددت الآراء وبلغ الاجتهاد مرحلة متقدمة في الإسلام.

فالمرحلة الثالثة وهي المرحلة التي انتقل فيها الدور السياسي من بني أمية إلى بني العباس وانتقلت العاصمة السياسية من دمشق إلى بغداد وزاد دخول العناصر الأجنبية في ساحة الإسلام الذي توسع بشرياً وجغرافياً وأصبحت

الإمبراطورية الإسلامية تمتد في رقعة كبيرة من الأرض وتشمل اجناساً متعددة المذاهب والحضارات واللغات، وفرض هذا الواقع أن يتطور علم الكلام تطوراً كبيراً وأن تدون مقولاته، وأن يدخل العقل والفكر اليوناني في مساجلات علماء الكلام، ودخل الاجتها د وعلم التأويل إلى الإسلام من بابه العريض وظهر التنوع الذي كان ميزة من ميزات الإسلام فبرز كدين سماوي عقلي يعتمد على العقل والفكر. وبدأ علماء الكلام المسلمون يظهرون في حججهم على غيرهم من العلماء الدينيين في الديانات الأخرى. وظهر التأثير فيهم حتى أن أكثر مدارسهم الفكرية تعود في أصولها للمدارس الفكرية الإسلامية.

فهارس ومراجع الفصل الأول والثاني:

١. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ : د : علي سامي النشارص٢ منشورات دار المعارف بمصر.

٢. انظر كل كتابات الصوفية وخاصة ابن عربي في كتابيه فصوص الحكم والفتوحات المكية.

٣. سورة آل عمران آية (٣٤).

٤. سورة (٩٩) الزلزلة آية(٧).

٥. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ : د : علي سامي النشارص٣ -٤

٦. انظر نهافت الفلاسفة: الغزالي في صفحات عديدة.

٧. انظر مصطفى عبد الرزاق في كتابه((تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية)) (المقدمة).

٨. حديث شريف أخرجه معظم رواة الحديث متفق عليه.

٩. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ص٢٢

١٠. الكلام والفلسفة: د. عادل العوا ص٧٧ منشورات جامعة دمشق.

١١. دائرة المعارف الإسلامية جولد تسيهر عن الفقه الإسلامي.

١٢. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية د. مصطفى عبد الرزاق ص١٢٧ نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر١٩٦٦

١٣. نفس المصدر السابق ص١٢٨ نقلاً عن كتاب العقيدة والشريعة لجولد تسيهر.

١٤. في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق: د. إبراهيم مدكور ص١٩.

١٥. تاريخ الفلسفة العربية: د. جميل صليبا ص١٠ -١١.

١٦. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: د: علي سامي النشار ج١ ص٢٤.

١٧. نفس المصدر السابق ج١ ص٢٥.

١٨. نفس المصدر السابق ج١ ص٢٧.

١٩. نفس المصدر السابق ص٣٠.

٢٠. نفس المصدر السابق ص٣٠ -٣١.

٢١. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: د: مصطفى عبد الرزاق. مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر بمصرص٢٥٣ نقلاً عن إحصاء العلوم مطبعة السعادة: القاهرة ١٩٣١ ص٧١.

٢٢. نفس المصدر السابق ص٢٥٣ -٢٥٤.

٢٣. نفس المصدر السابق ص٢٥٤.

٢٤. نفس المصدر السابق ص٢٥٤.

٢٥. نفس المصدر السابق ص٢٥٥.

٢٦. نفس المصدر السابق ص٢٥٧.

٢٧. نفس المصدر السابق ص٢٥٨ نقلاً عن المطبوعة بذيل كتاب ((الأدب والأنشاء في الصداقة والصديق بالمطبعة الشرقية بمصر ١٣٢٣ ص١٩١.

٢٨. نفس المصدر السابق ص٢٥٩.

٢٩. المنقذ من الضلال: الغزالي: المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٩هـ ص٦ -٧.

٣٠. مقدمة ابن خلدون الطبعة البيرونية الثانية ص٤٠٠.

٣١. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٦٢ -٢٦٣ نقلاً عن طبعة المنار الثالثة ص٤.

٣٢. نفس المصدر السابق ص٢٦٥.

٣٣. الأحاديث المذكورة جميعها عن المصدر السابق ص٢٦٦ -٢٦٧ ببعض التصرف في الإخراج وليس فيما ورد في الحديث.

٣٤. تاريخ الفلسفة العربية: د. حنا فاخوري وخليل الجر ص١٢٥ منشورات مؤسسة بدران وشركاه بيروت.

الباب الثاني

الفصل الأول
(الفرق الإسلامية وعلم الكلام)

الفقه الإسلامي وعقائد أهل السنة الكلامية:

عندما اتسعت رقعة الدولة الإسلامية جغرافياً وبشرياً وكان مذهب السنة هو المذهب الرسمي في الدولة، وأصبحت الحاجة ملحة لمواجهة القضايا الفكرية التي برزت بموجب ذلك وظهرت الحركة الفكرية الأولى التي تؤكد على القرآن والسنة فكان الفقهاء يخاطبون الناس بالقرآن وسنة الرسول (ص) فبدأ الفقهاء يستخرجون من القرآن الحجج التي يواجهون بها أقواماً لهم حضارتهم ولهم فكرهم المغاير لما جاء به الإسلام.

فباعتبار أن القرآن حمال أوجه أدى ذلك إلى اختلاف بالطرق وإن كان الأصل واحدا ففي النظر إلى قوانين القرآن العملية بدأ علم الفقه، ومن النظر إلى القرآن ككتاب ميتا فيزيقي نشأ علم الكلام ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ علم التصوف والزهد والأخلاق ومن النظر إليه ككتاب في الحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة. وهكذا نشأت العلوم الإسلامية من فقه وكلام وتصوف وسياسة ولغة وأخلاق.

وإن كانت السنة تشكل الجمهور الأكبر من المسلمين إلا أن الفرق الأخرى قد ظهرت في صف المعارضة وكانت أولى الفرق التي ظهرت: الشيعة ومنها انقسمت الخوارج وكان هذا في العهد الأول من الإسلام. وزادت الفرق وتعددت مع مرور الزمن وتطور علم الكلام. إلا أن السنة حافظت إلى حد ما

على الشكل العام للإسلام وعلى ظاهر الشريعة دون الغوص في أعماق الباطن والتمادي في التأويل، ووقف معظم الفقهاء في وجه التأويل لاعتبارهم أن التفسير اللغوي واللفظي يكفي بالغرض لفهم النص القرآني. وكان موقف المسلمين الأولين بمعارضة التأويل يهدف إلى البقاء على وحدة الفكر الإسلامي كما جاء به الرسول (ص) خوفاً على المسلمين من الفرقة والإنقسام، لأن التأويل الذي لا يهدف إلى إبقاء التأويل ضمن الجوهر الذي ترمي إليه النصوص قد يخرجه عن القواعد الأساسية للدين ويتجه الدين نحو وجهات تغير جوهره وتجعله تابعاً للمصادر التي استقى منها التأويل ولكن الفرق الإسلامية والمذاهب استخدمت التأويل للدفاع عن آرائها لذا كان التأويل يجنح أحياناً للخروج خارج الإطار الإسلامي متجهاً نحو فهم جديد للإسلام قد لا ينسجم مع مقولاته أحياناً. ونحن لا نريد أن نخوض في غمار ذلك لأننا لا نهدف من بحثنا هذا إلى تعميق الفرقة فإن الهوة أصبحت بعيدة القعر بين الفرق وعلى أصحاب الفرق من الفقهاء تكرار المحاولات لهدم هذه الهوة ليعود الإسلام إلى ماضي عهده يدعو الناس إلى الوحدة ويشجب كل انقسام لا يعود بالفائدة على المسلمين جميعاً.

وإذا كان علينا أن نتبع التقسيم المدرسي كمذاهب المسلمين كما عرفها الدارسون وبحثوا فيها فنحن سنحاول أن نجد نقاط اللقاء في كل هذه المذاهب لأننا نعتقد أن كل مذهب أو فرقة إنما اتخذت الرأي الذي تزعم فيه أنه يقربها من جوهر الإسلام ولا يبعدها عنه، ويمكن القول أنها بتبنيها هذه الأفكار فإنها تؤكد الزعم أنها الفرقة الناجية التي أشار إليها الرسول الكريم أن الأمة ستنقسم إلى ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها الناجية والتي أشار إليها الرسول دون أن يحدد أو يسمى لكي يبقى الاحتمال بين الفرق قائماً، وكلها تزعم أن الرسول الكريم يعنيها لسبب من الأسباب التي تذرعت فيها لتكون الناجية. ويكفي أن نتخذ نقطة مهمة جداً وهي الهوية

التي يحملها كل من ادعى أنه من الفرقة الناجية وهذه الهوية هي الشهادة ((لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله)) وهي كافية ليدخل المسلم باب الإيمان إذا كان يقولها صادقاً مسلماً بحقيقتها التي تدل عليها. وهذه الهوية لا ينكرها مسلم صادق في إسلامه.

ولكي نوضح عقائد أهل السنة لا بد من دراسة فرقهم ومعتقداتهم ويمكن القول أن السنة هم أقدم الفرق كما يعتقدون، وإنهم يمثلون عامة المسلمين منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم، ويمثلون الأكثرية العددية في الإسلام وأهم الفرق التي عدت من أهل السنة: الخوارج.

الفصل الثاني

١ - الخوارج :

كان الخوارج بالأصل من شيعة علي انفصلوا عنه يوم التحكيم وحاربوه وقاموا باغتياله عندما كان يصلي في مسجد الكوفة، كان تصنيف الخوارج من السنة لموقفهم المتفق في أكثر طروحاتهم مع أهل السنة، ولم يكن في البداية لهم رأي متميز إلا بموضوع الخلافة ومبدأ الشورى الذي كانوا يعتقدون أنه مبدأ نص عليه القرآن والحديث وأن الإمام أو الخليفة يجب أن ينال إجماع المسلمين وانتخابهم له بطريق البيعة كما حصل في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي (قبل التحكيم) وقد سميت هذه الفرقة أيضاً باسم المحكمة وهي أول فرقة سياسية ودينية ظهرت في الإسلام وقد انقسمت إلى عشرين فرقة يذكرها عبد القاهر البغدادي في كتابه ((الفرق بين الفرق)) ويقول عنهم أبو حسن الأشعري: ((الذي يجمعها إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضي بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجب الخروج على السلطان الجائر)) وقد جعلوا الأعمال جزءاً مكملاً للإيمان حتى أن الذي يرتكب ذنباً يعد مرتداً وكافراً وذهبت فرقة الأزارقة منهم إلى القول بوجوب قتله مع أولاده ونسائه[١]. وقد صنفهم الشهرستاني في كتابه الملل والنحل تصنيفاً موضوعياً بحسب عقائدهم وكان أول فرقهم: المحكمة الأولى: ((هم اللذين خرجوا على أمير المؤمنين (رضي الله عنه) حين جرى أمر المحكمين، واجتمعوا بحر وراء[٢] من ناحية الكوفة ورأسهم عبد الله بن الكواء وعتاب الأعور، وعبد الله بن وهب الراسبي وعروة بن جرير، ويزيد بن عاصم المحاربي، وحرقوص بن زهير

البجلي المعروف بذي الثديه وكانوا يومئذ في اثني عشر الف رجلا أهل صلاة وصيام أعني يوم النهروان))[٣] ويقول الشهرستاني أيضاً عنهم: ((وإنما خروجهم في الزمن الأول على أمرين : أحدهما بدعتهم في الإمامه إذ جوزوا أن تكون الإمامه في غير قريش، وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماماً ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه. وإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله. وهم أشد الناس قولاً بالقياس. وجوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً.

والبدعة الثانية: أنهم قالوا: أخطأ علي في التحكيم إذ حكم الرجال ولا حكم إلا لله وقد كذبوا على علي رضي الله عنه من وجهين:

(أ) أحدهما في التحكيم أنه حكم الرجال وليس ذلك صدقاً، لأنهم هم اللذين حملوه على التحكيم.

(ب) والثاني أن تحكيم الرجال جائز، فإن القوم هم الحاكمين في هذه المسألة وهم رجال. ولذا قال علي رضي الله عنه ((كلمة حق أريد بها باطل)) وتخطوا عن هذه التخطئة إلى التفكير ولعنوا عليا رضي الله عنه فيما قاتل الناكثين والقاسطين والمارقين فقاتل الناكثين واغتنم أقوالهم وحاسب ذراريهم ونساءهم. وقتل مقاتلة من القاسطين وما اغتنم ولا سبى، ثم رضي بالتحكيم وقاتل مقاتلة المارقين واغتنم أموالهم وذراريهم. وطعنوا في عثمان رضي الله عنه للأحداث التي عدوها عليه. وطعنوا في أصحاب الجمل وأصحاب صفين.

فقاتلهم علي في النهروان مقاتلة شديدة فما انفلت منهم إلا أقل من عشرة وما قتل من المسلمين إلا أقل من عشرة فانهزم اثنان منهم إلى عمان، واثنان منهم إلى كرمان، واثنان إلى سجستان، واثنان إلى الجزيرة، وواحد إلى تل مورون في اليمن. وظهرت بدع الخوارج في هذه المواضع منهم وبقيت إلى اليوم.))[٤]

ويقال إن أول سيف سل من سيوف الخوارج كان سيف عروة بن حدير، أقبل على الأشعث بن قيس فقال:

ما هذه الدنية يا أشعث؟ وما هذا التحكيم؟ أشرط أحدكم أوثق من شرط الله تعالى؟

تم شهر السيف والأشعث مولى فضرب به عجز البغلة فشبت البغلة فنفرت اليمانية. فلما رأى ذلك الأحنف مشى هو وأصحابه إلى الأشعث فسألوه الصفح ففعل.(٥)

وعروة بن حدير نجا بعد ذلك من حرب النهروان وبقي إلى أيام معاوية وأتى إلى زياد بن أبيه فسأله عن أبي بكر وعمر فقال فيهما خيراً وسأله عن عثمان فقال كنت أوالي عثمان على أحواله في خلافته ست سنين. ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التي أحدثها وشهد عليه بالكفر. وسأله عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه فقال: كنت أتولاه إلى أن حكم الحاكمين، ثم تبرأت منه بعد ذلك، وشهد عليه بالكفر وسأله عن معاوية فسبه سباً قبيحاً. ثم سأله عن نفسه فقال: أولك لزانية وآخرك لدعوة، وأنت فيما بينهما عاص ربك فأمر زياد بضرب عنقه.(٦)

لم يظهر عند الخوارج في بداية الأمر ما يشير أنهم اتخذوا موقفاً عقلياً من القضايا وإنما كانوا ملتزمين التزاماً عنيفاً بظاهر الشريعة المحمدية ولهذا صنفوا بين فئات السنة وليس خلافهم مع عامة المسلمين خلافاً عقائدياً بقدر ما هو خلاف سياسي كانت الإمامة والخلافة مداره الأساسي حيث بدأ الخلاف منذ التحكيم وكان حرصهم على مبدأ الشورى حرصاً كبيراً، حيث خالفوا الشريعة لدعوى الشيعة حصر الإمامة ببيت الرسول ومن ذرية الإمام علي بن أبي طالب وفاطمة وخالفوا الأمويين لحصرهم الخلافة في البيت الأموي ولاعتقادهم بفسق وفجور الأمويين وظهورهم على الإسلام ونقضهم البيعة العامة.

وكانت حجة الخوارج في التحكيم أن التحكيم يعطي الدور الأول لاجتهاد المحكمين الذين إختارهما كل من علي ومعاوية لحل الخلاف بينهما ويعطل دور الشريعة التي منحت علي شرعية الحكم والخلافة في البيعة العامة التي تمت واعتبار معاوية مخالفاً لما أجمع عليه المسلمون ولمن نقضوا البيعة وقاوموا الخليفة الشرعي وهم أصحاب الجمل، وبعد التحكيم وجب عليهم الانقلاب على علي لقبوله التحكيم وهو صاحب الحق الذي لا يحكم عليه، علماً أن الخوارج هم الذين ألزموا علياً على قبول التحكيم وهم الذين نقضوا ذلك. وبدأ انقسام الخوارج إلى عدة فرق أهمها:

٢ - الأزارقة

وهم أتباع نافع بن الأزرق المكنى بأبي راشد توفي سنة ٦٠هـ ويذكر صاحب كتاب الفرق بين الفرق ((لم تكن قط فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة والذي جمعهم من الدين أشياء منها: قولهم بأن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون. وكان المحكّمة الأولى يقولون إنهم كفرة لا مشركون. ومنها قولهم أن القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة إليهم مشركون إن كانوا على رأيهم. ومنها أنهم أوجبوا امتحان من قصدهم عسكرهم إذا ادعى أنه منهم أن يترفع إليه أسير من مخالفيهم وأمروه بقتله، فإن قتله صدقوه في دعواه أنه منهم. وإن لم يقتله قالوا: هذا منافق ومشرك وقتلوه. ومنها أنهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم وقتل أطفالهم، وزعموا أن الأطفال مشركون، وقطعوا بأن أطفال مخالفيهم مخلدون في النار. واستحلوا كفر الأمانة التي أمر الله تعالى بأدائها، وقالوا: إن مخالفينا مشركون فلا يلزمنا أداء أماناتنا إليهم. ولم يقيموا الحد على قاذف الرجل المحصن، وأقاموا على قاذف المحصنات من النساء. وقطعوا يد السارق في القليل والكثير، ولم يعتبروا السرقة نصاباً. وأكفرهم الأئمة في هذه البدع التي أحدثوها بعد كفرهم الذي شاركوا فيه المحكّمة الأولى))[٧].

والأزارقة بايعت نافع بن الأزرق وسموه أمير المؤمنين[٨] وانضم إليهم خوارج عمان واليمامة فصاروا أكثر من عشرين ألفاً، واستولوا على الأهواز وما وراءها من أرض فارس وكرمان وجبوا خراجها[٩].

وكان مع نافع من أمراء الخوارج عطية بن الأسود وأخواه عثمان والزبير، وعمر بن عمير العنبري، وقطري بن الفجاءة المازني وعبيدة بن هلال اليشكري، وغيرهم فأنفد إليهم عبد الله بن الحارث بن نوفل النوفلي بصاحب جيشه مسلم بن عبيس بن كريز بن حبيب، فقتله الخوارج وهزموا أصحابه فأخرج إليهم أيضاً عثمان بن عبد الله ابن معمر التميمي فهزموه. فأخرج إليهم حارثة بن بدر العتابي في جيش كثيف فهزموه وخشي أهل البصرة على أنفسهم وبلدهم من الخوارج فأخرج إليهم المهلب بن أبي صفرة فبقي في حرب الأزارقة تسع عشرة سنة إلى أن فرغ من أمرهم في أيام الحجاج ومات نافعٌ قبل وقائع المهلب مع الأزارقة وبايعوا بعده قطري بن الفجاءة المازني وسموه أمير المؤمنين ويذكر الشهرستاني بدع الأزارقة وهي بحسب رأيه ثمانية إحداها أنه أكفر علياً رضي الله عنه والثانية أنه أكفر القعدة والثالثة إباحته قتل أطفال المخالفين والنسوان معهم والرابعة إسقاط الرجم عن الزاني إن ليس في القرآن ذكره وإسقاط حد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذفة المحصنات من النساء والخامسة حكمه بأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم والسادسة أن التقية غير جائزة في قولٍ ولا عمل والسابعة أن يبعث الله نبياً يعلم أنه يكفر بعد نبوته أو كان كافراً قبل البعثة والكبائر والصغائر إذا كانت بمثابة عنده وهي كفر وفي الأمة من جوز الكبائر والصغائر على الأنبياء عليهم السلام فهي كفر. والثامنة : اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كفر كفر ملة أخرج به عن الإسلام جملة ، ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار. واستدلوا بكفر إبليس وقالوا :ما ارتكب إلا كبيرة

حيث أمر بالسجود لآدم عليه السلام فامتنع وإلا فهو عارفٌ بوحدانية الله تعالى[١٠].

٢ - النجدات العاذرية

أصحاب نجدة بن عامر الحنفي وقيل عاصم قتله أصحابه سنة ٦٩هجرية ((خرج نجدة من اليمامة مع عسكره يريد اللحوق بالأزارقة فاستقبله أبوفديك وعطية ابن الأسود الحنفي في الطائفة الذين خالفوا نافع ابن الأزرق فأخبروه بما أحدثه نافع بتكفيره القعدة) وسائر الأحداث والبدع وسموه أمير المؤمنين ثم اختلفوا على نجدة فأكفره قومٌ منهم لأمورٍ نقموها عليه:

منها أنه بعث ابنه مع جيش أهل القطيف فقتلوا رجالهم وسبوا نسائهم وقوموها على أنفسهم وقالوا : إن صارت قيمتهن في حصصنا فذاك وإلا رددنا الفصل ونكحوهن قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة ، فلما رجعوا إلى نجدة وأخبروه بذلك قال : لم يسعكم ما فعلتم ؟ قالوا: لم نعلم أن ذلك لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم[١١]. واختلف أصحاب نجدة لأنه كاتب عبد الملك ابن مروان وأعطاه الرضا ((فنقم عليه أصحابه واستتابوه، فأظهر التوبة فتركوا النقمة عليه والتعرض له وندمت طائفته على هذه الاستتابة وقالوا: أخطأنا وما كان لنا أن نستتيب الإمام، وما كان له أن يتوب باستتابتنا إياه. فتابوا من ذلك وأظهروا الخطأ ، وقالوا له: تب من توبتك وإلا نابذناك، فتاب من توبته. وفارقه أبو فديك وعطية. ووثب عليه أبو فديك فقتله. ثم برئ أبو فديك من عطية، وعطية من أبي فديك. وأنفذ عبد الملك ابن مروان عمر ابن عبيد الله ابن معمر التميمي مع جيش إلى حرب أبي فديك فحاربه أياماً ، فقتله. ولحق عطية بأرض سجستان ويقال لأصحابه العطوية. ومن أصحابه عبد الكريم بن عجرد زعيم العجاردة[١٢]. وإنما قيل للنجدات العاذرية لأنهم عذروا بالجهارات في أحكام الفروع. وحكى الكعبي عن النجدات : أن التقية

جائزة في القول والعمل كله، وإن كان في قتل النفوس قال : وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمامٍ قط. وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمامٍ يحملهم عليه فأقاموه جاز))[١٣] ثم افترقوا بعد غيره إلى عطويه وفديكيه.

٤ - البيهسية

((أصحاب أبي بيهس الهيصم بن جابر وهو أحد بني سعد بن ضبيعة))[١٤].

((وكفر أبو بيهس إبراهيم، وميمون في اختلافهما في بيع الأمة، وكذلك كفر الواقفية. وزعم أنه لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسله ومعرفة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم. والولاية لأولياء الله تعالى، والبراءة من أعداء الله فمن جملة ما ورد به الشرع وحكم به ما حرم الله وجاء به الوعيد، فلا يسعه إلا معرفته بعينه، وتفسيره والاحتراز عنه، ومنه ما ينبغي أن يعرف باسمه، ولا يضره إلا يعرفه بتفسيره حتى يبتلي به. وعليه أن يقف عند ما لا يعلم. ولا يأتي بشئٍ إلا بعلم. وبرئ أبو بيهس عن الواقفية لقولهم: إنا نقف فيمن واقع الحرام وهو لا يعلم أحلالا واقع أم حراماً؟ قال: كان من حقه أن يعلم ذلك))[١٥] ويذكر الشهرستاني أن من البيهسية فرقة يقال لها العوفية وهم فرقتان :

١ - فرقة تقول: من رجع من دار الهجرة إلى القعود برئنا منه.

٢ - وفرقة تقول: بل نتولاهم لأنهم رجعوا إلى أمرٍ كان حلالاً لهم.

ومن البيهسية صنفٌ يقال لهم أصحاب التفسير زعموا أن من شهد من المسلمين شهادةً أخذ بتفسيرها وكيفيتها. يقول الأشعري: ((ومن البيهسية فرقة يسمون أصحاب التفسير كان صاحب بدعتهم رجلٌ يقال له الحكم ابن مروان من أهل الكوفة. زعم أنه من شهد على المسلمين، لم تجز شهادتهم إلا بتفسير الشهادة كيف هي؟ وهكذا قالوا في سائر الحدود. فبرئت منهم البيهسية على ذلك وسموهم أصحاب التفسير))[١٦].

((ومن البيهسية فرقةٌ يقال لهم أصحاب شبيب النجراني يعرفون بأصحاب السؤال والذي أبدعوه أنهم زعموا أن الرجل يكون مسلماً إذا شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وتولى أولياء الله وتبرأ من أعدائه، وأقر بما جاء من عند الله جملةً وإن لم يعلم سائر ما افترض الله سبحانه عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل، وفارقوا الواقفة وقالوا في أطفال المؤمنين بقول الثعلبية: أنهم مؤمنون أطفالاً وبالغين حتى يكفروا، وإن أطفال الكفار كفار أطفالاً وبالغين حتى يؤمنوا، وقالوا بقول المعتزلة في القدر فبرئت منهم البيهسية))[١٧]. ((ومن الخوارج أصحاب صالح بن مسرح ولم يبلغنا عنه أنه أحدث قولاً تميز فيه عن أصحابه. فخرج على بشر بن مروان، فبعث إليه بشر الحارث بن عميرة أو الأشعث بن عميرة الهمداني، أنفده الحجاج لقتاله. فأصابت صالحاً جراحه في قصر جلولاء، فاستخلف مكانه شبيب بن نعيم الشيباني المكنى بأبي الصحارى، وهو الذي غلب على الكوفة وقتل من جيش الحجاج أربعة وعشرين أميراً، كلهم أمراء الجيوش. ثم انهزم إلى الأهواز، وغرق في نهر الأهواز وهو يقول: (ذلك تقديرالعزيز العليم))[١٨].

وذكر اليمان أن الشبيبية يسمون مرجئة الخوارج، لما ذهبوا إليه من الوقف في أمر صالح ويحكى عنه أنه برئ منه وفارقه، ثم خرج يدعي الإمامة لنفسه. ومذهب شبيب ما ذكرناه من مذاهب البيهسية، إلا أن شوكته وقوته ومقاماته مع المخالفين مما لم يكن لخارج من الخوارج وقصته مذكورة في التواريخ))[١٩].

٥ - العجاردة

أصحاب عبدالكريم بن عجرد. يقول الأشعري عنهم ((ومن العطوية أصحاب عبد الكريم بن عجرد ويسمون العجاردة وهم خمس عشرة فرقة))[٢٠]. ويقول الشهرستاني عن عبد الكريم بن عجرد ((وافق النجدات

في بدعهم وقيل : إنه كان من أصحاب أبي بيهس، ثم خالفه وتفرد بقوله: تجب البراءة عن الطفل حتى يدعى إلى الإسلام. ويجب دعاؤه إذا بلغ. وأطفال المشركين في النار مع آبائهم. ولا يرى المال فيئاً حتى يقتل صاحبه. وهم يقولون القعدة إذا عرفوهم بالديانة، ويرون الهجرة فضيلة لا فريضة، ويزعمون أنها قصة من القصص. قالوا: ولا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن))[٢١].

وأهم فرق العجاردة:

أ - **الصلتية**: أصحاب عثمان بن أبي الصلت أو الصلت بن أبي الصلت. تفرد بأن الرجل إذا أسلم توليناه وتبرأنا من أطفاله حتى يدركوا فيقبلوا الإسلام.

ب - **الميمونية**: أصحاب ميمون بن خالد. تفرد عن العجاردة بإثبات القدر خيره وشره من العبد وإثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً وإثبات الاستطاعة قبل الفعل، والقول بأن الله تعالى يريد الخير دون الشر وليس له مشيئة في معاصي العباد وذكر الحسين الكرابيسي في كتابه الذي حكى فيه مقالات الخوارج : أن الميمونية يجيزون نكاح بنات البنات، وبنات الأخوة والأخوات، وقالوا: إن الله تعالى حرم نكاح البنات وبنات الأخوة والأخوات ولم يحرم نكاح أولاد هؤلاء.

ويقول الأشعري: ((وحكي لنا عنهم ما لم نتحققه أنهم يزعمون أن سورة يوسف ليست من القرآن))[٢٢]. ويقول الشهرستاني: ((وقالوا بوجوب قتال السلطان وحده، ومن رضي بحكمه. فأما من أنكره فلا يجوز قتاله إلا إذا أعان عليه، أو طعن في دين الخوارج أو صار دليلا للسلطان. وأطفال المشركين عندهم في الجنة))[٢٣].

ج – **الحمزية**: أصحاب حمزة بن أدرك. ويذكر اسمه عبد القاهر البغدادي اسمه: حمزة بن أكرك، ويقول أنه ((عاش في سجستان وخرسان

ومكران وقهستان وكرمان، وهزم الجيوش الكثيرة، وكان في الأصل من المجاردة الحازمية ثم خالفهم في باب القدر والاستطاعة فقال فيهما بقول القدرية فأكفرته الحازمية في ذلك، ثم زعم أن أطفال المشركين في النار، فأكفرته القدرية في ذلك، ثم وإلى القعدة من الخوارج مع قوله بتكفير من لا يوافقه على قتال مخالفيه من فرق هذه الأمة مع قوله بأنهم مشركون)). وكان إذا قاتل قوماً وهزمهم وأمر بإحراق أموالهم وعقد دوابهم وكان مع ذلك يقتل الأسراء من مخالفيهم. وكان ظهوره في أيام هارون الرشيد في سنة تسع وسبعين ومائة.)) [٢٤]

د - **الخلفية:** ((أصحاب خلف الخارجي، وهم من خوارج كرمان ومكران خالفوا الحمزية في القول بالقدر، وأضافوا القدر خيره وشره إلى الله تعالى. وسلكوا في ذلك مسلك أهل السنة. وقالوا: الحمزية ناقضوا حيث قالوا: لو عذب الله العباد على أفعال قدرها عليهم، أو على ما لم يفعلوه كان ظالماً. وقضوا بأن أطفال المشركين في النار، ولا عمل لهم ولا ترك. وهذا من أعجب ما يعتقد من التناقض.)) [٢٥]

هـ - **الأطرافية:** ((فرقة على مذهب حمزة في القول بالقدر إلا أنهم عذروا أصحاب الأطراف مالم يعرفوه من الشريعة إذ أتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل وأثبتوا واجبات عقلية كما قال القدرية: ورئيسهم غالب بن شاذك من سجستان وخالفهم عبد الله السديوري وتبرأ منهم))[٢٦]. ((ومنهم المحمدية أصحاب محمد بن رزق وكان من أصحاب الحسين من الرقاد، ثم برىء منه))[٢٧].

و - **الشعيبية** : ((أصحاب شعيب بن محمد، وكان مع ميمون من جملة المجاردة إلا أنه برىء منه حين أظهر القول بالقدر. قال شعيب: إن الله تعالى خالق أعمال العباد، والعبد مكتسب لها قدرة وإرادة، مسؤول عنها خيراً وشراً، مجازى عليها ثواباً وعقاباً. ولا يكون شيء في الوجود إلا بمشيئة الله

تعالى. وهو على بدع الخوارج في الإمامة والوعيد، وعلى بدع العجاردة في حكم الأطفال، وحكم القعدة، والتولي والتبري))[٢٨].

ز - **الحازمية** : ((أصحاب حازم بن علي. أخذوا بقول شعيب في أن الله تعالى خالق أعمال العباد، ولا يكون في سلطانه إلا ما يشاء. وقال بالموافاة، وأن الله تعالى إنما إن تولى العباد على ما علم أنهم صائرون إليه في أخر أمرهم من الإيمان ويتبرأ منهم على ما علم أنهم صائرون إليه في أخر أمرهم من الكفر وأنه سبحانه لم يزل محباً لأوليائه مبغضاً لأعدائه.))[٢٩].

٦ - الثعالبة

((أصحاب ثعلبة بن عامر كان مع عبد الكريم بن عجرد يداً واحدة إلى أن اختلفا في أمر الأطفال فقال ثعلبة: إنا على ولايتهم صغاراً وكباراً حتى نرى منهم إنكاراً للحق ورضاً بالجوز فتبرأت العجاردة من ثعلبة. ونقل عنه أيضا أنه قال : ليس له حكم في حال الطفولة من ولاية وعداوة حتى يدركوا ويرعوا. فإن قبلوا فذاك، وإن أنكروا كفروا، وكان يرى أخذ الزكاة من عبيدهم إذا استغنوا، وإعطائهم منها إذا افتقروا))[٣٠]. ويوافق أبو الحسن الأشعري على هذا الرأي ولعل الشهرستاني أخذ عنه أما عبد القاهر البغدادي فيقول: ((ذكر الثعالبة منهم – هؤلاء أتباع ثعلبة بن مشكان، والثعالبة تدعي إمامته بعد عبد الكريم بن عجرد، ويزعم أن عبد الكريم بن عجرد كان إماماً قبل أن خالفه ثعلبة في حكم الأطفال. فلما اختلفا في ذلك كفرا بن عجرد وصار ثعلبة إماماً.))[٣١]. وكل من الأشعري والبغدادي يصفان الثعالبة من فرق العجاردة. ويرون جميعاً (الأشعري والبغدادي والشهرستاني) أن الثعالبة أيضاً انقسمت إلى فرق عديدة أهمها كما يذكرها الشهرستاني :

أ -**الأخنسية**: ((أصحاب الأخنس بن قيس، من جملة الثعالبة. وانفرد عنهم بأن قال: أتوقف في جميع من كان في دار التقية من أهل القبلة، إلا من عرف منه إيمان فأتولاه عليه، أو كفر فأتبرأ منه. وحرموا الاغتيال والقتل والسرقة في السر. ولا يبدأ أحد من أهل القبلة بالقتال حتى يدعى إلى الدين، فإن امتنع قوتل، سوى من عرفوه بعينه على خلاف قولهم. وقيل إنهم جوزوا تزويج المسلمات من مشركي قومهم. أصحاب الكبائر وهم على أصول الخوارج في سائر المسائل.))[٣٢].

ب - **المعبدية**: ((أصحاب معبد بن عبد الرحمن، كان من جملة الثعالبة. خالف الأخنس في الخطأ الذي وقع له في تزويج المسلمات من مشرك. وخالف ثعلبة فيما حكم من أخذ الزكاة من عبيدهم. وقال: إني لأبرأ منه بذلك، ولا أدع اجتهادي في خلافه. وجوزوا أن تصير سهام الصدقة سهماً واحداً في حال التقية))[٣٣].

ج - **الرشيدية**: ((أصحاب رشيد الطوسي، ويقال لهم العشرية. وأصلهم أن الثعالبة يوجبون فيما سقى بالأنهار والقنى نصف العشر. فأخبرهم زياد بن عبد الرحمن أن فيه العشر. ولا تجوز البراءة ممن قال فيه نصف العشر قبل هذا فقال رشيد :إن لم تجز البراءة منهم فإنا نعمل بما عملوا فافترقوا في ذلك فرقتين.))[٣٤].

د - **الشيبانية**: ((أصحاب شيبان بن سلمة، الخارج في أيام أبي مسلم، وهو المعين له ولعلي الكرماني على نصر بن سيار، وكان من الثعالبة. فلما أعانهما برئت منه الخوارج.

فلما قتل شيبان ذكر قوم توبته. فقالت الثعالبة: لا تصح توبته لأنه قتل الواقفين لنا في المذهب، فأخذ أموالهم. ولا تقبل توبة من قتل مسلم وأخذ ماله إلا بأن يقتص من نفسه، ويرد الأموال أو يوهب له ذلك.))[٣٥] وشيبان قال بالجبر فوافق بذلك جهم بن صفوان ونفى القدرة الحادثة.

يقول الأشعري: ((وثبت قوم منهم على قول الثعلبية وهم أعظم أصحاب الثعلبية وجمهورهم، فسموا الزيادية وذلك أن رجلاً منهم كان يسمى زياد بن عبد الرحمن كان فقيه الثعلبية ورئيسهم.))[٣٦].

هـ - **المكرمية:** ((أصحاب مكرم بن عبد الله العجلي، كان من جملة الثعالبة وتفرد عنهم بأن قال: تارك الصلاة كافر، لا من أجل ولكن من أجل جهله بالله تعالى. وطرد هذا في كل كبيرة يرتكبها الإنسان))[٣٧]. ويقول الأشعري: ((وقالوا بالموافاة وهي أن الله سبحانه إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه لا على أعمالهم التي هم فيها فبرئت منهم الثعالبة))[٣٨].

و – **المعلومية والمجهولية:** ((كانوا في الأصل حازمية، إلا أن المعلومية قالت: من لم يعرف الله تعالى بجميع أسمائه وصفاته فهو جاهل به، حتى يصير عالماً بجميع ذلك، فيكون مؤمناً. وقالت: الاستطاعة مع الفعل، والفعل مخلوق للعبد، فبرئت منهم الحازمية))[٣٩]. ((أما المجهولية فإنهم قالوا: من علم بعض أسماء الله تعالى وصفاته وجهل بعضها فقد عرفه تعالى. وقالت إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى.))[٤٠].

ز – **اليدعية:** ((أصحاب يحيى بن أصدم، أبدعوا القول بأن نقطع على أنفسنا بأن من اعتقد اعتقادنا فهو من أهل الجنة. ولا نقول إن شاء الله، فإن ذلك شك في الاعتقاد. ومن قال: أنا مؤمن إن شاء الله فهو شاك. فنحن من أهل الجنة قطعاً من غير شك))[٤١].

٧ - الإباضية:

((أصحاب عبد الله بن إباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد، فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية، فقاتله بتبالة (بلدة بأرض ثمامة)، وقيل إن

عبد الله بن يحيى الإباضي كان رفيقاً له في جميع أحواله وأقواله. قال:إن مخالفينا من أهل القبلة كفارغير مشركين ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال. وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام. وحرام قتلهم وسبيهم في السرغيلة، إلا بعد نصب القتال، وإقامة الحجة))[٤٢].

((وقالوا: إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه بغي وأجازوا شهادة أوليائهم على مخالفيهم. وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وقالوا في مرتكبي الكبائرإنهم موحدون لا مؤمنون.))[٤٣] ((وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض والذي استحلوه الخيل والسلاح. فأماالذهب والفضة فإنهم يردونهما على أصحابهما عند الغنيمة))[٤٤] وتفرقوا حسب رأي البغدادي والأشعري أربع فرق، وحصر الشهرستاني فرقهم في ثلاثة:

أ - **الحفصية:** ((هم أصحاب حفص بن أبي المقدام. تميز عنهم بأن قال: إن بين الشرك والإيمان خصلة واحدة، وهي معرفة الله تعالى وحده فمن عرفه ثم كفر بمن سواه من رسول أو كتاب أو قيامة أو جنة أو نار، أو ارتكب الكبائر من الزنا والسرقة، وشرب الخمر، فهو كافر لكنه بريء من الشرك.))[٤٥]

ب - **الحارثية** : ((أصحاب الحارث الإباضي. خالف الإباضية في قوله بالقدر على مذهب المعتزلة ، وفي الاستطاعة قبل العقل ، وفي إثبات طاعة لا يراد بها الله تعالى.)) [٤٦]

ج - **اليزيدية** : ((أصحاب يزيدبن أنيسة الذي قال بتولي المحكمة الأولى قبل الأزارقة ، وتبرأ ممن بعدهم إلا الإباضية فإنه يتولاهم. وزعم أن الله تعالى سيبعث رسولاً من العجم، وينزل عليه كتاباً قد كتب في السماء، وينزل عليه جملة واحدة. ويترك شرعية المصطفى محمد عليه السلام، ويكون على

ملة الصابئة المذكورة في القرآن. وليست هي الصابئة الموجودة بحران، وواسط. وتولى يزيد من شهد لمحمد المصطفى عليه السلام من أهل الكتاب بالنبوة وإن لم يدخل في دينه.

وقال: إن أصحاب الحدود من موافقيه وغيرهم كفار مشركون. وكل ذنب صغير أو كبير، فهو شرك))[٤٧] ويذكر كل من الأشعري والبغدادي فرقة رابعة من الإباضية يقول البغدادي عنهم: ((ذكر أصحاب طاعة لا يراد الله بها – زعم هؤلاء أنه يصح وجود طاعات كثير ممن لا يريد الله تعالى بها. كما قال أبو الهزيل وأتباعه من القدرية وقال أصحابنا أن ذلك لا يصح إلا في طاعة واحدة وهو النظر الأول فإن صاحبه إذا استدل به كان مطيعاً لله تعالى في فعله، وإن لم يقصدبه التقرب إلىالله تعالى لاستحالة تقربه إليه قبل معرفته، فإذا عرف الله تعالى، فلا يصح منه بعد معرفته طاعة منه لله تعالى إلا بعد قصده التقرب بها إليه.))[٤٨]

ويقول الأشعري أنهم: ((اختلفوا في النفاق فصاروا ثلاث فرق: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن النفاق براءة من الشرك واحتجوا في ذلك بقول الله عز وجل: مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، والفرقة الثانية منهم يقولون إن كان نفاق شرك لأنه يضاد التوحيد، والفرقة الثالثة منهم يقولون: لسنا نزيل اسم النفاق عن موضعه وهو دين القوم الذين عناهم الله بهذا الاسم في ذلك الزمان ولا نسمي غيرهم بالنفاق.))[٤٩].

٨ – الصفرية الزيادية:

((أصحاب زياد بن الأصفر. خالفوا الأزارقة، والنجدات، والإباضية في أمور منها: أنهم لم يكفروا القعدة عن القتال، إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد. ولم يسقطوا الرجم، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم في النار. وقالوا: التقية جائزة في القول دون العمل.

وقالوا ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يتعدى بأهله الاسم الذي لزمه به الحد كالزنا، والسرقة، والقذف، فيسمى زانياً، سارقاً، قاذفاً، لا كافراً مشركاً.))[٥٠].

يرى عبد القاهر البغدادي أن الصفرية انقسمت إلى ثلاث فرق فيقول: ((فصارت الصفرية على هذا التقدير ثلاث فرق. فرقة تزعم أن صاحب كل ذنب مشرك كما قالت الأزارقة. والثانية تزعم أن اسم الكفر واقع على صاحب دين ليس فيه حد والمحدود في ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل في الكفر. والثالثة تزعم أن اسم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حده الوالي على ذنبه. وهذه الفرق الثلاث من الصفرية يخالفون الأزارقة في الأطفال والنساء كما بيناه قبل هذا، وكان الصفرية يقولون بموالاة عبد الله بن وهب الراسبي وحرقوص بن زهير وأتباعهما من المحكمة الأولى. ويقولون بإمامة أبي بلال مرداس الخارجي بعدهم، وبإمامة عمران بن حطان السدويسي بعد أبي بلال.))[٥١].

من خلال استعراضنا لآراء الخوارج بفرقهم العديدة وآرائهم المتنوعة والتي اختلفوا فيها أحياناً نجد أن ما يميز حياتهم وآرائهم أمور عديدة تجعلهم فرقة أو فرقاً كانت لها آثارها في الإسلام وفي الحياة الإسلامية وسنستعرض أهم هذه الميزات:

١ - **فكرة الجهاد:** وهي فكرة إسلامية اعتبرتها الخوارج من صلب العقيدة الإسلامية وإن التضحية بالنفس في سبيل العقيدة الإسلامية أمر ضروري وهو الواجب الأول على معتقد الإسلام والمؤمن برسالته. ولكنهم تمادوا كثيرا في تفسير الجهاد واعتبروا أن الجهاد مفروض على كل من خالفهم بالرأي، وهذا أمر ترك آثاراً سلبية كبيرة في الحياة الإسلامية حيث ذهب كثير من الأبرياء الذين قضوا وبدون ذنب سوى أنهم رأوا الإسلام غير ما راته الخوارج. وهذا لم يكن كفراً او إشراكاً أو خروجاً عن العقيدة

الإسلامية التي قيل في قرآنها الكريم وأحاديث نبيها العظيم إنها حمال أوجه وهذه الأوجه لا يمكن أن تكون إلا اجتهاداً وتنوعاً في فهم الإسلام وفي اختيار الطريق الذي يوصل المسلمين إلى معرفة الله ومحبته.

٢ - **فكرة الهجرة:** وهي أيضاً من أفكار الخوارج والتي اختلفوا عليها أيضاً، وتعني الهجرة أن يهجر المؤمن أهله ووطنه ويلتحق بجحافل الجهاد، وهذه الحياة التي يفرضها واقع الاعتقاد الخارجي في الإسلام تجعل المجتمع الإسلامي قلقاً مضطرباً لا ينعم بالاستقرار وهذه الفكرة لا تنسجم مع التصور الإسلامي لمجتمع مستقر يحكمه النظام السياسي والاجتماعي بقواعد ثابتة قد يؤدي بها الاضطراب والقلق إلى خلل مستمر في إمكانية تطبيق هذه القواعد، وترسيخ أسسها في المجتمع.

٣ - لقد جسدت روح الخوارج فكرة الشورى في اختيار الإمام ووسعت مفهوم البيعة فأصبح هذا المفهوم ينم عن شكل أمثل من أشكال الديمقراطية وحرية الرأي، لولا أن الخوارج من ناحية ثانية فرضوا جبرية الرأي على الآخرين وحصروا معارضيهم بضرورة الالتزام برأيهم وغير ذلك فليس للمعارض سوى القتل ليس قتله وحده وإنما أطفاله وسبي نسائه واغتنام أمواله هذا ما جعل المجتمع العربي الإسلامي ينقم على الخوارج ويعتبرهم خارجين على القانون الإسلامي والإجماع الذي كان يعتبر هاماً في الحياة العربية الإسلامية وكان هذا الإجماع دليل وحدة المسلمين والحفاظ عليها. فمن أجل هذا الإجماع صمت الإمام علي(ع) على بيعة أبي بكر وكذلك عمر وعثمان. ولم يسم معاوية نفسه بأمير المؤمنين إلا بعد صلحه مع الحسن بن علي. وهكذا حدث في الدولة الأموية في الأندلس فعبد الرحمن الناصر أول من تسمى بالخليفة وبأمير المؤمنين وكان رأس الدولة في الأندلس منذ عبد الرحمن الداخل يسمى بالأمير.

ولو أن الخوارج عدلوا عن فكرة قتل معارضيهم ودعوا لتطبيق مبدأ الشورى لكانوا استقطبوا معظم المسلمين وعامتهم، ولكانوا حققوا القدر الأكبر من الجماهيرية والتلاحم حولهم. وإن تعرضهم للمدن وقتلهم الناس بدون ذنب انعكس عليهم سلباً وأثر على حركتهم وأدى ذلك إلى تقوقعهم في مناطق بعيدة عن المدن والمعموره. وكان لفكرة الهجرة أثر في اضطراب حياتهم وإتباعهم المناطق التي يصعب ارتيادها مما جعل القسوة في حياتهم وأثر ذلك على مستوى تفكيرهم.

٤ - نلاحظ من خلال استعراضنا لفكر الخوارج أنهم أغلقوا الباب على التأويل والاجتهاد إلا ببعض الأمور. وعطلوا ملكة العقل في التفكير وكانت أحكامهم رهينة النص الشرعي في القرآن والحديث. فهم لم يكونوا ليعرفوا المنطق ولا الفلسفة ولا حتى الأفكار التي كانت مطروحة في زمنهم المتأخر ولكنهم مع ذلك تحدثوا في قضايا تنسجم مع أفكارهم كمسألة القدر ومسألة الجبر وغير ذلك. وقد حسب جهم بن صفوان عليهم لأخذهم بآرائه في الجبرية علماً أن الجبرية توقعهم في تناقض مع منطق فكرهم في حرية اختيار الإمام فكيف يمكننا أن نقتنع بشورى إجبارية وبديمقراطية إلزامية مرسومة من قبل فالشورى والديمقراطية تلازم حرية الاختيار، والحرية الفكرية تنسجم مع الديمقراطية والشورى، ولولا ذلك لا يمكننا وصفها بالديمقراطية والشورى فقتل المخالف وسبي نسائه وقتل أطفاله والاستيلاء على أمواله لا يمكن أن يعطي المبدأ الديمقراطي والشورى إلا تعسفاً واضطهاداً وابتعاداً عن جوهر الشورى.

٥ - يتفق الخوارج جميعهم مع المعتزلة في فكرة التوحيد والقول بخلق القرآن يقول أبو حسن الأشعري: ((والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن، والإباضية تخالف المعتزلة في التوحيد في الإرادة فقط لأنهم يزعمون أن الله سبحانه لم يزل مريداً لمعلوماته التي تكون أن تكون ولمعلوماته التي لا

تكون أن لا تكون والمعتزلة إلا بشر بن المعتمر ينكرون ذلك. فأما القدر فقد ذكرنا من يذهب فيه إلى قول المعتزلة من الخوارج، وذكرنا من يميل إلى الإثبات منهم.

وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد ، لأنهم يقولون أن أهل الكبائر الذين يموتون على كبائرهم في النار خالدون فيها مخلدون غير أن الخوارج يقولون أن مرتكبي الكبائر ممن ينتحل الإسلام يعذبون عذاب الكافرين والمعتزلة يقولون إن عذابهم ليس كعذاب الكافرين.

وأما السيف فإن الخوارج تقول به وتراه إلا أن الإباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون إزالة أيمة الجور ومنعهم من أن يكونوا أيمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف.

فأما الوصف لله سبحانه با لقدرة على أن يظلم فإن الخوارج جميعاً تنكر ذلك.))[٥٢] نلاحظ من خلال ما ذكره الأشعري أن الخوارج تحركوا باتجاه العقل وكان ذلك بتأثير المعتزلة الذين كان بعضهم قد حسب عليهم ولكن هذا الأمر لم يحصل إلا في وقت متأخر. حيث دخل التأويل مدخله إلى المذاهب والفرق فأخذ الخوارج منه ما يناسب فكرهم.

٦ - كان للجوء إلى السيف والهجرة أثر بالغ على حياة الخوارج فكانوا فرساناً قساة علمتهم غربتهم أن يحملوا في حياتهم مأساة الإسلام الذي قال عنه الرسول (ص) بدأ غريباً فكانت هذه الغربة عند الخوارج مستمرة، وهذا الأمر انعكس على أشعارهم وملاحمهم التي كانوا يتغنون فيها بالفروسية والصمود في وجه من أنكروا عليهم أحقية أمارتهم أو خلافتهم وكان المعيار لديهم فقط مخالفتهم لرأيهم. ولو درسنا أشعار عمران بن حطان أشهر شعرائهم وكذلك قطري بن الفجاءة لوجدنا فيها الصدق في إيمانهم والقسوة في حياتهم والبساطة في عيشهم. وهذه الإيجابيات كلها لايمكن أن

تمحو سلبيات انقسام المسلمين وفرقتهم والدعوة إلى سفك الدماء بينهم لسبب الخلاف في الرأي الذي لم يتأكد القائمون عليه مدى صحته والتصاقه بالإسلام الذي جاء سمحاً عاماً يفيد التنوع ويفسح المجال أمام التطور العقلي. وهل يبيح الإسلام القتل.

٧ - لقد اتهم عامة المسلمين الخوارج وخطؤوهم بنقضهم بيعة الإمام الذي أجمع عليه المسلمون وحصل على الإمامة بالبيعة الشرعية كما يعتقد معظم المسلمين بصحة هذه البيعة يقول الشهرستاني: ((كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجاً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، وائمة في كل زمان.

والمرجئة صنف آخر تكلموا في الإيمان والعمل، إلا أنهم وافقوا الخوارج في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة.

والوعيدية داخلة في الخوارج، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار، فذكرنا مذهبهم في أثناء مذاهب الخوارج.)) [٥٣]

هوامش الفصل الثاني :

١ - تاريخ الفلسفة العربية د - حنا فاخوري وخليل الجر ص١٠٤ نقلاً عن مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري.

٢ - حروراء قرية من قرى الكوفة بالعراق.

٣ - الملل والنحل: الشهرستاني ص١١٥ تحقيق محمد سيد كيلاني - منشورات مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٤ - الملل والنحل: ص١١٦ -١١٧.

٥ - الملل والنحل: ص١١٧ -١١٨.

٦ - الملل والنحل: ص١١٨.

٧ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي ص٦٤ - منشورات دار الأماني بيروت.

٨ - الملل والنحل: ص١١٩ - الهامش -

٩ - الملل والنحل: ص١٢٠.

١٠ - الملل والنحل : ص١٢١ -١٢٢ مع بعض التصرف.

١١ - الملل والنحل: ص ١٢٣.

١٢ - الملل والنحل: ص ١٢٤.

١٣ - الملل والنحل: ص ١٢٤.

١٤ - الملل والنحل: ص ١٢٥.

١٥ - الملل والنحل: ص ١٢٥ -١٢٦.

١٦ - مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري ص ١١٧ منشورات دار النشر فرانز شتاينر بغيسادن ١٩٦٣.

١٧ - مقالات الإسلاميين ص ١١٥ -١١٦.

١٨ - سورة يس آية ٣٨.

١٩ - الملل والنحل: الشهرستاني ص ١٢٧ - ١٢٨.

٢٠ - مقالات الإسلاميين ص ٩٤.

٢١ - الملل والنحل: ص ١٢٨.

٢٢ - مقالات الإسلاميين ص ٩٤.

٢٣ - الملل والنحل: ص ١٢٩.

٢٤ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي ص ٧٧.

٢٥ - الملل والنحل : ص ١٣٠.

٢٦ - الملل والنحل : ص ١٣٠.

٢٧ - الملل والنحل: ص ١٣٠.

٢٨ - الملل والنحل: ص ١٣١.

٢٩ - الملل والنحل: ص ١٣١.

٣٠ - الملل والنحل : ص١٣١ -١٣٢.

٣١ - الفرق بين الفرق: ص ٨٠.

٣٢ - الملل والنحل: ص١٣٢.

٣٣ - الملل والنحل: ص ١٣٢.

٣٤ - الملل والنحل: ص١٣٢.

٣٥ - الملل والنحل: ص١٣٢.

٣٦ - مقالات الإسلاميين ص٩٩.

٣٧ - الملل والنحل: ص١٣٣.

٣٨ - مقالات الإسلاميين ص ١٠٠.

٣٩ - الملل والنحل: ص١٣٣.

٤٠ - الملل والنحل: ص١٣٤.

٤١ - الملل والنحل: ص ١٣٤.

٤٢ - الملل والنحل: ص١٣٤.

٤٣ - الملل والنحل: ص ١٣٤.

٤٤ - الفرق بين الفرق: ص٨٣.

٤٥ - الملل والنحل: ص ١٣٥ -١٣٦.

٤٦ - الملل والنحل: ص ١٣٦.

٤٧ - الملل والنحل: ص ١٣٦.

٤٨ - الفرق بين الفرق: ص ٨٤ -٨٥.

٤٩ - الفرق بين الفرق: ص ١٠٥.

٥٠ - الملل والنحل: ص ١٣٧.

٥١ - الفرق بين الفرق: ص٧٠ -٧١.

٥٢ - مقالات الإسلاميين: ص١٢٤ -١٢٥.

٥٣ - الملل والنحل: ص١١٤.

الفصل الثالث

المعتزلة

كان ظهور المعتزلة كمدرسة فكرية إسلامية في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة وكانت موطناً للثورات العقلية والفكرية يقول الدكتور حنا فاخوري ((المعتزلة من أبعد الفرق الإسلامية شهرة وأقدمها عهداً، نشأت نشأة قوة وسلطان، ونمت نمو عقل وإيمان، فكانت من أشد مدارس الفكر والنظر تأثيراً وكانت كتبها أوثق مصدر للفلسفة المتصلة بالدين وأغنى مرجع للتاريخ الإسلامي في ذلك العهد)) [1].

ويقول عنهم الشهرستاني: ((ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون القدرية والعدلية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي عليه السلام ((القدرية مجوس هذه الأمة، وكانت الصفاتية تعارضهم بالاتفاق، على أن الجبرية والقدرية متقابلتان تقابل التضاد فكيف يطلق لفظ الضد على الضد؟ وقد قال النبي عليه السلام: ((القدرية خصماء الله في القدر)) والخصومة في القدر وانقسام الخير والشر على فعل الله وفعل العبد لن يتصور على مذهب من يقول بالتسليم والتوكل، وإحالة الأحوال كلها على القدر المحتوم، والحكم المحكوم. والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد: القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة.)) [2].

أصل اسمها (المعتزله)؛

يرى عبد القاهر البغدادي أنها سميت كذلك لاعتزالها قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر ولكن معظم الباحثين يجمعون أن مؤسس الفرقة هو واصل بن عطاء[٣] وأنه اختلف مع أستاذه الحسن البصري[٤] حيث كان يحضر مجالسه، فاختلف معه في قضية مرتكبي الكبائر، فاعتزل مجلسه في من أيده من الأتباع وكان من أشهرهم عمرو بن عبيد[٥] فراح يلقي الدروس في إحدى زوايا المجلس فقال الحسن البصري: ((اعتزل عنا واصل، فسمي هو وأصحابه ((معتزلة)).

ويعتقد البعض أن الاسم يرقى إلى ما قبل ذلك فيرى الدكتور حنا فاخوري ((أن أصل المعتزلة أصل سياسي، فقد نشأت كما نشأت الشيعة والخوارج، وكان مقتل عثمان وتولي علي للخلافة في أصل نشأتها كما كان في أصل نشأة غيرها. وقد مر بنا أن طلحة والزبير كانا من الثائرين على علي ومن المطالبين بدم عثمان، ومر بنا أن عددا كبيرا من الصحابة رفضوا مبايعة علي وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وعثمان بن زيد وأنهم اتخذوا خطة الحياد. وكان من أهل المدينة أن حذوا حذوهم. وروى الطبري والدينوري أن الأحنف بن قيس في البصرة ظل خارجاً عن القتال مع رجاله الستة آلاف ومع جماعة الأزديين. وروى النوبختي في كتابه فرق الشيعة أن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد اعتزلوا عن علي ورفضوا محاربته كما رفضوا القتال بجانبه، فسموا بالمعتزلة، وهم أجداد جميع المعتزلين الآخرين)) [٦].

وإن كانت بداية المعتزلة الأولى في أيام خلافة الإمام علي بن أبي طالب بعد مقتل ذلك من حروب الجمل وصفين، فإن هذه المسألة السياسية التي

اعتبرت الأولى في فكر المعتزلة والخوارج. قد تطورت إلى مذهب عقائدي يميز المعتزلة كفرقة دينية تبحث في مسائل متعددة بدأت في إبداء الرأي في مسألة الكبائر، فهل مرتكب الكبيرة مشرك أو فاسق أو كافر؟.

حيث كان الخوارج يعتبرونه كافراً مخلداً في النار، وقالت المرجئة إنه مؤمن وقد أرجأت أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله فيه كما يشاء. أما الحسن البصري فرأى أن مرتكب الكبيرة منافق فاختلف واصل بن عطاء معه ووجد حلاً جديداً لها فعد مرتكب الكبيرة فاسقاً وجعل له منزلة بين المنزلتين الكفر والإيمان، ولئن أخلد في النار فدركته فوق دركة الكفار وذلك إذا خرج من الدنيا عن غير توبة. ورأى عمرو بن عبيد مثل هذا الرأي فاتفق فيه مع واصل بن عطاء وتم الاعتزال عن حلقة الحسن البصري.

وقد اعتمد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في ذلك على تحليل الأشخاص الذين ساهموا في الخلاف أو في الحكم منذ الخلافة الأولى لأبي بكر ثم عمر وعثمان وعلي وكيف أن علي لم يعتبر خصومه سياسيين كفاراً وإنما اعتبرهم ناكثين لبيعته التي اعتبرها بيعة حق فعندما نقض الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد ومروان بن الحكم البيعة وقاموا بالطلب بدم عثمان، حيث خرجت عائشة أم المؤمنين على جمل قاصدةً حرب علي، وتم حربه في موقعة الجمل رغم أن علي حاول جاهداً تحاشي الحرب، وانقسام المسلمين وتفرقهم إلا أن الدم أريق في هذه الموقعة وقتل الكثير من الصحابة من المهاجرين والأنصار وأهل العراق إلا أن علي صلى على جميع قتلى الجانبين، واعتبرهم مسلمين ولو اختلفوا معه في الرأي وقاتلوه.(٧)

ولم يبرئ الباحثون المعتزلة من الآثار التي كانت تؤثر في نشأة فكرهم فكالوا لهم تهماً عديدة شأنهم شأن بقية الفرق الإسلامية التي اجتهدت اجتهاداً يخالف عامة المسلمين من السنة، وإذا ما ذكرنا بعض هذه الآثار فإننا نعفيهم من التهم التي وصموا بها، لأننا نعتبر اجتهادهم هذا ضمن

المقولات الشرعية الإسلامية ودفاعاً عن الجوهر الذي يهدف إليه الإسلام في دخوله حلبة الصراع العقائدي مع الديانات الأخرى التي أدخلت عنصر العقل كعنصر جديد على الفكر الذي كانت الديانات تعتبره فكراً إلهياً خالصاً وكما قلنا من قبل كان لتلك الديانات ميزة السبق في هذا الأمر على الإسلام، لأن المسلمين تأخروا في سلوك هذا الطريق لأسباب كنا قد ذكرناها أيضاً. ولكن ما هي المؤثرات الخارجية التي يمكن أن نعتبرها قد أثرت في فكر المعتزلة ونشوءهم ؟

١ - أهم المؤثرات التي أثرت في المعتزلة تأثيراً مباشراً أو غير مباشر هو ظهور الفرق الإسلامية الكبرى منذ البداية كالسنة والشيعة والخوارج، وعلى اعتبار أن السنة لم يكونوا متحمسين لإدخال أي عنصر غريب عن الإسلام لأن القرآن والحديث والسنة هي حد الكفاية في تفسير أي شيء يمكن أن يفكر فيه المسلم. ولكن المعتزلة وحركتهم تعتبر نفسها دفاعاً عن السنة وعن الشريعة التي أسسها القرآن والحديث والسنة فلا بد من إضافة الحكمة كحد جديد من حدود المعرفة ليكتمل بها الحق لأن المعتزلة لم تنكر أن الحكمة مصدر آخر من مصادر المعرفة في طلب الحقيقة. فا المعتزلة أقرت كل ما جاء في السنة، وأضافت إليه الحكمة والمعتزلة أقرت بعض آراء الخوارج خاصةً في موضوع الكبائر. واختلفت عن الخوارج في مسائل عديدة منها الرأي السياسي والرأي في الإمام، وإن كانت تقر بالشورى تلبية لرأيهم في الحرية وفي مقدرة العقل على الاختيار.

واختلفت المعتزلة مع الشيعة وخاصةً الغلاة المتطرفين، واقتنعوا بالأمر الواقع الذي فرضه الصراع السياسي فالخلفاء الراشدون الأربعة كانت بيعتهم بيعة حق، وكان معاوية على ضلال في حربه مع علي. ولكنه عندما حصل على بيعة المسلمين بعد صلحه مع الحسن، واقتنع المسلمون بخلافته أصبحت خلافته صحيحة، ولكن المعتزلة غيرت هذا الموقف بعد زوال

الحكم الأموي ورأت أن معاوية غاصبٌ للخلافة، وخلافته باطلة لأنها لم تحز بالشروط التي أوجبتها الخلافة، فما قام على باطل فهو باطل.

٢ - اتهم البعض المعتزلة أنهم تأثروا بالمانوية، خاصةً عندما انتشرت اللاأدرية والثنائية في الكوفة والبصرة. وقد ذكر صاحب الأغاني أن واصلاً وعمرواً كانا يحضران في بيت أحد الأزديين – وهو يمنى أى بوذى – مجالس يدافع فيها الحاضرون عن العقيدة الثنوية. ((ويرى نيرغ أن هذه الاجتماعات ذات أثر فعال في توجيه المعتزلة التي جعلت من مكافحة الدهرية والثنوية الهدف الأساسي لها.))[٨]

٣ - وكانت الصوفية قد ظهرت وطرحت فكرة الحلول ووحدة الوجود التي اعتبرتها المعتزلة فكرةً معارضة للإسلام.

وقد قال البعض أن الإسلام فرقة من فرق النصارى لاعتقادهم بأن القرآن كلمة الله والنصارى تعتقد أن المسيح هو كلمة الله الأولى. فأنكر المعتزلة الحلول ردا على الصوفية وقالوا بخلق القرآن ردا على الرأي الآخر.

٤ - ويرى البعض أن المعتزلة تأثرت باليهودية والنصرانية. وقيل إن فكرة خلق القرآن فكرة يهودية نشرها بعض اليهود في العالم الإسلامي. وكانت المسيحية منتشرة في بلاد الشام انتشاراً واسعاً وكان من أهم علمائها يوحنا الدمشقي[٩] المعروف بابن سرجون، وثابت بن قرة[١٠] تلميذ الدمشقي. وقسطا بن لوقا[١١]، فأخذت المعتزلة عن لاهوت الدمشقي أن الله خير ومصدر كل خير، لا يفعل الشر ولا يستطيع أن يفعله، وأنه غير مركب وليس له صفات، وليس متعددا، وإن الصور والتشابيه التي تستعمل في الكتاب المقدس وغيره عند الكلام عن الله ما هي إلا رموز وإشارات تساعد البشر على معرفته. وأن الإنسان حر ومخير في عمله والحساب عند الله على مايفعله بمعرفته وإرادته.

وأخذت المعتزلة عن ثابت بن قرة فكرة تعظيم العقل البشري وأن العقل البشري قادر على معرفة الله وأن العقل موجود في الإنسان لهذه الغاية. والإنسان يستطيع بواسطة عقله أن يفرق بين الحسن والقبيح والخير والشر. وأخذوا عن ابن قرة طريقته في البرهان على صحة الدين بأساليب العقل دون النقل وكان هذا الأثر واضحاً في قاعدة المعتزلة المشهورة: ((الفكر قبل ورود السمع)).

يقول الدكتور حنا فاخوري: ((هكذا نشأت المعتزلة وهكذا تأثرت باللاهوت المسيحي كما تأثرت بغيره، فقامت متسلحة بالأدلة العقلية تدافع عن آرائها كما تدافع عن الدين الإسلامي أمام التيارات المختلفة من دينية وعرقية وجنسية. وقد انصرف أتباعها بكل قواهم إلى درس الفلسفة اليونانية التي كان نقلها إلى اللغة العربية قد تقدم تقدماً محسوساً، ثم انتقلوا شيئاً فشيئاً من طور الدفاع اللاهوتي إلى طور الدراسات النظرية التي قادتهم إلى البحث في موضوعات الفلسفة كالحركة والسكون والجوهر والعرض وما إلى ذلك. غير أنهم لم يأخذوا الفلسفة اليونانية بحذافيرها كما سيفعل الفلاسفة الإسلاميون من بعد، بل اختاروا منها ما يوافق دينهم ونبذوا ما يخالفه حتى استحقوا لقب أحرار الفكر في الإسلام))[١٢].

ولقد ظن دارسو علم الكلام والفلسفة الإسلامية أن المعتزلة استخدمت منطق أرسطو في الدفاع عن آرائها وهذا الرأي ردده معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية. ولكن الحقيقة أن للمعتزلة طريقتهم الخاصة في الجدل وهذه الطريقة تعارض منطق أرسطو ولا تأخذ به. يقول ابن تيمية: ((ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب أرسطو وعرفوه يعيبونه، ويذمونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينه العقلية والشرعية، ولعل السبب في ذلك هو ما رآه ابن خلدون من من المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملامستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد. فقد نبذ الأصوليين فلسفة أرسطو فنبذوا منطقه الذي يلجا إليه لإثبات هذه الفلسفة ودعمها))[١٣].

وقد أورد الطبري أن قيس بن سعد عامل مصر لعلي كتب إليه يقول: ((إن قبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس فنرى ويرى رأيهم فقد رأيت أن أكف عنهم وأن لا أتعجل حربهم وأن أتآلفهم فيما بين ذلك لعل الله أن يقبل بقلوبهم ويفرقهم عن ضلالتهم.))[١٤] ولكن أبا الفداء ذكر هذا بشكل أوضح إذ يقول: ((وسموا هؤلاء معتزله لاعتزالهم بيعة علي))[١٥].

يقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: ((وفي مسألة الإيمان يشبهون الخوارج أيضاً إذا صح حدسنا بأنهم امتداد للمعتزلة الأوائل.))[١٦].

وكان أول اعتراض للمعتزلة على غيرهم معارضتهم للصفاتية فقد أثبت الصفاتيون أو بعض السلف الصفات لله تعالى فسمو الصفاتية وأنكرها المعتزلة فسمو المبطلة. وقد بلغ بعض السلف في إثبات الصفات حد التشبيه، واقتصر البعض على صفات دلت الأفعال عليها، فانقسموا بذلك إلى فرقتين: الفرقة الأولى أخذت بتأويل يحتمله اللفظ، والأخرى أوقفت التأويل فقالوا: لقد عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبه شيء منها. وقطعنا أننا لا نعرف معنى اللفظ الذي ورد فيه مثل قوله تعالى ((الرحمن على العرش استوى))[١٧] أو مثل قوله: ((خلقت بيدي))[١٨] أو مثل قوله: ((وجاء ربك))[١٩] فنحن لسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها لأنه قد ورد التكليف بالاعتقاد بأن الله لا شريك له، وليس كمثله شيء. وهذا ما كنا أثبتناه يقيناً واعتقاداً وإيماناً))[٢٠] ويقول الشهرستاني ((وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل، ولا تهدفوا للتشبيه فمنهم مالك بن أنس رضي الله عنهما، إذ قال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان واجب، والسؤال عنه بدعة. ومثله بن حنبل رحمه الله وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني، ومن تابعهم))[٢١].

ويتابع الشهرستاني في دراسته لنشأة علم الكلام وهو يعتبر أن المعتزلة هم أول من بدؤوا علم الكلام ولكن حديثه عن الصفاتية الذين خالفوا المعتزلة بل عارضهم المعتزلة في ذلك بنفي الصفات أو القول بأن الصفات هي عين الذات وهذه المقولة أول مقولات علم الكلام عند المعتزلة.

يقول الشهرستاني: ((حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية، ولما كانت المشبهة والكرامية من مثبتي الصفات عددناهم فرقتين من جملة الصفاتية))[٢٢].

ويمكن المقارنة بين الصفاتية والمعتزلة باعتبارهما نقيضين، فالمعتزلة تقول بالتأويل والصفاتية تعارض التأويل والصفاتية تثبت الصفات وقد ذهب بعضهم في إثبات الصفات للوقوع في التشبيه وهم المجسمة أو المشبهة. والصفاتية تنفي عن العبد القدرة الإرادة وتعتبر الإنسان مسيراً بقضاء من ربه في ما يفعل وفيما يمتنع والمعتزلة تقول عكس ذلك فالإنسان يملك القدرة والإرادة والحرية في اختيار أعماله لأنه محاسب عليها يوم القيامة. فوصلت الصفاتية في بعض مراحلها إلى الجبرية وسنفرد بحثاً خاصاً عن الجبرية من خلال دراستنا للفرق ولعلم الكلام الذي اتخذته الفرق الإسلامية سلاحاً للدفاع عن مقولاتها الكلامية والدينية.

وعندما ظهرت القدرية كان لها أثرها في المعتزلة حيث عارضت القدرية السلفية بالقول بالقدر والحرية والإرادة وبهذه الفكرة عارضت فكرة

الجبرية فالإنسان لا يمكن أن يكون مجبراً على أعماله ويقول الدكتور عادل العوا: ((بيد أن القدرية وهي الفئة المناوئة لم تكن نمواً كلامياً بأقل من كونها رد فعل على الجهمية أو الجبرية. وقد دهش بعض المؤرخين من تسميتهم بالقدرية لأنهم نفاة للقدر، فكيف ينسبون إليه ولكن الفكر العربي لا يأنف في تقاليده البلاغية من تسمية الأشياء بأضادها، كما أن السبب الأرجح في إطلاق اسم القدرية هو للإفادة من حديث يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء فيه ((القدرية مجوس هذه الأمة)) فأحب خصوم القدرية إطلاق هذا الاسم عليهم لوصمهم، وقال قوم في سبب ذلك: إنهم نفوا القدر عن الله وأثبتوه للعبد فسموا بذلك قدرية إذ جعلوا كل شيء لإرادة الإنسان وقدرته، فكانهم أعطوا الإنسان سلطاناً على القدر))[٢٣].

ظهرت القدرية في الشام في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز حيث كان غيلان الدمشقي يدعو إليها وظهرت في البصرة في زمن فتنة عبد الرحمن بن الأشعث حيث كان معبد الجهني يقول بالقدر وقد كان الجعد بن درهم يقول بخلق القرآن فأمر هشام بن عبد الملك واليه على خرسان بقتله فذبحه. أما غيلان فأحضره هشام لمناقشة فقيه الشام الإمام (أبو عمر الأوزاعي) وانتهى الأمر بأن أمر الخليفة هشام بضرب عنقه.

لقد أطلق عبد القاهر البغدادي على غيلان اسم ((غيلان القدري)) وقال انه يجمع بين القدر

والإرجاء.[٢٤] ولكن الأشعري[٢٥] اعتبر الغيلانية أصحاب غيلان من فرق المرجئة. أما الشهرستاني في كتابه الملل والنحل فقد أشار إلى أن لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم به متفقا عليه لقول النبي (ص)((القدرية مجوس هذه الأمة)) وأكد أن المعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية[٢٦].

وذكر الذهبي في كتاب تاريخ الإسلام: ((وممن اعتنق القدر من الخلفاء

(يزيد بن الوليد) دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه وقرب أصحاب غيلان))[٢٧].

عمدنا إلى ذكر بعض التفاصيل والحوادث التاريخية في نشأة علم الكلام وكيف نشأ وتطور عند المعتزلة الذين أخذوا عن الخوارج والقدرية والمرجئة والشيعة فكان فكرهم فكراً جامعاً يمكن القول عنه بأنه الثورة الفكرية في الإسلام الثورة التي أكدت على التأويل وعلى العقلنة لكي يستطيع المسلمون الصمود أمام الجدل الديني المحتدم في ذلك الزمان وقد يشاطرني الرأي الدكتور عادل العوا في كتابه(المعتزلة والفكر الحر) حيث يقول: ((وصفوة القول يتضح من هذه المناظرة إن صحت بتفاصيلها أو بمجملها، إن مسائل علم الكلام بعد نموها، كانت تثير اهتمام الناس كافة، من الرجل العادي الذي حسب أن له مشيئة، وما درى، إلى خاصة العلماء والخلفاء، وبذا يكون علم الكلام الإسلامي هو العلم الأعلى الذي تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، ولكنه أيضاً هو العلم الذي يطرح مشكلة حرية الفكر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بأوسع معانيها، واعقد ظروف تطورها، وإذا كانت الصفاتية تمثل موقف المحافظة على النفوس التي يستند إليها الإيمان الإسلامي وفهمها فهماً مباشراً قريباً وإن ما يخشى أعمال الفكر خيفة الضلال والابتداع، فإن بإزاء هذا الموقف المحافظ مواقف مذهبية كثيرة تتسم بالأنفتاح على العقل الديني للدفاع بصورة منهجية عن الإيمان اتبع وجهات نظر إنسانية يحظى التأويل المذهبي فيها بحظ أخذ في الاتساع والعمق. ولقد ألقينا تفسير الجبرية الخالصة، لمشكلة الحرية الإنسانية من حيث صلتها بمفهوم القضاء والقدر، واعتماد ذلك على مفهوم ذات الله وصفات الله وألقينا تفسير القدرية للمشكلة ذاتها في إطار القول بقدرة الإنسان المسلم، على أن يفعل ما يشاء.))[٢٨]

ولكن هل كان هذا الفكر الحر يلقى دائماً قبولاً لدى السلطة التي كانت تحكم باسم الإسلام والتي كان يجب عليها أن تطور أو ترعى تطوير

المناهج العقلية التي تدافع عن الدين وإن اختلفت أساليبها إذ كان الهدف منها جميعاً يصب في بوتقة الإسلام ويهدف إلى تعزيز دوره كدين صالح لكل زمان ومكان وكدين خاتم وناسخ لما سبقه من الأديان. ولكن هذه المعركة الكلامية كانت دائبة ودامية منذ بدايتها فقد ضحى خالد القسري بالجعد بن درهم كما يضحي بكبش يفتدى به كما أمر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك أو كما قتل مسلم بن أحوز المازني الجهم بن صفوان لخروجه على الوالي نصر بن سيار. وكل من الجعد والجهم كانا من الجبرية أما معبد الجهني الذي قتله الحجاج، وغيلان الدمشقي الذي أمر هشام بن عبد الملك بقتله فكانا قدريان.

ولكن هل توقف الفكر الإسلامي عند هذا الحد أم أنه وجد له سبيلاً أخر فإذا كان هؤلاء شهداء العلم والفكر والمعرفة فهم أيضاً أساتذة المعتزلة اللاحقين الذين ساروا على هديهم واستطاعوا التأثير في السلطة كما استطاعوا أن يجعلوا مذهبهم المذهب الرسمي الذي تبنته الدولة في عهد المأمون العباسي والمعتصم والواثق. واستطاعوا السيطرة على الفكر الديني سيطرة تامة حتى إنهم اضطروا لأن يستخدموا سلطتهم لإجبار الناس على اعتناق فكرهم والقول بمبادئهم وهذا مالا ينسجم منطلق فكرهم في حرية الرأي وفي حرية الاعتقاد وكانوا جبريين أكثر من الجبرية نفسها في اضطهاد من خالفهم. وفي سفك دماء بريئة خالفت آراءهم. ولكن على الرغم من كل ذلك فإن المعتزلة ظلوا يمثلون الفكر الحر في الإسلام وأنصار العقل في الدين وتركوا آثارهم في كل مكان حلو فيه وفسحوا المجال للفلسفة الإسلامية أن تقدم العقل ليأخذ مكانه في معرفة الحقيقة وإنه إلى جانب الدين يمكن أن يشكل درعاً حصيناً يدافع عنه وينافح التيارات التي جاءت فيما بعد تنفي وجود الوحي الإلهي وتنكر على الدين مقولاته الإلهية والنبوية، وتعمل بهدوء لهدم ما بناه الدعاة المسلمون الأوائل والذين ضحوا بأرواحهم في

سبيل تدعيم أركان الإسلام وتمتين قواعده في المجتمعات التي قاموا بفتح بلادها إلى رقعة البلاد التي كان يسكنها العرب.

قال الدكتور عادل العوا: ((إن هذه المعركة لم تنته بالعنف وسفك الدماء، إنما ظلت مشكلة حرية الفكر في الثقافة العربية الإسلامية تنمو باطراد يتجلى نموها في أكمل صورة لدى المعتزلة، وهي تمثل ذروة الحركات الفكرية الرئيسية في الإسلام وبها بلغ الفكر المتحرر مداه في نطاق علم الكلام))[٢٩].

لقد أجمع المؤرخون المسلمون أن المعتزلة سموا بذلك لأنهم أعلنوا انفصالهم عن الجماعة أو رأي الجماعة ولكن نللينو يرى رأياً آخر يخالف به غولد تسيهر الذي رأى ((أن المعتزلة أخذوا طريقهم إلى التعبد والزهد والإنزواء عن المسلمين الذين اختلفوا بعد مقتل عثمان وبيعة علي. فيرى نللينو أن اسم المعتزلة لم يكن في ميدان الكلام مأخوذاً من الأنفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن إذن قد اخترعه أهل السنة مضمنين إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة، وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم، أو على الأقل تقبلوه بمعنى المحايدين أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطيرة، مسألة الفاسق.

وقد كان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر للمعتزلين السياسيين أو العمليين في القرن الأول حوالي سنة ٣٥ هـ، وقد بدأت ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة تضعف في النصف الثاني من القرن الثاني، وبذا اعتقد كثيرون، حتى من بين المعتزلة أنفسهم أن هذا الاسم يدل على أنهم انشقوا عن أهل السنة والجماعة، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه. وقليل من الكتاب الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية. وينتج عن ذلك أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً واستمراراً

للقدرية في القرن الأول، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة.))[٣٠]

ويميز الدكتور عادل العوا اسم المعتزلة عن لقبها فيعتبر أن لفظ المعتزلة يشير إلى معنيين:

((١ - معنى لغوي واكب طرح مشكلة مرتكب الكبيرة في الفكر الإسلامي وبهذا المعنى أشار النوبختي إلى الفرقة التي تقول إنها بايعت علي بن أبي طالب ولكنها آثرت عدم قتاله ولا القتال معه، وهذا الموقف السياسي إن لم يكن متسقاً مع موقف المرجئة بالنص، فإنه يتفق معه في الهدف، ولعل هذا المنحى هو الذي حمل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد على دمج روح الأنصراف عن الفتنة السياسية المتصلة بمشكلة الإمامة ومن هو الأحق بها أو الاعتزال بالمعنى السياسي، مع النظرية المتحررة التي تنم عن هذا الموقف وهي النظرية التي لا تريد عنفاً كعنف الخوارج في تفكيرهم: المؤمن مرتكب الكبيرة ولا تريد انخلاعاً كانخلاع المرجئة الذين يرون أن الله وحده هو الذي يحاسب الناس على أعمالهم في يوم القيامة، ويكفي الناس في المجتمع أن يعلن أحدهم إيمانه بلسانه، وأن يكون صادقاً في هذا الإعلان ترجيحاً على عدم الصدق، أو النفاق وقد تجاوز واصل ثم عمرو رأي الحسن البصري القائل بأن مرتكب الكبيرة منافق وأعلنا أنه فاسق أو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر.

٢ - والمعنى الآخر للمعتزلة معنى مذهبي اعتقادي، وبه يتصل المعتزلة بأسلافهم القدرية وينفصلون به عنهم أيضاً، ذلك أن مشكلة القدر مشكلة عامة اشترك في بحثها القدرية والجبرية أولا ، ووصم الجبرية خصومهم بوصمة القدرية للإفادة من تأييد الحديث المنسوب إلى الرسول (ص) من أن ((القدرية مجوس هذه الأمة)) أو الحديث الآخر بأن ((القدرية خصماء الله في القدر)) فإذا أخذنا برأي البغدادي أولاً وجدناه يلحف على أن خلاف واصل وزميله عن

معلميهما الحسن البصري يتناول مسألتي القدر ومرتكب الكبيرة، وبذا يتضح أن من الجائز أن ننظر إلى نشأة الاعتزال بالمعنى المذهبي أو الاصطلاحي على أن له أكثر من موضوع واحد، ونحن نعتقد أن لحركة الاعتزال أكثر من أصل، بل إن هذه الحركة لها أصل معقد فيه العامل السياسي المتصل خاصة بمشكلة مرتكب الكبيرة، والموقف المذهبي الذي يعرب عن نمو العقل الكلامي نحو مزيد من التعقيد والإرهاف، بحيث أن الإسلام سار من موقف الخوارج العنيف ورفض نقيضه وهو الإرجاء الذي لا يخرج عن أنه موقف تسامح لعل مصدره الوحيد أنه ارتكاس انخلاع يقابل تطرف الخوارج الساذج العنيف.))[٣١]

وإذا كان اسم المعتزلة يشكل موقفاً سياسياً أولاً وفكرياً عقائدياً ثانياً فإننا نميل أكثر إلى تأكيد الموقف الفكري أكثر من الموقف السياسي لأن معظم المواقف السياسية التي تثبتت واستمرت تحولت إلى موقف عقائدي فكري واضح وتكون بعده مذهب له آراءه وعقائده التي تميزه عن بقية المذاهب. فقد اقترن اسم المعتزلة بأهل العدل والتوحيد وهكذا أطلق الشهرستاني عليهم هذا الاسم. ورأى القلقشندي: ((إن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد))[٣٢]وقد ذكر الدكتور علي سامي النشار عن القاضي عبد الجبار أنه روى حديثاً عن النبي نصه: ((ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة انتقاها الفئة المعتزلة)) ويقول الدكتور النشار أيضاً: ((مما لا شك فيه أن تكوين عقائد المعتزلة تدرج شيئاً فشيئاً حتى تكوّن ونضج في الأجيال المتعاقبة في تلك البيئة المستنيرة. ونشأ في تلك البيئة أيضاً شيخ المعتزلة الرسمي (واصل بن عطاء) فتكلم في المنزلة بين المنزلتين، وفي القدر على خلاف ما يذهب إليه المستشرق الكبير الأستاذ(نللينو) الذي يرى أنه لم يكن قدرياً))[٣٤]

ولم يكن اسم المعتزلة الاسم الوحيد الذي أطلقوه على أنفسهم أو أطلقه

عليهم غيرهم فقد أطلقوا على أنفسهم: أهل الحق، والفرقة الناجية، والفرقة التقية، ودعوا خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة، والقدرية، والمجوزة، والمشبهة، والحشوية.

ولكن خصوم المعتزلة ما فتئوا يطلقون عليهم أسماء شتى أشار إليها المقريزي في كتابه ((الخطط والآثار)) ومنها أسماء:

الحرقية: لقولهم الكفار لا يحرقون إلا مرة واحدة.

المفنية: لقولهم بفناء الجنة والنار.

الواقفية: لقولهم بالوقف في خلق القرآن.

اللفظية: لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة.

الملتزمة: لقولهم الله تعالى في كل مكان.

القبرية: لأنكارهم عذاب القبر.

التنويه: لقولهم الخير من الله والشر من العبد))[٣٥]

ويرى البغدادي أن خصومهم أطلقوا عليهم اسم المجوس تمثلاً بالحديث النبوي القدرية مجوس هذه الأمة. وأطلقوا عليهم لقب الجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان وأطلقوا عليهم اسم المعطلة لأنهم نفوا الصفات الإلهية وعطلوا الله عن صفاته.

آراء المعتزلة وتعاليمهم:

يقول البغدادي ((أن المعتزلة افترقت فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تكفر سائرها))[٣٦] وقد اجتمعت هذه الفرق على خمسة مبادىء واختلفت على غيرها وكفرت الواحدة منها الأخرى فيما عدا المبادىء الخمسة وهي كما أجملها الخياط في ((كتاب الإنتصار)) ولا يعد معتزلياً

من لم يقل بها جميعاً وهي: ١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ -الوعد والوعيد ٤ - المنزلة بين المنزلتين ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولنتحدث عن كل واحد منها وفيما اتفقوا عليه منها وسنترك القول فيما اختلفوا فيه إلى حديثنا عن فرقهم وعن ما اختصت فيه كل فرقة منهم وناقضت غيرها في مبادىء كانت زائدة على المبادىء الخمسة.

١ - التوحيد

توحيد الله من المبادىء الإسلامية الأساسية التي قال به المسلمون جميعهم ولم يتفرد به أحد ولكن المعتزلة دافعوا عنه دفاعاً كبيراً حتى اقترن باسمهم حيث عرفوا بأهل التوحيد يقول الأشعري: ((أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولاجثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولابذي لون ولاطعم، ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المحاسبة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار، ولا الأستار، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات. موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء

لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء))[٣٧].

وهذا بحسب رأي الأشعري مجمل قولهم في التوحيد ويشاركهم فيه بعض الخوارج وبعض الشيعة وغيرهم. ونستشف من قولهم هذا أنهم كانوا مطلعين إطلاعاً واسعاً على الفلسفة وما طرحته من مفردات كالتشخص والجوهر والعرض والحلول والقدم وغير ذلك، وأنهم بقولهم: ((ليس كمثله شيء)) يعارضون بذلك رأي المشبهة ويمكن اعتبارهم أول من فتح الباب للتأويل المجازي وخاصة الآيات القرآنية التي تصف الله بصفات بشرية. وإنهم يهاجمون كل ثنائية أو تعددية إلهية كالمجوسية والمثنوية وغيرها وأنهم بقولهم لا والد ولا مولود يعارضون النصارى بقولهم إن المسيح ابن الله.المولود من الأب قبل كل دهر والمساوي له بالجوهر وبقولهم : لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق يعارضون في ذلك نظرية المثل الأفلاطونية وكذلك نظرية الفيض الأفلاطونية والتي قال بها معظم الفلاسفة المسلمين، وإن كانوا قد اتهموا بالتعطيل الإلهي في بعض قدراته الإبداعية كانوا متأثرين بنظرية أرسطو في الميتافيزياء الكونية.

وتنطوي فكرة التوحيد لديهم على عدة مسائل مرتبط بها وأهم هذه المسائل التي يجب مناقشتها مع المعتزلة بقصد تبيان رأيهم فيها والتي تتصل مباشرةً بفكرة التوحيد وأهمها:

أ - مسألة صفات الله: وهذه المسألة تعني نفي المعتزلة لصفات الله وأن يكون لله صفات خارجة عن ذاته وصفات الله برأيهم عين ذاته ولكن المسالة أكثر من ذلك تعقيداً وتحتاج إلى دراسة معمقة لأن القرآن أورد في آياته العديدة صفات سلبية وصفات إيجابية. ووصف الله نفسه بالقادر والعالم والمتكلم وما على المعتزلة في مقابل ذلك إلا أن يتأولوا هذه الآيات ويتمسكوا بآيات أخرى تؤكد وتدعم رأيهم في نفي الصفات ((ليس كمثله شيء)) و((قل هو الله أحد)) ما هي إلا آيات تعتبر أساسية في وصف المعنى الإلهي الذي تتجلى في ذاته كل صفاته. وهم ينكرون قدم الصفات وينكرون أيضاً اعتبارها زائدة على الذات لأن ذلك يلزمها الأعراض وخصائصه لأن القائم بالشيء محتاج إليه ولا يوجد بمعزل عنه.

ويصبح الله تعالى بذلك محلاً للأعراض، ويلزمه التركيب والتجسيم والانقسام ويكون المركب مفترقاً إلى أجزائه، والله منزه عن كل ذلك لأن المفترق إلى غيره ممكن وليس واجباً بذاته والله واجب الوجود ومترفع عن الإمكان. ويقول الشهرستاني: ((القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنه لو شاركته صفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية.

واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل. وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإن وجد في المحل عرض قد فني في الحال. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها: ومحال معانيها كما سيأتي. واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأطفال في دار القرار ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة ومكاناً، وصورة، وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتفسيراً، وتأثيراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها. وسموا هذا النمط: توحيداً))[٣٨].

ونستشف من هذا أن المعتزلة لا تنفي الصفات نفياً قاطعاً. وهي تنفي قدمها وانفصالها عن الذات لأن في ذلك المعنى تكون الصفات آلهة تشارك الله في ألوهيته وهذا ما لا يمكن إقراره ففي نفي هذه المشاركة يمكن أن نعتبر أن خارج الذات الإلهية لا توجد صفات وهذا تأكيد على توحيد الله ونفي أي إشراك له في وجوده أو في ذاته. ويقول الشهرستاني أيضاً في صدد نفي المعتزلة للصفات: ((وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال واصل: من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتبار أن للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالتان كما قال أبو هاشم، ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة))[٣٩] وذهب أبو الهذيل العلاف إلى مثل هذا فقال: ((إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته))[٤٠] ومعنى ذلك أن علم الله هو الله وقدرته هي هو. ولنا أن نذكر قول أرسطو في ذلك((إن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله)) وللعلم أن الأشعري يذكر في كتابه مقالات الإسلاميين أن أبا الهذيل العلاف كان قد قرأ أرسطو في بغداد وأخذ عنه الرأي.

وإن كان المعتزلة قد أطلقوا على أنفسهم أنهم أهل التوحيد فإن فرقاً إسلامية عدة قد شاركتهم آراءهم، ولعلهم تأثروا أول ما تأثروا بالخوارج وكذلك بالشيعة التي تؤكد على وحدانية وتنزيه الخالق ولو أخذنا ما جاء في رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا في مجال الحديث عن التوحيد والتنزيه الإلهي لوجدنا قرباً كبيراً بين المعتزلة وبين الإخوان حتى ظن الدارسون وكل بحسب رأيهم أن الإخوان تأثروا بالمعتزلة أو أن المعتزلة تأثروا بالإخوان. ولكن

لا يمكن تحديد من سبق في تحديد هذه الهوية البارزة في كل من أبحاث المعتزلة وآراء الإخوان. ويمكن القول أن كلاً منهما استقى من الآخر أفكاره لأنهم جميعاً عاشوا في عصر واحد يعتبر العصر الذهبي للفكر العربي الإسلامي وللحضارة الإسلامية.

ب - مسالة خلق القرآن: وهذه المسألة أيضاً تتعلق بالتوحيد فقد جاء في القرآن: ((وكلم الله موسى تكليما))[٤١] مثل هذا الكلام أزلي أم محدث. ولقد ذهب البعض من العلماء إلى القول بأزلية هذا الكلام على اعتبار أن المسيحية تعتبر أن الابن وهو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس هو كلمة الله الأزلية. وقد خشي المعتزلة أن ينظر إلى الأخذين بهذا الرأي على أنهم فرقة من فرق النصارى ، فحاربوا هذه الفكرة لأن اعتبار كلام الله أزلياً ينافي التوحيد الذي دافعوا عنه. والقرآن وهو كلام الله محدث لأن فيه جميع صفات الحدوث، من كلمات وحروف وسور وآيات فقرأ وسمع ولها أول ونهاية، فلا يمكن أن تكون أزلية. وكذالك ففي القرآن الناسخ والمنسوخ والناسخ يبطل المنسوخ وقد وصفه الله بقوله: ((ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث))[٤٢]. فلا يجوز أن يقع النسخ في القديم ولا أن يوصف ا لأزلي بالحدوث. فالقرآن إذن مخلوق، وكلام الله مخلوق أيضاً يحدثه في المحل فيسمع في المحل.

و يرى الأشعري أن المعتزلة في القول في كلام الله عز وجل قد اختلفت فيما بينها إلى ستة فرق ((فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام الله جسم وأن الله مخلوق وأنه لا شيء إلا جسم.

و الفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عرض وهو حركة لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة وأن كلام الخالق جسم وإن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع وهو فعل الله وخلقه وإنما يفعل الإنسان القراءة والقراءة الحركة وهي غير القرآن، وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن

يكون كلام الله في أماكن كثيرة أ وفي مكانين مختلفين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه.

والفرقة الثالثة من المعتزلة يزعمون أن القرآن مخلوق لله وهو عرض وأبوا أن يكون جسماً وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد. إذ تلاه تالٍ فهو يوجد مع تلاوته وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه وكذلك قوله في كلام الخلق إنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.

والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره، وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.

والفرقة الخامسة منهم أصحاب معمر يزعمون أن القرآن عرض والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء والقرآن مفعول وهو عرض ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه وإن سمع من شجرة فهو فعل لها وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه.

والفرقة السادسة يزعمون أن كلام الله عرض مخلوق وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد وهذا قول الاسكافي. واختلفت المعتزلة في كلام الله هل يبقى أم لا يبقى؟ ومنهم من قال: هو جسم باقٍ والأجسام يجوز عليها البقاء وكلام المخلوقين لا يبقى، وقالت طائفة أخرى كلام الله تعالى عرض وهو باقٍ وكلام غيره يبقى، وقالت طائفة أخرى: كلام الله عرض غير باقٍ وكلام غيره لا يبقى، وقالت في كلامه تعالى إنه لا يبقى وأنه إنما يوجد في وقت ما خلقه الله ثم عدم بعد ذلك))[٤٣].

ج - رؤية الله بالعين: أصر المعتزلة على أن رؤية الله في الآخرة مستحيلة وهذا الرأي التزامٌ قوي في فكرتهم في التوحيد والتنزيه لله تعالى. وهم إذ يصرون على التنزيه يرفضون أن يكون الله جوهراً أو عرضاً أو ذا طول أو عمق أو أن يكون ذا أبعاض أو أجزاء أو جوارح وأعضاء. أو أن تدركه الحواس. وبذلك تكون الرؤية مستحيلة لأن الرؤية تحدده في مكان أمام الرائي والله غير متحيز في مكان وقد اعتمدوا في نفيهم على الآية الكريمة: ((لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار))[٤٤] أما الآيات التي تشير إلى إمكانية رؤية الله فيجب تأويلها كقوله تعالى: ((وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة))[٤٥] فيجب أن تؤول وتأخذ على غير ظاهر وأن نفتش عن معنى ناظرة في اللغة فمعناها منتظرة وهذا التأويل يجنب الوقوع في إشكالية النظر الإنساني لله تعالى وبعد ذلك تحديده في المكان. وهكذا نجد أن المعتزلة من الفرق التي قامت بالتأويل وأن التأويل الباطني والفهم الحقيقي لمعاني القرآن الظاهرة والتي وصفها الله تعالى أمام الإنسان ليفتش عن الحقائق الدفينة وراء الآيات أو وراء ظاهر الآيات.ونجد أن للمعتزلة فضل السبق في اعتبار التأويل علماً قرآنياً لابد منه لفهم الدين فهماً صحيحاً ولجعل هذا الفهم خصوصياً قصده الله تعالى ليختار النخبة العالمة من الناس ولكي تكون هذه النخبة هي القادرة على فهم النصوص كما أرادها الله وكما رمى إليها القرآن الكريم.

٢ - العدل

والمعتزلة دعت نفسها أهل العدل. ومرجع العدل إلى محاسبة الله البشر على أعمالهم وهم يعتقدون أن كل إنسان مسؤول عن عمله. وهذه المسألة كانت مصدر خلافات كبيرة بين المسلمين. فهل الإنسان مسؤول عن أعماله أم غير مسؤول ؟ هل هناك قدر يسير البشر أم هم مخيرون في أعمالهم؟ وهذه

القضية قديمة شغلت العقل البشري منذ القديم. وعندما جاء الإسلام وجد الجبريون بعض الآيات التي اعتمدوا عليها في مقولاتهم بأن الإنسان قد خلق وقد كتب عليه كل أفعاله قبل خلقه فهو مسير لا مخير في أعماله. وقد اعتمدوا على آيات من القرآن أهمها ((قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا))[٤٦] وكذلك قوله تعالى ((من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون))[٤٧] وتقابل هذه الآيات آيات أخرى تدل على حرية الإنسان في اعتقاده وعمله مثل: قوله تعالى: ((كل نفس بما كسبت رهينة))[٤٨] وقوله تعالى: ((من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد))[٤٩] وقوله تعالى: ((وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما أنا عليكم بحفيظ))[٥٠] وكذلك قوله ((لا نكلف نفساً إلا وسعها))[٥١] وقوله تعالى: ((فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر))[٥٢].

لقد شاعت القدرية التي أنكرت القدر وقالت بحرية الإنسان وبقدرته على خلق أفعاله وكان على رأس هؤلاء: معبد الجهني وغيلان الدمشقي الذين اعتبرا أساتذة المعتزلة الأوائل في القول بحرية الإنسان وعارضت القدرية الجبرية التي كانت تتمثل بالجهم بن صفوان الذي كان يقول بأن لا قدرة للأنسان على فعل شيء لأن الله هو الذي يجعل العبد يفعل ما يريده الله. وقد كان الحسن البصري أستاذ واصل بن عطاء يعلمه أن الإنسان حر، وأن له مطلق الحرية في اختيار أفعاله من خير أو شر. فاعتنق المعتزلة هذا الرأي وبموجبه سموا أهل العدل والتوحيد، وهم أخذوا هذا الرأي لاعتقادهم أن الله لا يمكن أن يوصف بالجور والظلم، فهو لذلك يحاسب على أعمال قام بها العبد حراً مختاراً.

وإذا كان العدل من الله فما هو وضع العبد تجاه عدله فمن وصف الله بالقديم العادل يعني أنه عادل حكيم لا يفعل القبيح ولا يختاره وإن أفعاله كلها حسنة. فالله تعالى عالم بقبح القبيح ومستغن عنه. والإنسان عندما

يختار الحسن فإما لمنفعة أو دفاعاً لمضرة، فالله يفعل الحسن ولا يفعل القبيح ولكن ما معنى العقاب الذي ينزله الله بعباده الذين عصوه وخرجوا عن طاعته. إن هذا العقاب أيضاً حسن وإن كان سلبياً في شكله ولكنه إيجابي في مضمونه. ولهذا ترجع المعتزلة إلى آيات القرآن فقد قال تعالى: ((وما ربك بظلام للعبيد))[٥٣] وقال أيضاً ((إن الله لا يظلم مثقال ذرة))[٥٤] وقال: ((ولا يظلم ربك أحداً))[٥٥].

وقد ذهب المعتزلة إلى القول بأن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. وقد رد القاضي عبد الجبار على الجهم بن صفوان وأصحابه القائلين بأن الأفعال مخلوقة لله تعالى فيناً لا تعلق لها بناأصلاً، لا اكتساباً ولا إحداثاً، وإنما نحن كالظروف لها. ورد على قول الأشاعرة إن للأفعال تعلقاً بنا من جهة الكسب ورد على رأي ضرار بن عمرو القائل : إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث الكسب، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه. فالفعل بالحقيقة هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه. والفرق بين المحدث والفعل هو أن المحدث يعلم محدثا وإن لم يعلم أن له محدثا. وليس كذلك الفعل، فإنه إذا علم فعلاً علم أن له فاعلاً وإن لم يعلم بعينه.

((والذي يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها، أن نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته. ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طول القامة، وقصرها حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل: لما طالت قامتك؟ ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لما ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده))[٥٦].

وأكبر دليل في رأي المعتزلة أن الله تعالى ليس خالقاً لأفعال العباد وهو أن

في أفعال العباد ماهو ظلم وجور فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فالظلم فيه كل الضرر ولا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق فالإنسان في هذه الحالة كالأجير الذي يعمل لينال أجراً مجزياً لقاء عمله. وقد خير الله العباد في الإيمان فقال: ((فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر))[٥٧].

وهذا يعني أنه فوض الأمر في ذلك لاختيارنا، فلولا أن الكفر والإيمان متعلقان بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود، ومن شاء فليبيض فكما أن ذلك سخن لأن الاسوداد والابيضاض غير متعلقين بنا، كذلك في مسألتنا))[٥٨].

وهكذا يولي المعتزلة مسألة الإرادة والحرية أهمية بالغة في اختيار الأفعال وما الاستطاعة في رأيهم إلا القدرة على الفعل، وعلى ضده قبل الفعل ولا بد من تقدم القدرة على الفعل، وقد تسمى القدرة أو الاستطاعة قوة وطاقة. ولكن الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليه. ومما يدل على أن القدرة تتقدم المقدر أن من قدر على أن يطلق امرأته مثلاً لا يخلو إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق، أو حال وقوع الطلاق))[٥٩].

وقد فصل المعتزلة بين ما يريده الله وما يريده العبد، وقالوا بعدم جواز كون المقدور مقدوراً لقدرتين في آن واحد. ((يبين ذلك أن الإرادة لا تقع مقصودة وإنما تقع تبعاً. ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فإن إرادته تابعة للأكل لا أنها مقصودة، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحال في غير الأكل فكيف يجب أن يريد الإرادة حتى يلزم عليها ما لا يتناهى)).

وفي مجال العقاب يتساءل البعض: هل يجوز أن يعذب الله أطفال المشركين بذنوب آبائهم؟ ويجيب المعتزلة أن هذا لا يجوز لأن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير. والعذاب هو الضرر الخالص المستحق عن طريق الاستخفاف

والإهانة. والذي يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم، والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالماً باتفاق الأمة، ولأنه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه.

أما ما يقال بصدد الآلام فإن الجبرية اعتبرت أن الآلام حسنها وقبحها بحال فاعلها، واعتلوا بذلك أن الله مالك والمالك يفعل ما يشاء ولكن عبد الجبار يوضح رأيه قائلاً: ((إن الآلام كغيرها من الأفعال في أنها تقبح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أي فاعل كان، وهكذا في القبيح. والألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، واستحقاق. دليل ذلك أن كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب، ولا يحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والقصد وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر ويستحسن منه ذم من أساء إليه، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق. وأن ما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو: إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف.

فإن أوصله إلى غير المكلف فلا بد من أن يكون في مقابلته من الأعراض ما يوفي عليه وأن يكون فيه اعتبار المكلفين، وليخرج بالأول عن كونه ظلماً، وبالثاني عن كونه عبثاً. فإن أوصله إلى المكلف فلابد فيه من الأمرين جميعاً: العوض والاعتبار. إلاأن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتباراًله فقط، أو لغيره أوله ولغيره جميعاً))[٦١] وهكذا نجد أن المعتزلة قد ميزت بين نوعين من الأفعال: اضطرارية كحركات الارتعاش من البرد والحمى وكل الحركات الإرادية في البدن الإنساني وقالوا إنها مخلوقة لا قدرة للعبد عليها وهي لا تستحق ثواباً ولا عقاباً، واختيارية كالمشي والكتابة وهي مخلوقة بقدرة العبد، ولولا ذلك لما كان للثواب والعقاب من معنى وتبعاً لهذه الأعمال تتحدد تباعته القانونية والخلقية.

٣ - الوعد والوعيد:

وهذا هو المبدأ الثالث من مبادىء المعتزلة. وهذا المبدأ مرتبط بالعدل ومعناه أن الله أوجب عليه وعده بالثواب وتوعده بالعقاب. ويشترط للثواب والعقاب أن يكون هناك فعل يستوجب ذلك. ويقترن الفعل بالوعي الإنساني فليس فعل الصبي مثلاً مستحقاً للثواب في حالة حسنه ولا العقاب في حالة قبحه لأن حال الصبي ليس مقترن بالوعي. لأن الذي يستحق الثواب أو العقاب هو من يدرك حقيقة فعله ويقوم به بإرادة المدرك الواعي.ويوضح القاضي عبد الجبار هذه المسألة.((إن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أن فوت على نفسه النفع بالتكليف، وإن يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب ذلك وجه استحقاق العقاب كما في الذم ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المخل بالواجب، والفاعل للقبيح، على تفويت النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح، فكذلك في العقاب.)) [٦٢]

ويقول القاضي عبد الجبار((أجمعت الأمة على أن لا دار غير الجنة والنار، فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين: وإما أن يثاب وذلك لا يجوز، لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله لا يفعل القبيح، وإما أن يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين، وذلك مما لا يصح أيضاً. وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يميز حاله عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعارضيه. وقد خالف في هذه الجملة الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار ومواضع يقال لها الأعراف وعلى هذا قوله تعالى: ونادى أصحاب الأعراف يعرفونهم بسيماهم)) وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع. وأما الأعراف المذكورة في القرآن فإنها مواضع في الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما في : عرف الديك وعرف الداية وغيرها))[٦٣].

((وقد اتفقت الأمة على اشتمال أفعال العباد معاصي متفاوتة. قال تعالى: ((وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان))[٦٤] فرتب المعاصي على هذا الترتيب، بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي وثناه بالفسق، وختم بالعصيان، فلابد أن يكون في المعاصي صغيراً كما أن فيها كبيراً، وقد أوجب معتزلة بغداد بوجه خاص أن يفعل الله تعالى بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالوا لا يجوز أن يعفو الله عنهم وخالفهم القاضي في قوله بأن العقاب حق لله تعالى على الخصوص، وليس في إسقاطه إسقاط حق ليس من توابعه وكان له استبقاؤه كان له أن يسقط، كماله أن يستوفيه، كذلك في مسألتنا))[٦٥] الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى، ولا ينفعه ثواب إيمانه بالله وبرسوله يعد ارتكاب الكبيرة إلا إذا تاب. فلو علم الفاسق أنه لا يعاقب، وإن ارتكب الكبيرة، أغراه ذلك على القبيح وكان في حكم من يقول له: افعل، لا بأس عليك. لقد نصت آية: ((إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون)) [٦٦] والمجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معنيين بالنار، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيته، فلما لم يبيته دل على أنه أرادهما جميعاً))[٦٧].

ويقول أبو الحسن الأشعري في مجال الثواب والعقاب فيمن قطعت يده وهو مؤمن: ((واختلفوا فيمن قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن على ثلاثة أقاويل: فقال قوم إنه يبدل يداً لا يجوز غير ذلك. وقال قائلون لو أن مؤمناً قطعت يده فأدخل النار لبدلت يده المقطوعة في حال إيمانه وكذلك الكافر إذا قطعت يده ثم آمن لأن الكافر والمؤمن ليس هما اليد والرجل. وقال قائلون توصل يد المؤمن الذي كفر ومات على الكفر بكافر قطعت يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه وتوصل يد الكافر التي قطعت يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه بالمؤمن الذي قطعت يده وهو مؤمن ثم مات على الكفر))[٦٨].

نجد أن المعتزلة شغلوا أنفسهم بقضايا جانبية كانت قد شغلت الفقهاء في زمنهم وكان الفقهاء وقد اجتهدوا في إيجاد أجوبة كانت العامة تشكل لهم حرجاً فيها. والمعتزلة طرحوا قضايا كبيرة كان من المفروض عليهم ألا يخوضوا في هذه القضايا الصغيرة التي شغلتهم عن القضايا الكبيرة والرئيسية في فكرهم لذا كان هذا سبباً جوهرياً في خلافاتهم الداخلية الكثيرة وانقسامهم إلى فرق عديدة تكفر بعضها البعض لو كانوا تابعوا فكرهم الحر ووضع العقل في الاحتكام إلى المسائل الدينية لكانوا قد خلقوا بالفعل ثورة جدية كبرى داخل الإسلام ولكانوا استقطبوا أهل الفكر جميعاً وعملوا على وحدة المنهج الفكري الإسلامي. ولكن على ما يبدو وهذا سنذكره فيما بعد أنهم انشغلوا بالسياسة العامة وصمموا على العمل على إرضاء الحاكم الذي أوقعهم في التناقض مع فكرهم الأساسي لأن من يطرح مسألة حرية الفكر وإرادة العقل في الأفعال لا يلزم الناس على قبول فكره ويجبرهم على القول بأقواله ويقتل من خلفه ويسفك الدم البريء باسم الحرية والإرادة وهذا كان سببا جوهريا في ردود الأفعال التي تلت تسلطهم وسيطرتهم فانعكست عليهم مما قرب نهايتهم ونهاية فكرهم وها نحن ندرس فكرهم ليس على أساس أنه فكر قائم لهم أنصاره الآن وإنما على أساس أن هذا الفكر مر عبر تاريخ الفكر الإسلامي في زمن كان له دور كبير في الحياة العقلية الإسلامية.

٤ - المنزلة بين المنزلتين :

وهذا المبدأ الرابع من مبادىء المعتزلة الخمسة. وكان هذا المبدأ سببا في انفصال واصل بن عطاء عن أستاذه الحسن البصري ويقوم هذا المبدأ على المناقشة التي كانت تدور في حلقة الحسن البصري عن المسلم مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم مشرك فرأى واصل أن مرتكب الكبيرة من

المسلمين ليس بمؤمن وليس بكافر ولكنه فاسق أي أنه بمنزلة وسط بين الكفر والإيمان. وهذه المنزلة متوسطة ومستقلة عن الكفر والإيمان. وفكرة التوسط هذه قد استقوها من القرآن الذي يمثل آياته على الحلول الوسطى للقضايا وقاس المعتزلة في هذا المبدأ على الأساس القرآني في التوسط وربما مال البعض إلى أن هذا المبدأ كان أيضاً محاكاة لفلسفة أرسطو في اعتباره الفضيلة حداً وسطاً بين طرفين. وقد توسع المعتزلة في هذا المبدأ فاعتبروه مبدأ عقلياً وخطة فلسفية ونهجاً أخلاقياً يميل إلى الاعتدال والتوسط بين المتطرفين. ويصفون وفق هذا المبدأ المعاصي على نوعين: كبيرة وصغيرة. والكبيرة نوعان: بعضها يخل بأصل من أصول الدين مثل الشرك واعتقاد وقوع الظلم من الله وقالوا عن مرتكب هذا النوع بانه كافر. والثاني يخل بأصل اخرمن أصول الدين كقتل النفس التي حرم الله، والزنى، وشهادة الزور وغير ذلك ومرتكب هذا النوع نعتوه بالفاسق لأنه خالف أصول الدين وتعاليمه فهو ليس مؤمناً وليس كافراً والمعتزلة بهذا تخالف رأي الخوارج الذين حكموا على مرتكب الكبيرة أنه كافر أنه خالد في النار.

الكفر في أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية، ومنه سمي الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا، وسمي الزرع كافراً لستره البذرة في الأرض. قال تعالى: ((ليغيظ بهم الكفار)) [٦٩]

أي الزراع. وفي الشرع الكافراسم لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن في مقابر المسلمين، وكأنه مجد نعم الله وأنكرها ورام شرها. ولا يجوز أن يسمى صاحب الكبيرة كافرا لأنه لا يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام في حين أن صاحب الكبيرة كافر ليست هذه حاله. وليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق في استحقاق الذم أن يشاركه في الاسم. فالفاسق لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذي يستحقه المنافق، فإن الذي

يستحقه أحكام الكفرة عليه إذا علم نفاقه، وليس كذلك صاحب الكبيرة))[٧٠]. ولكن ما هي الكبيرة وما هي الصغيرة عند المعتزلة ؟ يقول الأشعري ((واختلفت المعتزلة مع إقرارها بالصغائر والكبائر على ثلاثة أقاويل: فقال منهم كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير وكل ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير. وقال قائلون: كل ما أتى فيه الوعيد فكبير وكل ما كان مثله في العظم فهو كبير وكل ما لم يأت فيه الوعيد أو في مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيراً ويجوز أن يكون بعضه كبيراً وبعضه صغيراً، وليس يجوز أن لا يكون صغيراً ولا شيئاً منه. وقال جعفر بن بشر: ((كل عمد كبير وكل مرتكب لمعصية متعمداً لها فهو مرتكب لكبيرة. واختلفت المعتزلة في غفران الصغائر على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون إن الله يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر تفضلا وقال قائلون: يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر باستحقاق. وقال قائلون لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة.)) [٧١].

أما بالنسبة للتوبة فاختلفوا أيضا فيها بقول الأشعري: ((واختلفت المعتزلة في التائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه هو يؤخذ به على مقالتين: فقال قائلون: يؤخذ ذنب الذي تاب منه إذا عاد إليه. وقال قائلون: لا يؤخذ بما سلف بأنه قد تاب منه))[٧٢] وهناك قضايا جزئية كثيرة وتفصيلات فقهية جمة انشغل المعتزلة بها وأعطوا رأيهم القياسي فيها وتأولوها وفق منطلقاتهم الدينية التي قام عليها الاعتزال والتي تنسجم مع مبادئهم الخمسة التي وقفوا عندها ولم يرقوا في كل ماطرحوه مرقى الفلاسفة الذين وضعوا تصوراً كاملاً للحياة والوجود والمصير والله والإنسان والحياة والطبيعة وغير ذلك فظلت المعتزلة في معترك علم الكلام على الرغم مما قدمه البعض منهم من مناهج فلسفية لو اشتغلوا بها لكان يحق لنا أن نسمي الاعتزال نوعاً من الفلسفة الإسلامية أو مدرسة في الفلسفة الإسلامية. ولكن هذا لم يحصل وبقي الاعتزال نوعاً من

الفقه العقلاني الذي تقدم خطوة كبيرة باتجاه الفلسفة. وبهذه الخطوة استطاع أن يفسح المجال للعقلانيين المسلمين من خلال دخولهم عالم العقل الفسيح تصوراً كاملاً.

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهذا المبدأ الخامس من مبادىء المعتزلة. وليس لهذا الأمر صلة بالعقائد وإنما يعد تكليفاً وكل بحث فيه يعتبر من اختصاص الفقه. واعتمدوا في إقراره على آيات وردت في القرآن الكريم تحض على الأمربالمعروف وتنهي عن المنكروأهمها: ((ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخيروينهون عن المنكر))[٧٣] وقوله تعالى ((يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر))[٧٤] وهم يوافقون الخوارج برأيهم هذا باعتبار مقاومة الكفر واجباً وهو من الإيمان.وكان هذا المبدأ هو السبب باضطهاد مخالفيهم لاعتقادهم أن من خالفهم فهو فاسق وكان هذا سبباً في أفول نجمهم.قال القاضي عبد الجبار: ((إن المعروف ينقسم إلى ما يجب، وإلى ما هو مندوب إليه، ولذا فإن الأمر بالواجب واجب،وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لا يزيد على حال العقل المأمور به في الوجوب. وأما المناكير فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها فإن النهي إنما يجب لقبحها والقبح ثابت في الجميع))[٧٥].

ولهذا المبدأ علاقة وثيقة في مسألة الإمامة. فالإمام هو صاحب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والكلام في الإمامة بحسب رأي المعتزلة يقع في خمسة مواضع. أحدها في حقيقة الإمام والثاني فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام، والثالث في صفات الإمام، والرابع في طرق الإمامة والخامس في تعين الإمام. وسنتحدث بالتفصيل عن رأيهم بالإمام عندما نتحدث عن آراء المعتزلة السياسية ونكتفي إلى هذا في الحديث عن مبادىء المعتزلة الخمسة ولكن

لو تساءلنا هل للمعتزلة آراء أخرى اتفقوا عليها كما اتفقوا على المبادىء الخمسة هذا لم يحصل فيه اتفاقهم واختلفوا إلى عدة فرق كل فرقة اختلفت مع غيرها في مسائل أساسية أو ثانوية ولكنها تعتبر خارج المبادىء الخمسة فما هي أهم فرق المعتزلة وما هي خلافاتهم.

فرق المعتزلة :

اختلفت المعتزلة فيما بينها على قضايا غير المبادىء الخمسة وكل فرقة اتخذت من بعض المسائل الجانبية رأياً كفرت بموجبه غيرها من الفرق وقد ذكرها عبد القاهر البغدادي ووضح فيها ما يتباين من آراء كل فرقة. قال البغدادي: ((لقد ذكرنا قبل هذا أن المعتزلة افترقت فيما بينها عشرين فرقة، كل فرقة منها تكفر سائرها وهن: الواصلية، والعمرية، والهزيلية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمردارية، والهشامية، والتمامية، والجاحظية، والحابطية، والحمارية، والخياطية، وأصحاب صالح قبة، والمويسية، والشحامية، والكعبية، والجبارية، والبهشمية المنسوبة إلى أبي هاشم بن الجبائي، فهذه اثنتان وعشرون فرقة. فرقتان منها من جملة فرق الغلاة في الكفر نذكرها في الباب الذي نذكر فيه فرق الغلاة وهي الحابطية والحمارية وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها في بدعتها أمور منها نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية وزادوا على هذا بقولهم أن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة))[٧٦].

لقد عددنا فرق المعتزلة ولا نجد من الضروري أن نستعرض آراء كل فرقة ونبين ما يميزها عن غيرها ونبين أيضاً الصراع مع غيرها من الفرق التي اختلفت معها لأن ذلك يشغلنا عن جوهر الفكر الاعتزالي بأمور أكثرها

فقهية لأن هذه الفرق التي ذكرناها لم تستطع أن تطرح فكراً توحيدياً إسلامياً كما طرحت بعض الفرق أو المذاهب الفلسفية الإسلامية التي جعلت شعارها الأعم هو وحدة المسلمين وحرية تفكيرهم، ولا تعتبر هذه الوحدة الخلافات الصغيرة بالرأي والاجتهادات التي تغني في مضمونها وتشكل هيكلاً متكاملاً له أثره الكبير في الحضارة الإسلامية العريقة. ومهما يكن من أمر فإن المعتزلة الذين طرحوا الرأي الحر والإرادة الحرة والعقل المنفتح على الحياة الفكرية الموجودة لدى الشعوب الأخرى لم يستطيعوا أن يتابعوا ذلك وصادروا هذا الفكر باسم العقل وباسم الحرية. ولو كانوا تابعوا الاشتغال بما بدؤوا به لاستطاعوا السيطرة الفكرية الكاملة على الفكر الإسلامي ولاستطاعوا الصمود حتى اليوم وإلى ما بعد ذلك.

فالحرية لا تعني المعتزلة وحدهم ولا تعني أيضاً حريتهم في التفكير وفي استعباد غيرهم ومصادرة فكره. وكم كنا أحوج في تلك الفترة من تاريخنا أن تظهر حركة كحركة المعتزلة تدعوا إلى حرية الرأي دعوة حقيقية لا دعوة انتهازية، علماً أن المعتزلة انفتحوا على كل الفرق التي كانت معروفة في زمانهم وأخذوا عنهم بطريق التأكيد أو بطريق المعارضة، فقد يحصل ذلك ففلسفة أفلاطون مثلاً جاءت تأييداً لفلسفة سقراط أما فلسفة أرسطو فجاءت معارضة لفلسفة أفلاطون وقد كان سقراط أستاذا لأفلاطون وأفلاطون أستاذا لأرسطو.

قلنا إننا لا نريد أن نجول في خلافاتهم البسيطة وربما نلجأ إلى بعضها من خلال استعراضنا لفلسفتهم الدينية والأخلاقية والسياسية. ومن يحب الاستزادة في ذلك فعليه إن يرجع إلى المصادر الكثيرة التي كتبت التفصيلات وزادت في الكتابة عنها فأعلنت كل ما ذكر عنهم رغم أن المعتزلة لم يعمروا في الفكر طويلاً وإنما زالوا بزوال سلطتهم وسلطانهم وكان المتوكل أشد الخلفاء حرباً على أفكارهم وتصفيتهم كما قاموا

بتصفية غيرهم. ولعل أكثر من كتب عنهم أبو الحسن الأشعري الذي كان قد بدأ معتزلياً ففهم فكرهم وعرف مقاصدهم ثم أعلن معارضته لهم علناً وفي الجامع الذي كان يدير حلقاته وتبرأ منهم تبرؤاً لا عودة بعده وفي كتابه الشهير مقالات الإسلاميين معظم ما يريد الباحث معرفته عنهم وكذلك في كتاب الملل والنحل للشهرستاني وكتاب الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي وغيرهم ممن كتبوا عن المعتزلة وعن الفرق الإسلامية الأخرى.

فلسفة المعتزلة:

يمكن القول أن المعتزلة كانوا رواد الفكر الإسلامي، وحاولوا بناء مذهب فلسفي ديني مستقل يشمل الإلهيات والطبيعيات، وعلوم النفس والأخلاق والسياسة ولكن لو تساءلنا هل يمكننا أن نصنف المعتزلة مع الفلاسفة أم لا يمكن ذلك وأنهم ظلوا في مجال علم الكلام فحسب؟

في الواقع ظل المعتزلة في مجال علم الكلام رغم أنهم طرحوا قضايا فلسفية هامة ففي اللاهوت الاعتزالي ظلت مبادئهم الخمسة مجال جدل كبير بين الفرق حتى أن فرقة الزيدية الشيعية أخذت بآرائهم كاملة وبمبادئهم الخمسة فقد كان زيد بن علي بن الحسين من تلاميذ واصل بن عطاء واستطاع واصل التأثير به حتى أن البعض كانوا يصنفون فرقة الزيدية الشيعية أحياناً من فرق المعتزلة.

١ - المعتزلة وفلسفتهم السياسية:

ذكرنا أن المعتزلة نشأوا نشأة سياسية وهذا ينطبق على من سموا معتزلة بعد خلافة علي وخلال حرب الجمل وصفين، حيث وقفوا موقفاً سياسياً حيادياً بين الإمام علي كرم الله وجهه وبين معاوية وكانت النشأة الثانية في زمن فتنة الأزارقة كما يشير البغدادي إلى ذلك. وكان الجدل الديني في ذلك

الزمان محتدماً حول اعتبار مرتكب الذنب أكان هذا الذنب صغيراً أو كبيراً؟ أهو مشرك بالله؟ وكان الأزارقة الخوارج قد قالوا بإشراكه. يقول البغدادي: ((ثم إن واصلاً فارق السلف ببدعة ثالثة وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصاب الجمل. فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم عليا وأن عليا كان على حق في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وقالوا: إن علياً كان على الحق في قتالهم، وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي، ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم، وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين وخرج واصل عن قول الفريقين وزعم أن الفرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما وأجازوا أن يكون الفسقة من الفريقين: علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر وأبي أيوب الأنصاري وسائر من كان مع علي يوم الجمل وأجاز كون الفسقة من الفريقين عائشة وطلحة والزبير وسائر أصحاب الجمل)) [٧٧] وقد ذهب عمرو بن عبيد بن باب إلى أبعد من ذلك، فقال بفسق الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل لذلك عد بعضهم واصلاً وعمرواً من الخوارج وقد ذكر إسحق بن سويد العدوي ذلك بقوله:

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب

ولكن بعض الدارسين رأوا أن المعتزلة كانوا ضد الأمويين وأنهم كانوا يبثون الدعاة في كل مكان للعمل ولكسب الناس ولدعوتهم المذهبية والسياسية. ويرى نيبرغ الرأي هذا في سياسة المعتزلة :

١ - إن واصلاً وجميع المعتزلة كانوا أخصاماً لبني أمية.

٢ - وأن واصلاً لم يقف موقفاً صريحاً في مقتل عثمان فكان ذلك في صالح أتباع علي.

٣ - وأنه على صلة وثيقة بعلويي المدينة وأن الزيدية منهم تحترمه كاحترامها لزعمائها.

٤ - وأن موقف واصل كان الموقف الذي لزمه العباسيون بعد وصولهم إلى الحكم سواء كان ذلك في قضية المنزلة بين المنزلتين أم في قضية الحرية. وقد كان العباسيون أنصار المعتزلة طيلة قرن كامل))[٧٨].

ولكن هذا الرأي يناقض رأياً آخر وهو أن واصلاً كان قد عين مشرفاً على تربية الخليفة الأموي مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وإن واصلاً في رأيه بتكفير أصحاب علي وأصحاب الجمل لم يكن ليتعرض لمعاوية ويعطي رأياً واضحاً في تفسيقه كما فعل بغيره.

وهذا الأمر يمكن أن نرجعه إلى أن واصلاً وعمروا كانا قد شهدا زوال الدولة الأموية حيث يعتبران من مخضرمي العهدين الأموى والعباسى فهل يمكن أن نعتبر رأيهما في المسألة نوعا من التقيه؟ أو هل يمكن أن نكون في حكمنا عليهما أكثر قسوة فنقول إن هذا الموقف هو موقف انتهازي فرضته مثل تلك الظروف؟ ولكننا يمكن أن نبرر لهما أو نأخذ بالرأي الأول إذا اعتبرنا أن الأمويين كانوا قد اضطهدوا المعتزلة التي كانت قد اتخذت صيغة القدرية فهشام بن عبد الملك ((كان قد قتل أو أمر بقتل غيلان الدمشقي ومعبداً الجهمي لقولهما بالقدر وبخلق القرآن)) والحقيقة أن قتلهما كان بسبب خوف الأمويين من تأثيرهما على عامة الناس بطرحها أفكار ثورية معادية لبني أمية.

وهناك أمر أهم من ذلك وهو التصاق المعتزلة بالشيعة في آخر زمانهم فلو تساءلنا أين ذهبت جموعهم التي كانت تدين بالاعتزال، وهل انفرط عقدهم انفراطاً كاملاً وقد بدأ هذا التأثير منذ أن قرب الخليفة المأمون الإمام علي

بن موسى الرضا إليه وأعلن أنه صار ولياً لعهده وكانت هذه الخطة السياسية الرهيبة من المأمون باستيعاب الشيعة الإمامية وكبح جماح الثورات الشيعية المتلاحقة في العهد العباسي. فقام المأمون بحيلته الذكية وقتل الإمام الرضا بالأمر بدس السم إليه والخلاص من الخطر الذي كان يحدق بالخلافة العباسية. وكان المأمون بفعلته هذه قد استوعب وحل مسألة الثورة الشيعية وقضى عليها قضاء سلمياً بدون قتال. وفي هذه الفترة كان كثير من المعتزلة قد تأثروا بالشيعة ومن خلال المجالس الجدلية التي كانت تقام في عهد المأمون، فلقي المعتزلة ملجأ لهم في بيوت التقية الشيعية عندما قام المتوكل بالقضاء عليهم ويشملهم بالعداء مع الشيعة أيضاً.

ولكن أهم قضية سياسية طرحها المعتزلة كانت مسألة الحرية التي اقترنت باسمهم وكانت من أهم المسائل التي تركت أثارها العميقة في التاريخ العربي الإسلامي. فقد كان الأمويون يقولون بالقدر وأن الخلافة الإسلامية آلت إليهم بقدر من الله، وليس للبشر شأن في ذلك، وكان غيلأن قد عارض ذلك بالحرية وأن الاختيار الشيعي للخليفة هو الأمر الطبيعي الشرعي والمنطقي لذا كان مصير غيلان القتل من قبل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك.

وإذا كان المعتزلة قد برروا للأمويين شرعية حكمهم على أنه أمر واقع ومقدور من الخالق فيمكن القول أن المعتزلة ظلوا حذرين من العباسيين حتى وجد المأمون ضالته فيهم فأقروا شرعيتهم بالقول بمسألة خلق القرآن، وكأن مبدأ الحرية الذي كان لهم السبق في طرحه ومنذ العهد الأموي قد أصبح نقمة على أعدائهم عندما تصدروا الحكم طيلة قرن من الزمن في عهد المأمون والمعتصم والواثق ،واستنجد عامة الناس بالمتوكل ليخلصهم من سلطتهم وتسلطهم.

وكان يفترض أن يطرحوا فكرة الاختيار الحر وتفويض الأمة أن تختار من تراه مناسباً ليكون الإمام الشرعي المنتخب بالطريق الحر وبدون وصاية

غيره من الأئمة وبأفكارهم لمبدأ الوراثة في الإمامة الذي يزعمون أنه ليس من الإسلام وأنه من بدع المتسلطين من الخلفاء.. ومبدأ الاختيار هذا ينسجم مع فكرهم الحر ونظرتهم العقلية في تأويل الأمور لصالح فكرهم. ولكن المعتزلة اختلفوا فيما بينهم في مسألة الإمامة، واشتغلوا فيها بما لا ينسجم مع فكرهم فقد برر البعض للأمويين فعلتهم في الخلافة وما آلت إليه من الوراثة الأموية لها منذ معاوية ويزيد ونهج العباسيون نهج الأمويين في ذلك فلقوا من المعتزلة ما لقيه الأمويون لها، حيث التبرير وركوب الموجة وحصول التسلط المعتزلي على رقابة المسلمين. والبعض الآخر وخاصة في نهاية المعتزلة تشيع واتخذ رأياً آخر أنكر فيه إمامة الأمويين والعباسيين وأقر بإمامة أهل البيت من أبناء الإمام علي. بالإضافة إلى ذلك فإن الزيدية وهي فرقة شيعية يمكن اعتبارها من فرق المعتزلة لقولهم بالمبادىء الخمسة وبمعظم ما قالته المعتزلة والزيدية وإن كانت قد اعتمدت إمامة ذرية زيد بن علي في الإمامة إلا أنها أقرت بأحقية أبي بكر وعمر وعثمان بالخلافة مما يخالف رأي الشيعة بذلك. وكذلك المعتزلة الشيعة أيضاً أقروا بذلك واعتمدوا في هذا الرأى على أن الإمام علي بايع الخلفاء الثلاثة من قبله ولم ينكر أحقيتهم بالخلافة وإن كان يشعر بها وسكوته على الأمر إيماناً منه بالحفاظ على وحدة المسلمين. وللاستزادة في البحث لا بد من الرجوع إلى رأي كل مفكر من مفكري المعتزلة في السياسة، وهذا الأمر حملته الكتب الكثيرة والتي نوهنا عن بعضها لنجد أن لكل منهم رأياً خاصاً قد يختلف عن رأي الآخرين منهم وهذا الأمر يؤكد أن المعتزلة في علم الكلام ربما أخذوا هذا التناقض المتواتر في أفكارهم من المدرسة السفسطائية اليونانية التي كانت تؤمن بمبدأ التناقض ومبدأ التغير وفق الزمان والمكان، لأن الرأي السفسطائي هو الرأي الحاضر معزولاً عن الماضي والمستقبل ويبدو أن المعتزلة أخذت ذلك فظهر واضحاً في رأيها السياسي والأخلاقي ولوعدنا إلى الآراء الفلسفية لدى كل من النظّام والعلاّف لوجدنا أن نظرية المعرفة التي انطلقوا فيها من العلم

الطبيعي إلى الميتافيزيقي تشير إلى هذه الحركة المتغيرة المتبدله، ونحن لا نذكر ذلك لنعيب على المعتزلة قولهم بذلك ولكننا لنؤكد تنوع الفكر العربي الإسلامي وتعدد مصادره الذاتية والموضوعية ولنؤكد أن الإسلام لم يكن ولم يعد معزولاً عن غيره من الديانات والمذاهب الدينية أو الفلسفية، بل هو مستعد لأن يأخذ ويعطي أيضاً في حدود المبادىء والأسس التي يرتكز عليها الإسلام وترتكز عليها تلك المبادىء، وإن ما ساهم به المعتزلة في هذا المجال يعد ثورة فكرية كبرى في الإسلام وفي مجال علاقاته مع غيره من المذاهب.

يقول الدكتور حنا فاخوري: ((وهكذا يتضح لنا أن المعتزلة من جملة الفرق التي كان لها صلة وثيقة بسياسة العصر لارتباط تلك السياسة بالخلافة، وأنها كانت ذات أثر فعال في ذلك الصراع السياسي والمذهبي الذي ضج به العالم العربي، وكان فريق منها إلى جانب الشيعة الزيدية[٧٩] وفريق أخر إلى جانب بني العباس[٨٠]. وكانت خطتها أن تفرض مبدأها بالقوة كلما سنحت السوائح، وقد اشتدت شوكتها في مطلع العهد العباسي فأنزلت بمناوئيها كل عذاب وتشريد)) [٨١].

ويمكن القول أن المعتزلة يمكن تصنيفهم السياسي إلى صنفين: معتزلة البصرة وهم قريبون من الفكر الشيعي ومن الزيدية خاصة. ومعتزلة بغداد وهم ممن كان يدعم الحكم العباسي ويسيسون له. وكان كل فريق يختلف مع الآخر في النهج السياسي.

المعتزلة والفلسفة الأخلاقية :

يعتبر معظم الباحثين قول واصل بن عطاء: ((والباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان

والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله... ويستحيل أن يخاطب العبد بـ (إفعل) وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل.))[٨٢] وبما أن المعتزلة حاولوا أن يصنعوا نظرية عقلية دينية فإنهم أعادوا كل آرائهم إلى قدرة العقل، وليست حرية الإرادة التي قالوا بها في مجال الأعمال إلا تأكيداً لإرادة العقل وقدرته على الاختيار بين الخير والشر.. فالأفعال في ذاتها إما أن تكون أفعال خير وإما أن تكون أفعال شر ولقد قالت المعتزلة: ((إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لنفسه، لا لعلة، والطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها)) فالشريعة تثبت هذه الحقائق التي يدركها العقل وهي لا تستطيع أن تبيح أفعالاً قبيحة في ذاتها. أما الإيمان فمعرفة الشريعة والعمل بمقتضاها، ولا يعد كافراً من عرف ولم يعمل، بل يعد فاسقاً يستحق العقاب.[٨٣]

وهكذا نجد أن المعتزلة جعلوا فلسفتهم الأخلاقية منسجمة مع مبادئهم الخمسة وخاصة مبدأ العدل الذي أولوه الأهمية الثانية بعد التوحيد، واعتبره الباحثون من الأسس الهامة التي ارتكز عليها الاعتزال ومنه انطلق قولهم في الحرية لأن الله لا يمكن أن يعتبر ظالماً يأمر بأعمال ويحاسب عليها يكتب على عبده ما يقوم به العبد ويحاسب عليه فحاشى الله أن يفعل ذلك وأن يكون الظلم فعله لأنه الواجب الوجود الذي يفعل الخير ولا يفعل الشر، وفعل الشر فعل يقوم به العبد بملء إرادته إما عارفاً به وهو الفسوق أو جاهلاً فيه والله يشفع له فعله لجهله.

قبل أن نختم نقاشنا عن المعتزلة لا بد من الإشارة وبشكل واضح إلى أن بعض المعتزلة اختصوا لأنفسهم فلسفة خاصة بهم يمكن اعتبارها إضافة لآرائهم في علم الكلام فلا بد من الحديث عن أهم مفكريهم الذين وضعوا بصماتهم الأولى في الفلسفة ومهدوا الطريق للفلاسفة الإسلاميين لأن يتجاوزوا علم الكلام ويبحثوا في الفلسفة وفي علومها التي كانت معروفة ولقد تحدث بعضهم بذلك أمثال العلاف والخياط والقاضي عبد الجبار

وغيرهم، وعلينا أن نتبع هذا الفكر الثوري الغني بعطائه وإضفائه روحاً جديدة في الفكر الإسلامي مما استعدى عليه المتزمتين والمتفوقين في مجاهل العقيدة لا يقدمون فيها ولا يؤخرون زاعمين أنهم ممسكون بناصية الحق وهم عن الحق أبعد، لأن من يمسك ناصية الحق يفتح الأبواب المغلقة على مصراعيها ويجاهد في سبيلها الجهاد الأكبر الذي يدعو إليه الإسلام وتتقبله الألوف المؤلفة والملايين المتحفزة للمعرفة ولبلوغ الحقيقة.

أعلام الفكر الاعتزالي :

يصنف الباحثون أعلام الفكر الاعتزالي بطريقتين: فبعضهم يصنفهم حسب الوجود التاريخي لهم منذ نشأتهم وحتى زوالهم. والبعض الآخر يصنفونهم حسب المكان أو المدرسة التي كانوا ينتمون إليها ويعيدونها إلى مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد، ونحن سنعتمد تصنيفاً آخر يمكن أن يجمع بين التصنيفين تعتمد فيه أهمية المفكر وأثره في الفكر الاعتزالي وزخارة آرائه واتخذنا هذا المنحى من التصنيف لاعتقادنا أن كلاً من التصنيفين يحتاج إلى الآخر فكثير من مفكري المعتزلة البصريين كانوا متميزين عن معتزلة بغداد ولكن البعض منهم كانوا يتفقون مع البغداديين في آرائهم ويخالفون فيها معتزلة البصرة، وهذا ما يرجح أهمية تصنيفنا. كذلك الأمر عندما نستعرض الزمن التاريخي فإن البعض كان له أثر في تطور الفكر الاعتزالي أكثر ممن سبقوه في الزمن وهذا الأمر يخوله الأهمية الضرورية الاعتناء بفكره أكثر من سابقيه فيرجح ذلك تصنيفنا أيضاً. ونحن سنزاوج بين التصنيفين وسنحاول إيفاء الغرض والله المعين والموفق.

وسنتحدث أولاً عن الحسن البصري الذي كان سبباً في الاعتزال:

١ - الحسن البصري:

ويعتبره أبو حيان التوحيدي من أعلام المعتزلة والحسن البصري إما بالاتصال به أو بالانفصال عنه تكامل الفكر الكلامي العقلي وزاد دقة وعمقاً وإرهافاً،[٨٤] فكان من ذلك مولد الحركة الرسمية للاعتزال في مذهب مؤسسيها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وكلاهما كانا تلميذين للحسن البصري.

ولد الحسن البصري سنة ٣١هـ في المدينة ونشأ في وادي القرى ثم استقر في البصرة وكان أبوه يسار مولى لزيد بن ثابت صاحب رسول الله (ص) وكاتب الوحي عنده. وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي (ص) وقد نشأ في بيتها ولقي جماعة كثيرة من الصحابة وسمع منهم.تحدث عنه أبو الحسن علي الحسيني الندوي فقال: ((الله قد جمع في الحسن البصري من الفضائل والمواهب ما استطاع به أن يؤثر في قلوب الناس، ويرفع به قيمة الدين، وأهل الدين في المجتمع. فقد كان واسع العلم غزير المادة في التفسير والحديث، ولم يكن لأحد في ذلك العصر أن ينشر دعوته ويقوم بالإصلاح إلا إذا كان مستوفياً على هذين العلمين، وقد أدرك عصر الصحابة وعاصر كثيراً منهم، ويظهر من حسابه، ومواعظه أنه درس هذا العصر دراسة عميقة، وأدرك روحه، وعرف كيف تطور المجتمع الإسلامي. ومن أين انحرف، وكان واسع الاطلاع دقيق الملاحظة للحياة ومختلف الطبقات وعوائدها وأخلاقها وعللها وأدوائها كطبيب مارس العلاج مدة)) [٨٥].

ويذكر أبو حيان التوحيدي أنه في دفاعه عن الدين يتميز باللفظ الجزل والصدر الرحب والوجه الصلب، يجلس تحت كرسيه صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحبا الكلام[٨٦]. وقد سأل رجل الحسن: ما نقول في الفتن مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث فقال: لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء.

فقال رجل من آهل الشام: ولامع أميرا لمؤمنين يا أبا سعيد؟ فغضب ثم مال بيده فخطر بها ثم قال: ولامع أمير المؤمنين نعم، ولا أمير المؤمنين))[٨٧] ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إلى الحسن البصري يسأله عن الإمام العادل، فأجاب: الحسن بكتاب يقول فيه: ((اعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الإمام العادل قوام كل سائل وقصد كل جائر وصلاح كل فاسد وقوة كل ضعيف ومنصفة كل مظلوم ومفزع كل ملهوف. والإمام العادل يا أمير المؤمنين كالراعي الشفيق على إبله الرفيق بها. الذي يرتاد لها أطيب المراعي، ويزودها عن مواقع الهلكه، ويحميها من السباع ويكفيها من أذى الحر والقر. والإمام العادل يا أمير المؤمنين كالأم الشفيقة البرة الرفيقة بولدها، حملته كرها، ووضعته كرها، وربته طفلا، تسهر بسهره، وتسكن بسكونه، ترضعه تارة وتفطمه أخرى وتفرح بعافيته، وتغتم بشكاته. والإمام العادل يا أمير المؤمنين وصي اليتامى، وخازن المساكين، يربي صغيرهم ويعون كبيرهم. والإمام العادل يا أمير المؤمنين كالقلب بين الجوارح، تصلح الجوارح بصلاحه، وتفسد بفساده. والإمام العادل يا أمير المؤمنين هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله ويسمعهم، وينظر إلى الله ويريهم، وينقاد إلى الله ويقودهم، فلا تكن يا أمير المؤمنين فيما ملكك الله عز وجل كعبد ائتمنه سيده واستحفظ ماله وعياله، فبددا لمال وشرد العيال فأفقر أهله وفرق ماله.

واعلم يا أمير المؤمنين أن الله انزل القصاص حياة لعباده، فكيف إذا قتلهم من يقتص لهم، واذكر يا أمير المؤمنين الموت وما بعده، وقلة أشياعك عنده، وأنصارك عليه، فتزود له ولما بعده من الفزع الأكبر))[٨٨].

ويمتاز الحسن البصري بأنه أول من رأى تحكيم العقل فيما يتعلق بمغموض الشرع أو فيما لم ينص عليه وبهذا استحق أن يكون أستاذاً للمعتزلة في مجال التأويل العقلي وان اعتزلوا عنه وخالفوه. فقد كان

البصري يوافق الخوارج في رأيهم بان عليا اخطأ في التحكيم ولكنه لا يعتنق مذهبهم. وكان إذا جلس فتمكن من مجلسه ذكر عثمان فترحم عليه ثلاثاً، ولعن قتلته ثلاثاً، وقال لو لم نلعنهم للعنا. ثم يذكر عليا فيقول: لم يزل أمير المؤمنين علي رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حكم فلم تحكم والحق معك ؟ ألا تمضي قدما لا أبالك وأنت على الحق))[٨٩].

ويرى الحسن البصري بأن العقل لا يتسم به كل الناس، يقول: ((لو كان للناس كلهم عقول خربت الدنيا))[٩٠] وهو يعني بالعقل هنا القدرة على الفهم والمعرفة والتي لا تتوافر لدى كل الناس ويختص بها بعضهم لما لها من فعالية في الحكم والاستبصار. ويقول أيضاً: ((لسان العاقل من وراء قلبه، فإذا أراد الكلام تفكر، فإن كان له قال، وإن كان عليه سكت، وقلب الأحمق من وراء لسانه فإذا أراد أن يقول قال فإن كان له سكت وإن كان عليه قال.))[٩١]. ((والعلم علمان: علم في القلب، فذاك العلم النافع، وعلم في اللسان فذاك حجة الله على عباده))[٩٢].

وذكر القدر في مجلس الحسن البصري فقال: إن الله خلق الخلق للابتلاء، لم يطيعوه بإكراه ولم يعصوه بغلبه، لم يهملهم من الملك وهو القادر على ما أقدرهم عليه، والمالك لما ملكهم إياه، فإن تأتمر العباد بطاعة الله لم يكن الله مثبطاً لهم بل يزيدهم هدى إلى هداهم، وتقوى إلى تقواهم، وإن يأتمروا بمعصية الله كان الله قادراً على صرفهم إن شاء وإن شاء خلى بينهم وبين المعصية فمن بعد أعذار وإنذار.

ونفهم من ذلك رأي الحسن البصري في الحرية الإنسانية التي هي هبة من الله منحها الله لعباده لطاعته فيويدهم فيها هدى وإن في عصيانه فالله قادر على كبح جماحهم وكان الحسن البصري يحسن النظرة للصحابة وأجاد في وصف علي بن أبي طالب حين جاءه رجل فقال يا أبا سعيد إنهم يزعمون أنك تبغض علياً فبكى حتى اخضلت لحيته ثم قال: كان علي بن أبي طالب

سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه ورباني هذه الأمة وذا فضلها وذا قرابة قريبة من رسول الله أعطى القرآن عزائمه ففاز منه برياض مونقة وأعلام بيّنه ذاك علي بن أبي طالب يا لكع.))[٩٣].

قال الدكتور علي سامي النشار: ((وفي العقود الأخيرة من القرن الثاني، وفي مسجد البصرة كان الحسن البصري يعقد حلقته، ويلقي إليها بأفانين العلوم الإسلامية، ويحأول قدر استطاعته هو وتلاميذه تجنب فتن السياسة، وفتن الدنيا، وعن هذه المدرسة ظهرت كل الفرق المتعارضة الأصول فالزهد ومدرسته ينسبان إليها، والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب، والمعتزلة منها خرجت، وأهل السنة والجماعة يعتبرونها مدرستهم الأولى، ويعتبرون الرجل سلف الأمة الإسلامية العظيم. وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية، بل كانوا يرون أنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا على الإطلاق، فقد نأى بدينه عنهم.))[٩٤].

وقد وصف خالد بن صفوان الحسن البصري بقوله: ((كان أشبه الناس علانية بسريرة، وسريرة بعلانية، وأخذ الناس لنفسه بما يأمر به غيره، ياله من رجل استغنى عما في أيدي الناس من دنياهم، واحتاجوا إلى ما في يديه من دينهم.))[٩٥]

وهكذا يمكن أن نصف الحسن البصري بالتنوع الفكري فلقد انتسب إليه من جاراه في فكره وانتسب إليه أيضاً من عارضه في فكره، فكان مرجعاً للفكر الإسلامي التعددي والمنفتح وما بغيه بالولاء السياسي إلا لأنه انتمى إلى التيار المتجدد الذي لم يكن نهجه يرضي أذواق كل الناس، وإذا اتهم بالتناقض فالتناقض أيضاً اتجاه فكري له مبادئه ومقولاته. ولكن الحسن البصري يمثل التيار المجدد وتيار التأويل العقلي ولكن بحدود الالتزام بقواعد الشريعة وعدم المساس بها لذا كان تياره هذا يرضي التيار السلفي الذي أنكر التأويل وحرص على قواعد الشريعة. ويرضي أيضاً

المجددين الذين قالوا بالتأويل لميله إلى التأويل العقلي ولاهتمامه بالعقل كقاعدة أساسية للتفكير ولإدراك الحقائق الدينية.

٢ - واصل بن عطاء:

وصفه المسعودي بأنه شيخ المعتزلة الأول وقديمها[٩٦]. وهو من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها. وقد اختلف مؤرخو الأدب في نشأته الأولى التي سادها الغموض والتي تكونت حلالها عقائده الكلامية والفلسفية.

فقد ولد (أبو حذيفة واصل بن عطاء في المدينة سنة ٨٠ هـ وهو مولى بني مخزوم وقيل مولى بني ضبّه أو بني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي كما ذكر ذلك ابن المرتضي في كتابه المنية[٩٧]، واسمه الكامل (واصل بن عطاء) الملقب بالغزّال. وكانت المدينة ملجأ للمعتزليين الأوائل الذين اعتزلوا الحرب بين بني أمية وعلي وتركوا الخلافات الإسلامية جانباً. ويقول صاحب المنية: ((أنه ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجية وسائر المخالفين والرد عليهم منه))[٩٨] ومن المؤكد أنه أخذ عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفيّة. وقد استمع إلى الحسن بن محمد بن الحنفيّة، وتأثر به. وعلى الرغم من أنه كان مولى ولكنه ولد حراً ولم يذكر شيء عن أبويه. ويذكر ابن خلكان أنه لقب بالغزال ولم يكن غزالاً وإنما كان يتردد على الغزالين.

وحين اكتمل علم واصل انتقل إلى البصرة وبدأ فيها يلازم أكبر مدرسة فيها وهي مدرسة الحسن البصري. وكان معه عمرو بن عبيد وقد اختلف مع الحسن البصري على مرتكب الكبيرة وانفصل عنه. وكان واصل بليغاً وقد تحدث عنه الجاحظ بأنه كان يلثغ بالراء فكان يحذفها في حديثه وكلامه: ((ولما علم واصل بن عطاء أنه ألثغ فاحش اللثغ.)). ((ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط

الـراء مـن كـلامـه، وإخراجهـا مـن حـروف منطقـه، فلـم يـزل يكايـد ذلـك ويغاليه، ويناضله ويساجله، ويتأنى تستره والراحة من هجنته حتى انتظم له ما حاول، واتسق له ما أمل))[٩٩]. ولم يكتف واصل بالمناظرات التي كانت تحدث في البصرة بل بعث دعاته من مريديه إلى الأمصار يجادلون أصحاب التعاليم المخالفة وينشرون آراءه. فبعث عبد الله ابن الحارث إلى المغرب وحفص بن سالم إلى خراسان يناظر جهماً القائل بالجبر كما بعث إلى اليمن وإلى الجزيرة وإلى أرمينية ويذكر ياقوت في مادة تاهرت وهي قرب تلمسان بالمغرب ((إن مجمع الواصلية . أصحاب واصل بن عطاء . كان قريبا من تاهرت، وكان عددهم منحدراً من ثلاثين ألفاً في بيوت كبيوت الأعراب يحملونها))[١٠٠] وهكذا تكونت أول حلقة من حلقات المعتزلة فأصبح لواصل مريدون وتلاميذ وكان من أشهر تلاميذه في البصرة: بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني اللذان اتصل بهما أبو الهذيل العلاف فيما بعد وأخذ عنهما.

وهكذا نجد أن واصلاً قد أرسى قواعد الاعتزال وبواسطته تكونت فرقة المعتزلة وإليه يعود معظم آرائها التي كانت تميزها عن غيرها من الفرق الإسلامية. وكان الشاعر بشار بن برد من أنصاره ولكنه اختلف عنه عندما اتهم بشار بالزندقة. ومن أقوال واصل في إحدى خطبه ((أما لهذا الأعمى الملحد. أما لهذا المشنف (لابس القرط) المكنى بأبي معاذ من يقتله، أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لدسست إليه من يبعج بطنه في جوف منزله أو في حقله، ثم لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي))[١٠١] وهذا يدلنا على أن واصل أصبح له أنصار يستطيع أن يهدد بهم أعداء المعتزلة والكفار والزنادقة كما ذكر ذلك الجاحظ))[١٠٢].

كان واصل بن عطاء رجلاً متعبداً ديناً وكانت هذه ميزة جميع مفكري المعتزلة فكان واصل وعمرو المثال الذي يحتذى في الاعتزال. وقد ذكر جولد

تسيهر (العقيدة والشريعة) بأن اسم المعتزلة مأخوذ من تدينهم وتعبدهم لأنهم في هذا التعبد يعتزلون الناس أحياناً.

ويذكر صاحب المنية والأمل عدداً من كتب واصل وأهمها:١ -كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية٢ - كتاب المعتزلة بين المنزلتين. ٣ - كتاب الخطب في العدل والتوحيد. ٤ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق. ٥ - كتاب معاني القرآن. ٦ - كتاب التوبة. ٧ - كتاب الفتيا. ٨ - كتاب أصناف المرجئة ٩ - كتاب خطبه التي أخرج منها حرف الراء. ١٠ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد. ١١ - وطبقات أهل العلم والجهل[١٠٢].

يقول الأستاذ إسماعيل مظهر: ((كان واصل بن عطاء حامل لواء المصلحين ومن أكبر الفلاسفة، وهو أول ناشر للواء حرية الفكر في عصور المدنية العربية))[١٠٤]

أهم آراء واصل بن عطاء الكلامية:

لقد ذكر معظم المؤرخين أن أهم رأي قال به واصل وأول رأي نقل عنه هو مبدأ المنزلة بين المنزلتين في تحديد قيمة الكبيرة وفاعلها وكان الأمر متداولاً في النقاش بين جميع الفرق المعروفة آنذاك وكان على الحسن البصري أن يجيب على هذه المسألة ولكن واصلاً سبقه في الإجابة بقوله بكل جرأة أن فاعل الكبيرة لا يمكن أن يكون مؤمناً ولا يمكن أن يكون كافراً فهو في منزلة سماها الفسق وهي بين منزلتي الإيمان والكفر وهو بذلك لم ينف عن فاعل الكبيرة الإيمان ولم ينف عنه الكفر فهو بينهما. وواصل بهذا الرأي خالف الخوارج وعامة المسلمين في تحديد قيمة الكبيرة وفاعلها. فالفاسق عند واصل لا يمكن أن يسمى مؤمناً ولا يمكن

أن يسمى كافراً ولعل واصلاً أراد بهذا الموقف أن يستحيل إلى جانبه أكبر عدد من المتجادلين، وهذا موقف ذكي وسياسي بالإضافة إلى كونه موقفاً عقائدياً.

وقد أجمعت المعتزلة على هذا الرأي يقول الخياط: ((قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعهم وقد فطن القرآن به في آية القاذف ((والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فأولئك هم الفاسقون))[١٠٥] وغيرها من القرآن فوجب تسميته بها، وما تفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل منهم إلا بينة من كتاب الله، أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم))[١٠٦].

ولكن واصل يعود من حيث بدأ في تفسير مصير مرتكب الكبيرة فيأخذ فيه رأي الخوارج وهو أنه مخلد في النار. وأخذت المعتزلة هذا الرأي وتمسكت به بعد واصل لذا قيل عن المعتزلة أنهم مخانيث الخوارج. فالخوارج اعتبرت مرتكبي الكبيرة كفاراً يجب مقاتلتهم لأنهم مخلدون في النار، بينما لم تحاربهم المعتزلة رغم خلودهم في النار.

يقول الشاعر اسحق بن سويد:

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن باب

ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب

وينعكس هذا الرأي الذي قاله واصل في مجال مرتكب الكبيرة على الموقف السياسي الذي وقفه واصل من الجدل القائم آنذاك حول موقف الإمام علي وموقف أعدائه منه كالخوارج وبني أمية ومرجئة أهل السنة وغيرهم، و كان الناس منقسمين إلى ثلاثة فرق

١ - **الخوارج:** كانوا يرون كفر علي وأعدائه. كفر أعدائه لمقاتلته وكفره لقبوله التحكيم.

٢ - **أهل الحديث:** وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم: علي وأعداؤه غير أن عليا كان على حق، وأعداؤه على خطا، وهذا اجتهاد لا يلزم به الكفر.

٣ - **شيعة علي:** وكانت تفسق الآخرين ظاهرا وباطنا، وتدعي الأحقيه لعلي ولأهل بيت الرسول من صلب علي.

وقف واصل من هذه التيارات الثلاث فاعتبر أحد الفريقين فاسقا لا بعينه، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين، إذ أن أحدهما فاسقاً لا بعينه ولا تقبل شهادتهما، أما لو شهد رجل من احد الطائفتين: قبلت شهادتهما ويفسر الخياط قول واصل في علي وأصحاب الجمل فيقول: ((كان القوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله (ص) وهجرة وجهاد وأعمال جلية، ثم وجدهم قد تحاربوا، وتجادلوا بالسيوف، فقال : قد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعا، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلة أو لم يتبين لنا من المحق ومن المبطل، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، وتولينا القوم على الأصل ما كانواعليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان، قلنا قد علمنا أن أحدكما عاصية لا ندري أيكما هي))[١٠٧].

أما الرأي الثالث الذي يقول به واصل بن عطاء فهو نفيه لصفات الله. وهذه المسالة قد أثيرت من قبل جهم بن صفوان وكان الجهم قد أخذها عن الجعد بن درهم ولم يدل واصل إزاء ذلك بدلوه في البداية رغم الرسائل المتبادلة بين واصل ومعبد إلاأن أحمدبن حنبل ذهب إلى أن واصلا وعمربن عبيد تابعا جهما نفيه الصفات.[١٠٨]

وأثيرت مسالة القدر التي قال بها كل من معبد الجهني وغيلان الدمشقي وقد ذكر بعض أهل السنة أن الحسن البصري كان قدريا فلا بد أن يكون

واصل قد تأثر بهم منذ نشأته بالمدينة إلى انتقاله إلى البصرة، علما انه التقى بهم جميعا.

ولكن لماذا نفى واصل بن عطاء الصفات ؟ يرى بعض الباحثين أنه أراد في ذلك الوقوف أمام المقاتليه أصحاب مقاتل بن سيلمان وأمام المشبهة والحشوية وكان مقاتل يحتل مكاناً مرموقاً لدى المسلمين فوقف واصل تجاههم كما وقف جهم لهم بالمرصاد.

ويرى البعض الآخر من الباحثين أنه كان بنفيه الصفات يرمي إلى إنكار المذهب الثنوي الذي كان يجد له بعض المؤيدين، فواصل يرى باستحالة وجود قديمين أزليين فإن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات إلهين وهذا لا يمكن ويتعارض مع جوهر الإسلام الدين التوحيدي الأول، فهو يعارض الثنوية من مانوية ومزدكية وزرادشتية.

أما مسألة القدر فكان واصل يعد بين القدريين يقول البغدادي: ((واصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة، وداعيهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي))[١٠٩] ويرى الأسفراييني أن واصلاً كان في السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر.[١١٠]

ويورد صاحب المنية مناقشة هامة جرت بين واصل والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعدل الإلهي.[١١١] وقد قال الإمام جعفر الصادق بذلك : أما بعد فإن الله تعالى بعث مجهراً بالحق والبينات والنذر والآيات وأنزل عليه ((وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله)) فنحن عترة رسول الله وأقرب الناس إليه، وإنك يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة، وأنا أدعوكم إلى التوبة))[١١٢].

فوقف واصل وقال: الحمد لله العدل في قضائه، الجود بعطائه، المتعالي عن كل مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم، نهى عن القبيح ولم يقضه،

وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه، وإنك يا جعفر وابن الأئمة شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفاً، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وسلم، وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلي بن أبي طالب وجميع أئمة الهدى فإن تقبل الحق تسعد به، وإن تصدف عنه تبؤ باثمك))[١١٣] وكان هذا الجواب رداً قاسياً على الإمام جعفر الصادق واحتدمت بينهما حبائل الجدل وعلى ما يبدو أن الزيدية وهم أولاد زيد بن علي بن الحسين وقفوا إلى جانب واصل وهاجموا جعفر الصادق وسبب ذلك أن الزيدية تقول قول واصل ولا يخالفونه إلا بالقول بالمنزلة بين المنزلتين ويرى صاحب المنية والأمل أن جعفر الصادق يوافق واصل في مسألة القدر ويخالفه في مسألة المنزلة بين المنزلتين فيقول ابن المرتضي: ((ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر، ما استطعت أن نلوم العبد عليه فهو فعله، وما لم تستطع فهو فعل الله. يقول الله للعبد لم كفرت. ولا يقول لم مرضت فلا تقول إن جعفراً أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل بين المنزلة بين المنزلتين)) ويبدو أن خالد بن عبد الله القسري وهو قاتل الجعد بن درهم القائل بالقدر إليه أن واصلاً يقول كذلك بالقدر فاستدعاه وسأله وجرى بينهما نقاش فتنكرله واصل فقال له خالد: لا وكرامة الزم شأنك))[١١٤].

وهكذا نفهم من مجمل ما ذكرنا أن واصلاً كان قدرياً.

آراء واصل الفقهية:

يعتبر المؤرخون واصل بن عطاء واضع الأصول الفقهية للمذهب المعتزلي وقد ذكر ذلك قاضي المعتزلة الكبير عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الحمذاني ويقوم الفقه المعتزلي على أصول أربعة حيث ذكر أن واصلاً قال: الحق يعرف من وجوه أربعة كتاب ناطق، وخير مجتمع عليه، وحجة عقل أو

إجماع من الأمة، وهو أول من قال الخير خيران: خاص وعام: فلو جاز أن يكون العام خاصاً، وجاز أن يكون الخاص عاماً. ولو جاز ذلك جاز أن يكون البعض كلاً، والكل بعضاً، والأثر خيراً والخبر أثراً. وأول من قال: النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار))[١١٥].

والأصول الأربعة التي ذكرها واصل توازي الأصول الأربعة في الفقه: القرآن والسنة والقياس والإجماع. ويمكن القول إن واصلا كان من رواد الفقه الإسلامي إلا أنه كان يختلف عن غيره من الفقهاء اعتماده بالدرجة الأولى على العقل كملكة أولى في التحليل والتركيب في أصول الفقه.

ولقد بحث واصل في مسألة المحكم والمتشابه في القرآن وكانت هذه المسألة تشغل الباحثين الإسلاميين منذ البداية فقد ذكر الله آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)).

يقول الأشعري: ((قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: المحكمات ما أعلم الله سبحانه عن عقابه للفساق وكقوله: ومن يقتل مؤمناً متعمداً أو أشبه ذلك من أي الوعيد ((قوله: أخر متشابهات: تقول هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما يبين في المحكم منه))[١١٦].

عندما أطلق الباحثون لقب شيخ المعتزلة على واصل بن عطاء فإنه استحق هذا اللقب لأنه وضع القواعد الأساسية التي ترسخ فيها مذهب المعتزلة. فهو أول من جمع قواعدها الخمسة التي تميزت بها المعتزلة عن غيرها من الفرق، وكان بعض هذه القواعد متناثراً بين الفرق فجمعها واصل، وأراد أن يميز المعتزلة كفرقة جديدة تلعب دورها الفكري بين غيرها من الفرق التي كانت معروفة آنذاك وقد تم ذلك وأرسل دعاته إلى الأمصار القريبة والبعيدة ليؤكد فعلاً ظهور فرقة جديدة. وحسب زعمه أنه أخذ من جميع الفرق ولكنه اختلف معها جميعاً، فاختلف مع السنة والجماعة بقوله بالقدر وقوله بخلق القرآن واختلف مع الخوارج بقوله بالمنزلة بين المنزلتين واختلف مع

الشيعة لتعرضه لأئمتهم وجدله معهم ولتكفيره الإمام علي لقبوله التحكيم. ولكننا نعزوهذا الموقف من علي، لأنه أراد التقرب من الأمويين ولخوفه من التعرض له بعد مقتل معبد الجهني وغيلان الدمشقي القدريين ومساءلته في اعتقاده بالقدر وقد اندفع في هذا الاقتراب حتى لقي حظوته عند مروان بن محمد آخر خلفائهم ويقال أنه كان مربياً له. ولكنه ما إن سقطت الدولة الأموية حتى بدأ يتقرب من العباسيين الذين لم يلق عندهم ما كان يلقاه عند الأمويين.

أما موضوع جدله حول الذات والصفات التي أخذت عنه وأصبحت سنة من سنن المعتزلة فقد قال ابن حزم بأن المعتزلة هي التي ((اخترعت لفظ الصفات))[١١٧] أما القول في الحرية فهو أيضاً رد على الجبرية. وهكذا يمكن القول أن واصلاً والمعتزلة بعده كرسوا أسساً فلسفية جديدة في الفكر الإسلامي كانت هذه الأسس مستقاة إما من الفرق بمجاراتها أو بمعارضتها وهذا شأن الاعتزال الأول حيث كان للعقل والتفكير العقلي أثر محدود في ذلك الوقت ولكن هذا الأثر توسع بالتدريج على أثر دراسة الفلسفة اليونانية واستخدامها بعد ذلك لمعالجة المشكلات المطروحة فدخلت الفلسفة باسم العقل الفكر الاعتزالي وكانت مقدمة للدخول إلى ساحة الفلسفة الإسلامية التي نعتت من داخل الإسلام ومن خارجه أيضاً بأنها الشرح العربي للفلسفة اليونانية ونحن لا نتفق مع هذا الرأي لأن هذا الرأي أراد تشويه الفلسفة الإسلامية من الداخل من قبل من حاربوا دخول العقل أو أي عنصر جديد على الشريعة المحمدية التي يعتبرونها كافية بذاتها لأن تكون الحكمة الربانية الرائدة. وهذا الرأي أيضاً تعرض للفلسفة العربية الإسلامية من الخارج بقصد تشويهها أيضا وتصويرها بأنها عاجزة عن الإبداع لولا دخول العنصر اليوناني إليها لتحسين وضعها.

ونحن نجد المعتزلة في فكرهم المتنور هذا وفي جرأتهم على طرحه على الملأ وقدرتهم على السيطرة على الفكر الإسلامي طيلة قرنين من الزمن فإنه

يحق لهم أن يعتبروا رواد الثورة الفكرية في الإسلام إن كان رأيهم صواباً وإن كان صواباً، فالخطأ من الناحية الدينية تحكم به الشريعة الإسلامية وأحكامها وإن كان خطأ فكرياً فتحكم به القضايا والأحكام الفكرية. ولكن كما قلنا إذا أردنا أن ننصفهم شرعياً فإننا لا نعتبر اجتهادهم في الشرع خروجاً عن دائرة الإسلام وإذا أردنا إنصافهم فلسفياً فإننا نعتبرهم يمثلون فكراً مشابها للسفسطائيين في مسألة الحقائق ونقائضها وهذا لا يعيبهم فكرياً أيضاً.

٣ - عمرو بن عبيد:

قال عنه ابن خلكان: ((أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتكلم الزاهد المشهور مولى بني عقيل آل عرادة بن يربوع بن مالك، كان جده من سبي كابل من جبال السند))[١١٨] ويقول ابن المرتضي: ((عمرو بن عبيد بن باب، وباب من سبي كابل من ثغور بلخ وهو مولى لآل عرادة بن يربوع بن مالك وكنية عمرو أبو عثمان))[١١٩] فهو من أصل فارسي ومن الموالي وكان والده عبيد بن باب في شرطة الحجاج في البصرة. وكان عمرو زاهداً متعبداً. وكان يتردد على حلقة الحسن البصري في مسجد البصرة وقد اختلف المؤرخون في تلقي عمرو بن عبيد العلم على يد أبي هاشم بن محمد بن الحنفية هل كان مباشراً أو عن طريق واصل الذي تأكدت صلته بأبي هاشم فيمكن القول أن عمرو لم يتتلمذ على يد محمد بن الحنفية ولا على ابنه محمد وإنما عرف آراءهما من خلال واصل))[١٢٠] وكان عمرو يلازم واصل بن عطاء حتى أنه زوجه أخته. وقال لها: زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة. وأنه فضله في خطابته على الحسن البصري وابن سيرين وكان يشبه بالملائكة والأنبياء[١٢١]. كانت هذه نظرة عمرو بن عبيد لأستاذه وقرينه واصل بن عطاء، ومن حديث الذهبي هذا نشعر بمدى العلاقة بين الرجلين

بالإضافة إلى طموحهما السياسي الأبعد الذي لم يستطع أحدهما أن يحققه لما كان هذا الأمر بعيداً عنهما لأسباب كثيرة وإنهم اكتفوا بموالاة الأمويين في البداية ومن بعدهم العباسيين فقد كان لعمرو بن عبيد حظوة عند الخليفة المنصور فقد ذكرت المصادر التاريخية أنه كان صديقاً لأبي جعفر المنصور قبل خلافته ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافته[١٢٣]. ولكنه لم يستغل هذه الصداقة وقد حأول المنصور أن يغريه بالمال ولكنه رفض المال والمناصب التي عرضها المنصور عليه قائلاً له أمام الناس: ((ارفع علم الحق يتبعك أهله. وعندما مات عمرو بن عبيد زار المنصور قبره وأسف عليه أسفاً شديداً))[١٢٣]. وكان يدعي أيضاً شيخ المعتزلة ولكنه لم يكن بالقدر الذي كان فيه واصل حيث كان يرجع إليه في أكثر مسائله، ودليل ذلك رسالة الحسن البصري لواصل. فقد مات الحسن البصري وهو راض عن واصل ولكنه كان يخشى عمرو بن عبيد. فقد كان عمرو جريئاً في الحق لا يخشى فيه لومة لائم فقد مر يوماً بسارق تقطع يده بأمر من الخليفة فقال:

((سارق السريرة يقطع سارق العلانية)) [١٢٤].

ويذكر أن رجلاً سأل الحسن البصري عن عمرو بن عبيد فأجاب: ((لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته. إن قام لأمر قعد به، وإن قعد لأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له. ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ولا باطناً أشبه بظاهر منه))[١٢٥].

ولكن ابن عبد ربه يرى غير هذا الرأي فقد ذكر رسالة ينسبها إلى واصل بن عطاء أرسلها إلى عمرو بن عبيد يقول فيها: ((فلا تؤاخذني بما ينسبون إلي من بعدي، اللهم إني قد بلغت ما بلغني عن رسولك، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك، ألا وأني خائف عمرواً، ألاوأني خائف عمروا شكايةإلى ربه جهراً))[١٢٦] وكان قد ذكر فيه أنه كان يقول:

((ونحن بين ظهر أبي الحسن بن أبي الحسن رحمه الله لاستبشاع قبح مذهبك))[١٢٧].

وهنا يشير واصل منتقداً عمرو بن عبيد ويأخذ عليه الخيلاء وإظهار البدعة وتأويل الأحاديث على غير وجهها ويستعين عليه بتذكيره بحديث الحسن البصري في آخر حديث حدثه واصلاً وعمروا وفيه اشتكى الحسن من عمرو شكاية إلى الله جهراً[١٢٨].

درج عمرو بن عبيد على خطى واصل بن عطاء فقد ذكر الأصفهاني أن عمرو بن عبيد وقف من عبد الكريم بن أبي العوجاء وكان زنديقاً موقف واصل من بشار بن برد فقد قال له عمرو : ((بلغني أنك تخلو بالحدث من أحداثنا فتفسده وتستذله وتدخله في دينك، فإن خرجت من مصرنا وإلا قمت فيك مقاماً آتي فيه على نفسك)) [١٢٩] ولو دمجنا بين رأي واصل وعمرو بن عبيد لتأكدنا أن المبدأ الاعتزالي القائل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدأت تتوضح معالمه، وإن كان واصل قد تحامل على الصحابة كعلي وعثمان وطلحة والزبير فإن عمراً زاد في تحامله عليهم يقول البغدادي: ((لقد شارك عمرو بن عبيد واصلاً في بدعة القدر وفي ضلالة قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وفي ردهما بشهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب علي وزاد عمرو على واصل في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل)) [١٣٠] وأنهم خالدون مخلدون في النار.

أما كتب عمرو بن عبيد فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصري وكتاب الرد على القدرية، كلاماً كثيراً في العدل والتوحيد وغير ذلك[١٣١] ويذكر المسعودي أنه كان شيخ المعتزلة ومغنيها وله خطب ورسائل[١٣٢].

أما رأي عمرو بن عبيد السياسي فعلى الرغم من أنه ذكر موقفه من الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور بعدم قبوله منصباً أو مالاً منه وبعزوفه

عن كل مباهج القرب من الخلافة العباسية وعزي هذا الأمر لزهده وتعبده وتمسكه بالفرائض الدينية إلا أنه كان عباسي النزعة يناصر العباسيين ضد خصومهم الأمويين والشيعة والخوارج وغيرهم، وهو بذلك يؤدي خدمة للسلطة العباسية وهو بعيد عنها أكثر من مناصرتها وهو في أحضانها. وقد ظهرت هذه المسألة واضحة عند تلاميذ عمرو بن عبيد من أمثال العلاف والجاحظ والنظام والقاضي عبد الجبار وغيرهم، فالعلاف كان من أهم تلاميذ عمرو بن عبيد وإن كان لم يتصل به وإنه أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل أحد أصحاب واصل أو أن العلاف أخذ الاعتزال عن بشر بن سعد أو عثمان الزعفراني صاحبي واصل بن عطاء. والعلاف يعتبر فيلسوف المعتزلة الأول وليس علينا إلا أن ندرسه مفصلاً:

٤ - أبو الهذيل العلاّف:

ولد أبو الهذيل سنة ١٣٥هـ وتوفي سنة ٢٢٦هـ واسمه أبو الهذيل محمد بن عبد الله ابن مكحول العبدي المعروف بالعلاف ولد في البصرة وهو أيضاً من الموالي فكان مولى عبد القيس ولهذا كنى بالعبدي وكان من أقوى شخصيات البصرة يقول عنه ابن النديم: ((كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات))[١٣٣] وقد قال عنه الشهرستاني: ((مقدم الطائفة ومقرر الطريقة، والمناظر عليها أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء.))[١٣٤]

وقد لقب بالعلاف لأن داره كانت في العلافين، ويروى أن عمرو بن عبيد زوج إحدى أختيه إلى واصل بن عطاء والأخرى إلى أبي الهذيل، عاش أبو الهذيل قرابة مائة سنة كانت المائة الأولى في عهد الدولة العباسية. وعظمت

منزلته في أيام المأمون الذي استدعاه مع النظام لمناظرة خصومهما في بلاطه حول الأديان والمقالات. ويذكر أنه ترك عدداً من الكتب أهمها ((الأصول الخمسة)) وكان اسم هذا الكتاب كلمة السر والتعارف بين المعتزلة حيث كان يسأل الرجل: هل قرأت الأصول الخمسة فإن أجاب بنعم عرف أنه منهم. ولم يصلنا أي من كتبه وقد ذكر أن له من الكتب الحجج والقوالب وميلاس وهو مجوسي ناظرة أبو الهذيل، ثم الرد على النظام.

كان أبو الهذيل واسع الاطلاع كثير الحفظ للشعر العربي كثير الاستشهاد به فصيح القول جيد المناظرة وعلى يد أبي الهذيل تطور مذهب الاعتزال تطوراً كبيراً نلاحظ فيه الفرق بين المذهب لدى واصل وعمرو بن عبيد وبينه في زمن العلاف. تحدث عنه الجاحظ فاعتبره شيخ معتزلة بغداد، وعده أبخل المعتزلة وصوره على أن فيه شيئاً من الغفلة. واتهمه بشر بن المعتمد شيخ معتزلة بغداد بالنفاق وحب الظهور وقال فيه: ((لأن يكون أبو الهذيل لا يعلم وهو عند الناس يعلم أحب إليه من أن يعلم وهو عند الناس لا يعلم. ولأن يكون من السفلة وهو عند الناس من العلية أحب إليه من أن يكون من العلية وهو عند الناس من السفلة ولأن يكون نبيل المنظر سخيف المخبر أحب إليه من أن يكون نبيل المخبر سخيف المنظر، وهو بالنفاق أشد عجباً منه بالإخلاص، ولباطل مقبول أحب إليه من حق مدفوع))[١٢٥].

كان كثير الجدل شديد الإقناع ويذكر أنه جادل هشام بن الحكم المتفقة الشيعي المشهور ومن تلاميذ الإمام جعفر بن محمد الصادق. فيذكر العلاف في بعض كتبه أنه لقي هشام ابن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس فسأله: أيهما أكبر: معبودك أم هذا الجبل قال : فأشار إلى أن الجبل يوفي عليه تعالى وأن الجبل أعظم منه، لأنه كان يزعم أن معبوده سبعة اشبار بشبر نفسه. ولكن الشهرستاني يذكر عكس ذلك فيقول: إن هشام بن الحكم ناظر أبا الهذيل وألزمه فقال: إنك تقول الباري عالم بعلم وعلمه

ذاته، فيشارك المحدثات في أنه عالم بعلم وبباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين، فلم لا تقول هو جسم لا كالأجسام وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار إلى غير ذلك))[١٢٦].

انفرد أبو الهذيل العلاف عن غيره من المعتزلة فدفع بالاعتزال قدماً نحو الإرهاف الفلسفي. قال العلاف: ((إن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حيّ بحياة وحياته ذاته وانما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه. وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب واللوازم))[١٢٧].

ويذكر الأشعري إن أبا الهذيل أخذ قوله من أرسطو فإن أرسطو قال في بعض كتبه: إن الباري علم كله، قدرة كلها، حياة كله، سمع كله. فحسن أبو الهذيل لفظ أرسطو وقال: علمه هوهو وقدرته هي هو))[١٢٨].

وكان المعتزلة جميعهم يحاولون أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً لا يشاركه في القدم شيء حتى صفاته، وكان أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى أن يشبه خلقه على أن يكون هذا الشبه. ويقول عنه الخياط إنه ((ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه، ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ليس كمثله شيء))[١٢٩].

ويقول الشهرستاني أن العلاف: ((انفرد عن أصحابه بعشر قواعد:

الأولى: أن الباري تعالى عالم بعلمه، وعلمه ذاته قادر بقدرة، وقدرته ذاته. حي بحياة وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها لوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى الأسلوب أو اللوازم كما سيأتي.

والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته: أن الأول نفي الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة. أو إثبات صفة

هي بعينها ذات. وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم.

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون الباري تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: قال في كلام الباري تعالى إن بعضه لا في محل وهو قوله ((لن)) وبعضه في محل كالأمر والنهي، والخبر، والاستخبار. وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: قوله في القدر مثل ما قال أصحابه، إلا أنه قدري الأولى جبري الآخرة. فإن مذهبه في حركات أهل الخلدين في الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها. وكلها مخلوقة للباري تعالى، إذا لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

الخامسة: قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار. وهذا قريب من مذهب جهم، إذا حكم بفناء الجنة والنار، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم: أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهى، قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخر، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون.

السادسة: قوله في الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح. فقال لا يصح وجود أفعال القلوب منه عدم القدرة، فالاستطاعة معها في حال الفعل. وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقدمها فينفعل بها في الحال الأولى وإن لم يوجب الفعل إلا في الحال الثانية، قال ((فحال بفعل)) غير ((حال فعل))، ثم ما تولد من فعل

العبد فهو فعله غير اللون والطعم والرائحة وكل ما يعرف كيفيته. وقال في الإدراك والعلم الحادثين في غيره عند إسماعه وتعليمه: إن الله تعالى يبدعها فيه وليس من أفعال العباد.

السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور. وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يقصد بها التقرب إليه، كالقصد إلي النظر الأول، وانظر الأول فإنه لم يعرف الله بعد، والفعل عبادة، وقال في المكره إذا لم يعرف التعريض والتوريه فيما أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعاً عنه.

الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق : إن الرجل إن لم يقتل مات في ذلك الوقت ولا يجوز أن يزاد في العمر أو ينقص. والأرزاق على وجهين:

أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقاً للعباد فعلى من قال: إن أحداً أكل أو انتفع بما لم يخلقه الله رزقاً فقد أخطأ لما فيه أن في الأجسام ما لم يخلقه الله تعالى.

والثاني ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد فما أحل منها فهو رزقة، وما حرم فليس رزقاً أي ليس مأموراً بتناوله.

التاسعة: حكى الكعبي عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلق خلقه له، وخلقه للشيء عنده غير الشيء، قبل الخلق عنده قول لا في محل. وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر. وكذلك لم يزل غفوراً، رحيماً، محسناً، خالقاً، رازقاً، مثيباً، معاقباً، موالياً، معادياً، آمراً، ناهياً، بمعنى أنه ذلك سيكون منه.

العاشرة: حكى الكعبي عنه أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب بخبر عشرين منهم واحد من أهل الجنة أو أكثر. ولا تخلو الأرض من جماعة هم أولياء الله معصومون، لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجة لا التواتر. إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله، ولم يكن فيهم واحد معصوم.))[١٤٠]

ويوضح الخياط في ((الانتصار)) قول أبي الهذيل بقيمة الحجة عن طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء وفيما سواها. فذهب إلى أن هذه الحجة لا يمكن أن تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحداً من أهل الجنة أو أكثر. ذلك أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين. فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان، وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون عن الخطايا، فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، والأمة لا تخلو في كل عصر من عشرين منهم على الأقل[١٤١]. ويرى أبو الهذيل أيضاً إن خير ما دون الأربعة لا يوجب حكماً، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصبح وقوع العلم بخبرهم. ولا بد في خبر العشرين أن يكون واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة. واستدل على ذلك بقوله تعالى: ((إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين))[١٤٢].

والبغدادي يتهم أبا الهذيل بتعطيل الأخبار ويعتبرها إحدى بدع أبي الهذيل لأن تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها ليس من الإسلام وهو يخطئ العلاف ((لأنه أراد بقوله ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة واحد يكون على بدعته في الاعتزال والقدر وفي فناء مقدورات الله عز وجل، لأن من لم يقل بذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة))[١٤٣].

ويرى البغدادي أن نظرية المعرفة عند العلاف عاجزة عن إدراك المعاني الشرعية فالعلاف يذهب إلى أن المعرفة ضرورية في حالة واحدة فقط هي

معرفة وجود الله والدليل الداعي إلى معرفته. وقد قصر الضرورة في المعرفة على هذه المسألة فقط. وما عداها فهو مكتسب مراد، بما في ذلك المعارف الحسية والاستدلالية طبقاً. ولعله إنما قال بأن المعرفة. بوجود الله والدليل المثبت لهذا الموجود ضرورياً حتى يثبت المسؤولية على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء. إذا لو كانت معرفة وجود الله ضرورية، لما كان هناك عذر لأحد في الجهل به. وبالتالي لن يعفي أحد من مسؤولية الإيمان بالله، ومن العقوبة على الكفربه أو إنكاروجوده أوالجهل به.)[١٤٤].

ويرى الدكتور عادل العوا ((أن لأبي الهذيل رأياً خطيراً في الإنسان يقودنا إلى فلسفة طبيعية. قال بها في صدد الجوهر والعرض والجسم والحركة والسكون. يقول: ((الإنسان هو الجسد فقط دون النفس ويحتج بآيات من القرآن الكريم منها الآية القائلة: ((خلق الإنسان من صلصال كالفخار))[١٤٥]. وخلاصة رأيه في الجوهر والأعراض أن الأعراض لم تسم أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام، فقد توجد أعراض لا في جسم، وحوادث لا في مكان، كالوقت والإرادة من الله تعالى، والبقاء والفناء. والأعراض كالأجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس. ومن الأعراض ما يبقى منها ما لا يبقى. فالحركات كلها لا تبقى، والسكون بعضه يبقى وبعضه لا يبقى.

فسكون الحي لا يبقى، وسكون الميت يبقى، والآلام واللذات تبقى. أما الأعراض الأخرى كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة فتبقى كلها. وما يبقى من الأعراض يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل. ثم أن من الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد. فما تعرف كيفيته لا يجوز أن يعاد، وما لا نعرف كيفيته يجوز أن يعاد. كذلك يجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والألم.

أما ما لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت والقدرة والعجز فليس يجوز أن يوصف تعالى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء منها،

وعلى هذا فإن كل ما تولد من فعل المرء مما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له))[١٤٦].

وهذا الاستطراد المنطقي الذي استخدمه العلاف والذي أخذه من خلال اطلاعه على الفلسفة الطبيعية عند أرسطو وغيره من اليونانيين، هذا الأمر ساقه متفرداً عن غيره من المعتزلة للقول بالجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم وقال عن هذا الجوهر الفرد أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع منه ولا افتراق. وهذا الرأي يشبه رأي ديمقريطس في فلسفته الذرية. ولكن أبا الهذيل يخلص من وصف الجوهر على هذا النحو إلى أن من المحال أن يكون الجوهر الفرد جسماً، على خلاف ديمقريطس. لأن الجسم في رأي العلاف يتكون من ستة أجزاء على الأقل فهو ماله يمين وشمال، وظهر وبطن وأعلى وأسفل. والجوهر إذا انفرد يحتمل من الأعراض الحركة والسكون. أما باقي الأعراض كاللون والطعم والقدرة والعلم والحياة فلا تجوز عليه. وفي مقدرة الله تعالى أن يفرق الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جواهر لا تقبل الانقسام، ولكن لا يمكن تعرية الجوهر إذا انفرد من الحركة والسكون وإذا أفرد الله الجوهرأمكن رؤيته بالعيون. وقد يكون في هذا القول الأخير شيء من التناقض لأن الجوهر إذا كان لا يحتمل اللون فكيف يصح أن يرى؟[١٤٧] وهنا نجد أن العلاف استغرق في الفلسفة المجردة وإن كان قد ملها طابعاً دينياً بإدخاله فكرة الجوهر في الإبداع الإلهي الذي يعطيه اللاجسمية وهو هنا يبتعد عن مادية ديمقريطس وبقية الذريين اليونانيين من أن الجوهر جسم وهو من الجسمانية بحيث يصل إلى درجة عدم الانقسام والتجزؤ. والبغدادي يعتبر رأي العلاف في الجوهر بدعة أخرى من بدعه التي حملها للجدل الديني والمذهبي فيقول: ((أنه لو صح رأي العلاف لوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءاً منفرداً ألم يكن رائياً له؟))[١٤٨].

فالعلاف كان فيلسوف المعتزلة بحق استطاع أن يعرض آراءه الفلسفية من خلال النظرية الاعتزالية ولكن فلسفته قد تنحرف قليلاً باتجاه النظريات الفلسفية التي كانت تشكل جدلاً بين المفكرين المسلمين على أنها طريق آخر للحقيقة شأنها شأن الدين نفسه وإن اندماجهما معاً يشكل وحدة في معرفة الحقيقة.

ونحن نجد في من درسوا المعتزلة حديثاً آراء متباينة فمنهم من يعتبرهم فلاسفة الإسلام ومنهم من يعتبرهم مجرد علماء كلام طوروا الفقه الإسلامي وارتقوا به ارتقاء عقلياً فشكلوا بهذا الرأي ثورة لم يسبق أن قامت في الفكر الإسلامي من قبل.

ويرى الأستاذ حسين مروة في كتابه ((النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)) أن المعتزلة يعتبرون أول مفكري الإسلام الذين حملوا هذه النزعة فيقول: ((من هذا الباب دخلت المسألة الذرية في موضوعنا الذي نعالجه هنا مع المعتزلة ثم مع الأشاعرة كذلك. فنحن في الواقع لم نخرج بعد من نطاق الالتزامات التي التزمها المعتزلة وفاقاً لمذهبهم الخاص بشأن الصفات الإلهية))[١٤٩] ويقول أيضاً: ((كان أبو الهذيل العلاف أول المفكرين الإسلاميين لا المعتزلين، حسب الذين وجدوا في النظرية الذرية، أو نظرية الجوهر الفرد، الوافدة إليهم من الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية القديمتين، ما يصلح أساساً نظرياً لدعم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم بشمولية علم الله وقدرته غير المتناهيتين للموجودات الجزئية المتناهية كلها، ولتفسير العلاقة بين الله والعالم فما هي هذه النظرية))[١٥٠].

ويرى الأستاذ حسين مروة أن رأي العلاف في الحرية والاختيار في أفعال الإنسان يقترب من الجبرية يقول الأستاذ مروة: ((إن النتائج المترتبة على المعركة الفكرية هذه تتصل من بعض وجوهها بمسألة الاختيار والجبر من حيث أن القول بشمول العلم الإلهي للجزئيات يقترب من القول بجبرية أفعال

الإنسان، بمعنى أنها تصبح كغيرها من الحادثات والأشياء محكومة أزلياً بعلم الله، لأن تساوي الذات والصفة في مضمون الوحدة معناه تساويهما في القدم والأزلية، فكل شيء وكل فعل إذن معلوم لله منذ الأزل أي مقدر حدوثه منذ الأزل، وحين يحدث إنما يحدث بهذه الحتمية الجبرية، ولا يبقى لإرادة الإنسان في أفعاله مجال للاختيار والحرية. أما القول بكون علم الله كلياً مطلقاً مجرداً، فيؤدي إلى القول بأن الجزئيات خارجة عن نطاق العلم الإلهي بخصوصها، وإن كانت داخلة في نطاق العلم الكلي المطلق دون تعيين. وهذا يمكن أن يقترب - بمضمونه - من مذاهب القدرية الذي يضع في حسابه حرية الاختيار في فعل الإنسان. هذه الاستنتاجات إذا صحت يمكن أن تقدم لنا شكلاً من أشكال الجبرية عند العلاف، وهو يتناقض مع رأيه القدري المعروف، أي قوله بحرية الاختيار))[١٥١].

وهذا الرأي صحيح إلى حد ما إذا ما أخذنا بالاعتبار رأينا في المعتزلة أنهم يمثلون السفسطائيين الذين كانوا مقدمة وأساساً للفلسفة اليونانية كما هم المعتزلة بالنسبة للفلسفة الإسلامية. فلقد تقدموا الفلسفة الإسلامية بفكرهم الثوري الذي كان يشكل بادرة جديدة في الصراع الفكري الإسلامي. لقد مثل السفسطائيون بالنتيجة ما يمكن أن نعتبره حصيلة للمدارس الفكرية اليونانية الأولى، وكانوا معبراً لا بد منه لتتقدم ساحة الفكر اليوناني عباقرته: سقراط وأفلاطون وأرسطو وبعد ذلك المدارس الفلسفية الأخرى. الرواقية والأبيقورية والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثة.....

وهكذا نجد العلاف يتناقض في رأي الأستاذ مروة مع نفسه بين الجبرية التي تمثل الفكر السائد في العهد الأموي والذي كان الأمويون يقبلونه لأنه يشكل تبريراً لسلطانهم وسلطتهم وبين القدرية التي كانت أيضاً تبرر للأمويين سلطانهم، وتترك أمر حسابهم للقضاء والقدر وترجئ أحياناً ذلك إلى يوم القيامة، وبين المعتزلة الذين طرحوا الفكر الحر وحرية الإرادة

والاختيار عند الإنسان كحل وسط ولكنه حل جريء لم يسبق لأحد من المفكرين الإسلاميين أن طرحه أو تجرأ على طرحه. فالعلاف بما يملكه من قدرة فكرية وتناقضات حصل عليها من كل ذلك مما ذكرناه نجده في فكره أكثر إقناعاً وأكثر معقولية في استخدامه المنطق والعقل في تبرير الآراء التي قام عليها الاعتزال وهو بكل براعة يخرج هذه الآراء، دامجاً ما هو ديني في ما هو فلسفي مستنجداً بالآيات، ومعتمداً على التأويل العقلي الذي كان يمنحه سلامة السلوك الاعتزالي النظري والعلمي، فاستحق بذلك أن يكون فيلسوف المعتزلة الأول وشيخ معتزلة بغداد الذي يعود الفضل الأكبر إليه في تدعيم الفكر الاعتزالي وتوضيحه.

مات أبو الهذيل العلاف: يقال إن الوزير أحمد بن دأوود صلى عليه وكبر عليه خمساً فلما سئل عن ذلك قال: كان يتشيع لبني هاشم، فصليت عليه صلاتهم، ومن المعروف أن أبا الهذيل كان يفضل علياً على عثمان.[١٥١] ((ونحن نرى من أن هذا الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة، رأى المعتزلة وهي مدرسة صامتة بعد واصل وعمرو، ثم خاض علوم عصره من لغة وآداب وفقه، ثم درس الفلسفة كلها، ثم تقلبت به الحياة في عهود الخلفاء العباسيين، استتر المذهب في عهد المهدي والرشيد، ثم ظهر وأعلن في عهد المأمون. عاش أبو الهذيل العلاف هذه العصور كلها، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة، وسار فيه، ووضع المذهب المعتزلي في نسق بديع، ومهد الطريق لتلميذه العظيم النظام ليذهب بأصول المذهب إلى أوجه.))[١٥٢]

كان فكر العلاف مجالاً للنقد في عهده وكان ابن الراوندي قد أفرد نقداً مهماً للعلاف وذلك في كتابه ((فضيحة المعتزلة)) مما دعا الخياط إلى كتابة ((الانتصار)) رداً على ابن الراوندي. لقد هاجم ابن الراوندي أبا الهذيل العلاف في اعتباره لأهل الجنة مجبرين مسلوبي الاختيار فيقول: ((وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم، وصحة عقولهم

وأجسادهم لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير،وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود، أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت. وأنهم بمنزلة الحرارة التي إن حركت تحركت، وإن تركت وقفت على حال واحدة، ولن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده، فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. زمن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه. فقد أخطأ.))[١٥٤].

ومن هذا النص نجد أن ابن الراوندي يصور مذهب العلاف في جبر أهل الخلدين الجنة والنار عل أنه تقيد من قدرة الله وحريته، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال سواء أحركة أم سكوناً، إنهم كالحجارة إن حركها محرك تحركت وإن سكنها موجود سكنت.

ولكن الخياط يرد على ابن الراوندي فيقول: ((إن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختيار))[١٥٥] ويورد الخياط قولاً لأبي الهذيل نفسه ((قال أبو الهذيل فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له. ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم، لكانوا مأمورين منهيين ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي، ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا))[١٥٦] وقد تنبه ابن الراوندي إلى أن الله في مذهب العلاف ((مطبوع)) أي مجبر على فعل واحد ومن ثمة فهو صورة يقول: ((وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور لا يكون عندك إلا صورة. والذين زعموا أن

الله قادر على الجور زعموا أن من يصف الله بالقدرة عليه، فقد جعله مطبوعاً، والمطبوع لا يكون إلا صورة. لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً محدثاً. لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأربى على كفره، لم تضبطه العقول ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة، لم يظفر بهم وأبو الهذيل شيخها، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه، ومن قوله أنه محال في قدرة القديم أن يغنيه أو يعريه من أفعاله.))[١٥٧]

نجد ابن الراوندي يهاجم المعتزلة عامة والعلاف بوجه خاص والراوندي معروف بإلحاده العريق وقد تصدى له الخياط ولكن هل استطاع الخياط أن يقف في وجه هذا الملحد المغرق في إلحاده والذي كان يتناول كل المذاهب التوحيدية الإسلامية بالنقد والتجريح أحياناً مما دفع جميع مفكري المذاهب للتصدي له ولآرائه التي كانت تنم عن فكر إلحادي يشك في الألوهية والنبوة والكتب المرسلة. وقد اضطر الخياط للدفاع عن المعتزلة وعن أستاذه العلاف ويهاجم ابن الراوندي بقوله: إن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التدين به، وإنما كان يبوره ويتكلم فيه على النظر، وليتبين له الكلام حججاً على إخوانك من الدهرية، ثم تاب من الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه.))[١٥٨]

ولكن السؤال الهام لدينا هو فيما يتعلق بالنموذج الفلسفي الذي اختاره العلاف من بين النماذج المعروفة في الفلسفة الذرية فهناك: ديمقريطس ولوقريطس وأبيقور وأنكساغوراس من اليونان ثم مذاهب الهنود المختلفة في الجزء الذي لا يتجزأ فنحن لا نستطيع القول أن هذا المذهب نبع كاملاً من أعماق فكر أبي الهذيل دون مؤثرات خارجية أو أنه قد نشأ نشأة مستقلة عن كل هذه المؤثرات. ولو قارنا مثلاً مذهب ديمقريطس الذري الذي عرف عنه أنه مذهب آلي بحق تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات نجد أن مذهب

العلاف الذري مصدره الله وهو الكائن الروحي العاقل الذي يخلق الذرات والذي يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسكينها، فالحركة والسكون ومن ثم إيجاد الجوهر وانعدامه كل ذلك يتبع الإرادة الإلهية التي تمثلها مسألة الخلق في كلمة ((كن)) فإذا صدرت هذه عن الله وجدت الجواهر وإذا اقتضت إرادته عدم الخلق انعدمت الجواهر، فالجواهر هي حادثة في زمان ومكان وهذا أيضاً خلاف آخر عن جوهر ديمقريطس الأزلية التي لا تفنى بينما جواهر العلاف عبارة عن أجسام زائلة موجودة بفعل الخلق كونها أجزاء محدثة ((الأجزاء المحدثة فانية.

أما رأي أبيقور الفيلسوف الذري الذي يرى أن الجواهر الفردة قديمة أيضاً يختلف مع أبي الهذيل العلاف.

أما فكرة الجزء الذي لا يتجزأ والمرتبطة منطقياً بفكرة الجواهر التي قال بها العلاف وأخذت دوراً جدلياً كبيراً في العالم الإسلامي وقد تبناها الأشعري وأصبحت جزءاً أساسياً في مذهب الأشاعرة. فالذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها بقاء مكاني لأن العرض لا يمكن أن يقوم إلا بجوهر ولا يقوم بعرض آخر فعلى هذا الأساس يبقى وجوده جزئياً لأنه موجود في الخارج ولا وجود لغير الجزئي في الخارج لأن الجزئي موجود في الذهن.

وليس للأجزاء التي لا تتجزأ بقاء زماني أيضاً لأن الزمان كالمكان ذرات منفصلة أو آنات والعرض لا يبقى زمانين فالزمان على هذا الرأي ذرات أو نقط ولا يوجد إلا عند التغير والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين.

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتمايزة فلا يمكن أن تتحقق فكرة الكلي فيها فهي لا يكون عددا ولا امتدادا ولا كمية فهي اعتبارات ذهنية أو هي إضافات يفترضها الفكر أو تبديها المخيلة.

ويرى الأستاذ حسين مروة أن المعتزلة عامة والعلاف خاصة قد استقى نظريته الذرية التي ذكرناها من عدة مصادر منها اليونانية وهي أهمها ومنها

الهندية وقد نسبها لليونانية لأنها ظهرت في وقت واحد تقريباً فالذرية الهندية نشأت في القرن الثاني قبل الميلاد وكذلك الهندية، فالباحثون الغربيون يعيدونها إلى الفلسفة اليونانية ولكن المؤرخ الهندي للفلسفة ((تشاتو بدهيايا)) يحاول نقد هذه النظرية ويضعنا في تصور أن النظرية الهندية واليونانية نشأتا في زمن واحد لتقارب الظروف التي كانت تعيشها الهند مع الظروف التي كانت تعيشها بلاد الإغريق. ويعيد تشاتو بدهيايا النظرية الذرية إلى مصدرين هنديين أولهما ((نيايافا يششيكا الذي يفترض أن الذرات ليست من طبيعة واحدة فذرات التراب غير ذرات الماء، وهكذا تختلف كل ذرة في ماهيتها عن غيرها من الماهيات الأخرى. أما المصدر الآخر فهو الفيلسوف الهندي أوباني شاو يصر على الوجود الواحد غير المتغير ولكن بوذا كان لا يعترف إلا بالتغير ولعل أوباني شاو أقرب لفكر العلاف من نيايافا يششيكا لأن العلاف يفسر التغير بالفناء وقد يكون هذا خلاف العلاف عن الفلسفة الهندية.

ولكن الأستاذ مروة يضيف مصدر ثالثا للفلسفة الذرية عند العلاف والمعتزلة هذا المصدر هو المصدر الغنوصي[١٥٩] عند الفرق الغنوصية الفارسية التي ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد. وهي ذات نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحأول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج بين الدين والفلسفة. وقد يكون أصل هذه النظرة من المذهب المانوي الفارسي الذي يرجع تركيب العالم إلى أصلين أزليين: النور والظلمة وهما متضادان في النفس والصورة والفعل والتدبير ولكنهما متحاذيان في المكان لتحاذي الشخص وظله وكان بين فرق المانوية من يقول بأن لا شيء إلا الجسم: جسم نوراني وجسم مظلم والنوراني ثلاثة أنواع: أرض النور والجو الذي هو ألطف من سابقه وهو نفس النور ثم النسيم وهو ألطف من الجو وهو روح النور. والثاني المظلم أيضاً ثلاثة أنواع: أرض الظلم وجسم آخر هو الجو وهو أشد ظلمة وجسم آخر أشد ظلمة من سابقه وهو السموم. وقال بعض المانوية إن

النور والظلام امتزجا عفوياً وحصل من امتزاجهما العالم. فكل ما في العالم من خير هو من النور وكل ما فيه من مضرة فهو من الظلام. والنور دائماً في صعود وامتداد أما الظلام فهو دائماً في انحدار وانحسار حتى ينتهي الظلام نهائياً فيعني ذلك القيامة.

ولا نريد أن نتوسع أكثر من ذلك في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ عند المعتزلة وعند فيلسوفها الأول العلاف الذي طور الفكر الاعتزالي ليدخله عالم الفكر الفلسفي، لولا أن العلاف لم يخط الخطوة التي خطاها الفلاسفة المسلمون والذين تخطوا علم الكلام ليصلوا إلى الفكر الفلسفي.

بقي كلمة أخيرة لا بد منها في هذا المجال وهي أن العلاف أراد بعرضه هذه النظرية التي كان لها تأثيرها الكبير فيما بعد لدى الأشعري والأشعرية، كان يقصد إثبات الوحدانية الإلهية المتمثلة بالواحد أمام التعددية المتمثلة بالوجود. فالواحد هو الذي أحدث الكثرة وهو متميز عنها بوحدانيته وأزليته، وهي مهما تعددت أو تجزأت أو تركبت أو اتحدت فهي المؤقتة في وجودها الزائلة زمانياً ومكانياً عندما ينتهي سبب وجودها وهو الخلق والإبداع الإلهي. لذا كان رأي العلاف في هذا الأمر قاصراً لم يرق إلى مستوى العلوم الذرية التي تطورت في المستقبل ولكن الحق يقال أن قاعدة هذه العلوم مجمل هذه النظريات التي دفعت العلماء إلى التفكير الفعلي بالجزء الذي لا يتجزأ وحاولت منذ القيم كشف معالمه وما زالت في طريقها لكشف هذه المعالم علها تصل إلى غاية الإنسان الكبرى وهي المعرفة الكلية أو كشف الحقيقة.

٥ - إبراهيم بن سيار النظام:

هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري المعروف بالنظام ويكنى أبا إسحاق. ذكر أنه كان من الموالي فقد كان مولى (الزياديين من ولد العبيد) أو أنه مولى (بني بجير بن الحارث بن عباد الضبعي كما قال ابن حزم).

ولد بالبصرة على ما يعتقد سنة ١٦٠هـ. وهو أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي وقد اعتبره ابن حزم وابن نباته أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً.[١٦٠] اعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنساني ذكر الجاحظ وهو من تلامذته والمتصلين به: إن الأوائل يقولون: في كل ألف سنة رجل لا نظير له ((فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام. وقد ذكر عنه الخليل بن أحمد أنه قال له، والنظام غلام، بعد أن سمعه ((يا بني نحن إلى السماع منك أحوج.[١٦١] وقد اختلف في تسميته بالنظام فمن قال أنه كان نظاماً للكلام وللشعر الموزون وهؤلاء هم المعتزلة ولكن البغدادي يرى أنه سمي بالنظام لأنه كان يعمل بنظم الخرز في سوق البصرة[١٦٢]. ويرى محمد عبد الفتاح أبو ريده أنه لا يستبعد تسميته بالنظام لنظمه الخرز في صغره لأنه كان فقيراً ولنظمه الكلام والشعر بعد أن نضج واكتملت مواهبه))[١٦٣] ويقول عنه الجاحظ: ((ما رأيت أحداً أعلم بالفقه والكلام من النظام))[١٦٤] وقال عنه ابن المرتضي: ((حفظ القرآن والأنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا))[١٦٥]. وزعم البعض أنه كان أمياً ولكن هذا الأمر لا يمكن تصديقه لما كان يملكه من الثقافة العالية التي لاتتحقق في شخص إذا لم يكن ملماً بالقراءة والكتابة.

عاصر النظام الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة ولكن شهرته الحقيقية كانت في عهد المعتصم إذ بلغت الحركة العقلية الفلسفية أوجها في عهده. ويبدو أن النظام درس الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو. ويذكر الشهرستاني أنه ((قد طالع كتب الفلاسفة))[١٦٦] واختلط بالفلاسفة الشرقيين من الثنوية والسمنية يقول الخطيب البغدادي: ((إن النظام عاشر في صغره قوماً من الثنوية والسمنية، وخالط بعد كبره جماعة من الفلاسفة، فأخذ عنهم بعض أقوالهم... وأنه من فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة))[١٦٧]

ويقال أن النظام صاحب بكهولته هشام بن الحكم المتكلم الشيعي المذكور فأخذ عنه وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ الذي كان قد قال فيه أستاذه العلاف. ويقال أنه أخذ عن الثانوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف فأنكر إعجاز القرآن في نظمه.[١٦٨] ولكن الحقيقة أن النظام تأثر بخاله وأستاذه العلاف وأخذ عنه الاعتزال وقد فاق في ثقافته وعلمه خاله وأستاذه. وقد قارن البعض بين النظام والعلاف فقالوا إن أبا الهذيل يذوب أمامه كما يذوب الثلج بالحرارة. وروى الجاحظ في ذلك ((أنه قيل لأبي الهذيل : إنك إذا راوغت واعتللت وأنت تكلم النظام، فأحسن حالاتك أن يشك الناس فيك وفيه. قال : خمسون شكاً خير من تعيين واحد))[١٦٩].

أما أهم كتبه:

١ - الجزء: ذكره الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين وأخذ عنه بعض أقواله.

٢ - الحركة أو حركة الأجسام: وقد ذكره الأشعري.

٣ - كتاب في الثانوية: ذكره البغدادي.

٤ - كتاب في التوحيد: ذكره الخياط.

٥ - كتاب العالم.

٦ - نقض كتاب أرسطاليس: ذكره ابن المرتضي دون أن يذكر أي كتاب من كتب أرسطو أما فلسفته التي انفرد فيها عن أصحابه المعتزلة فيذكرها الشهرستاني ويقول:

((**الأولى** منها أنه زاد على القول بالقدر خيره وشره منها قوله: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشر والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالى،

خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة. ومذهب النظام إلى أن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً. ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح أيضاً، فيجب أن يكون مانعاً. ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم. وزاد أيضاً على هذا الاختباط فقال: إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده. ولا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما ليس في صلاحهم. هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمور الدنيا. وأما أمور الآخرة فقال: لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا على أن ينقص منه شيئاً.وكذلك لا ينقص من يقيم أهل الجنة. ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة وليس ذلك مقدوراًله. وقد ألزم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل والترك. فأجاب إن الذي ألزمتموني في القدرة يلومكم في الفعل، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً، فلا فرق. وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله. فما أبدعه وأوجده هو المقدور. ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعله.

الثانية: قوله في الإرادة: إن الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة. فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم. وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعني به أنه آمر بها وناه عنها. وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الإرادة.

الثالثة: قوله إن أفعال العباد كلها حركات فحسب. والسكون حركة اعتماد. والعلوم والإرادات حركات في النفس ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وإنما الحركة عنده مبدأ تغير ما، كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف، والكم، والوضع، والأين والمتى.... إلى أخوانها.

الرابعة: وافقهم أيضاً في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقالبها. غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم فحال إلي قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابك البدن مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن. وقال إن الروح هي التي لها قوة، واستطاعة وحياة ومشيئة. وهي مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل.

الخامسة: حكى الكعبي عنه أنه قال: إن كل ما جأوز حد القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة: أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً. وله في الجواهر وأحكامها خبط ومذهب يخالف المتكلمين والفلاسفة.

السادسة: وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وأحدث القول بالطفرة لما ألزم مشي نملة على صخرة من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ قال: تقطع بعضها بالمشي، وبعضها بالطفرة. وشبه ذلك بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر، طوله خمسون ذراعاً، وعليه دلو معلق. وحبل طوله خمسون ذراعاً علق عليه معلاق، فيجر به الحبل المتوسط، فإن الدلو يصل إلى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمن واحد، وليس ذلك إلا أن بعض القطع بالطفرة. ولك يعلم أن الطفرة قطع مسافة أيضاً موازٍ لمسافة. فالإلزام لا يندفع عنه وإنما الفرق بين المشي والطفرة يرجع إلى سرعة الزمان وبطئه.

السابعة: قال إن الجواهر مؤلفة من أعراض احتجبت، ووافق هشام بن الحكم في قوله إن الألوان والطعوم والروائح أجسام. فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً لا غير.

الثامنة: من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن: معادن، ونباتاً، وحيواناً، وإنساناً. ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام

خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دول الإلهيين.

التاسعة: قوله في إعجاز القرآن إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآنية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً.

العاشرة: قوله في الإجماع إنه ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم.

الحادية عشرة: ميله إلى الرفض ووقيعته في كبار الصحابة. قال: أولاً: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً ومكشوفاً. وقد نص النبي (ص) على علي رضي الله عنه في مواضع، وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة. إلا أن عمر كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبيه في سؤاله الرسول عليه السلام حين قال: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟ قال نعم يا عمر. فلم نعطي الدنية في ديننا؟ قال: هذا شك وتردد في الدين، ووجدان حرج في النفس مما قضى وحكم وزاد في الفرقة فقال إن عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها وكان يصيح: أحرقوا دارها بمن فيها، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين. وقال تغريبه نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة وإبداعه التراويح، ونهيه عن متعة الحج، ومصادرته العمال، كل ذلك أحداث.

ثم وقع في أمير المؤمنين عثمان وذكر أحداثه من رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله عليه الصلاة والسلام، ونفيه أبا ذر إلى الربذة،

وهو صديق رسول الله. وتقليده الوليد بن عقبة الكوفة وهو من أفسد الناس. ومعاوية الشام، وعبد الله بن عامر البصرة، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته، وهم أفسدوا عليه أمره. وضربه عبد الله بن مسعود على إحضار المصحف، وعلى القول الذي شاقه به، كل ذلك إحداثه.

ثم زاد على خزيه ذلك بأن عاب علياً وعبد الله بن مسعود لقولهما: أقول فيها برأيي، وكذب بن مسعود في روايته: ((السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه)) وفي روايته انشقاق القمر، وفي تشبيهه الجن بالزط. وقد أنكر الجن رأساً، إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

الثانية عشر: قوله في المفكر قبل ورود السمع إنه إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال. وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال. وقال: لا بد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار.

الثالثة عشرة: قد تكلم في مسائل الوعد والوعيد، وزعم أن من خان في مائة وتسعة وتسعين درهماً بالسرقة أو الظلم لم يفسق بذلك حتى تبلغ خيانته نصاب الزكاة وهو مائتا درهم فصاعداً، فحينئذ يفسق، وكذلك في سائر نصب الزكاة، وقال في المعاد إن الفضل على الأطفال كالفضل على البهائم[١٧٠].

ويقول الشهرستاني أن الإسواري وأبا جعفر الإسكافي قد وافقاه في كل ما جاء به وكذلك الجعفران: جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب. وكان محمد بن شبيب، وأبو شمر، وموسى بن عمران من أصحاب النظام إلا أنهم خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين، وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان إلا بمجرد ارتكابه الكبيرة))[١٧١].

حرصنا أن ننقل رأي الشهرستاني في النظام باعتباره كان من أدق المراجع وأكثرها شرحاً للفرق ولا تصافه بالحياد الذي لم يتوفر عند غيره من الباحثين الذين هم كانوا قريبين من عهد المعتزلة. وكما نلاحظ أن النظام بقي في عرضه لفلسفته منسجماً مع رأي المعتزلة ومبادئها الخمسة، لذلك حرص في تفصيلاته في ذلك ينفذ بها فبالنسبة لصفات الله يقول النظام ((معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه))[١٧٢] وهو بهذا يؤكد أن وجود الله في ذاته أما ذكر الصفات فهي لكي ينفي عن الله مضادتها. أما المتشابهات فيفسرها النظام: ((إننا نقول وجهاً توسعاً ونعود إلى إثبات الله، لأننا نثبت وجهاً هو هو، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء، ويقول القائل: لولا وجهك لم أفعل، أي لولا أنت لم أفعل))[١٧٣].

أما في مسألة العدل فقد رأينا أن العلاف كان يرى أن الله قادر على الظلم والجور والكذب ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته، ومن المحال أن يفعل شيئاً غير ذلك، ولكن النظام يختلف عن العلاف في هذا فالنظام يرى أن الله لا يقدر على الظلم والجور والكذب ولا يترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح، بل ولا يستطيع ذلك، قد يستطيع أن يترك شيئاً إلى ما يساويه، ((قد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر هو صلاح يوم مقامه)) ويعلل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعله: ((وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله، أو من جاهل به، والجهل حاجة دالات على حدث من وصف بهما، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً))[١٧٤].

ولقد واجه النظام انتقادات كثيرة لرأيه هذا ومن هذه الانتقادات:

١ - انتقاد ابن الراوندي صاحب كتاب فضيحة المعتزلة، وهو أول من هاجم مذهبه ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا

الملحد العريق في نقدهم لرجال المعتزلة، ويتميز نقد ابن الراوندي للنظام في عدة صور:

- **الصورة الأولى**: عن قدرة الله على نوع واحد من الفعل ينتقد ابن الراوندي النظام في قوله: ((إن الله إذا علم فعل شيء أصلح من تركه، فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحال على الله أن يميتهم))[١٧٥] ويعني نقد ابن الراوندي أن القدرة الإلهية عند النظام تكون محدودة ومقيدة فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان الفعل أصلح للناس، فإذا كان هناك فعلان، أحدهما أصلح لم يفعل الله سوى هذا الفعل، واستحال أن يفعل الآخر. ثم إن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد. ويدافع الخياط عن حجة أستاذه النظام فيستدل مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بها الخصم إذ أن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم وهي فيما يبدو لنا موضوع النزاع وابن الراوندي لا يوافق على ذلك.

- **الصورة الثانية**: ليس يجوز على الله، في مذهب النظام ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه وتأخيره، فليس هناك إذن فرق بين الله وبين المطبوع من خلقه(المرغم)، ويدافع الخياط عن النظام فيقول: ((إن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل في دائرة فعل الأصلح، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده، فإذا ما تركه لفعلٍ ثانٍ، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول وأن يكون الأول دونه، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلا من أن يفعل ما هو أقل صلاحا أو ما هو دون، هذا هو الله عند النظام غير مجبر ولا مطبوع. أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره. وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف، بل هي

متجانسة تجانساً كلياً: النار فعلها الواحد التسخين، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله.[١٧٧] وقد حاول الشهرستاني أن يوضح مصدر مذهب النظام فقال: ((إنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة، حيث أن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل المقدور))[١٧٨].

- **الصورة الثالثة:** المصدر الثنوي لفكرة النظام في العدل الإلهي: إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ولكنه يفعله لحسنه وشرفه، وفعله الطبقي عليه العلم بحسنه، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه وشرفه، فإنه لم يزل عالماً بهذا، ولكن إذا كان الله لم يزال عالماً بالعدل وحسنه ألا يستطيع القول بأن الله لم يزل فاعلاً ؟

ينكر النظام هذا ويقول ابن الراوندي، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديصانية في قولهم ((إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بممازجتها. إن النور لم يزل متأذيا بالظلمة وإنه إنما مازجها لتأذية بها، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها)).ويرد الخياط على ابن الراوندي بأنه لا يوجد لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلاً من أنه نظير قول الديصانية من الحجج السابقة، إذ لا يوجد ارتباطاً بين المذهبين، ويفصل بينهما بقوله: بأن الديصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع وأن خشونة الظلمة وتأذي النور بها جوهر وطباع)) قال إبراهيم ((فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة، وإذا كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه، وما كان من طباع الشر ففير مفارق له)).

وهكذا نجد ابن الراوندي يلتمس في مذهب المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي وفي رأي ابن الراوندي أن النظام ألزم المانوية

بأن علة مباينة النور للظلمة إما أن تكون تفرد إلى الطبع، وإما أن تفرد إلى اختيار النور ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء.

هذا ويقيس ابن الراوندي هذا المذهب على قول النظام بأن الله مختار يختار العدل، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم.

أما نقد ابن حزم للنظام: يقول ابن حزم في نقده للنظام: إن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحدٍ أبداً، ولا على شيء من السرور، وإن الناس يقدرون على كل ذلك، وإنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعله، أو أنه قد فعله: فكأن الناس عندهم قدرة أتم من الله تعالى، وكان يقول إن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة، ولا على وضع طفل في النار، وأن الناس وكل واحد من الجن والملائكة يقدرون على ذلك فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى، ومن العجيب اتفاق النظام والعلاف شيخي المعتزلة على أنه ليس يقدر الله تعالى من الخير على أصلح مما عمل، فاتفقوا على أن قدرته على الخير متناهية. ثم قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة، فجعله عديم القدرة عليها عاجزاً عنها. وينتهي ابن حزم إلى تكفير العلاف والنظام.[١٧٩]

للأشعري أيضاً نقد للنظام يقول فيه عن المداخلة بين النظام والثنوية: ((المداخلة هي أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه)) ويقول ((قال أهل التثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم)) والأشعري هنا يوافق ابن الراوندي بأن النظام أخذ هذه المقالة عن الثنوية والأشعري يحاول في مسألة المداخلة هذه أن يمزج بين النظام والثنوية.[١٨٠]

ويوافق البغدادي الأشعري وابن الراوندي في نقده للنظام فيقول: ((وأخذ من الثنوية قولهم بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب))[١٨١].

ويرى الأشعري أن النظام ينكر الإرادة الإلهية وإذ ينكر فيها إضافتها إلى الله إضافة حقيقية ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله تتضمن ناحيتين: إما إرادته لأفعاله، وإما إرادته لأفعال عباده. فإرادته فهو الذي خلقها وأنشأها، ((إن لوصف الله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناها أنه كونها، وإرادته للتكوين هي تكوين))[١٨٢].

أما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها أو مجبر أو ناه عنها ((الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها والآمر بها غيرها، نقول إنه مريد للساعة معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مجبر بها، ولكن إرادته لأفعاله هي أفعاله وإرادة التكوين هي التكوين. أما في أفعال العباد ((إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها))[١٨٣]

مسالة العلوم الطبيعية عند النظام:

كانت العلوم الطبيعية من أهم المواضيع التي تطرق إليها النظام من خلق العالم وتكوينه وفلسفته في الحركة وفي الإنسان وغير ذلك من علوم اعتبرت من العلوم الطبيعية:

١ - **خلق العالم**: يرى النظام أن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة كما نراه اليوم، وما يتضمنه من معادن ونبات وحيوان وإنسان ويرى أنه لم يتقدم خلق إنسان على خلق آخر حتى آدم نفسه ويعتقد أن الله أكمن بعض المخلوقات في بعض فعندما يحين الوقت لظهورها تظهر ونلاحظ عند النظام بعض المقولات الأرسطية مع الخلاف الظاهر بين النظام وأرسطو فالنظام يقصر الحركة على الوقت وهو يخالف أرسطو في ذلك كالقول في الحركة في الكيف والكم والوضع والأين ويتنبه ابن الراوندي في نقده للنظام أنه محال عند النظام في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً. ((ولكن الخياط كان يقول أن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن

يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية، ولا إلى نهاية، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها.))[١٨٤]

ويرى المفكرون المسلمون أن النظام انفرد من بين المسلمين جميعاً في هذا الرأي الذي يعتبرونه قريباً من الجبرية أو ما يسمى بجبرية الله. فالله قد خلق إرادته قبل مراداته وأن بعض الأجسام حدث قبل البعض الآخر. والعلاف يقول أن خلق قوله للشيء ((كن)) قبل خلقه للأجسام والأعراض. ويتهم البغدادي النظام بالدهرية الذين قالوا بأن الأعراض كامنة في الأجسام ويرى البغدادي أن هذا الرأي عند الدهرية وعند النظام يؤدي إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض.

وكما ذكرنا أن الشهرستاني يرى أن النظام أخذ هذا المذهب عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ومن الطبيعيين خاصة الإلهيين وهذه إشارة إلى أنكسا غوراس وأن النظام تأثر بفكرة العلة البذرية عند الرواقية.

أما فكرة النظام عن الجزء الذي لا يتجزأ وعلاقته بالطفرة فقد ذكرنا أن النظام ولم يقبل بالفكرة معتبراً أنه لا جزء إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف وإن الجزء قابل للتجزئة. قال الخياط: ((أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تتجزأ. وزعم أنه ليس بجزء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين))[١٨٥] ويرى الخياط أن قسمة الجزء عند النظام قسمة وهمية أي بالقوة لا بالفعل. أي قسمة وهمية ذهنية احتمالية.

والنظام يعتقد بالقسمة في المكان ولكن كيف يمكن أن نقطع في مسافة يمكن تناهيها مكاناً لا نهاية له؟ والنظام يجيب على هذا بفكرة الطفرة وتعني أن الجسم قد يكون في مكان، ثم يطفر في مكان ثم يطفر إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر. فالنملة التي تمشي على صخرة تقطع المكان إلى مكان لا نهائي بالمشي أحياناً وبالطفرة أحياناً أخرى.

٢ - **الحركة ومبدؤها عند النظام:** كل الأجسام عند النظام متحركة حتى الساكنة منها نحسبها ساكنة وهي متحركة والحركة عنده على نوعين: إما حركة اعتماد في المكان، أو حركة نقلة ظاهرة عن المكان.... والحركات كلها جنس واحد[١٨٦] ولا يمكن للذات أن تفعل فعلين مختلفين فلا يصدر. أما السكون فلا يتحقق أبداً فالإنسان إذا كان واقفاً فإنه يتحرك حركتين وهو يحسب أنه ساكن. ونرى هنا أثر الفلسفة الرواقية في حركة الاعتماد التي يسميها الرواقيون حركة التوتر. وقد خالف النظام أستاذه العلاف في الحركة حيث كان العلاف ينكر انتقال الجسم من مكان إلى مكان ولم يمض إلى ما قبله، وأنكر أن تكون الأجسام متحركة، بل إنها تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة، ولم يوافق أن السكون هو الكمون وأن الحركة هي الظهور والجسم منذ خلق الله هو لا ساكن ولا متحرك.

٣ - **كيف يتكون العالم الطبيعي؟** إذا سألنا النظام كيف يتكون العالم الطبيعي إذا لم يتكون من أجزاء لا تتجزأ؟ يرى النظام أن العالم الطبيعي يتكون من أعراض، والأعراض هي أجسام لطيفة وهذا مذهب الرواقيين. ولكن العرض الوحيد والثابت هو الحركة. والله ((لا يفعل للأنسان سوى الحركة، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه، وان الصلاة والصيام والإيرادات والكراهات والعلم والجهل والكذب وسائر أفعاله حركات، وكذلك سكون الإنسان في المكان، إنما معناه أنه كان فيه وقتين، وكان يزعم أن الألوان والأصوات والطعوم والآلام أجسام لطيفة))[١٨٧]. فالأعراض نوعان: نوع أقدر الإنسان عليه، ونوع لم يقدرهم عليه الأول هو الحركة وصفاته، والثاني ما يفعله الله دون الإنسان ((إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء كذهاب الحجر عند دفعة الدافع، وانحداره عند رمية الرامي به..)) أما الجوهر عند

النظام فهو يتألف من اجتماع الأعراض. والنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر أو جزء منه.

٤ - **الإنسان: يقول النظام** : هو الروح ولكنها متداخلة في البدن مشابكة له، يقول الأشعري عن زرقان أنه قال: ((الروح هي الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بروح ولا بظلمة))[١٨٨] والإنسان عند النظام هو الروح والجسم هو سجن له وآفة له وما القوى المحسة والمدركة إلا قوى النفس وتعود إليها. فعلاقة الروح بالبدن هي علاقة المداخلة. والنظام يقول أحياناً أن الروح هي التي تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة فهي قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه)) وهذا مستمد من الرواقيين ولكنه يقول أيضاً إن الجسم سجن أو ضابط للنفس وهذا ما يمكن أن نعزوه لتأثير أفلاطون. وهو كذلك ينكر أي قيمة للجسم ولا وجود في الحقيقة إلا للوجود الروحاني النفسي وهو هنا يتأثر بالمذاهب الصوفية الهندية.

وليس ذلك بغريب على النظام فهو الذي كان قد حصل على كل هذه الثقافات بالدراسة والمتابعة بالإضافة إلى ثقافته الإسلامية المتنوعة وباتصاله بالمذاهب الأخرى التي تأثر بها والتي سنتحدث عنها عندما نتحدث في نقدنا للمذهب الاعتزالي بشكل عام ولما للنظام من أثر في بناء هذا المذهب ولاعتبار أن النظام كان يمهد قبل زوال المعتزلة كفرقة لأندماجها بالمذهب الشيعي وهذا ما شهدناه من قبل في رأي النظام بالصحابة وتفضيله علي عليهم جميعاً لما يصف علي بالصفات التي تصفه الشيعة بها.

ولنعد إلى الإنسان فبما أن الإنسان هو الروح المتداخلة في الجسد فلا بد من أن يتعرض النظام إلى طبيعة النفس وعلاقتها بالبدن وأهم القوى التي تتكون منها النفس هي:

١ - **الحواس:** وينكر النظام أن تكون هناك حواس مستقلة عن النفس والروح هي التي تدرك المحسوسات من هذه الفتحات الأذن والفم.((إن الإنسان يسمع بنفسه ويصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه.))[١٨٩]. أما كيف يتم الإدراك فيرى النظام أن ذاك يتم بأن يطفر البصر أو النفس بشكل دقيق خلال فتحتي العين إلى المدرك فتداخله وتتصل به وتجاوره وهكذا في السمع والذوق وغير ذلك.

ويرى النظام أو لا اختلاف في المحسوسات وإن الخلاف في جنس المحسوسات وفي مواقع الحواس. فما يمنع السمع من وجود اللون فهو من نوع الظلام فطبيعة الظلام تمنع من إدراك اللون ولا تمنع من إدراك الصوت. والذي يمنع البصير من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج أي من طبيعة زجاجية تمنع من إدراك الأصوات، ولا تمنع من إدراك الألوان. ومعنى ذلك، يمنع من التكيف في واحد منها لطبيعة ظلامية في إدراك اللون ويمنع الآخر في واحد منها لطبيعة زجاجية في إدراك الصوت.

أما الاستطاعة فالإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة، واستطاعته هي غيره، وتبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة، والآفة هي العجز وهي غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كون الفعل، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل في حال وجود الفعل، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل.[١٩٠] ويقول النظام: ((إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني وإنه يقال قبل كون الوقت الثاني إن الفعل يفعل في الوقت الثاني فإذا كان الوقت الثاني قد فعل فالذي قيل يفعل في الوقت الثاني قبل كون الثاني هو الذي قيل فعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني))[١٩١].

يقول النظام : ((لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ولأنه لا عرض إلا الحركات، وهي جنس واحد))[١٩٢]. والنظام يرى أن

السكون عنده حركة اعتماد والعلوم والإرادات عنده في جملة الحركات، وهي الأعراض والأعراض كلها من جنس واحد، فأما الألوان والطعوم والأصوات فهي أجسام متداخلة[١٩٣] و((يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام))[١٩٤].

أما علم الأخلاق عند النظام فينطوي على أهم المسائل العلمية التي قال فيها ومنها رأيه في الأحكام الشرعية، فهو ينكر الإجماع والقياس فهو يرى أن إجماع الأمة في كل عصر على الخطأ. أما رأيه في إعجاز القرآن فيرى أن الإعجاز ينحصر في الإخبار عن الغيب أما تأليف القرآن ونظمه فالعباد تستطيع ذلك لولا أن الله منعهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا أي أن يأتوا بمثله وقد ذكر ذلك الشهرستاني كما نوهنا في نقلنا رأيه كاملاً ولابن قتيبة رأي في فكر النظام فيعتبره من أكبر الطاعنين في الحديث وقد نقل الخياط عن أبي العباس بن العاص قوله: إن النظام كان أشد الناس ازدراء على أهل الحديث وهو القائل فيهم:

زوامل للأسفار لا علم عندهم بما تحتوي إلا كعلم الأباعر

وبالإضافة إلى ذلك طعنه في الصحابة فلقد كذب ابن مسعود حين قال: زعم ابن مسعود أن القمر قد اشق وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء له، لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهاناً في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد))[١٩٥]. ويروي البغدادي عن النظام أنع عاب أصحاب الحديث ورواياتهم وخاصة أحاديث أبي هريرة وزعم أن أبا هريرة كان أكذب الناس. وطعن في عمر وزعم أنه شك يوم الحديبية في دينه، وشك يوم وفاة الرسول (ص) وأنه فيمن نفر بالنبي (ص) ليلة العقبة، وأنه ضرب فاطمة ومنع ميراث العترة وأنكر عليه تغريب (نصر بن الحجاج) من المدينة إلى البصرة، وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح،

ونهى عن متعة الحج. وعاب عثمان أيضاً بإيوائه الحكم بن العاص إلى المدينة، واستعماله الوليد بن عقبة على الكوفة حتى صلى بالناس وهو سكران، وبأنه أعان سعيد بن العاص بأربعين ألف درهم على نكاح عقده.

وسمع النظام ما قاله علي بن أبي طالب من أن النبي(ص) قال له في أمر الخوارج: ((إنك مقاتلهم وقاتلهم، وأن (المخدج ذا الثدية) منهم وأنك ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين. وروى أن علي فعل كل ذلك وتأكد في بحثه عن ذي الثدية.[١٩٦]

لقد اتهم الشهرستاني النظام في ذلك بالرافضية ولكن النظام كان يمهد لأندماج المعتزلة في الشيعة كما ذكرنا، وكان إلى جانب ذلك ناقداً فذاً وسليطاً لم يسلم من لسانه حتى الصحابة، ومن نقده حتى علي الذي تنتمي إليه الشيعة لم يخلص من نقده.

ويعد النظام واضع الفقه المعتزلي ومرسي أسسه وله في ذلك جولات كثيرة مما دفع نقاده لاتهامه بالضلالة ومنهم البغدادي والشهرستاني ومن أقواله: أن الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات. كقول الرجل لامرأته: أنت خلية، أو برية، أو حبلك على غاربك، أو الحقي بأهلك، أو اعتدي، أو نحوها من كنايات الطلاق عند الفقهاء سواء نوى بها أم لم ينوه وقد أجمع الفقهاء على وقوع الطلاق بها إذا اقترنت بنية الطلاق. وقال النظام في الظهار: أن من ظاهر امرأته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهراً. ويقول إن من ترك الصلاة المفروضة عمداً لم يصح قضاؤه لها، لم يجب قضاؤها، وقد أفتى معظم الفقهاء بكفر من يترك الصلاة عامداً.[١٩٧]

وكان النظام مولعاً بالمناظرات والمجادلات يقول الأستاذ أبو ريده عنه: ((ويظهر أنه كان يختبر الناس ويجادلهم على ما يشبه الطريقة السقراطية. فيحدثنا الجاحظ عنه إنه قال: إذا أردت أن تعرف مقدار الرجل العالم وفي أي طبقة هو أردت أن تدخله الكبير وتنفخ عليه ليظهر لك فيه الصحة من

الفساد، أو مقداره من الصحة والفساد، فكن عالماً في صورة متعلم ثم اسأله سؤال من يطمع في بلوغ حاجته منه.))[١٩٨]

كما دافع الأستاذ أبو ريده عن النظام في قوله بوجود أجزاء لا نهاية لها فقال: ((مما لا مراء فيه أن البغدادي يطعن في غير مطعن. فالنظام لم يذهب إلى وجود أجزاء لا نهاية لها بالفعل، وقد رجحت ذلك مستنداً إلى النصوص، بل هو ذاهب إلى أن الجسم يجوز أن يقبل الانقسام إلى غير حد))[١٩٩]

يعتبر النظام أغنى المعتزلة فكراً وأكثرهم ثقافة وبفضله ترسخت مبادئ المعتزلة العامة ومبادئها الخاصة، فأصبحت بالإضافة إلى كونها فرقة مذهبية ظهرت مضافة إلى الفرق المعروفة من قبل وتميزت عنها بوضع منهج فكري عقلي ومنهج فقهي يستمد أحكامه من الشريعة ويفضل الاجتهاد الذي فتح المعتزلة للتأويل أن يدخل من باب العقل ويترسخ في كل أحكامهم. وربما كانت هناك علاقة مباشرة أو غير مباشرة مع مدرسة إخوان الصفا وخلان الوفا الفكرية والمذهبية التي بدأت تظهر مع ظهور المعتزلة وتنشر رسائلها الموسوعية والتي حيرت المفكرين في نسبتها وسبب ظهورها ومذهبيتها التي اعتقد معظم الدارسين أنها ربما كانت من تنظيم الشيعة الإسماعيلية كما تدل على ذلك رسائلهم، ولكن الأمر الأكثر اهتماماً لدى الباحثين الاتفاق الذي يتضح من خلال رسائلهم والفكر المعتزلي في كثير من القضايا المطروحة وخاصة مسألة التوحيد والتنزيه الإلهي وما انعكس هذا الفكر على كل من المعتزلة وإخوان الصفا منذ منطلقهم الأول في التأويل في الاستخدام العقلي له، وفي اعتبار العقل قاعدة التأويل الأولى في أحكام الشريعة ونصوصها التي انشغلت فيها الفرق واختلفت على هذا الأساس. ولكن ما يلفت النظر أكثر من ذلك هو تساؤل بعض الدارسين عن هذا التأثر الواضح في كل من الفكرين أي الفرقتين تأثرت بالأخرى؟ أو هل يمكن اعتبارهما مدرسة فكرية واحدة، نهلت من منهل واحد واختلفت

واحدة منها تقيه وبقيت الأخرى تتلقى الصدمات دفاعاً عن الجميع. هذا ما لا نستطيع أن تؤكده، ويبقى هذا لغزاً غامضاً يمكن إضافته إلى الألغاز التاريخية التي بقيت قابعة في مجاهل الماضي التاريخي. ومهما حلل المحللون وتوسعوا في تحليلهم ليس من دليل سوى هذه الأفكار التي تركوها والتي تعتبر عامل تقارب إذا لم تكن عامل تفاهم.

ولكن يمكن القول: إن المعتزلة رغم باعهم الكبير في التفلسف وعقلنة الشريعة، فإنها في التصنيف بقيت في مجال علم الكلام لأنها وإن استخدمت الفلسفة أحياناً في فكرها إلا أنها لم تطرح فكراً متكاملاً كما طرح إخوان الصفا ذلك بدءاً من الفلسفة التوفيقية التي كانت سمة فكر إخوان الصفا كفلاسفة وعلماء وبالتالي سمة اتصفت بها الفلسفة العربية الإسلامية بشكل عام كما نوهنا من قبل وكما سيكون ذلك مدار بحثنا الأساسي في حديثنا عن الفلسفة الإسلامية فيما بعد.

٦ - الخياط:

هو أبو الحسين بن أبي عمرو الخياط صاحب كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي. ولد الخياط في بغداد ودرس الاعتزال على يد جعفر بن حرب وتوفي سنة ٣٠٠ هـ وإليه تنسب الفرقة الخياطية. والخياط كان أستاذا لأبي القاسم بن محمد الكعبي، وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد إلا أن الخياط غالى في إثبات المعدوم شيئاً، وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه. والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم، وكذلك أطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث. وأطلق على المعدوم لفظ الثبوت، وقال في نفي الصفات عن الباري مثل ما قاله أصحابه. وكذا القول في القدر والسمع، والعقل))[٢٠٠].

يقول البغدادي عن الخياط أنه: ((شارك الخياط سائر القدرية في أكثر ضلالاتها وانفرد عنهم بقول من لم يسبق في المعدوم. وذلك أن المعتزلة اختلفوا في تسمية المعدوم شيئاً منهم من قال: لا يصح أن يكون المعدوم معلوماً ومذكوراً ولا يصح كونه شيئاً ولا ذاتاً، ولا جوهراً ولاعرضاً وهذا اختيار الصالحي منهم وهو موافق أهل السنة في المنع في تسمية المعدوم شيئاً، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض وهذا اختيار الكعبي منهم وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحق الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له في حال عدمه.

وزعم أن الجوهر كان في حال عدمه جوهراً وكان العرض في حال عدمه عرضاً وكان السواد سواداً والبياض بياضاً في حال عدمهما، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسماً من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به. وفارق الخياط في هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة. فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسما لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسما ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده فقال: كل وصفٍ يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه ويلزمه على هذا الأساس الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنساناً لأن الله تعالى أحدثه على صورة الإنسان

بكمالها من غير نقل له في الأصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك، وحسان هؤلاء الخياطية يقال لهم المعدومية لإفراطهم بوصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات))[٢٠١].

هذه أهم أفكار الخياط التي ميزته عن سابقيه من المعتزلة ولا نستطيع أن ننسب لأحد غيره فكرة العدمية هذه ولا نجد لغيره تأثيراً في فكرته هذه إلا ربما بالعودة إلى فكرة الجزء الذي لا يتجزأ والحركة والسكون عند

النظام والعلاف فربما أن الخياط أخذ العدمية من ذلك وبطريقة التوافق التي غالباً ما يلجأ لها المعتزلة لكي يعبروا عن تأثرهم الفكري بغيرهم دون أن يلحق بهم هذا التأثر أي أذى. واعتبر الخياط أنه إذا كانت فكرة الخلق الإلهي هي الخلق من العدم، فالعدم يعني الفراغ والخلاء والأجسام ربما يكون لها وجود سابق فيه. ولكن الخياط لم يشر إلى ذلك ولكن ليس من تفسير لفكرته إلا ما نذكره.

وكان الخياط في كتابه الأنتصار يعتبر إلى عهد قريب المصدر الوحيد الذي تحدث عن المعتزلة وهو منهم وفيه دفاع عن المعتزلة وعن مبادئها الخمسة ودفاع عن شيوخهم وخاصة النظام الذي أثار في آرائه حفيظة أهل السنة والجماعة وكان للأشعري رأي واضح في تكفيره عن آرائه التي ذكرناها وذكرنا رد الخياط على الأشعري في أكثرها ومن ذلك يمكن القول أن الخياط ظل معروفاً لبقاء أثره هذا الذي تركه وتناقلته الأيدي بالبحث والتمحيص وعلى أساس أنه المصدر الوحيد الذي بقي شاهداً على الفكر الاعتزالي من غير أعداء المعتزلة يضاف إلى ذلك التراث الموجود لدى زيدية اليمن وهم أيضاً يحسبون على الاعتزال وربما وجد لديهم الكثير من الكتب التراثية التي كانت محفوظة لديهم والتي حفظتها التقية التي كانوا يستخدمونها لحفظ تراثهم الفكري والاجتماعي وبدأت في الأونة الأخيرة تظهر مثل هذه المصادر التي ربما تغني الفكر الإسلامي وتوضح الجوانب التي كانت مختفية فيه نتيجة الصراع السياسي والفكري وآثار هذا الصراع على الحضارة العربية الإسلامية التي تركها العرب المسلمون إلى زمننا هذا ولولا الفضل الذي يمكن أن نعزوه للمستشرقين الذين بدؤوا مشكورين بالاهتمام بهذا التراث وبإخراجه للوجود تحقيقاً ودراسة وتعليقاً هذا الأمر نبهنا ونحن الأكثر التصاقاً بتراثنا، والذي يفترض أن نخرجه إلى الوجود لنظهر الحضارة العربية الإسلامية على حقيقتها ونوضح دورها الإنساني الذي

لعبته في أحقاب عزها ومجدها ولكي نبين أصالة هذه الحضارة التي ربما اعتبرها الدارسون والمستشرقون أنفسهم تابعة لحضارات أخرى سبقتهم. وهذا ما نوهنا عنه في بداية دراستنا هذه ووضحناه من خلال آراء بعض المستشرقين الأجانب وغيرهم من الدارسين العرب والمسلمين.

ونحن لو دققنا في دراستنا للماضي وفتشنا عن جيوب الحضارة الإنسانية في العالم لكان رصيد منطقتنا العربية الإسلامية رصيداً كبيراً وربما يكون الأول والأوفى غنى في سلم الحضارة والرقي الإنساني لأن الدارسين يركزون على أثر الفكر اليوناني في مجمل الحضارات التي تلته وكانوا يعتبرون الفكر اليوناني في عتبة الحوار بين الحضارات وأن كل حضارة تلت اليونان أخذت منهم، وتطبعت في فكرهم منذ بدؤوا ملاحمهم وقصصهم التي ربما كانوا قد نسجوا فكرها الخيالي من خلال تأثرهم بأقوام كانوا ذوي حضارة أقدم من حضارتهم ونحن نعني الحضارات العربية القديمة في وادي النيل ووادي الفرات وحضارات اليمن القديمة وهذه الحضارات سبقت الحضارة اليونانية بفواصل زمنية كبيرة يمكن اعتبارها أساسا أكيدا من أسس الحضارة اليونانية وأن الحضارة اليونانية لا بد أنها تأثرت بها لما كان لهذه الحضارات من أثر مذكور في مدافنها وفي عوالمها التي بقيت شواهدها حتى الأن والتي تظهر الحفريات معالم هذه الحضارات يوماً بعد يوم. ولم يعد هناك بعد حضاري زمني على من يريد الاستزادة والتفتيش عن معالم هذه الحضارة فكان دارسوا التاريخ يعتقدون إلى فترة وجيزة أن الحضارة العربية في وادي النيل كانت هي أقدم الحضارات في العالم وكانت سابقة على الحضارة اليونانية، ولكن بعد اكتشاف مدينة رأس شمرا وإيبلا في الأراضي العربية السورية، وجد الباحثون والمكتشفون لها أنها سبقت الحضارة العربية الفرعونية في وادي النيل وأن أول كتابة في العالم هي مفتاح الحضارة. كانت في هذه البلاد التي تفتخر بأنها قدمت للانسانية حضارة لا

يمكن أن تنساها ولا يمكن أن تتنكر لها ولو رجعنا إلى مجموع ((الرقم)) التي اكتشفت في كل من ((رأس شمرا)) و((إيبلا)) لتأكدنا أن شعبنا منذ القديم صانع حضارات وكم نحتاج من الوقت والجهد لكي نستطيع أن ننبش المدن التي اندثرت تحت الأرض والتي تشهد على صحة قولنا.

وهذا الأمر يشكل اهتماماً عربياً وإنسانياً لأن الإنسان في هذا العالم وفي هذا الزمن يجد في البحث عن الأصول الحضارية للأنسان لأن كل حضارة قديمة وإن كانت ملكاً لأمة من الأمم إلا أنها تصبح ملكاً لجميع الناس ومن حق الإنسانية وواجبها أيضاً أن تفتش عنها وتظهرها لتوضح حقيقة أجدادنا وأجداد البشر جميعاً. وهكذا فالبعد الزمني يصبح قريباً مهما بعدت أدواره وتوارت أسفاره فالإنسان يبحث عن الحقيقة وينشد الحصول عليها مهما كلف هذا الطريق من عناء وشقاء فإن الإنسان الحالي يشقى ليسعد الإنسان الذي يأتي بعده وهذه هي الحياة، وهذا شأن الناس جميعاً في هذا العالم.

أما المعتزلة الذين وضعناهم في دراستنا هذه والذين ساهموا في حضارة شعبنا وأمتنا، وقاموا في الدور الحضاري الذي قاموا به وحاولوا أن يصلوا إلى الحقيقة من خلال العقل. وهم لم يكتفوا بالاهتمام بالعقل النظري الذي عملوا فيه، واجتهدوا فيه وإنما كان لهم الدور الأكبر في الاهتمام بالعقل العملي الذي انشغلوا فيه أيضاً في تنظيم أنفسهم وفي فرض سلوكهم وكان هذا الغرض في البداية من خلال الحوار الفكري الذي لعبوا فيه الدور الأساسي من خلال المجالس والمناظرات التي كانت المساجد ودور العبادة المجال الوحيد لها بالإضافة إلى قصور الخلفاء والولاة والوزراء وأصحاب المنتديات الفكرية والأدبية والعلمية وهذه كانت المرامي الثقافية قبل أن ننشأ المدارس والمعاهد والجامعات. فكانت هذه المحافل مجالاً لبروز العلماء وتصدرهم منابر هذه المجالس وتأثيرهم بالحضور الذين يرتادون هذه المجالس

بقصد الاهتمام، وتأثيرهم بالعامة الذين يحضرون هذه المجالس لأداء الفروض والواجبات الدينية والاجتماعية، ومن هذه المنتديات تخرج العلماء والفلاسفة والفقهاء والأدباء والشعراء والفنانون وغيرهم.

إنها فعلاً عتبة الحياة الفكرية، وإن كان أصحابنا المعتزلة لم يستطيعوا أن يصنعوا فلسفة واضحة متكاملة فإنهم لا شك حركوا الفكر الجدلي وكانوا أهل الجدل وأهل الكلام ولهذا سمي علم الكلام علما لأنهم أول من صنعوا هذا النسيج الفكري فأصبح صناعة وكانوا ماهرين في هذه الصناعة. لقد استطردنا ملياً في حديثنا هذا وقد يكون استطرادنا أحياناً خروجاً عن موضوعنا الأساسي الذي هو الخياط والمعتزلة ولكن الفكرة التي تأتي عرضاً لا بد للكاتب المسترسل أن يلقطها قبل أن تهرب إلى عتبة النسيان فيصبح التذكر فيها بعيداً أحياناً وقد يكون الفكر المدرسي يفرض تبويباً معيناً، ونسيجاً متواصلاً إلا أننا قد نبيح لأنفسنا العذر في ذلك.

٧ - محمد بن عبد الوهاب الجبائي:

يذكر ابن خلكان اسمه الكامل: ((أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان مولى عثمان بن عفان.[٢٠٢] ولقب بالجبائي نسبة إلى جبا وهي كورة من عمل خوزستان. وذكر ياقوت الحموي: ((ومن جبا هذه أبو علي بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتكلم المعتزلي صاحب التصانيف مات سنة ٣٣. ومولده سنة ٢٣٥. وابنه أبو هاشم عبد السلام كان كأبيه في علم الكلام، وفضل عليه بعلم الأدب. فإنه كان إماماً بالعربية مات سنة ٣٢١ ببغداد))[٢٠٣] وقد نبغ مبكراً ومناظرته وهو حدث مشهورة ذكرها ابن المرتضي في طبقات المعتزلة. تتلمذ على شيخه أبي يعقوب الشحام وكان الشحام من أصحاب أبي الهذيل العلاف. وذكر أنه كان غزير الإنتاج ذكر له ابن المرتضي تفسيراً للقرآن وذكر له كتباً في الرد على أهل

النجوم.[٢٠٤] وأملى على بعض تلاميذه كتاب اللطيف ومنهم أبو الفضل الخجندي وغيره.[٢٠٥]. وذكر الأشعري أنه نقض له الكتاب المعروف بـ ((الأصول)) حيث قال: ((وألفنا كتاباً كبيراً نقضنا فيه الكتاب المعروف بـ ((الأصول)) على محمد بن عبد الوهاب الجبائي، كشفنا فيه عن تمويه في سائر الأبواب التي تكلم فيها من أصول المعتزلة))[٢٠٦] ((وذكر ابن النديم له أي لأبي علي الجبائي سبعين تصنيفا، منها الرد على الأشعري في الرواية وهو من العجائب، لأن الأشعري كان من تلامذته ثم خالفه وصنف في الرد عليه فنقض هو بعض تصانيفه وله الرد على أبي الحسين الخياط والصالحي والجاحظ والنظام والبردعي وغيرهم من المعتزلة فيما خالفهم فيه))[٢٠٧] وروى ابن خلكان تفاصيل مناظرة الجبائي مع الأشعري حيث يقول: ((وعنه أي عن أبي علي الجبائي أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء فيقال إن أبا الحسن المذكور (الأشعري) سأل أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة أخوة: أحدهم كان مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً والثالث كان صغيراً فماتوا، فكيف حالهم؟

فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات وأما الصغير فمن أهل السلامة.

فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟ فقال الجبائي لا لأنه يقال له إن أخاك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات.

فقال الأشعري: فإن قال ذلك الصغير: التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة.

فقال الجبائي : يقول الباري جل وعلا كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم فراعيت مصلحتك.

فقال الأشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين كما علمت حاله فلقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني؟

فقال الجبائي للأشعري: إنك مجنون.

قال: لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة.... وانقطع الجبائي))[٢٠٨]

آراؤه الكلامية:

يرى الجبائي في صفات الله : ((أن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء الجواهر والأعراض))[٢٠٩] ويرى في الأسماء كاللون والشكل والجسم أنها موجودة قبل كونها. ولكنه كان ينكر أن تكون الأشياء موجودة قبل كونها. إن وجودها السابق مجرد أسماء مجردة عن ماهيتها. وهذا يعتبره الأشعري تناقضاً لم يوضح الجبائي فيما إذا كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها علماً أزلياً أم غير ذلك.

والله في نظر الجبائي كريم أي أنه جواد معطٍ وهي من صفات الفعل أما القول بأن الله كريم بمعنى عزيز فهي من صفات الله نفسه))[٢١٠].

وكذلك في القول إن الله سميع بصير فيقول الجبائي: لم يزل الله سميعاً بصيراً وهذا يعني عند الجبائي معنى قولي ((إن الله سميع)) إثبات لله أنه يسمع وتكذيب لمن يقول إنه أصم. فالقول إن الله ما يزال سميعاً بصيراً يؤدي إلى القول بأن الأشياء المسموعة والمبصرة أزلية. أما القول سميع بصير فمعناه أن له هذه الصفة السمع والبصر دون أن يكون بالضرورة ممارساً لها بالفعل. وهذا الموقف منسجم مع رأي الجبائي باستحالة أزلية الأشياء.[٢١١]

وهذا الرأي ينطوي على إرادة الله فإن ((الإرادة لتكوين الشيء هي غيره وليست بخلقٍ له ولا جائز أن يقول الله سبحانه للشيء: كن ((وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق))[٢١٢] أما اللطف الإلهي فيرى الجبائي أن الله فعل: ((بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو

يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً. وليس فعل ذلك واجباً عليه ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان))[٢١٣]. وأصل هذا الرأي عند المعتزلة أن الله لا يفعل إلا الأصلح وهذا من لطفه تعالى وعنايته بعباده. فالله قادر لذاته ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدورات الألطاف فيجب أن يكون قادراً عليها. واللطف من أسماء الله، ومن أسماء اللطف التوفيق واختلفت المعتزلة في التوفيق، وقال الجبائي : التوفيق هو اللطف الذي في معلوم الله سبحانه أنه إذا فعله وفق الإنسان للإيمان في الوقت، فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمن، وإن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني فهو موقف لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا الوقت كافراً وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف الله))[٢١٤].

أما صفة القدم فالقديم هو الله عند المعتزلة المتأخرين والجبائي يقول: إن الباري سبحانه وتعإلى قديم، وقدمه أخص وصفه. فلو ثبتت صفة قديمة لمشاركته في أخص الوصف. والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف. فقيل له في جملة ما اعترض عليه به: إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم وحقيقة الإلهية القدم. فركب ما ألزم وقال حقيقة الإلهية القدم.وهذا مذهب لم يسبق إليه))[٢١٥].

أما الإيمان فهو عند الجبائي ما فرضه الله على عباده من فروض والذنوب صغائر وكبائر. فالصغائر تستحق غفرانها والكبائر تحبط الثواب على الإيمان واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر. وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة والعزم على الكفر كفر.[٢١٦]

وفي رأي الجبائي أن صفة الإيمان لا تسقط على مرتكب المعصية. وقد استحدث الجبائي رأياً جديداً يخالف فيه المعتزلة الذين قالوا أن مرتكب

الكبيرة في منزلة بين المنزلتين فالجبائي يرى الفاسق في أسماء اللغة مؤمناً لأن أغلب أفعاله تتفق مع الإيمان.

وهو يقر بالمنزلة بين المنزلتين ولكنه ينفرد عنهم بهذا الرأي. يضاف إلى ذلك فإنه يرى أن مجموعة من الصغائر تشكل كبيرة.

أما مشكلة خلق القرآن فالجبائي يقول: ((إن كلام الله سبحانه لا يحكى، لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله، وليس أحد يأتي بمثل كلام الله عز وجل، ولكنه يقرأ ويحفظ ويكتب. وكان يقول: إن الكلام يسمع ويستحيل أن يكون مرئياً))[٢١٧].

أما رأي الجبائي في الجوهر ((الجواهر على جنس واحد وهي أنفسها جواهر، وهي متغايرة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة))[٢١٨].

ويقول أيضاً: ((يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم: من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد وأحال حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد وجوز أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه. وأحال تعري الجوهر من الأعراض))[٢١٩].

أما الحركة فإن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بقدر عدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة. وأنكر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزأ أو أن تتبعض أو أن يكون حركة أو لون أو قوة لأحد الأشياء[٢٢٠].

والحركات أجناس، وهي متضادات :فالتيامن ضد التياسر، والقيام ضد القعود والتقدم ضد التأخر والتصاعد ضد الانحدار.

وكل حركة زوال فلا حركة إلا وهي زوال، وإنه ليس معنى الحركة معنى الأنتقال، أما الروح عند الجبائي فهي جسم وأنها غير الحياة، فالحياة عرض، ويقبل بقبول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان. وزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض.

أما الأعراض فيقول الجبائي ببقاء أعراض كثيرة ويقول: ((إن كل ما فعله الحي في نفسه مباشراً من الأعراض غير باقٍ وكذلك يقول: إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء. وكذلك يقول في الأجسام إنها تبقى لا ببقاء، وكذلك يجيز بقاء الكلام.[٢٢١]

أما في أسماء الله فيقول الجبائي: إن الله لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل كونها بنفسه وإن الأشياء خطأ أن تقال أشياء قبل كونها، لأن كونها هو هي، وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها. ولكنها تعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها. وكذلك الجواهر عنده تسمى جواهر قبل كونها. والألوان تسمى ألواناً قبل كونها. وكان يمنع أن تسمى الهيئات هيئات قبل كونها. ويمنع أن تسمى الأجسام أجساماً قبل كونها. وأن تسمى الأفعال أفعالاً قبل كونها.[٢٢٢]

وكان لا يثبت للباري علماً في الحقيقة به كان عالماً، ولا قدرة في الحقيقة بها كان قادراً.

وكذلك جوابه في سائر ما يوصف به القديم لنفسه. وكان يزعم أن العقل إذا دل على أن الباري عالم فوجب أن نسميه عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك إذا دل العقل على المعنى. وكذلك في سائر الأسماء، وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له))[٢٢٣]

وكان يزعم أن الباري يجد الأشياء بمعنى يعلمها. وكان يزعم أن الباري لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً ولا يقول: لم يزل سامعاً ومبصراً. ولا يقول لم يزل يسمع ويبصر ويدرك لأن ذلك يؤدي إلى مسموع ومبصر ومدرك.

قال وقد تقول: ((سميع)) بمعنى يسمع الدعاء ومعناه يجيب الدعاء، وهو من صفات الفعل وكان يقول: إن الباري لم يزل رائياً بمعنى لم يزل عالماً، ويقول: يرى نفسه بمعنى: يعلمها. فمعنى عالم يعني مدرك والرأي عنده بمعنى

عالم وبمعنى مدرك وكان يقول: إن الباري لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالكاً، وكذلك القول بأنه متعال على معنى أنه منزه. كقوله ((تعالى الله عما يشركون))[٢٢٤] وأنه لم يزل مالكاً سيداً رباً بمعنى أنه لم يزل قادراً.

وهذا المعنى يسري على كل أسماء الله الحسنى والتي ترى المعتزلة أنها أسماء وهي ذات الله وليست صفات مضافة إليه فالجبائي يشرح معنى هذه الأسماء ويستخدم اللغة في معانيها معتمداً على التأويل الذي ينسجم مع المبادئ الاعتزالية وللاستزادة في ذلك يمكن العودة إلى كتاب مذاهب الإسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي أو لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري.

أما مذهب الجبائي السياسي فيتركز على مفهوم الدولة فقد ميز الجبائي بين نوعين من البلاد. دار الإيمان ودار الكفر: ((فكل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها، أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكارله فهي دار كفر. وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان))[٢٢٥].

أما مسألة الإمامة فقد اتفق الجبائي مع ابنه أبي هاشم في القول فيها أنه إذا اتفق العقد لشخصين فإن الإمام هو من عقد له أولاً. أما إذا اتفق العقد لهما دفعة واحدة فإن بينهما خلافاً. وذهب الجبائي: ((إلى أن الإمامة لا تصح بأقل من عقد خمسة رجال)) وهذا اعتمد الجبائي فيه على رأي عمر بن الخطاب عندما عين ستة رجال وطلب منهم اختيار واحد منهم أي أن يختار الخمسة واحداً ويبايعوه.

ورأى الجبائي أن الخلفاء الراشدين جميعهم على درجة واحدة ولم يفضل واحداً على الآخر وكان عمر بن عبد العزيز يليهم بالفضل. وهو وحده من بين الأمويين.

٨ - ابو هاشم الجبائي:

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران ابن أبان مولى عثمان بن عفان. أما مولده فقد ذكر صاحب تاريخ بغداد ((الخطيب البغدادي)): حدثني التنوخي عن أبي الحسن أحمد بن يوسف الأزرق قال: ((قال أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي: ولدت في سنة سبع وسبعين ومائتين، وولد أبي، أبو علي سنة خمس وثلاثين ومائتين، ومات في شعبان سنة ثلاث وثلاثمائة))[٢٢٦] وكان مولده في البصرة. وقدم إلى بغداد سنة أربع عشرة وثلاثمائة كما ذكر ابن النديم في الفهرست. (٢٢٧) ولكن ابن المرتضي يقول: (ولما قل ما في يده قدم إلى بغداد سنة سبع عشرةوثلاث مائة))[٢٢٨] وذكر الخطيب البغدادي أنه سكن بغداد حتى وفاته وذكر ابن المرتضي أيضاً أنه أخذ علم النحو عن أبي العباس المبرد. وأخذ علم الكلام عن أبيه. وكان كثير السؤال لأبيه حتى كان يضجر من ذلك ((وتوفي أبو هاشم الجبائي يوم الأربعاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة، ببغداد. ودفن في مقابر البستان من الجانب الشرقي. وفي ذلك اليوم توفي أبو بكر محمد بن دريد اللغوي المشهور))[٢٢٩] وقيل في بغداد آنذاك ((لقد مات علم اللغة وعلم الكلام معاً في بغداد)). وذكر ابن النديم أهم مؤلفات أبي هاشم الجبائي: ((الجامع الكبير)) وذكره البغدادي ونقل عنه. و((الأبواب الكبيرة)) و((الأبواب الصغيرة)) و((الجامع الصغير)) وذكره عبد الجبار و((الإنسان)) و((العرض)) و((المسائل العسكريات)) والنقض على أرسطاطاليس ((في الكون والفساد)) و((الطبائع والنقض على القائلين بها)) و((الاجتهاد)) وذكرله البغدادي ((استحقاق الذمم)) وذكر له الجويني كتاب ((البغداديات))[٢٣٠].

أما دوره العلمي في علم الكلام فقال عنه أبو الحسن الكرخي: ((أنه لم يبلغ غيره مبلغه في علم الكلام))[٢٣١] وقال عنه القاضي عبد الجبار: ((كان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً وأطلقهم وجهاً وقد استنكر الناس من خلفه على أبيه. وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر فقد خالف أصحاب أبي حنيفة أبا حنيفة، وخالف أبو علي أبا الهذيل والشحام))[٢٣٢].

فلسفته وعلم الكلام عنده:

يقول في صفات الله: إن صفات الله هي لما هو عليه في نفسه وقال: ((هي أحوال ثابتة للذات، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال))[٢٣٣] ويقول أيضاً: ((إنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه: قادراً، عالماً، حياً، موجوداً لذاته. وعند شيخنا يستحقها لما هو عليه في ذاته))[٢٣٤].

أما موضوع الخلق فيرى أبو هاشم: إن المخلوق مخلوق وأن الخلق هو الإرادة.[٢٣٥] وقد خالف أبو هاشم أباه في موضوع الأحوال فزعم أن الله عالم لكونه على حال قادر لكونه على حال وزعم أن له في كل معلوم حالاً مخصوصاً. وفي كل مقدار حالاً مخصوصاً وزعم أن الأحوال موجودة ولا معدومة ولا معدومة ولا أشياء[٢٣٦].

ويرى الشهرستاني في أن أبا هاشم الجبائي خالف أباه في تفسيره ((عالم لذاته) قادر حي لذاته بمعنى أنه ((ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، فأثبت بذلك أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة. وخالفه والده وسائر مفكري الأحوال وقالوا: ليست الأحوال تشترك في كونها أحوالا وتفترق في خصائص. وكذلك نقول في الصفات. وإلا فسيؤدي إثبات الحال إلى الحال. ولكن ما هو الحال؟ يوضح الشهرستاني رأي أبي هاشم فيعرف الحال: ((اعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى تعرفها بحدّها

وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال، فإنه يؤدي إلى إثبات الحال للحال[٢٣٧] وهناك مساجلات بين من نفوا الأحوال وبين من أثبتوها رأينا أن نكتفي بهذا القدر مختصرين المسألة ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى البغدادي والشهرستاني في تفصيل ذلك.

نأتي إلى اللطف الإلهي فكذلك يخالف أبو هاشم أباه في هذا الأمر فيقول: ((يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على استواء الوجهين بلا لطف))[٢٣٨] ولو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة، وأخل بها أن يكون تاركاً لبعض الإيمان ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كامله.

وفي مجال النفع والضرر فيرى أبو هاشم أن النفع ودفع الضرر إذا عظم لم يعتبره برضاه بل يحسن إيلامه لمكانه. أراد المؤلم ذلك أم كرهه.

وفي مجال العوض: يقول أبو هاشم: لا بد من غرض آخر، وهو الاعتبار. وهو الصحيح والذي يدل على صحته أن العوض لا يبلغ حدا إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله. وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادر على أن يبتدئ بالعوض من دون هذا الألم فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً، وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض، ثم يعطيه الأجرة فكما أن ذلك يقبح منه كذلك هاهنا. فعنده أن العوض لا يستحق على طريق الدوام أما فيما يتعلق بالعقاب فهو نوع من الزجر عن إتيان القبائح وترغيب في الإتيان بالواجبات ذلك ((أن القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن. فلا بد أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يزجرنا على الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات. وإلا كان يكون المكلف مغرى بالقبيح، والإغراء بالقبح لا يجوز على الله تعالى))[٢٣٩].

أما من حيث العقاب وحسابه مع الثواب فيرى أبو هاشم أنه: ((يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء. فأما العشرة الأخرى فإنها تسقط بالثواب الذي استحقه على ما أتى به من الطاعة))[٢٤٠]. ويرى أبو هاشم أن استحقاق الثواب لا يجوز إلا على الفعل. فلا يجوز الثواب أو العقاب على معدوم.

أما في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيرى أبو هاشم ويخالف أباه في ذلك: ((لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم: فإنه يجب عليه النهي ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه، أما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً))[٢٤١].

أما في حالة التوبة فلا يرى أبو هاشم أنها ضرورية في حال الصغيرة إذ تجوز سماعاً فقط وحد التوبة أن يندم على القبيح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أفعاله في القبح. ومن شروط التوبة: الندم والعزم. ويرى أبو هاشم أنه لا تصح التوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البعض لأن التوبة يجب أن تكون ندماً عليه لقبحه وعزماً على أن لا يعود إلى أمثاله في القبح. كما يرى أن التوبة ((لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله، فلا تصح عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب، ولا توبة من جب ذكره عن الزنا))[٢٤٢].

٩ - القاضي عبد الجبار:

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله القاضي، أبو الحسين الهمذاني الأسد ابادي ((وهو الذي تلقبه المعتزلة ((قاضي القضاة)) ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ولا يعنون به عند الإطلاق غيره))[٢٤٣] وقد ذكر ابن الأثير أنه توفي وقد جاوز التسعين. وهذا يعني أنه ولد بين سنة ٣٢٠ هـ و٣٢٤ هـ[٢٤٤]. تتلمذ في الحديث على عدد من المشايخ ومنهم أبو الحسن بن سلمة القطان، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب، وعبد

الله بن جعفر بن فارس، والزبير ابن عبد الواحد الأسد ابادي وغيرهم[٢٤٥]. وروى عنه الحديث القاضي أبو يوسف عبد السلام ابن محمد بن يوسف القزويني وأبو عبد الله الحسن بن علي الصيمري وأبو القاسم علي بن الحسن التنوخي[٢٤٦]. وذكر السبكي انه كان على مذهب الأشعرية، ولما ناظر ونظر عرف الحق فانقاد إليه وانتقل إلى أبي إسحق بن عياش فقرأ عليه مدة[٢٤٧].

أخذ القاضي عبد الجبار الاعتزال عن أبي إسحق بن عياش: ((وأقام عند الشيخ أبي عبد الله الحسين بن علي البصري مدة مديدة حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره))[٢٤٨]. واستدعاه الصاحب بن عباد إلى الري بعد سنة ثلاثمائة فبقي فيها مواظباً على التدريس إلى أن توفي.

وكان الصاحب بن عباد يقول فيه: إنه أفضل أهل الأرض ومرة أخرى قال عنه: هو أعلم أهل الأرض. وعينه الصاحب بن عباد في منصب قاضي القضاة في الري. وورد حاجاً إلى بغداد وتوفي في أول سنة خمس عشرة وأربعمائة[٢٤٩]، أما ابن السبكي فيقول إنه(توفي في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة بالري ودفن في داره))[٢٥٠] يقول عنه الحاكم أنه إليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع[٢٥١] ((قال الحاكم: ويقال إن له أربعمائة ألف ورقة مما صنف في كل فن)) وذكرها ابن المرتضي وهي كثيرة ولكن أهمها ((شرح الأصول الخمسة)) و((المجموع من المحيط بالتكليف)) و((المغني في أصول الدين)).

وعن تلاميذ القاضي عبد الجبار أبو رشيد سعيد بن محمد النيسبوري وكان بغدادي المذهب، ثم أبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد، والشريف المرتضي أخو الشريف الرضي وكان شيعياً إمامياً يميل إلى الإرجاء، وأبو القاسم البستي، وأبو الحسين بن علي البصري، وأبو محمد الحسن بن أحمد بن معويه.

مذهب القاضي عبد الجبار الكلامي والفلسفي:

تظهر أهمية القاضي عبد الجبار بأن مصنفاته التي وضعها في الاعتزال معظمها وصل إلينا مثل ((شرح الأصول الخمسة)) و((المغني)) و((المجموع من المحيط بالتكليف)) وهذا وفر لنا مادة غنية لمعرفة فلسفة القاضي عبد الجبار وفلسفة معظم شيوخ المعتزلة ولعل آثاره تعتبر الآثار الفريدة الباقية من آثار المعتزلة ولكي نتعرف على فلسفته يمكن أن نتلقاها مباشرة من كتبه المنشورة والمتوفرة لدينا. ونتتبع هذه الآراء والأفكار كما جاءت بالتوالي فأول مشكلة أعارها الأهمية هي مشكلة الله والعلم بالله أول الواجبات، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله. ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله.

ويمكن الاستدلال على معرفة الله وإثبات وجوده بوجود الأجسام وأول من استدل بها على وجود الله هو أبو الهذيل العلاف، وتابعه عليها بقية الشيوخ. وتحرير هذه الدالة هو أن نقول: ((إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله.))[٢٥٢] وهذا يعني في رأي القاضي عبد الجبار أربعة دعاوى:

١ - إن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢ - إن هذه المعاني محدثة.

٣ - إن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

٤ - إنها إذا لم ينفك الجسم عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها، وبعبارة أوضح: الأجسام لا تخلو من الحوادث، التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون))[٢٥٣]

فإثبات أن الجسم يوجد مجتمعاً وهو موضوع الدعوى الأولى: ((فلو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعاً أبداً، ولا يكون مفترقاً أصلاً. ولأنه لو

كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعاً، لأن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفراد دون الجمل. ولأنه لو كان كذلك لوجب إذا افترق أن يكون مفترقاً لذاته، وأيضاً فكان يؤدي إلى أن يكون مجتمعاً على مصدرنا مفترقاً دفعة واحدة وذلك محال. ولو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً على قصدنا ودواعينا. والمعلوم خلافه))[٢٥٤]

أما في حال الدعوى الثانية: وهي الكلام في حدوث الأعراض: يرى القاضي عبد الجبار إن العرض يجوز عليه العدم بينما القدم لا يجوز أن يعدم. والعرض لا يجوز أن يكون قديماً، فيجب أن يكون محدثاً لأنه لا وسط بين هذين الوصفين.

((وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم فهو أن القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها فحال من الأحوال))[٢٥٥]

أما الدعوى الثالثة : وهي الكلام في أن الأجسام لا يجوز خلوها من الألوان التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. ويرى القاضي عبد الجبار أن الدليل على صحة قوله في ذلك هو أن الجسم لو جاز خلوه من هذه المعاني، لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو. مثل اللون فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو بعد وجوده ويورد القاضي على هذا الأمر ثلاثة أدلة ترجع كلها إلى أن الأجسام لا يجوز أن تخلو من الألوان.

أما الدعوى الرابعة: وفيها أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وجب أن يكون محدثا مثلها. والدليل على صحة هذه الدعوى: ((أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمهم، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها وحظ هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن. فوجب في الجسم أن

يكون محدثاً وكائناً بعد أن لم تكن فوجب في الجسم أن يكون محدثاً أيضاً كائناً بعد إن لم يكن كالتوأمين إذا ولدا معاً وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يحب أن يكون للآخر عشر سنين[٢٥٦].

والقاضي عبد الجبار رد على القائلين بقدم العالم وكان من أشهرهم محمد بن زكريا الرازي فيرد على حججهم فيقول : ((إن الفاعل ليس له بكونه فاعلا، حال، بل المرجع به إلى أنه يكون وجد من جهته ما كان قادراً عليه وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معنى حتى يحتاج ذلك المعنى إلى محدث. ومحدثه إلى معنى آخر فيؤدي إلى ما لا يتناهى))[٢٥٧].

ويرد على الرازي بقوله: ((إن داعي الحكمة لا يوجب الفعل وألا ترى أن الواحد معاً مع كونه عالماً يحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم فما ذكره جهل)) ويرد أيضاً: ((لما لا يجوز أن يكون الأمر يرجع إلى القادر؟ لو وجد الجسم فيما لم يزل، قدح في كونه قادراً لأنه من حق القادر أن يكون متقدماً على فعله: ولو كان العالم موجوداً فيما لم يزل، لم يصح هذا.)).

وهناك حجة رابعة: ((الأجسام محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل وفاعلها ليس إلا الله تعالى))[٢٥٨].

أما فيما يتعلق بصفاته تعالى:

١ - فالله قادر: ((والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

٢ - والله عالم لأنه صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دليل على كونه عالماً والفعل المحكم هو كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين ((هذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم والثاني أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً))

٣ - والله حي وهذا يثبت بدلالتين: الأولى إن الله عالم قادر، والثانية إن العالم القادر لا يكون إلا حياً، والأصل الأول سبق البرهان عليه. ((أما الثاني أنا نرى في الشاهد اثنين: أحدهما صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا والآخر لا يصح أن يعذر ويعلم كالجماد. فمن صح له ذلك فارق من لم يصح له ذلك من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً))[٢٥٩].

٤ - والله موجود: والموجود هو المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام ((أن الكائن إنما يستعمل في الجوهر الذي حصل في حيز، فكيف يصح تحديد الموجود به))[٢٦٠].

٥ - والله قديم: ((ولو لم يكن قديماً لكان محدثاً لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين فإذا لم يكن على إحداهما كان على الآخر لا محالة))[٢٦١].

ولكن كيف يستحق الله هذه الصفات ؟ يقول القاضي عبد الجبار: ((لو كان الله حياً بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك حيزاً من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً وذلك محال. وكذلك الكلام في القدرة، لأن القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل وسببه حيزاً من الاستعمال فيجب أن يكون الله تعالى جسماً ومحلاً للأعراض وذلك لا يجوز))[٢٦٢].

هذا فيما يتعلق بالقدرة والعلم والحياة بالنسبة إليه تعالى ولكن ما يجب أن ننكره من الصفات وننفيه. فلا يجوز أن يكون جسماً والجسم المعروف بالطول والعرض والعمق: ((والمحل المبني على هذا الوجه لا بد أن يكون جسماً. وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته، قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً))[٢٦٣].

ويشرح القاضي عبد الجبار مؤولاً الآيات التي تدل على التجسيم ويرد على المجسمة في كثير من الردود.

والله لا يجوز أن يكون عرضاً: ((وإن شئت قلت: الأعراض على ضربين: باقٍ وغير باق ولا يجوز أن يكون القديم تعالى من قبيل ما لا يبقى لما قد مر من قبل ولا أن يكون من قبيل ما يبقى لأنه ما من شيء منها إلا وهو مختص بحكم، وذلك الحكم مستحيل على الله تعالى))[٢٦٤].

كما لا تجوز رؤية الله : يستدل القاضي عبد الجبار ويستشهد بالآية الكريمة: ((لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير))[٢٦٥] وهو يرد على المشبهة من الأشعرية وغيرهم فيقول: ((بدأ منها بدلالة المقابلة، وتحريرها هو أن الواحد منا راءٍ بحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل فقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل))[٢٦٦].

((والله تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل))[٢٦٧].

والقاضي عبد الجبار ينفي الثاني عن الله. وهذا ما تقوله الديصانية، والمرقونية، والمانوية والمجوسية والتي تقول أن هناك قديم ثان مع الله فيقول القاضي عبد الجبار: ((لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له لأن القدم صفة من صفات النفس (الذات) والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس (صفات الذات). وإذا كان كذلك، والقديم قادر لذاته وجب أن يكون الثاني أن يكون أيضا قادرا لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما، لأن من خلق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد.))[٢٦٨] وفي شرح الأصول الخمسة يرد رداً مسهباً على المثنوية ومفصلاً لكل منها.

ويرد القاضي عبد الجبار على النصارى في التثليث والاتحاد فيعرض مذهبهم في التثليث أولاً يرد عليه فيقول: ((اتفقوا على القول به وقالوا: إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية، وطبيعة لا هوتية، ثم اختلفوا فيه، فقال بعضهم: إنه اتحد به ذاتاً حتى صار ذاتهما ذاتاً واحدة وهم اليعقوبية وقال الباقون وهم النسطورية لا بل اتحدا مشيئة على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر))[٢٦٩] ويقال لهؤلاء النصارى: ((يلزمكم أن تقتصروا على أقنوم واحد لأجل الأقانيم إذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها، ولا بد من أن يسد بعضها مسد بعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي، حتى يقال إنه تعالى: جوهر واحد وأقنوم واحد..... وأن لا تثبتوا سواه، لأنه يقع في الاستغناء عن الجميع لمشاركته إياها في القدم))[٢٧٠].

ويرد عليهم في مسألة الاتحاد فيرد على النساطرة في أنه تعالى لو جاز أن يريد بإرادته المسيح مع أنها موجودة في قلبه لجاز أن يريد بإرادته موجود في قلب غيره من الأنبياء، وذلك يخرج المسيح من أن تكون له مزية الاتحاد والنبوة. أما رده على اليعاقبة فيقول: ((وأما الحلول فالمرجع به إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث، ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض. وذلك محال))[٢٧١] ويقول في مجال رده على النصارى عامة بمسألة الاتحاد: ((ظنوا أنه لابد من أن يكون قد تغير وخرج عن طبيعة الناسوتية إلى طبيعة اللاهوتية. وذلك يوجب عليهم أن يقولوا بأنه تعالى متحد بالأنبياء كلهم، كإبراهيم وموسى وغيرهم عليهم السلام. فقد ظهرت عليهم الأعلام المعجزة التي لا يدخل جنسها تحت مقدور القادرين بالقدرة. والقوم لا يقولون بذلك، فيجب أن لا يقولوا ذلك في المسيح أيضاً))[٢٧٢].

أما في مجال أفعال العباد فيرى القاضي عبد الجبار أنها محدقة منهم، وأنهم هم المحدقون ولها في ذلك أدلة أهمها:

١ - إننا نفصل بين المحسن والمسيء ونحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ((لأننا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنما نحمده على مقدماته: من الإقدار والتمكين وإزاحة العلة بأنواعها الألطاف، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم))[٢٧٣].

٢ - إن مذهب المخالفين يلزم عنه((أن لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم، والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، ويلزمهم أيضاً أن يكون هو فاعل القبائح، لأنه إذا كان خالقاً لأفعال العباد وفيها القبائح، لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم ثقة البتة بكتاب الله تعالى، وأن يجوزوا أن يبعث إليهم رسولاً كاذباً يظهر المعجزة عليه، ليضلهم عن سواء السبيل،ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام، لأنه إذا جاز أن يفعل بعض القبائح جاز أن يفعل سائرها، إذ لا فرق بين بعضها وبين بعضها في القبح))[٢٧٤]

٣ - كذلك يلزمهم قبح أن لا تثبت لرسل الله حجة على الكفار إذا للكافر حينئذ أن يقول: كيف تدعونا إلى الإسلام ومن أرسلت إلينا أراد منا الكفر وخلفه فينا، وجعلنا بحيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟ كذلك لا يبقى بعد معنى لإرسال الرسل.

٤ - كذلك يلزمهم قبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ((لأن الأمر لا يخلوا إما أن يكون أمراً بالواقع وذلك قبيح ويجري في القبح مجرى أمر المرمي من شاهق بالنزول، وإن كان أمراً بما لا يقع فإن المأمور غير قادر عليه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكون الأمر به أمراً بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق قبيح ولا فائدة فيه))[٢٧٥]

٥ - وكذلك يلزم أيضاً قبح مجاهدة أعداء الإسلام والكفار: ((لأن للكفرة أن يقولوا: لمإذا تجاهدوننا ؟ إن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والأنفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له))[٢٧٦]

وهكذا نجد القاضي عبد الجبار يؤكد على رأي المعتزلة في أن الإنسان صانع أفعاله ومحاسب عليها ولولا ذلك لما كانت هناك حاجة للحساب ولا حاجة للرسل ولا حاجة لقتال الكفار ولا حاجة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كل هذه الأمور تحتاج أن يؤمن المرء بأن العباد أحرارٌ في أفعالهم محدثون لها محاسبون عليها مثابون منها في حالة الحسن معاقبون عليها في حالة القبح.

بقي أن نبين كيف كان القاضي عبد الجبار يرد على الأشعرية في نظرية الكسب التي قال بها الأشعري كرد على المعتزلة في الحرية ويقول القاضي عبد الجبار: إن الكسب هو كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر، وهذا رأي الأشعرية فيرد القاضي عبد الجبار: ((الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشيء يفعل معناه أولاً، ثم إن لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه، فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يفعل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضاً فلا بد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع. وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع))[٢٧٧] ثم يقول: ((عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه؟ فإن اشتغلوا بالتحديد قلنا الشيء يعقل أولاً ثم يحدد، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟)).

((فلو جاز أن يقال: هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز في القدرة مثله، فيقال: إنها كسب لنا، وإن لم تتعلق

بنا البتة، فإن قالوا إن الكسب ما وقع، وكانت القدرة عليه على ما يقوله بعضهم، فإن ما ذكرناه في الحد الأول يعود هاهنا فلا معنى لإعادته))[٢٧٨].

أما في مسألة الاستطاعة فهو يثبت فساد قول المجبرة ومذهبهم في أن القدرة مقارنة لمقدورها: ((إنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه فلو لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه. وتكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح)).

ودليل آخر أيضاً ((أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر وقد كلف بالإيمان أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة، وذلك محال))[٢٧٩] ويستحيل تقدم الاستطاعة على الفعل ((لأن الفعل لا يخلو أن يكون حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها. فإن كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثاً بعدها، وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى، وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة. ولو جاز ذلك أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقفاً بقدرة معدومة. ولو جاز أن يفعل ذلك في حال فيها عاجز بقدرة معدومة، لجاز أن يفعل بعد مائة سنة من حال حدوث القدرة وإن كان عاجزاً في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة، وهذا فاسد))[٢٨٠] وهذه كانت حجة الأشعري ويرد عليه القاضي عبد الجبار: ((وأحد ما يتعقلون به قولهم: لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز في حالة العجز. ومعلومة خلافه..))[٢٨١]

ولكن هل يريد الله المعاصي؟ فالقاضي عبد الجبار ينفي أن يكون الله يريد المعاصي ويستدل على ذلك في آيات القرآن. ((وما الله يريد ظلماً بالعباد))[٢٨٢] وعندما يقول الله ظلماً وهي نكرة ((والنكرة في النفي نعم: فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه أسم الظلم))[٢٨٣]

وقوله تعالى أيضاً: ((كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)). ((إن المعاصي كلها مكروهة عند الله ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها ولا يكون كارهاً لها إلا وهو غير مريد لها، إذ لو كان مريداً لها مع الكراهية لكان حاصلاً على صفتين ضدين وذلك مستحيل.))[٢٨٤]. وقوله تعالى: ((والله لا يحب الفساد))[٢٨٥] يدل على أن الله لا يحب الفساد ولا يريده سواء كان من جهته أو من جهة غيره.

أما رأي القاضي عبد الجبار في الآلام واللذات، فقد ناقش في هذا الثنوية التي قالت إن الآلام كلها قبيحة. وقال آخرون أنها لا تكون حسنة إلا إذا كانت مستحقة وقال أصحاب التناسخ أنهم كانوا في قالب آخر فعصوا فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات وقالت الجبرية ((أن الآلام يعتبر حسنها وقبحها بحال فاعلها. فإن كان فاعلها القديم يحسن منه. وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن واعتلوا بذلك بأنه تعالى مالك والمالك يفعل في ملكه ما يشاء))[٢٨٦] ويرد القاضي عبد الجبار على هؤلاء جميعاً بأن الآلام شأنها شأن غيرها من الأفعال تقبح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسنت فلوجه، متى وقع ذلك الوجه حسن من أي فاعل كان، فلا يتوقف الأمر على الفاعل بل على الفعل نفسه، كذلك إذا قبحت قبحت لذاتها لا لأفعالها. فالألم يحين إذا كان فيه نفع أودفع ضرر أعظم منه، أو كان عن استحقاق: ((وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه))[٢٨٧].

أما مسألة خلق القرآن فيرى القاضي عبد الجبار فيها أن مذهب المعتزلة يرى ((أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته. وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس))[٢٨٨] وهو يرد على الأشعرية والحشوية، والحنابلة وغيرهم ممن

يقولون أن القرآن كلام الله المباشر والملقى على نبيه. ويرد أيضاً على القائلين أن القرآن قديم مع الله تعالى فيقول: ((القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً. إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك أن الهمزة في قوله الحمد لله. متقدمة على اللام واللام على الحاء. وذلك مما يثبت معه القدم، وهكذا الحال في جميع القرآن. ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع وما يكون بهذا الوصف، كيف يجوز أن يكون قديماً..))[٢٨٩]

أما مسألة النبوة: فيرى القاضي عبد الجبار أن لا فرق بين اصطلاح النبي والرسول واستدل على ذلك بقوله تعالى: ((وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي))[٢٩٠]. ((إن الذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال حتى لو أثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام. وهذا هو أمارة إثبات كلتا اللفظتين المتفقتين في الفائدة.)).

وتتفق المعجزة مع النبوة فمن يدعي النبوة ويأتي بمعجزاتها فنبوته صادقة شأنه شأن جميع الرسل والأنبياء الذين أرسلهم الله. والمعجز لا بد أن يكون ناقضاً للعادة، أي للقوانين، خارقاً لها وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيلة وخفة اليد ولهذا جعل الله معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه، حتى جعل معجزة موسى هي قلب العصا حية لما كان الغالب على أهل زمانه تعاطي السحر، وجعل معجزة عيسى إبراء الأكمة والأبرص لما كان الغالب على زمانه الطب وجعل معجزة نبينا محمد (ص) القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة.

والنبي يجب أن يكون منزها عن المنفرات كلها، كبيرة أو صغيرة لأن الغاية من بعثة الرسل اللطف بالعباد، ورعاية مصالحهم. وكان أستاذ القاضي عبد الجبار الجبائي يرى أنه تجوز الصغيرة والكبيرة على الأنبياء قبل البعثة: ((أما الصغائر التي لاحظ لها في تقليل الثواب دون التنفير فإنها

محجوزة على الأنبياء، ولا مانع يمنع منه، لأن قلة الثواب مما لا يقدم في صدق الرسل، ولا في القبول منهم.))[٢٩١]

ولكن هل يجوز نسخ الشرائع؟ فاليهود أنكروا نبوة المسيح ونبوة المصطفى لأنهم يرون عدم نسخ الشرائع وافترقوا في ذلك ومنهم من قال بنسخ الشرائع ومنهم من قال بعدم جواز نسخها. ويرد القاضي عبد الجبار عليهم بجواز نسخ الله شريعة بشريعة أخرى وكلتاهما من عنده: ((إن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف باختلاف الأزمان والأعيان. فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين في زمان: في شريعة، وفي زمان آخر: في شريعة أخرى، وهذا ظاهر فيما بيننا: فإن من يدير أمر ولده ربما يعلم صلاحه في الرفق مرة وفي العنف أخرى، وذلك في الأولاد الكثير أظهر، وصار الحال في ذلك كالحال في المرض والشفاء والحياة والموت: فكما أنه تعالى يمرضنا مرة ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك هاهنا، لا يمتنع أن يعلم صلاحنا في أن يتعبدنا بشريعة مرة وألا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى. فصح بذلك ما قلناه في جواز نسخ الشرائع))[٢٩٢].

هذا هو القاضي عبد الجبار الذي كان قاضياً في عهد البويهيين المعروفين بتشيعهم وكان صديقه الصاحب بن عباد الكاتب والأديب المشهور ووزير البويهيين أيضاً والمعروف بتشيعه وبميله إلى الاعتزال حيث درس هو والقاضي عبد الجبار على أبي عبد الله الحسين بن علي البصري. ومن وصف الصاحب بن عباد للقاضي عبد الجبار حيث يقول: ((الناس يتشرفون بالعلم، والعلم يتشرف بقاضي القضاة))[٢٩٣] هذا القول يظهر ما للقاضي عبد الجبار من أهمية فكرية وأدبية كانت ذات أثر بالغ في الفكر العربي الإسلامي في آخر عهد الاعتزال حيث تم الانتقام من المعتزلة وعزلهم من وظائفهم وحتى تصفيتهم جسدياً ومنهم الصاحب بن عباد وكذلك القاضي عبد الجبار الذي

عزل من منصب قاضي القضاة فانقطع إلى التدريس والتأليف، ولولا ما تركه القاضي عبد الجبار من آثار تدل على المعتزلة ومن واقعهم وبقيت هذه الآثار إلى يومنا هذا وظهرت من جديد عن طريق التحقيق والطباعة. وأحدثت هذه الآثار اهتماماً ملموساً بفكر المعتزلة بعد أن كان مصدر دراسة المعتزلة كان ما كتبه عنهم أعداؤهم.

الاعتزال وضح حقيقة آرائهم الفكرية والفلسفية والكلامية مما جعل الباحثين الحديثين يعتبرون الاعتزال ثورة وتجديداً في الفكر الإسلامي يحق أن يعتبر الدفاع الأكثر أهمية عن الإسلام الذي كما قلنا أصبح يواجه العلوم والفلسفة التي ظهرت ترجماتها خلال القرن الثاني الهجري ومع ازدهار الدولة العباسية، وذروة نشوتها الحضارية. وإذا أردنا أن نظهر علم وفكر القاضي عبد الجبار فليس علينا إلا أن نتمعن فيما كتب وما أظهر من فكره الاعتزالي الملتزم بالأصول الخمسة وهذا ما يدل عليه كتابه المشهور عنه والذي يشرح فيه الأصول الخمسة التي بنى عليها الاعتزال وأقرها المعتزلة كدستور ثابت لفكرهم، وبقي القاضي عبد الجبار ملتزماً بهذا الفكر رغم عزله وتجريده من منصبه، والضغط المنعكس الذي ظهر على المعتزلة. يضاف إلى ذلك أن القاضي عبد الجبار كلن معاصراً للأشعري ولابن حنبل وكان بين الأشعري والقاضي عبد الجبار حوار مهم نوهنا عنه، ونحن نعرف أن الأشعري كان معتزلياً ارتد عن الاعتزال وانقلب عدواً والأشعري رغم تربيته الاعتزالية الأولى وإيمانه بالعقل وإقراره بالتأويل في حدود الشرع إلا أنه أصبح بعد ارتداده بمثل الردة العنيفة التي مهدت الطريق لظهور التيار السلفي المحافظ الذي رفض أي تجديد أو تحديث في ظاهر الشريعة وبدأت أحكام التكفير التي قادها أولاً الإمام الغزالي، ثم البغدادي ثم ابن تيمية وغيرهم ممن اعتبروا تلامذة الأشعري ودانوا بالولاء للأشعرية التي سيطرت على الفكر الإسلامي طوال عهد الأنحطاط حتى عصر النهضة حيث بدأ

الأفغاني ومحمد عبده بإعلان الثورة الفكرية في التجديد وإن كان عصر النهضة يعتبر بداية لثورة جديدة ولعهد جديد من العلم والفكر والعقلنة، إلا أن التيار المحافظ ظل مسيطراً وظلت دعوته تتصدى لكل محأولة من محاولات التجديد الفكري في الإسلام. وظهر الفكر الوهابي في مطلع القرن الثالث عشر الهجري ليرث السلفية المحافظة وليستمر الفكر المحافظ في السيطرة على الفكر الإسلامي الحديث.

ونحن نتطلع إلى مستقبل الإسلام بنشدان وحدة المسلمين التي انقسمت وتجزأت وأصبحت البلاد العربية الإسلامية لقمة سائغة للاستعمار الذي حاول السيطرة والتأثير الحضاري الجديد الذي يقوم على وضع الدين جانباً والاتجاه نحو العلم الطبيعي والتطور المادي، وقد اقتنع رجال الدين المسيحي بذلك ولكن اليهودية عادت من جديد تلعب بالفكر المسيحي لتسيطر على بعض مواقع الكنيسية المسيحية ولكي تتماحك مع اليهودية، ويبدو التأثير اليهودي فيها. ونحن وقد تضررنا كثيراً من مسألتي الفرقة التي نعيشها والتحزب والتعصب الذي يبقي هذه الفرقة عرضة للضياع، وإن كانت هناك محاولات للجمع ولرص الصفوف والتي نرجو أن تأتي ثمارها لمصلحة الأمة العربية والعالم الإسلامي لأننا لو فتشنا عما يجمعنا من خلال كتاب الله وأحاديث نبيه الكريم لوجدنا كل شيء فيه يجمعنا وما يفرقنا أتي من غيره، فما جاء من عند الله فهو الجامع المانع وما جاء من عند الشيطان فهو المفرق المشتت.

إن صرخة الوحدة يجب أن تأتي من داخلنا خاصة وإن العالم كله يتجه نحو وحدة إنسانية كبرى لشعور الناس بأنهم يواجهون خطراً على بقاء الإنسان يتهدد كل الناس فالدعوة إلى وحدة الإنسانية المتجانسة،وغير المتجانسة فالمجموعة العربية والمجموعة الإسلامية والمجموعة الأوربية والمجموعة الأميركية والمجموعة الأفريقية وغيرها من المجموعات التي هي

أكثر سعة أو أكثر ضيقاً تظهر في العصر الحديث لتؤكد أن الإنسان أصبح ومن الضروري أن يكون وحدة كاملة ليواجه تحديات العصر التي فرضتها مقومات التطور الحضاري.

وإن التعصب والتضييق في مواجهة هذه المخاطر العالمية لن يقدم لنا سوى الضياع والتشتت والابتعاد عن روح العصر الذي نهى عنه الله والرسول والإسلام. وهذا خروج عن الإسلام فإذا كانت تهمة التجديد والعقلنة تظهر في نظر المحافظين خزوجاً عن الإسلام، فإن المجددين يردون التهمة على أهلها ويعتبرون من يقف في وجه التجديد فهو الخارج عن الإسلام لأن الخروج عن الإسلام لا يأتي من تجديده وإنما يأتي من التبديل والتغيير في ما جاء بالشرع هو خروج عن الإسلام وليسمّه ما يسميه كل مجتهد ولا نريد أن نقف عند عتبة واحدة لأن العتبات كثيرة ولكل عتبة طريقها إلى القداسة وطريقها إلى المعرفة وطريقها إلى الحقيقة. وليست الحقيقة شكلاً واحداً فلو كانت كذلك لكانت واضحة وغير مستورة بحواجب واستار ولكان كل إنسان ذى عقل وذهن عرفها ولما كان اختلف فيها أحد. ولكنها كما فهمها كل دارس متبصر لها متعددة، متحركة في الزمان وفي المكان فلنبحث عنها ولتفهمها وليعرف كل منا جانباً منها أو كل جوانبها ولا ضير في ذلك ولا عيب فالله الذي يغفر هو القادر على الغفران وعلى العفو والسماح، فإذا أخطأنا بلا قصد نطلب غفرانه وإننا لا نقصد الإساءة ولا نريد إلا صلاح الله، ومعرفة حقه والعمل بأوامره وأحكامه والله الموفق.

معتزلة آخرون

١ - تلاميذ النظام :

أخذ عن النظام بعض من المفكرين كان أشهرهم: أحمد بن خابط والفضل الحدثي وقد نسب الشهرستاني إليهما فرقتين فرعيتين من المعتزلة

وهما الخابطية والحدثية، وقد جاءا بآراء متطرفة فأخرجهما بعض النقاد من فرق المعتزلة ويقول عنهما الشهرستاني أنهما طالعا كتب الفلاسفة وضما إلى مذهب النظام ثلاث بدع :

الأولى: إثبات حكم من أحكام الألوهية في المسيح عليه السلام فقالا بأن للحق ربّين خالقين أحدهما قديم وهو الله والآخر مخلوق وهو عيسى بن مريم وهو الإله الثاني وكانا يقولأن أن عيسى بن مريم ابن الله لا على معنى الولادة ولكن على معنى أنه تبناه وقد خلقه الله على صورة نفسه وأنه المراد بقول النبي (ص) ((ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر)).

والبدعة الثانية: القول بالتناسخ زعماً أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً ناظراً معتبراً، فابتدأهم بتكليف شكره فأطاعه بعضهم في جميع ما أمر به وعصاه بعضهم في جميع ذلك وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار ومن أطاعه في البعض وعصاه في البعض أخرجه إلى دار الدنيا فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء، والشدة والرخاء، والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوانات، على قدر ذنوبهم فمن كانت معاصيه أقل كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر كانت صورته أقبح وآلامه أكثر وهذا عين التناسخ.

أما البدعة الثالثة: فقد فسروا ما ورد في الخبر من رؤى الباري تعالى مثل قوله عليه السلام: ((إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته)) على أنه رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع، وهو العقل

الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات وإياه عني النبي بقوله: ((أول ما خلق الله تعالى العقل. فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز وبك أذل، وبك أعطي وبك أمنع)) فهو الذي يظهر يوم القيامة، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه. فيردونه كمثل القمر ليلة البدر. أما واهب العقل فلا يرى البتة، ولا يشبه إلا مبدع بمبدع.[٢٩٤] وقد كان أحمد بن خابط ينتسب إلى النظام وكان صديقاً له وكان ينفي الجزء الذي لا يتجزأ.

ومن تلاميذ النظام: علي الاسواري المتوفى سنة ٢٤هـ وقد قال عنه الشهرستاني والبغدادي أنه زعيم مدرسة الأسوارية. وكان الأسواري قد عاصر النظام والعلاف وبشراً والمردار وكانت له معهم مناظرات في المشكلة الكلامية. وكان الأسواري يقول إن الله إنما يقدر على إحداث ما علم أنه بحدثه. فهو تعالى لا يقدر على إحداث ما علم أنه لا يحدثه، ولا يقدر أن يمتنع على إحداث ما علم أنه سيحدثه، وقد كفره كل من الشهرستاني والبغدادي في هذا الرأي لأن هذا القول يعني أن قدرة الله متناهية. ومن كانت قدرته متناهية كانت ذاته متناهية وفي هذا القول كفر واضح من قائله.

ونجد أن ابن خابط والحدّي والاسواري بدؤوا ينتقلون إلى عالم الفلسفة تدريجياً وإن كانوا قد التزموا بعلم الكلام المعتزلي وما الرأي الذي قال به بن خابط والحدثي إلا محاولة لإرضاء العالم المسيحي أو يمكن القول أن هذا الأمر محاولة للتفسير الذي جاء به أخوان الصفا من نبذ التعصب والدعوة إلى وحدة الأديان وهذه الوحدة لا يمكن أن تتم إلا إذا سبقت بوحدة فكرية والوحدة الفكرية لا بد أن تعترف بما يقوله الآخر إن لم تعجل على تفسيره تفسيراً ينسجم مع الأصول الفكرية للديانات السمأوية بشكل عام.

ومن هذه الأسباب التي نعرضها نرى أن ما بين المعتزلة وإخوان الصفا من

تماحك فكري وانسجام عقائدي أحياناً خاصة، يعبر عن وحدة هدف بينهما أن المعتزلة وإخوان الصفا كانوا في عصر واحد، وهذا ما دفع بعض المفكرين الذين درسوا الفرقتين معاً أن لا يجدوا أصولاً فكرية واحدة لكليهما وقد اختلف هؤلاء المفكرون في أساس هذه الأصول في مصادرها الأولى. ولكن لا يمكن إنكار الأصل الأكبر أهمية وهو العقل العربي الإسلامي الذي بدأ يتضح على الحياة الجديدة ويندفع نحو تجديد الحياة الفكرية التي لا بد من تنويع معالمها لترقى إلى عالم المعرفة الرحب، وهذا الأمر يوضح المزايا التي يقوم عليها الإسلام إذا فهمناه في جوهره من التعدد والتنوع، فالقصد من التنوع والتعدد هو الإطار الفكري الذي يدور حول الأصل الثابت وهو الإسلام.

٢ - الجاحظ:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الكناتي الليثي ولد في البصرة سنة ١٥٩ هـ وكان مشوه الخلقة ولقب بالجاحظ لجحوظ عينيه، بدأ تعليمه في البصرة مع أولاد القصابين ثم أقبل على المربد وكان المربد مشهوراً في الفصاحة العربية، وكانت فيه مفاخرات الشعراء ومجالس الخطباء ويشبه سوق عكاظ في الجاهلية وتتلمذ أولاً على النظام. وأسند إليه المأمون ديوان الرسائل في بغداد بعد أن انتقل إليها ولكنه لم يبق في منصبه هذا سوى ثلاثة أيام عاد بعدها إلى الفكر الحر. وكان على علاقة بالوزير محمد بن عبد الملك الزيات وعندما قبض على ابن الزيات حاول الهرب ولكنه قبض عليه وعفا عنه القاضي ابن أبي دؤاد لصداقة كانت بينهما، وأصيب في نهاية حياته بالفالج.

ترك الجاحظ آثاراً كثيرة منها كتاب البخلاء والبيان والتبين وكتاب الحيوان والاعتزال وفضله وفضيلة المعتزلة وهذا الكتاب في علم الكلام

وهو رد على ابن الراوندي في كتابه الانتصار و له كتاب (الاستطاعة وخلق الأفعال) وكتاب خلق القرآن وكتب أخرى. ويقول المسعودي: لا يعلم أحد من الرواة أكثر كتباً من الجاحظ. وقد كتب التوحيدي كتاباً خص فيه الجاحظ سماه ((تقريظ الجاحظ))[٢٩٥]

ولكن الباحثين عنوا بأدب الجاحظ أكثر مما عنوه بفكره وبنزعاته الكلامية. واشتهر عنه أنه كان نقادا لاذعا فنقد شيوخ عصره وأدباءهم. ووجه النقد الأكثر أهمية للسلف في تقصيرهم في سيرة الرسول فيقول في ذلك: إن السلف الذين جمعوا القرآن في المصاحف بعد أن كان متفرقاً في الصدور، والذين جمعوا الناس على قراءة زيد بعد أن كان غيرها مطلقاً غير محصور، والذين حصنوه ومنعوه الزيادة والنقصان لو كانوا جمعوا علامات النبي (ص) وبرهانه ودلائله وآياته، وصنوف بدائعه، وأنواع عجائبه، في مقامه وظعنه، وعند دعائه واحتجاجه في الجمع العظيم وبحضرة العدد الكثير الذين لا يستطيع الشك في خبرهم إلا الغبي الجاهل، والعدد المائل لما استطاع اليوم أن يدفع كونها، وصحة مجيئها، لا زنديق جاحد، ولا دهري معاند ولا متطرف ماجن، ولا ضعيف مخدوع، ولا حدث مغرور، ولكان مشهوراً في عوامنا كشهرته في خواصنا، ولكان استبصار جميع أعياننا في حقهم كاستبصارهم في باطل نصاراهم ومجوسهم، ولما وجد الملحدة موضع طمع في غبي يستحيله، وفي حدث يموه له، ولولا كثرة ضعفائنا مع كثرة الدخلاء فينا الذين نطقوا بألسنتنا واستعانوا بقولنا على أغبيائنا وأغمارنا لما نكلفنا كشف الظاهر، وإظهار البارز والاحتجاج الواضح))[٢٩٦].

وينتقد رجال الحديث أيضا فيرى أنهم جماعون لا يعلمون عقولهم فيما يرون. يقول الجاحظ: ((ولو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ دون حكاية العلة، ودون الأخبار عن البرهان))[٢٩٧]

وهنا نجد الجاحظ كغيره من المعتزلة يرى صدق الحديث إذا وافق العقل وأن الاهتمام بالحديث يجب أن يكون في باطنه وهو جوهره لا في ظاهره الذي لا يقدم دلالة على معناه.

ويهاجم الجاحظ النسك والنساك الذين ينبرون بما ليس فيهم فيقول: ((إن نسك المتعلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي، وإن يرمي الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة، يريد أن يوهم أمورا منها أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والإغراق فيه، ومنها: أن يقال لو كان نطقاً أو مرتاباً أو مجتنحاً على بلية لما رمى الناس ولرضي منهم بالسلام وما كان ليرميهم إلا للغز الذي في قلبه، ولو كان هناك من ذلة الريبة بشيء لقطعه ذلك عن التعرض لهم، أو التنبيه على ما عسى إن حركهم له أن يتحركوا ولم نجد في المتكلمين أنطف ولا أكثر عيوباً ممن يرمي خصومه بالكفر))[٢٩٨].

لقد كان الجاحظ متنوراً في فكره يمثل المعتزلة خير تمثيل وكان زعيم فرقة من فرقتهم عرفت بالجاحظية ذكرها الشهرستاني بقوله: ((الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ، كان من فضلاء المعتزلة، والمصنف لهم. وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط وروج بعبارته البليغة وحسن براعته اللطيفة، وكان في أيام المعتصم والمتوكل))[٢٩٩].

وقال عنه البغدادي: ((والجاحظية أتباع عمرو بن بحر الجاحظ وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول. ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنساناً فضلاًعن أن ينسبوا إليه إحساناً))[٣٠٠].

ولقد انفرد الجاحظ في آرائه عن النظام وغيره من المعتزلة. فيرى في المعرفة مثلاً أن المعرفة تبدأ بالحواس والحواس سبيلنا إلى إدراك الطبيعة والطبيعة قوامها أجسام مؤلفة من جواهر. والجوهر لا ينعدم ولا يفنى والأجسام بذلك

لا تفنى ولا يقدر الله على إفنائها. ولكنه يقدر على أن يفرق أجزائها ويعيد تركيبها فقط لهذا فإن الأجسام ثابتة لا تفنى وإنما تتغير أحوالها باختلاف الأعراض عليها. ورد عليه البغدادي لهذا بتكفيره لهذه الفضيحة التي يعتبرها البغدادي كفراً بنعمة الله تعالى.[٣٠١]

وللجاحظ رأي في الطبائع، فيرى أن للأجسام طبائع مخصوصة وطبق ذلك في مجال الجنة والنار فالله لا يدخل النار أحداً وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود ويرد عليه البغدادي أيضاً بتكفيره لأن الجنة أيضاً كالنار تجذب إليها أهلها دون أن يريد الله لهم ذلك.[٣٠٢]

ويرى الجاحظ بأن الحواس من جنسٍ واحد فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس غيرها من الحواس والخلاف يكون في جنس المحسوس والنفس هي التي تدرك ذلك عبر هذه الفتوح فيصبح الواحد منها سمعاً والآخر بصراً. لذا يجيز الجاحظ أن يخلق الله حاسة سادسة غير معلومة لمحسوس سادس غير معلوم.[٣٠٣]

لقد نفى الجاحظ الصفات عن الله وقال: إن الباري يوصف بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو في أفعال ولا الجهل، ولا يجوز أن يغلب ويقهر.

ونلاحظ أن الجاحظ بث في كتبه نظريته في الاعتزال بشكل قصصي أحياناً وعلى لسان الحيوان أحياناً أخرى وهو يجاري ابن المقفع في هذا الأمر وإخوان الصفا أيضاً الذين تحدثوا أحياناً بآراء رمزوا فيها على لسان الحيوانات وهذا النوع من الأدب كان متبعاً في العصر العباسي المتنور أيام المأمون والمعتصم والواثق ويعتبر الجاحظ من أكثر المعتزلة جرأة في عرض أفكاره والتدليل فيها معتمداً على الفكر الفلسفي الذي كان متداولاً في عصره وعلى براعته البلاغية في الأدب العربي وكان له أثره المباشر وغير

المباشر على تطور الفكر الاعتزالي ، وكان يمثل في أرائه حرية الرأي والإرادة بشكلٍ جدي دون أن ينص ذلك زيغ أو أن يحس في حرج من وجود الآخر الذي يعتقد الجاحظ أن لديه قدرة على أن يجذبه بآرائه بطريق الحوار والجدل الحر.

لذا كان الجاحظ منفرداً في رأيه وفرقته عن غيره من المعتزلة بعزوفه عن تكفير الآخرين واتهامهم بالزندقة والمروق وغير ذلك من التهم التي كان المعتزلة يكيلونها لغيرهم ويردها غيرهم لهم بمثلها أو بأكثر منها. لقد فهم الجاحظ الاعتزال على أنه تجديد العقل للدين وهذا التجديد هو ثروة جديدة ترفد الإسلام وتغنيه عن الشعور بالنقص، أو التجاهل بما عرف الآخرون من حكمةٍ يستوجب الاعتراف بها.

معمر بن عباد السلمي :

كان معمر بن عباد من معتزلة البصرة وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف وصفه الشهرستاني:

((أنه أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات ونفي القدر خيره وشره من الله. والتكفير والتضليل على ذلك))[٣٤]

يقول معمر: إن الله لم يخلق إلا الأجسام أما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام: إما طبعاً كالنار التي تحدث الاحتراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختباراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. ويناقش الشهرستاني معمر في ذلك فيقول إذا كان الله لم يحدث عرضاً فلم يحدث الجسم.

أما مسألة كلام الباري فهي إما عرض أو جسم، فإن قال هو عرض فقد أحدثه الباري فإن المتكلم على أصله من فعل الكلام، أو يلزمه ألا يكون

لله تعالى هو عرض، وإن قال هو جسم فقد أبطل قوله إنه أحدثه في محل، فإن الجسم لا يقوم بالجسم، فإذا لم يقل بإثبات الصفات الأزلية، ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون الله تعالى كلام يتكلم به على مقتضى مذهبه، وإذا لم يكن له كلام ولم يكن آمراً ناهياً، وإذا لم يكن أمر ونهي لم تكن شريعة أصلاً فأدى مذهبه إلى خزي عظيم. ويقول معمر أيضاً أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر، وإنه لم يخلق شيئاً من صفات الأجسام وهذا خلاف قوله تعالى: ((قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار))[٢٠٥].

وقد أنكر معمر صفات الله الأولية كسائر المعتزلة وانفرد عنهم بأن القرآن في نظره فعل الجسم الذي حل الكلام فيه، وليس هو فعلاً لله ولا صفة له، ويعني هذا أنه لا يجوز أن يكون لله كلام لا على معنى الصفة ولا على معنى الفعل، وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ونهي وتكليف وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع أحكام الشريعة.[٢٠٦] لذا فإن البغدادي يشارك الشهرستاني الرأي في تكفير معمر، وهذا نتيجة لتجأوز معمر بآرائه هذه حدود حرية الفكر في مجال التفكير الفلسفي المحض الذي تجأوز فيه معمر أيضاً الحدود الشرعية والنظرة الإسلامية لله تعالى.

أما الأعراض فيرى معمر أن كل نوع من الأعراض الموجودة في الأجسام لا نهاية لعدده بقول معمر: إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحلة لمعنى سواها، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحلة لمعنى سواه، وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحلة لمعنى سواه، لا إلى ما لا نهاية، وهذا يوجب حوادث لا يحصيها الله تعالى، وذلك عناد لقوله تعالى: ((أحصى كل شيء عدداً)).

والإنسان في نظر معمر معنى أو جوهر يباين الجسد المحسوس. فالجسد آله الإنسان لا الإنسان والإنسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة

والإرادة والحكمة وهذا الجوهر ليس متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً. وهو لا يرى ولا يوصف بالطول أو العرض أو العمق، ولا يلمس أو يحس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحصره زمان. وهو المدبر للجسد وعلاقته بالجسد علاقة تدبير وتصريف لا علاقة حلول. ومعمر يميز بين النفس والجسد في الإنسان ففعل النفس هو الإرادة وما سوى ذلك فهو من فعل الجسد. وباعتبار أن النفس في نظر معمر هي الإنسان فالإنسان عنده أيضاً منزه: فليس الإنسان متحركاً أو ساكناً أو حاراً أو بارداً أو رطباً أو يابساً ،أو ذا لون أو وزن أو طعم أو رائحة والله منزه أيضاً عن هذه الأوصاف. كذلك الإله عنده في كل مكان على معنى أنه مدبرله عالم بما يجري فيه لا على معنى الحلول والتمكين فيه. فكأنه أراد أن يعبد الإنسان لوصفه إياه بما يوصف الإله به ولكنه لم يحسن القول وإظهار ذلك بل قال يؤدي إليه. والبغدادي يظهر أن معمر لم يحسن على إظهار القول بتأليه الإنسان، فقال بما يؤدي إليه لوصفه الإنسان بما يوصف به الله.

وهذه النتيجة التي وصل إليها معمر والمعتزلة جميعاً من خلال سياق العقل وحرية التفكير ودمج الفلسفة بالدين فأصبحت نظرية المعتزلة تعبر عن نزعة إنسانية تعطي الأهمية الكبرى للإنسان الذي هو المثل. أي الإنسان المثال الذي يتصف بأنه الجوهر الذي يختفي وراء هذا الجسد ولا يعنون بذلك أي إنسان وإنما يعنون به الإنسان الكامل. وفكرة الإنسان الكامل عملت الفلسفة العربية الإسلامية على جعلها صلة الوصل بين الإنسان والمدبر الأول المطلق في تدبيره والمبدع لخلقه هذه الفكرة نجدها خجولة كما تحدث البغدادي عنها لأنها لم تعبر عن حقيقة النظرة الفلسفية عند العرب المسلمين للإنسان الكامل هذا ما نشهده واضحاً في فلسفة إخوان الصفا في تصورهم الإنسان بأنه عالم أصغر والعالم بأنه إنسان أكبر وشأن ذلك عند أكثر الفلاسفة العرب المسلمين من الكندي إلى ابن سينا والفارابي وابن رشد

وغيرهم ممن احترفوا الفلسفة وتجاوزوا علم الكلام. فالمعتزلة لم يستطيعوا التعبير بشكل واضح وصحيح عن ذلك لأنهم لم يستطيعوا تجاوز علم الكلام الذي هو تجديد وتطوير للفقه الإسلامي.

هشام بن عمرو الفوطي: (المتوفي سنة ٢٢٦ هـ)

ونسب المؤرخون له الفرقة الهشامية، وهي فرقة فرعية من فرق المعتزلة. وقد وقف منه أهل السنة والجماعة موقفاً صادماً رداً على موقفه المتطرف منهم ومن كل مخالف لمذهبه. فقد نسب إليه فعل بعض الخوارج القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه، ويبيح أخذ أموالهم سرقة وغصباً واستباحة دمائهم لاعتقاده بكفرهم وإن كانوا من المسلمين لذا لا يستغرب البغدادي وغيره من أهل السنة والجماعة أن يقابله هؤلاء بالشدة والعنف قال البغدادي: ((فماذا على أهل السنة إذا قالوا في هذا (الفوطي) وأتباعه إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين، وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولادية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله القربى والزلفى والحمد لله على ذلك))[٣٠٧].

أما آراؤه الكلامية فهي آراء اعتزالية فنظر في القدرة والاستطاعة وقال: إن الاستطاعة عرض وهي غير الإنسان وغير الصحة والسلامة، والله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرته كل عمل من أعماله، فالإنسان يعمل بقدرة حادثة، والإنسان فاعل أعماله وهو حر ومسؤول.[٣٠٨]. وقال لو كان الله خالق أفعال عباده لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل إلى العباد. والفوطي ينفي الجهة عن الله فيقول: إن الله لا في مكان. وكان يحرم على أتباعه فهم بعض الآيات القرآنية ((حسبنا الله ونعم الوكيل))[٣٠٩].

حيث دافع عنه الخياط بأن الوكيل يلزم وجود موكل فوقه فيجب أن تفهم حسبنا الله ونعم المتوكل عليه. ويرد البغدادي عليه فيرى أن معنى

الوكيل هو الكافي الذي يكفي موكله أو ما وكله فيه ومثل لفظ الوكيل لفظ الرازق أو الغافر. يقول البغدادي: والعجيب من أمر هشام في أنه جاز أن يكتب لله عز وجل هذا الاسم وأن يقرأ به القرآن. ولم يجز أن يدعي به في غير قراءة القرآن.[٣١٠]. كما منع الفوطي أن يقول أتباعه: إن الله تعالى ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين وقد ورد في التنزيل: ((ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم))[٣١١] ومنع أن يجيب الله الإيمان إلى المؤمنين مع قوله تعالى: ((حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم)).

ويرى الشهرستاني أن مبالغة هشام في منع إضافة الطبع والختم والسد وأمثالها إلى الله فنفي ذلك أشد وأصعب وقد وردت كلها في القرآن وغالى أيضاً في قوله بأن الله لم يخلق الكافر لأن الله لا يخلق الكفر معتبراً أن الكافر هو (كفر وإنسان)، ويرد عليه البغدادي: لو صح الرأي بأن الكافر هو شيئان كفر وإنسان لامتنع القول بأن الله يخلق المؤمن لأن المؤمن هو شيئان: إيمان وإنسان.[٣١٢].

وقال الفوطي أن الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء، وهي بعد أن تقدم عن وجود نسمي أشياء. فمنع بذلك القول بأن الله تعالى كان لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها ويعد من فضائح الفوطي قوله إن الأعراض لا يمكن أن يستدل منها على وجود الله، وإن فلق البحر وقلب العصا حية وانشقاق القمر والمشي على الماء لا يدل على صدق الرسول في دعواه الرسالة. ذلك أن الدليل على الله يجب أن يكون محسوساً، والأجسام محسوسة فهي الأدلة على الله تعالى، أما الأعراض فإنها معلومة بدلائل نظرية، وكل دليل منها يحتاج إلى؛ دليل سواه لا إلى نهاية.

و يرى الفوطي في الإمامة رأي الخوارج فيرى أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا فلو اشتغل كل من المكلفين بواجبه استغنوا عن الإمام؛ ولكن

الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والنساء احتاجت إلى إمام يسوسها أما إذا عصت وفجرت وقتلت إمامها لم تعقد الإمامة لأحد في تلك الحال. ويستنتج البغدادي أن الفوطي طعن في إمامة علي بن أبي طالب[٢١٣] لأن الأمة لم تجمع عليه. فأنكر إمامة علي وأقر بإمامة معاوية وله رأي متناقض في مسألة الجمل وفي مقتل عثمان، وللفوطي رأي في الجنة وفي النار فيرى أن لا لزوم لهما الآن ولا فائدة من وجودهما ولو وجدتا لكانتا خاليتين ممن ينتفع منهما ويتضرر بهما.

نجد الفوطي يخرج عن رأي المعتزلة في آرائه ويتطرف بها حتى حمل عليه أهل السّنة والجماعة وغيرهم من فرق المسلمين فهو في آرائه هذه لم يرض السنة ولا الشيعة ولا الخوارج ولا حتى فرق المعتزلة التي ينتمي إليهم لتجاوزه في هذا آراءهم وتطرفه فيها مما لا يقبله العقل الإسلامي في زمنه بشريف المعتمر المتوفى سنة ٢١٠ هجريه. يعتبر بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد الاعتزالية وهو رأس الفرقة البشرية التي عرفت باسمه. أخذ الاعتزال عن عمرو بن عبيد وبشر بن سعيد صاحبي واصل بن عطاء. وكان مشهوراً في عهد هارون الرشيد وسجنه الرشيد وأطلق سراحه و كان من أشهر شيوخ المعتزلة في بغداد. أما آراؤه الكلامية فتمتاز بضربين من الآراء: آراء رضي عنها غير المعتزلة من أهل السّنة والجماعة، فأكفرته معتزلة البصرة وآراء رضي عنها جماعته من المعتزلة البشرية وخالف بها القدرية البصريه واعتبر أهل السنه والجماعة كل رأي من آرائه بدعة شنعاء[٢١٤]. ومن آرائة مسألة اللطف فهو يرى أن الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعاً. وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه رعاية الأصلح لأنه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح. فما من أصلح إلا وفوقه أصلح. وإنما عليه أن يمكن العبد بالقدره والإستطاعة ويزيح العلل بالدعوة والرسالة وإذا كان مختاراً في فعله فيستغني عن الخاطرين فإن الخاطرين لا يكونان من قبل

الله تعالى وإنما من قبل الشيطان والفكر الأول لم يتقدمه شيطان يخطر الشك بباله ولو تقدم فالكلام في الشيطان كالكلام فيه.[٣١٥]

لقد وافق بشر المعتزلة بمبادئهم الخمسة ولكنه انفرد بآراء ام يوافقه عليها سوى أتباعه و خالفته المعتزلة البصرية وغير المعتزلة من أهل السنه والجماعه وأهم هذه الآراء:

١ - قوله بأن الله تعالى ما والى مؤمناً في حال إيمانه ولا عادى كافراً في حال كفره. وفي رأي المعتزلة أن الله لم يكن موالياً لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته موالياً له وكان معادياً للكافر في حال وجود الكفر منه. أما بشر فكان يرى أن الله تعالى لا يكون موالياً للمطيع في حال وجود طاعته، ولا معادياً للكافر في حال وجود كفره وإنما يوالي المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ويعادي الكافر في الحاله الثانية من وجود كفره و دليله في ذلك قوله: لو جاز أن يوالي الله المطيع في حال طاعته، وجاز أن يعادي الكافر في حال وجود كفره لجاز أن يثبت المطيع في حال طاعته ويعاقب الكافر في حال كفره.

٢ - أسرف بشر في القول بالتولد فقال أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير إذا كانت أسبابها من فعله. ويرى الشهرستاني أنه أخذ هذا عن الفلاسفة الطبيعيين[٣١٦]. وقد كفر أهل السنة بشر وغيره من المعتزلة في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات.

٣ - يرى بشر أن من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى لأنه قبلت توبته بشرط الا يعود أي أنه يعذب على الذنب الأول وعلى الذنب الثاني. فالله إذا يغفر ذنوب العبد ثم يعود فيعاقب عليها إذا عاد العبد إلى المعصية

٤ - يرى بشر أن الله قادر على أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه فلو فعل ذلك لكان الطفل بالغاً عاقلاً مستحقاً للعذاب. وهذا يعني أن الله تعالى قادر على أن يظلم ولو ظلم لكان بذلك الظلم عادلاً وهذا تناقض يقع بشر فيه مع نفسه.

٥ - خالف بشر كلاً من العلاف في قوله إن حقيقة الإنسان الجسد والنّظام بقوله: إن حقيقة الإنسان هي الروح بقوله إن الإنسان هو الروح والجسد معاً فهو تركيب من أطروحة وطباقها. وعنده الجسم يحتمل الأعراض وأن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض فهو لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة، فالإنسان يفعل ذلك بطبيعته. والله قادر أن يقدر عباده على فعل أمثال هذه الأعراض وقد أقدرهم عليها ما عدا الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شيء منها.[٢١٧]

وقد نسب إلى بشر القول في إرادة الله تعالى فعل من أفعاله. وهي على وجهين: صفة ذات وصفة فعل فأما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل جريئاً في جميع أفعاله وأما صفة الفعل فإن أراد بها فعل نفسه في حال إحداثه فهي خلق له وهي قبل الخلق لأن ما يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه وإن أراد بها فعل عباده فهو الآمر به[٢١٨]، أما رأيه بالحركة فيرى أن الجسم يبقى ساكناً إلا إذا خرج سكونه إلى ضده أي حركه. فالجسم وهو في المكان الأول ساكن غير متحرك ثم متى انتقل إلى المكان الثاني وسكن أصبح غير متحرك فالحركة تحصل في الجسم وليس في المكان الأول ولا في المكان الثاني ولكنه بالحركة يتحرك في المكان الأول ولا في المكان الثاني وفي هذا الرأي يخالف أيضا آراء المعتزلة ورأي البغدادي أن هذا غير ممكن وغير معقول في نفسه. فلاحظ أن بشر يمثل مدرسة بغداد الاعتزالية خير تمثيل وهذه المدرسة تخالف مدرسة البصرة الاعتزالية التي شهدت نشوء الاعتزال أولاً وتكونه كحركة وكفكرة إسلامية تجديدية. فنجد أن بشر يصر

إصرار المعتزلة على إيلاء العقل المنزلة الأولى في الفكر الإسلامي وفي رأي بشر وغيره من المعتزلة أن العقل لا يمكن أن يخالف الشرع لأن مصدر العقل ومصدر الشرع واحد وهما محدثان أحدثهما الله، العقل يقضي بالحكمة المنطقية والشرع يقضي بالحكمة الإلهية ولا فرق عند الفلاسفة والمعتزلة بين الحكمة المنطقية والحكمة الشرعية لأن الحكمة واحدة حيث قاموا في توحيدها وجعلها واحدة غير منفصلة.

ثمامة بن اشرس المتوفى سنة ٢١٣ هجرية ٨٢٨م

هو أبو معن ثمامة بن أشرس التعميري وهو من تلاميذ بشر بن المعتمر وصفه المرتضى بأنه كان واحد دهره في العلم والأدب وكان جدلاً حاذقاً[٣١٩]، اتهم ثمامة في عهد الرشيد مع معلمه بالتشيع وقد حبسه الرشيد ثم أطلق سراحه وحاول المأمون استيزا ره فاعتذر له وقبل المأمون عذره وقال عنه الجاحظ: أبلغ أهل عصره وأحسنهم منطقاً وأقدرهم على أداء المعاني

أما آراؤه الكلامية فأهمها قوله: بأن العالم فعل الله بطبيعته. أي أن طبيعة الله هي التي جعلته يصنع هذا الكون والكون نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله وليس نتيجة مشيئته واختياره.[٣٢٠]

أما في مجال الإنسان فيرى ثمامة أن لا فعل للإنسان سوى الإرادة وما عدا ذلك من أعماله فهو حدث لا محدث له. وهو بذلك يخالف المعتزلة والجبرية معاً فهو لا يثبت للإنسان قدرة على أفعاله ولا يجعلها مقدوره لله عز وجل والاستطاعة هي قبل الفعل وهي السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات. ويرى أن المعارف كلها ضرورية وإن من لم يضطره الله تعالى إلى معرفته لم يكن مأموراً بالمعرفة ولا متهماً عن الكفر وكان مخلوقا للسخرة والإعتبار كسائر الحيوانات التي ليست مكلفة [٣٢١] ويرى أن عوام الدهريه والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة تراباً وما الآخرة سوى ثواب وعقاب.

و يرى دار الإسلام بأنها دار شرك وكان يحرم السبي لأن المسبي في نظره ما عصى ربه إذا لم يعرفه وإنما العاصي هو من عرف ربه بالضرورة ثم جحده أو عصاه. ويطعن البغدادي وفقاً لهذا القول بنسبه فهو يبرر كونه ولد سبي فيقول: وفي هذا إقرار منه على نفسه بأنه ولد زنى لأنه كان من الموالي وكانت أمه مسبية ووطء من لا يجوز سبيها على حكم السبي الحرام زنى والمولود منه زنى فبدعة ثمامة على هذا التقدير لائق بنسبه[٣٢٢]. وقد خالف ثمامة المعتزلة برأيه أن من مات من المسلمين مصراً على كبيرة واحدة مخلد في النار مع فرعون وأبي لهب فالفاسق إذا في رأيه مخلد في النار إذا مات على فسقه بينما هو عند المعتزلة هو بين منزلة من المنزلتين

و أشهر آراء ثمامة وقد كفره البغدادي وغيره بها قوله في التولد: إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف القول إلى ميت مثل ما إذا فعل السبب ومات، ووجد المتولد بعده ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى لأنه يؤدي إلى الفعل القبيح وذلك محال بل إن المعرفة في رأيه متولدة من النظر والنظر فعل لا فاعل له كسائر المتولدات فيرى البغدادي: إن هذه الضلالة تجر إلى إنكار صانع العالم لأنه لو صح وجود فعل بلا فاعل ولم يكن حينئذٍ في الأفعال دلالة على صانعه كما لو أجاز إنسان وجود كتابة لا من كاتب ووجود مبنى أو منسوخ لامن بان أو ناسخ وإذا كان كلام الإنسان عندك متولداً ولا فاعل له فلم تلوم الإنسان على كذبه وعلى كلمة الكفر وهو عندك غير فاعل للكذب ولا لكلمة الكفر[٣٢٣].

ونجد أيضا أن ثمامة يتابع في تحليله الكلامي إعطاء العقل الدور الأكبر في المعرفة ولكن الملفت للنظر أن كلاً من بشر وثمامه انتهى بالتشيع وهذا ما يؤكد رأينا أن المعتزلة بدأت تمهد الطريق لركوب موجة سياسية جديدة شعروا من خلال تجاربهم أن الشيعة بدأت تتصدر ساحة الصراع السياسي

بشكل عام منذ المأمون وأتباعه سياسة إرضاء الشيعة بتبنيه فكرة ولاية العهد للإمام علي بن موسى الرضا فبدأ تأثر المعتزلة بذلك منذ ذلك الوقت حتى نهاية المعتزلة كحركة وكفرقة تلاشت في بقية الفرق الأخرى وكان نصيب الشيعة من زيدية وإمامية إثني عشرية وإمامية اسماعيلية النصيب الأكبر في هذا التلاشي والإندماج.

أبو موسى المردار المتوفى ٢٢٦ هـ

و كان شخصية زاهدة ورعة ناسكة وكان ذا لسان فصيح وواعظاً ذا قدرة كبيرة في الخطابة وكان يحسن القصص. حضر أبو الهذيل مجلسه وسمع قصصه فقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان رضوان الله عليهم ومن هذا سمي راهب المعتزلة ولما حضرته الوفاة أوصى أن لا يورث من ورثته من تركته وأن يفرق ما ورث على المساكين فقيل له: فلم ذلك فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل ينتفع به طوال حياته. أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر وعن الجعفرين وتنسب إليه الفرقة المردارية ولقب بالمردار أي راهب المعتزلة وكان المردار عنيف المزاج مغالياً في زهده ونسكه ومغالياً في عقائده وأهم آرائه الكلامية كان القول في القدر فالله في رأيه يقدر أن يكذب ويظلم ولو كذب وظلم كان إلهاً كاذباً ظالماً ووافق أستاذه بشر بالقول بالتولد وزاد عليه بقوله: بجواز وقوع فعل من فاعلين وذهب أن في وسع الناس أن يأتوا بمثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة وهذا أدى به إلى القول بخلق القرآن وكان يكفر كل من يقول بقدمه. وقد بالغ في تكفير الناس حتى أنه كفر أبا الهذيل العلاف ذاته في قوله بفناء مقدورات الله عز وجل وكفر أستاذه بشر بن المعتمر في قوله بأن المتولدات من فعل الله وكان يكفر أيضاً بعض الصحابة فيرى أن عثمان وقاتليه جميعاً في النار لأن عثمان قد فسق وأيضاً

فسق قاتلوه فاستحقوا جميعاً بفسقهم الخلود في النار[٣٢٥] وقد أقر المردار أنه يجوز أن يبعث الله نبياً فاجراً كافراً ورأى البغدادي أن نتيجة فكر المردار يلزمه أن يكون قول النصارى: المسيح ابن الله من فعل الله. [٣٢٦]

و لعل السؤال المحير هو كيف أن المردار وصل به المقام إلى مثل هذه الآراء المتطرفة التي جعلته هدفاً لأعداء المعتزلة أن يكفروه ويكفروا المعتزلة جميعا وهذا لا شك فيه وهو أمر طبيعي لأن من طبيعة المكفرين أن يتناولوا بعضهم بعضاً بسبة التكفير هذا ما لم يكن جائزاً دينياً وإسلامياً لأن مرحلة التكفير تأتي من وصول الإنسان لمرحلة فقد إيمانه بكل شيء وهذه المرحلة تأتي بشكل سلبي بعد الشك فالشك يمكن أن يؤدي إلى الإيمان أو يمكن أن يؤدي إلى الكفر لأنه يقف على مفترق هذين الطريقين ولكن الضيق الذي تصل إليه العقول المتعصبه والمذهبيه المحصورة تؤدي إلى هذه النتائج يضاف إلى ذلك مبدأ الحرية في الاعتزال دفع بالمعتزلة أن يتركوا العنان لتفكيرهم الحر حتى وصل به إلى هذه المواقف التي أبعدت الاعتزال عن جوهر الدين وعن جوهر فكرهم أنفسهم مما أدى إلى ضياع حركتهم وتلاشي فكرهم وموتهم السريع.

الجعفران:

وهما جعفر بن ميشر الثقفي المتوفى سنة ٢٣٤ هجرية وجعفر بن حرب الهمذاني المتوفى سنة ٢٣٦هجرية وكلاهما من تلاميذ المردار ويرى فيهما البغدادي أنهما كلاهما للضلالة رأس وللجهالة أساس[٣٢٧]. ويرى الشهرستاني أن الجعفرين قالا بأن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ فلا يجوز أن يكون الشيء الواحد في مكانين في حالة واحدة، وما نقرأه فهو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا والقرآن

الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز فهو عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ وقالا: إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه و صفاته قبل ورود الشرع.[٣٢٨]

وقد افترق الجعفران عن بعضهما ببعض الآراء فكان جعفر بن بشر مقدماً في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والإجتهاد ويذكر الخياط من كتبه كتاب السفن والأحكام وكتاب الناسخ والمنسوخ وكتاب الطهارة وكتاب الأتربة وكتاب الخراج وكتاب معرفة الحجة وغيرها من الكتب.

كان جعفر بن مبشر قريباً من الظاهريين فكان يكره القياس ومن آرائه التي يفردها البغدادي قوله في فسّاق هذه الأمة هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والفاسق برأيه موحد ليس بمؤمن ولا بكافر على بسيط الأرض وهو يشارك الخوارج النجدات بقوله إن الصحابة أخطؤا في الحد بضرب شارب الخمر بإجماع منهم وهذا خطأ وقد خالف غيره من المعتزلة بقوله أن من سرق حبة أو ما دونها فهو فاسق مخلد في النار ولإبن مبشر آراء فقهيه في مواضيع الخطوبة والزواج والزنى وغيرها يختلف فيها عن أهل الجماعة وكذلك عن المعتزلة.

أما جعفر بن حرب فكان أيضاً عالماً زاهداً درس الاعتزال على أبي الهذيل في البصرة وعلى المردار في بغداد ومن آرائه التي ينسبها البغدادي قوله أن بعضاً من الجملة يكون غير الجملة وقوله إن الممنوع من الفعل قادر على الفعل ولكنه لا يتمكن من الفعل وقد وضع البغدادي كتاباً خاصاً يرد فيه على ابن حرب سماه الحرب على ابن حرب.[٣٢٩]

أبو جعفر الإسكافي: هو أبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي المتوفى سنة ٢٤. هجرية أخذ الاعتزال عن جعفر ابن حرب وإليه تنسب فرقة الإسكافية وقد نسب إليه القول أن الله يقدر على ظلم الأطفال والمجانين ولا

يقدر على ظلم العقلاء أي أنه تعالى قادر على ظلم من لا عقل له لأن العقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم فإذا وقع الظلم فإن الأجسام تكون معراة من العقول الدالة على أنه لا يظلم وعلى هذا فإن الظلم لا يمكن أن يقع من الله تعالى لأن الاجسام لا يمكن أن تتعرى من العقول[٣٣٠] وهو ينفي أن يقال أن الله يتكلم وإنما يجوز أن يقال أن الله يكلم العباد فهو مكلم وليس متكلماً.

البلخي الكعبي: المتوفى سنة ٣١٩ هجرية

هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي أخذ الاعتزال عن أساتذة الخيّاط ولكنه وضع كتاباً كفر فيه الخياط وكفر سائر المعتزلة وقد قال عنه البغدادي وهو خصم عنيد من خصوم المعتزلة بأنه صاحب ليل يدعي في أنواع العلوم على الخصوص والعموم وهو لم يحظ بشيء منها بأسراره ولم يحظ بظاهره فضلاً عن باطنه وقد نسبت إليه فرقة الكعبية. وقد اختلف عن المعتزلة بقوله في الإمامة وقوله فيها أن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قريش إلا إذا خاف الناس الفتنة فيجوز عندئذٍ عقدها لغيره.

أما رأيه في الإرادة فيرى أن إرادة الله على الحقيقة وأنه لم يزل مريداً بإرادة أزلية وهو يجاري جل المعتزلة البصريين في أن الله مريد على الحقيقة ولكنه يحذو أيضاً حذو النظام فنفى الإرادة عن الله أصلاً وقال أن الله غير مريد على الحقيقة وإنه لا يوصف بالإرادة إلا مجازاً فإذا قلنا أنه مريد فمعناه أنه قادر غير مكره في فعله ولا كاره له وإذا قلنا إنه مريد لافعاله فالمراد أنه خالقها ومنشؤها على وفق علمه وإذا قلنا أنه مريد أفعال عباده فالمعنى أنه أمر بها وقد نأول أيضاً مسألة السمع والبصر كما فعل النظام[٣٣١]. وقال إن

وصفه بالسميع والبصير يعني العلم بالمسموعات والمرئيات فهو لا يحسّ بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع المسموع وذلك هو العلم حقيقة فالله في رأي الكعبي سميع بصير يعني ذلك أنه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات والله في رأي الكعبي لا يرى نفسه ولا يراه غيره فالله لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره وهو يجاري النظام برأيه أن الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة. وينفرد بقوله :

إن المقتول ليس بميت ويرد عليه البغدادي متهماً إياه بأنه يعاند الله تعالى في قوله: كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة[٣٢٢]. وكل الناس مجمعون على أنه ميت. ويخالف المعتزلة الرأي في الاستطاعة فيرى إن الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة ويرى أن الله يفعل ما فيه صلاح عباده ويتمادى في القول بأن الله يجب عليه فعل الأصلح لهم.

أحمد بن أبي دؤاد :

ولد أحمد بن دؤاد في البصرة وهو عربي من إياد وشامي من قنسرين ولد سنة ١٦٠ هجرية وقيل إنه أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل ولكنه بالواقع كان تلميذاً لبشر بن المعتمر لمع نجم أحمد بن دؤاد في عهد المأمون وكان بن دؤاد قاضياً في عهده واتصل به سنة ٢٠٤ هجرية واستطاع بعد اتصاله بالمأمون السيطرة عليه وفرض فكره عليه فهو الذي زين الاعتزال له وهو الذي دس له القول بخلق القرآن ورأى الخطيب البغدادي[٣٢٣] والسبكي[٣٢٤] أنه كان رأس المحنة وذلك حين بدأت المناظرات والتي كانت تشبه محاكم التفتيش في ذلك الوقت وكان ابن أبي دؤاد ذا شخصية فذة قوية وكان كريما وكلن متعصباً للعرب في دولة بني العباس التي كان يسودها النفوذ الفارسي وكان المأمون لا يستطيب إلا مجلسه ولا يطرب إلا لأحاديثه وكان المأمون يقول إذا استجلس الناس فاضلاً فمثل أحمد وقد مدحه الشعراء وفي طليعتهم

ابو تمام وقد أوصى المأمون أخاه وولي عهده به عند موته وبقي ابن أبي دؤاد حتى عهد المتوكل الذي لم يعزله عن القضاء وبقي حتى أصيب بالفالج في سنة ٢٣٢ هجرية وبقي كذلك حتى توفي سنة ٢٤. هجرية ويقول عنه الخطيب البغدادي: لولا ما وضع أحمد بن دؤاد به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن علية ولم يضف إلى كرمه كرم أحمد[٣٣٥]. وكانت المحنة هذه قد أساءت إساءة كبيرة للمعتزلة ولو لم يقترفوا هذه الخطيئة الكبيرة في تاريخهم العقائدي لاستطاعوا بدون هذا العناء أن يتصدروا الفكر الإسلامي وأن يجددوا فيه لأن أي فكر لا يستطيع أن يجدد نفسه يصبح عرضه للزوال والموت قال الأستاذ أحمد أمين: إن أحمد بن دؤاد أخطأ في استعمال نفوذه الكبير وجاهه العريض في قصور الخلفاء وفي أوساط العلماء والأدباء أخطأ في استعماله في حمل الناس على الاعتزال وإكراههم على القول بخلق القرآن فهو أكبر سبب في هذه المحنة))[٣٣٦]. وهذا الامر هو الفارق الجوهري بين الاعتزال في البصرة وبينه في بغداد ففي البصرة الاعتزال مذهباً نظرياً ظريفاً نشأ بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإعطاء رأي ديني في مسألة فاعل الكبيرة من الصحابة وغيرهم ولكنه في بغداد تحول إلى مذهب رسمي حيث تبنت الدولة هذا المذهب وحاولت فرضه فأصبح مذهباً جماهيرياً وأصبحت تعقد المناظرات الرسمية تحت إشراف الخلفاء ويلتقي في هذه المناظرات علماء المسلمين من كل الأقطار والمذاهب المختلفة وكانت أهم القضايا المطروحة للنقاش هي مسألة خلق القرآن وكان الجعد بن درهم أول من قال بخلق القرآن وكان قد سبق المعتزلة في هذه الفكرة وتعلم منه الجهم بن صفوان حتى وصل الامر إلى المعتزلة وكان هذا الأمر في ذروة عزهم في عهد المأمون حيث أن بشر المريسي قد نسب إليه القول بخلق القرآن ولكن الرشيد هدده بالقتل وكانت رسالة المأمون المشهورة إلى رئيس شرطته اسحق بن إبراهيم وفي هذه الرسالة يأمره أن يحمل الناس على القول بخلق القرآن

وأن يجمع القضاة والفقهاء والمحدثين ليمتحنهم في ذلك فمن أقر بأن القرآن مخلوق محدث خلي سبيله ومن أبى أعلمه به ليأمره فيه برأيه فألاعن اسحق بن إبراهيم للأمر وجمع العلماء والفقهاء وبدأ امتحانهم ولعل المناظرات كانت بين أحمد بن أبى دؤاد وبين أحمد بن حنبل في عهد المعتصم وظل ابن حنبل مسجوناً حتى عهد المتوكل ولولا أثر بن حنبل في الجمهور الإسلامي في ذلك العهد حيث خاف المعتصم أن تحدث فتنه كبرى إذا ما قتل ابن حنبل فلم يوافق المعتصم على قتله وبقي مسجوناً حتى أمر المتوكل بإخراجه من السجن. ويمكن القول بأن أحمد بن أبى دؤاد الذي امتاز بشخصيته القوية التي سيطرت على المأمون وبقيت سيطرته في عهد الواثق والمعتصم، ولقد استطاع أن يفرض الاعتزال ليكون دين الدولة في عهد المأمون والواثق وهذا الآمر هو الذي اضر إضراراً بفكر المعتزلة، وكان له أثر سلبي على تطور الفكر العربي الإسلامي وفشلت محاولتهم بالتجديد الفكري وفي تطعيم الفكرالإسلامي بالفكر الفلسفي اليوناني وهذه هي المحاولة الأولى التي كان هدفها الخروج بالفقه من إطاره الديني المحدود وعلىالآفاق العلمية الرحبة التي تجعل من الإسلام فكراً دينياً فلسفياً له قواعده الفقهية وقواعده المنطقية أيضاً، هذا الأمر إن توفر للإسلام فيحق بعد ذلك أن يكون ناسخاً للأديان التي سبقته وناسخاً فكرياً للفلسفة اليونانية أو الفلسفات الأخرى التي سبقته وأي دين اشد قوة من الإسلام الذي تأخر عصره عصر غيره من الأديان وأي دين جمع في مقولاته الفلسفات الإنسانية وسخرها لتنطق في مبادئه ولتكون عنوان حقائقه التي ينشدها الإنسان في تطوره وفي صراعه الحياتي بين المادة التي تكون منها جسده وبين الروح التي يعتقد أنها مصدر حياته وخلوده فكل الديانات وكل الفلسفات تجعل هدفها الإنسان وجوده وحياته وخلوده فهي تبحث في مجال وجوده عن سر هذا الوجود وفي خلوده عن سر بقائه واحتمال خلود هذا البقاء في شخص يمكن أن يكون الإنسان

الكامل الذي يبحث الدين والفكر الفلسفي عن سر وجوده. والمعتزلة في صراعهم الفكري لم يكونوا بعيدين عن هذه الأفكار وإنما كانوا يترجمونها إلى واقع عملي كما تعلموه من الدين الإسلامي الذي سمح لهم بالتحدث عن الحرية وعن الإرادة الإنسانية وعن هبة الله للأنسان هذه الحرية وهذه الإرادة وعن الفكر الإنساني الذي يدعو بالأصل للحرية والإرادة ويعتبرها أساس المعرفة.

نكتفي بهذا القدر من دراسة الشخصيات الاعتزالية في ذروة نشاطهم وعطائهم الفكري وما ذكرناه منهم كانوا أصحاب طرائق واجتهادات في الاعتزال وكما ذكرنا أن البغدادي عدد فرقهم بعشرين فرقة واعتبرهم من فرق الضلال وذكر ضلالاتهم ونعتقد أن هذا العرض لفكر البصري وواصل وعمرو والعلاف والنظام والخياط والقاضي عبد الجبار وهم من أشهر مفكري المعتزلة وفلاسفتهم وشيوخهم في الفقه والتأويل ونترك للقارىء الكريم الذي يريد الزيادة والإستفادة أن يرجع إلى الكتب والمصادر التي نوهنا عنها وذكرنا معظمها في هوامشنا ومنها المدونة إثر كل فصل أو باب يجد منها ما يغنيه وما يقدم له شروط إضافية عن كل الفرق الاعتزالية التي نكتفي بذكرها وذكر شيوخها بهذا القدر ولكن لا بدلنا من تقييم الفكر الاعتزالي وما يتبع هذا الفكر من فكر سياسي أيضاً وما لعبه هذا الفكر على مستوى الصراع المذهبي والعقائدي وما تركه الاعتزال من ردود أفعال عند فرق المسلمين الأخرى كل هذا نجده في الفصل الثاني وهو نقد الفكر الاعتزالي.

هوامش الفصل الثالث

١ - تاريخ الفلسفة العربية: د حنا فاخوري - خليل الجر ص ١٠٦ منشورات مؤسسة بدران وشركاه بيروت.

٢ - الملل والنحل: الشهرستاني ص ٤٣ -٤٤ - تحقيق محمد سعيد كيلأني منشورات شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٣ - هو واصل بن عطاء الغزال ولد في المدينة سنة ٨٠ هجرية وتوفي سنة ١٣١ ولقب بالغزال لأنه كان يلازم الغزالين ولتصدقه على عاملات الغزل الفقيرات فيهم.

٤ - ولد الحسن البصري سنة ٢٣ هجرية في المدينة ونشأ بوادي القرى ثم استقر في البصرة وفيها توفي سنة ١٠٩ هجرية وكان ورعاً تقياً عالماً وكان له تأثير كبير في الفكر الإسلامي.

٥ - عمرو بن عبيد ولد سنة ٨٠ هجرية وتوفي سنة ١٤٤ كان من تلاميذ الحسن البصري وانضم إلى المعتزلة فيما بعد وكان يعمل في النسيج بالإضافة إلى العلم.

٦ - تاريخ الفلسفة العربية: د - حنا فاخوري ص ١٠٧.

٧ - انظر كتب التاريخ: الطبري - ابن خلدون وغيرهما.

٨ - المصدر السابق: الفلسفة العربية: د فاخوري ص ١٠٨.

٩ - يوحنا الدمشقي: (٦٧٦م -٧٤٩ م) أحد معلمي الكنيسة المسيحية كان حفيد منصور بن سرجون وزير معاوية وقد نبغ في الاهوت والفلسفة والخطابة والتاريخ والشعر أثبت حرية الإنسان بالحجة والبرهان.

١٠ - ثابت بن قره: (٨٣٦ -٩٠١) ولد في حران وكان من أعلام الرياضة والطب والفلسفة عاش في ظل الخليفة المعتضد ببغداد واشتهر بالترجمة حيث نقل عدداً من الكتب اليونانية في الطب والفلسفة.

١١ - قسطا بن لوقا البعلبكي (٨٢٠ -٩١٢) من أشهر أعلام الفلسفة والهندسة والحساب والموسيقا كان مترجماً نقل الكتب عن اليونانية واشتهر بالفلك أيضاً.

١٢ - تاريخ الفلسفة العربية: د حنا فاخوري ص ١١٠.

١٣ - المصدر السابق: ص٠ ١١.

١٤ - الطبري: ح ١ - ص ٢٢٤ - (نقلاً عن فجر الإسلام - أحمد أمين ص ٢٩٠).

١٥ - المصدر السابق ص٢٢٤ (نقلاً عن فجر الإسلام).

١٦ - من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: د عبد الرحمن مرحبا ص ٢٨٠ -- منشورات دار عويدات بيروت.

١٧ - سورة طه (آية ٥).

١٨ - سورة ص ٣٨ (آية ٧٥).

١٩ - سورة الفجر ١٨ (آية ٢٢).

٢٠ - الملل والنحل: الشهرستاني ص٩٢ مع بعض التصرف.

٢١ - المصدر السابق ص ٩٣.

٢٢ - المصدر السابق ص ٩٣.

٢٣ - المعتزلة والفكر الحر: د.عادل العوا ص ٣٩ منشورات دار الأهالي بدمشق نقلاً عن المذاهب الإسلامية: أبو زهرة ص١٦٨.

٢٤ - الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي ص١٢٥.

٢٥ - مقالات الإسلاميين: أبو الحسن الأشعري ح ١ ص٠٢٠٠.

٢٦ - الملل والنحل ص٤٣.

٢٧ - تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام الذهبي ح٥ ص٨٩.
٢٨ - المعتزلة والفكر الحر ص٤٢ -٤٣.
٢٩ - المصدر السابق ص٤٣.
٣٠ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية – القاهرة ص١٩٢.
٣١ - المعتزلة والفكر الحر ص٥٠ -٥١.
٣٢ - صبح الأعشى: القلقشندي ج١٣ – ص١٥١ – القاهرة ١٩١٨.
٣٣ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د - علي سلمي النشار ص٤٣١.
٣٤ - المصدر السابق ص٦٨.
٣٥ - الخطط والآثار: المقريزي ح٤ ص١٦٩ .
٣٦ - الفرق بين الفرق: ص٩٣ .
٣٧ - مقالات الإسلاميين: ص١٥٥ -١٥٦ .
٣٨ - الملل والنحل: ص٤٤ -٤٥.
٣٩ - الملل والنحل: ص٤٦.
٤٠ - تاريخ الفلسفة العربية: د. فاخوري ص١١٣.
٤١ - سورة النساء: (آية ١٦٣).
٤٢ - سورة الأنبياء (آية ٣).
٤٣ - مقالات الإسلاميين: ص١٩١ -١٩٣.
٤٤ - سورة الأنعام: (آية ١٠٣).
٤٥ - سورة القيامة: (آية ٢٢ -٢٣).
٤٦ - سورة التوبة: (آية٥١).
٤٧ - سورة الأعراف: (آية ١٧٧).
٤٨ - سورة المدثر: (آية ٣٨).
٤٩ - سورة فُصّلت: (آية ٤٦).

٥٠ - سورة الأنعام: (آية ١٠٤).

٥١ - سورة الأنعام: (آية ١٥٢).

٥٢ - سورة الكهف: (آية ٢٩).

٥٣ - سورة السجدة: (آية ٤٦).

٥٤ - سورة النساء: (آية ٣٩).

٥٥ - سورة الكهف: (آية ٥٠).

٥٦ - المعتزلة والفكر الحر: عادل العوا ص ٣٦٣ نقلاً عن كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار تحقيق: عبد الكريم عثمان : القاهرة ص٣٣٢.

٥٧ - سورة الكهف: (آية ٢٩).

٥٨ - المصدر السابق: ص٣٦٤.

٥٩ - المصدر السابق : ص٣٦٥.

٦٠ - المصدر السابق: ص٣٢٦ نقلاً عن كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار – تحقيق عبد الكريم عثمان القاهرة ص٤٥٣.

٦١ - المصدر السابق: ص٢٢٧ نقلاً عن القاضي عبد الجبار ص٤٨٥.

٦٢ - المصدر السابق: ص٢٣١.

٦٣ - المصدر السابق: ص٢٣١ -٢٣٢.

٦٤ - سورة الحجرات: (آية ٧).

٦٥ - المصدر السابق: ص٣٣٢ -٣٣٣.

٦٦ - سورة الزخرف: (آية ٧٤).

٦٧ - المصدر السابق: ص٣٣٣.

٦٨ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ص٢٥٢.

٦٩ - سورة الفتح: (آية ٢٩).

٧٠ - المعتزلة والفكر الحر: ص٣٣٤ نقلاً عن القاضي عبد الجبار ص٧١٥.

٧١ - مقالات الإسلاميين: ص٢٧٠ -٢٧١.

٧٢ - المصدر السابق: ص٢٧٢.

٧٣ - سورة آل عمران: (آية ١٠٤).

٧٤ - سورة لقمان: (آية ١٧).

٧٥ - المعتزلة والفكر الحر: ص٣٣٥ نقلاً عن القاضي عبد الجبار ص٧٤٥.

٧٦ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص٩٣ -٩٤.

٧٧ - الفرق بين الفرق: ص٩٩ -١٠٠.

٧٨ - تاريخ الفلسفة العربية: د – فاخوري ص ١١٨.

٧٩ - معتزلة بغداد وبعض معتزلة البصرة.

٨٠ - معتزلة البصرة وعلى رأسهم عمرو بن عبيد.

٨١ - تاريخ الفلسفة العربية: د - فاخوري ص ١١٨.

٨٢ - المصدر السابق: ص١١٩.

٨٣ - المصدر السابق :ص١٢٠.

٨٤ - مقالب الوزيرين: أبو حيان التوحيدي تحقيق محمد بن ثابت الطبخي ص٤٧٣ (دمشق ١٩٦٥).

٨٥ - المعتزلة والفكر الحر: د – عوا ص١٥٧ - ١٥٨.

٨٦ - المقابسات: أبو حيان التوحيدي ص٥٣ تحقيق حسن الندوي القاهرة ١٩٢٩.

٨٧ - الطبقات الكبرى: ابن سعد ح٧ – ص١١٩.

٨٨ - العقد الفريد: ابن عبد ربه ج١ ص٣٩.

٨٩ - شرح نهج البلاغة: ابن حديد ج١ ص٣٨٦.

٩٠ - العقد الفريد: ابن عبد ربه ج٢ ص٢٤٤.

٩١ - العقد الفريد: ج٢ ص٢٤٠.

٩٢ - العقد الفريد: ج٢ ص٢٧٧.

٩٣ - العقد الفريد :ج٢ ص٢٩٩.

٩٤ - البيان والتبيين: الجاحظ ج٢ ص٨٨.

٩٥ - العقد الفريد: ج٢ ص٢٣٠.

٩٦ - مروج الذهب: المسعودي ج٣ ص٥٤.

٩٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص٤٠٦ نقلاً عن المنية والأمل لإبن المرتضى ص١٨.

٩٨ - المنية والأمل: ابن المرتضى ص١٨.

٩٩ - البيان والتبيين: الجاحظ ج١ ص١٤ -١٦.

١٠٠ - المعتزلة والفكر الحر: د - العوا ص١٦٤.

١٠١ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ص٤١٣ ويقصد بالعقيلي من بني عقيل الذين توالى بشار إليهم والسدوسي من بني سدوس الذين كان بشار ينزل إليهم.

١٠٢ - البيان والتبيين: ص٣٠١.

١٠٤ - ملقى السبيل: اسماعيل مظهر ص٢١ القاهرة ١٩٢٦.

١٠٥ - سورة النور: آية ٤.

١٠٦ - الانتصار: الخياط ص١٦٥.

١٠٧ - الملل والنحل: ص٩٤.

١٠٨ - نشأة الفكر الفلسفي ج١ ص٢٤٠.

١٠٩ - الفرق بين الفرق: ص٩٧.

١١٠ - المنية والأمل: ص١٨.

١١١ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: النشار ص٢٢٣ -٢٢٤.

١١٢ - المصدر السابق ص٢٢٤.

١١٣ - المصدر السابق: ص٤٢٤ -٤٢٥.

١١٤ - المصدر السابق: ص٤٢٥.

١١٥ - المصدر السابق: ص٤٢٧.

١١٦ - المصدر السابق: ص٤٢٩.

١١٧ - الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ج٢ ص٩٥: القاهرة ١٣٤٧ هجرية.

١١٨ - وفيات الأعيان: ابن خلكان ج٢ ص١٠١.

١١٩ - المنية والأمل: ابن المرتضى ص٢٣.

١٢٠ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د – النشار ج١ ص٤٣٣.

١٢١ - ميزان الاعتدال: الذهبي ج٢ ص٦٢٩.

١٢٢ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د - النشار ج١ ص٤٢٦.

١٢٣ - المصدر السابق: ص٤٢٦.

١٢٤ - المصدر السابق: ص٤٣٩ -٤٤٠.

١٢٥ - المعتزلة والفكر الحر: د - العوا ص١٧٣ -١٧٤.

١٢٦ - العقد الفريد: ابن عبد ربه ج٢ ص٣٨٦ -٣٨٧.

١٢٧ - المصدر السابق: ج٢ ص٣٨٦.

١٢٨ - المعتزلة والفكر الحر: ص١٧٤.

١٢٩ - الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني ج٣ ص٢٤.

١٣٠ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص٧٢.

١٣١ - وفيات الأعيان: ج٢ ص١٠١.

١٣٢ - مروج الذهب: المسعودي ج٣ ص٣٩.

١٣٣ - الفهرست: ابن النديم: ص٢٥١.

١٣٤ - الملل والنحل: الشهرستاني ج١ ص٤٩.

١٣٥ - المعتزلة والفكر الحر: ص١٧٦ -١٧٧.

١٣٦ - المصدر السابق: ص١٧٩.

١٣٧ - الملل والنحل: ج١ ص٤٩ -٥٠.

١٣٨ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج١ ص١٥٨.

١٣٩ - الانتصار: أبو الحسن الخياط ص١٥٩.

١٤٠ - الملل والنحل: ج١ ص٤٩ -٥٣.

١٤١ - الانتصار: الخياط ص١٦١.

١٤٢ - سورة الأنفال: (آية ٦٥).

١٤٣ - الفرق بين الفرق: البغدادي: ص٧٧.

١٤٤ - مذاهب الإسلاميين: د - بدوي ج١ ص١٤.

١٤٥ - سورة الرحمن: (آية ١٤).

١٤٦ - المعتزلة والفكر الحر: ص١٨٣ -١٨٤.

١٤٧ - المعتزلة: زهدي جار الله ص١١٦.

١٤٨ - الفرق بين الفرق: ص٧٩.

١٤٩ - النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية: حسين مروة ج١ ص٧٠٦.

١٥٠ -المصدر السابق: ص٧٠٧.

١٥١ - المصدر السابق ج١ ص٦٦١ -٦٦٢.

١٥٢ -نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام : د - النشار ج١ ص٤٩٩.

١٥٣ - المصدر السابق ج١ ص٤٩٩.

١٥٤ - المصدر السابق: ج١ ص٥٢٢ -٥٢٣ – نقلاً عن الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص٦٨ - ج١ ص٦٨.

١٥٥ - الانتصار ص٧٠.

١٥٦ - الانتصار ص٦١.

١٥٧ - الانتصار ص١٤٦.

١٥٨ - الانتصار ص١٤٧.

١٥٩ -النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: مروة ج١ ص٧٠٧ - ٧٢٠ مع التصرف.

١٦٠ - طوق الحمامة: ابن حزم ص١٢٢.

١٦١ - الحيوان: الجاحظ ج٣ ص١٤٦.

١٦٢ - الفرق بين الفرق: ص٧٩.

١٦٣ - ابراهيم بن سيار النظّام وآراءه الكلامية والفلسفية: محمد عبد الهادي أبو ريدة. ص٧ القاهرة.

١٦٤ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج١ ص٥٥١.

١٦٥ - المنية والأمل: ابن المرتضي ص٣٠.

١٦٦ - الملل والنحل: الشهرستاني ج١ ص٦٠.

١٦٧ - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي ج٢ ص٩٧ – القاهرة ١٩٣١.

١٦٨ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص١١٣.

١٦٩ - المعتزلة والفكر الحر: د - العوا ص١٨٦.

١٧٠ - الملل والنحل الشهرستاني ج١ ص٥٤ - ٥٨.

١٧١ - الملل والنحل: ج١ ص٥٩.

١٧٢ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ص٥٥٥.

١٧٣ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج١ ص١٦٧.

١٧٤ - الانتصار: الخياط ص٢٣.

١٧٥ - الانتصار: ص١٧.

١٧٦ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج١ ص٢٣.

١٧٧ - الملل والنحل: ج١ ص٦٧ - ٦٨.

١٧٨ - الملل والنحل: ج١ ص٢٧.

١٧٩ - الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم ج٢ ص١٣٩ وبعدها.

١٨٠ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج١ ص٣٧٤.

١٨١ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص١١٤.

١٨٢ - مقالات الإسلاميين: ج١ ص١٩٠.

١٨٣ - المصدر السابق: ١٩١.

١٨٤ - الانتصار: الخياط ص٣٢ -٣٥.

١٨٥ - الانتصار: ص٣٢.

١٨٦ - مقالات الإسلاميين: ج١ ص٣٢٤ -٣٤٧.

١٨٧ - المصدر السابق: ص٤٠٤.

١٨٨ - المصدر السابق: ص٣٣١.

١٨٩ - المصدر السابق: ص٣٩٩.

١٩٠ - المصدر السابق: ص٢٢٩.

١٩١ - المصدر السابق: ص٢٢٩.

١٩٢ - المصدر السابق: ص٥٦٦.

١٩٣ - المصدر السابق: ص٥٦٦.

١٩٤ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص١٢١.

١٩٥ - المصدر السابق: ص٨٤.

١٩٦ - المعتزلة والفكر الحر: ص١٩٥.

١٩٧ - المصدر السابق: ص١٩٧.

١٩٨ - إبراهيم بن سيار النظام: أبو ريدة ص٦٠ نقلاً عن كتاب الحيوان ح٦ ص١١.

١٩٩ - المصدر السابق: ص١٢٧ -١٣٠.

٢٠٠ - المعتزلة والفكر الحر: ص٢٦١ مع التصرف.

٢٠١ - الفرق بين الفرق: ص١٠٨.

٢٠٢ - وفيات الأعيان: ابن خلكان ج٣ ص٣٩٨ - القاهرة ١٩٤٨م.

٢٠٣ - معجم البلدان: يا قوت الحموي ج٢ ص١٢.

٢٠٤ - طبقات المعتزلة: ابن المرتضى ص٥٧.

٢٠٥ - المصدر السابق: ص١٠١.

٢٠٦ - مذاهب الإسلاميين: د - بدوي ج١ ص٢٨٣.

٢٠٧ - المصدر السابق: ج١ ص٢٨٤.

٢٠٨ - وفيات الأعيان: ج٣ ص٣٠٩٨.

٢٠٩ - مذاهب الإسلاميين: د - بدوي ج١ ص٢٨٧.

٢١٠ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج١ ص٢٣٦ -٢٣٧.

٢١١ - المصدر السابق: ج١ ص١٧٥.

٢١٢ - المصدر السابق: ج١ ص٢٨٨.

٢١٣ - المصدر السابق: ج١ ص٣٠٠.

٢١٤ - مذاهب الإسلاميين: د - بدوي ج١ ص٢٩٧.

٢١٥ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج١ ص٣٠٥.

٢١٦ - المصدر السابق: ج١ ص٢٤٣.

٢١٧ - المصدر السابق: ج٢ ص٩٠.

٢١٨ - المصدر السابق: ج٢ ص١١.

٢١٩ - المصدر السابق: ج٢ ص١٦.

٢٢٠ - المصدر السابق: ج٢ ص٤٥.

٢٢١ - المصدر السابق: ج٢ ص٤٥٠.

٢٢٢ - المصدر السابق: ج٢ ص٤٥.

٢٢٤ - سورة التوبة.

٢٢٥ - المصدر السابق: ج٢ ص١٣٧.

٢٢٦ - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي ج١ ص٥٥.

٢٢٧ - الفهرست: ابن النديم ص١٦١.

٢٢٨ - طبقات المعتزلة: ابن المرتضي ص٩٦.

٢٢٩ - وفيات الأعيان: ابن خلكان ج٢ ص٣٥٥.

٢٣٠ - مذاهب الإسلاميين: د -بدوي ج١ ص٣٣٤ -٣٣٥.

٢٣١ - طبقات المعتزلة: ابن المرتضى ص٩٤.

٢٣٢ - طبقات المعتزلة: ص٩٥.

٢٣٣ - نهاية الإقدام على علم الكلام: الشهرستاني ص١٨٨.

٢٣٤ - شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار ص١٨٢.

٢٣٥ - مذاهب الإسلاميين: د - بدوي ص٣٤١.

٢٣٦ - أصول الدين: عبد القادر البغدادي ص٩٢.

٢٣٧ - مذاهب الإسلاميين: ص٣٤٦.

٢٣٨ - الملل والنحل: الشهرستاني ج١ ص١٠٥.

٢٣٩ - شرح الأصول الخمسة: ص٢٦٠.

٢٤٠ - المصدر السابق: ص٦٢٩.

٢٤١ - المصدر السابق: ص٧٤٢.

٢٤٢ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص١١٥.

٢٤٣ - طبقات الشافعية: السبكي ج٣ ص٢١٩ -٢٢٠.

٢٤٤ - الكامل في التاريخ: ابن الأثير ح٩ ص١٣٨.

٢٤٥ - طبقات الشافعية: السبكي ج٣ ص٢٢٠.

٢٤٦ - المصدر السابق: ص٢٢٠.

٢٤٧ - المصدر السابق: ص١١٢.

٢٤٨ - المصدر السابق: ص١١٢.

٢٤٩ - تاريخ بغداد: البغدادي ج١١ ص١١٥.

٢٥٠ - طبقات الشافعية: ج٣ ص ٢٢٠.

٢٥١ - طبقات المعتزلة: ابن المرتضي ص١١١.

٢٥٢ - شرح الأصول الخمسة: ص٤٥.

٢٥٣ - مذاهب الإسلاميين: د - بدوي ص٧٩٨.

٢٥٤ - شرح الأصول الخمسة ص٩٩.

٢٥٥ - المصدر السابق: ص١٠٧.

٢٥٦ - المصدر السابق: ص١١٣ -١١٤.

٢٥٧ - المصدر السابق: ص١١٥ -١١٦.

٢٥٨ -المصدر السابق ص١١٨.

٢٥٩ - المصدر السابق ص١٦١.

٢٦٠ - المصدر السابق: ص١٦٧.

٢٦١ - مذاهب الإسلاميين: ص٤١١.

٢٦٢ - شرح الأصول الخمسة: ص٢٠٠ -٢٠١.

٢٦٣ - المصدر السابق ص٢٢٥.

٢٦٤ - المصدر السابق: ص٢٣١.

٢٦٥ - سورة الأنعام (آية ١٠٣).

٢٦٦ - شرح الأصول الخمسة: ص٢٤٨.

٢٦٧ - المصدر السابق: ص٢٧٨.

٢٦٨ - المصدر السابق: ص٢٩٢.

٢٦٩ - المصدر السابق: ص٢٩٥.

٢٧٠ - المصدر السابق: ص٢٩٧.

٢٧١ - المصدر السابق: ص٢٩٨.

٢٧٢ - المصدر السابق: ص٣٣٣.

٢٧٣ - المصدر السابق: ٣٣٤.

٢٧٤ - المصدر السابق: ص٣٣٥.

٢٧٥ - المصدر السابق: ص٣٣٦.

٢٧٦ - المصدر السابق: ص٣٦٤.

٢٧٧ - المصدر السابق: ص٣٦٥.

٢٧٨ - المصدر السابق: ص٣٩٦.

٢٧٩ - كتاب اللمع: الأشعري نشر الأب ريتشرد يوسف مكارتي - بيروت ص٥٤ -٥٥.

٢٨٠ - شرح الأصول الخمسة: ص٤٢٤.

٢٨١ - سورة غافر: (آية ٣١).

٢٨٢ - شرح الأصول الخمسة: ص٤٥٩.

٢٨٣ - سورة الإسراء: (آية ٣٨).

٢٨٤ - شرح الأصول الخمسة: ص٤٦١.

٢٨٥ - سورة البقرة: (آية ٢٠٥).

٢٨٦ - شرح الأصول الخمسة: ص٤٨٣.

٢٨٧ - المصدر السابق: ص٥٢٨.

٢٨٩ - المصدر السابق: ص٥٣١.

٢٩٠ - سورة الحج: (آية ٥٢).

٢٩١ - شرح الأصول الخمسة: ص٥٧٥.

٢٩٢ - المصدر السابق: ص٥٧٧.

٢٩٣ - القاضي عبد الجبار الهمذاني وآراؤه الكلامية: عبد الكريم عثمان ص١٩.

٢٩٤ - المعتزلة والفكر الحر: د - العوا ص٢١٢ -٢١٣.

٢٩٥ - المصدر السابق: ص٢١٤ -٢١٩ بتصرف.

٢٩٦ - المصدر السابق: ص٢٢٩.

٢٩٧ - الحيوان: الجاحظ ج١ ص١٦٦.

٢٩٨ - المعتزلة والفكر الحر ص٢٣١.

٢٩٩ - الملل والنحل: الشهرستاني ج١ ص٨٩.

٣٠٠ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص١٠٥.

٣٠١ - المصدر السابق.

٣٠٢ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج٢ ص٣٤١.

٣٠٣ - الملل والنحل: الشهرستاني ج١ ص٨٩.

٣٠٤ - سورة الرعد: (آية ١٦).

٣٠٥ - المعتزلة والفكر الحر: ص٢٣٦ -٢٣٧ نقلاً عن الشهرستاني والبغدادي بتصرف.

٣٠٦ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص٩٩.

٣٠٧ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ص٢٢٩.

٣٠٨ - المصدر السابق: ص١٥٧.

٣٠٩ - سورة آل عمران: (آية ١٧٦).

٣١٠ - الفرق بين الفرق: ص٩٧.

٣١١ - سورة الأنفال: (آية ٦٣).

٣١٢ - الفرق بين الفرق: ص٩٨.

٣١٣ - المصدر السابق: ص٩٩.

٣١٤ - المصدر السابق: ص٩٤.

٣١٥ - الملل والنحل: الشهرستاني ص٨٨.

٣١٦ - الملل والنحل: ص٨٧.

٣١٧ - مقالات الإسلاميين: الأشعري ج٢ ص٣٧٧.

٣١٨ - الملل والنحل: الشهرستاني ج٢ ص٨٧.

٣١٩ - المعتزلة والفكر الحر د - العوا ص٢٥٠.

٣٢٠ - الملل والنحل: ج١ ص٩٦.

٣٢١ - الفرق بين الفرق ص١٠٣.

٣٢٢ -الفرق بين الفرق: ص١٠٤.

٣٢٣ - الفرق بين الفرق: ص١٠٣.

٣٢٤ - الإنتصار: الخياط ص٥٥.

٣٢٥ - المعتزلة والفكر الحر: د - العوا نقلاً عن البغدادي ص٢٥٥.

٣٢٦ - الفرق بين الفرق: ص١٠١.

٣٢٧ - الفرق بين الفرق: ص ١٠١.

٣٢٨ - المعتزلة والفكر الحر: ص٢٥٧.

٣٢٩ - الفرق بين الفرق: ص١٠٢.

٣٣٠ - الفرق بين الفرق: ص١٠٣.

٣٣١ - المعتزلة والفكر الحر: ص٢٦٢.

٣٣٢ - سورة آل عمران (آية ١٨٥).

٣٣٣ - تاريخ بغداد: البغدادي ح٤ ص١٤٢.

٣٣٤ - طبقات الشافعية: الاسفراييني ج١ ص٢٠٦.

٣٣٥ - تاريخ بغداد: ح٤ ص١٤٢.

٣٣٦ - ضحى الإسلام: أحمد أمين ج٣ ص١٥٩.

الفصل الرابع
نقد الفكر الإعتزالي

يكاد يجمع نقاد المعتزلة على وصفهم بأنهم مبدعو علم الكلام وبانهم يمثلون أول ثورة فكرية في الإسلام وأنهم أول من دمجوا بين أحكام العقل وأحكام الشريعة وأنهم شغلوا العالم الإسلامي طوال قرنين من الزمن في الجدل والنقاش بقضايا الشريعة وقضايا الحكمة واعتبروا مجددين في الشريعة التي كان يرى البعض أنها بحاجة إلى تجديدهم وأن هذه الحاجة هي التي أوجدت الفكر الإعتزالي على أساس الحاجة أو الإبداع وأن ما قدمه المعتزلة من فكر أقلق المجتمع الإسلامي وأخاف عامة الفقهاء وكان قد خلق ردة فعل معاكسة خاصة بعد سوء استخدام فكرهم أيام ما سمي بمحنة خلق القرآن وما تركت هذه المحنة من آثار سلبية على الفكر الإسلامي عامةً وعلى فكر المعتزلة خاصةً وهذا ما عجل في زوالهم وضياع فكرهم ولكن الفكر لا يضيع دفعة واحدة لأنه يبقى محفوظاً في ذاكرة الكثير من المفكرين فأقوال شيوخ المعتزلة وفلاسفتهم وأعمالهم وسلوكهم بقيت متداولة بين أنصار التجديد حتى أن ساحة الفكر الحديث والتي كان دأبها التفتيش عن التراث ما كان منه موجوداً ومدوناً وما كان مشوهاً بسبب روح العداء له ومنه المفقود أيضاً. وببعض التدقيق وصل الباحثون المحدثون ومنهم المستشرقون الذين اهتموا بتراثنا أكثر من اهتمامنا به في البداية ولكن هذا الامر دفعنا إلى التفتيش والبحث عن ماضينا وعن ما يمكن اعتباره أغنى تراث عالمي أوجدته حضارة الإنسان وجعلته رهيناً في هذه الأمة على الرغم من عوامل التلف والتغيير والتشويه والمحو.

و لو دققنا النظر في ذلك لوجدنا عملية إحياء جديدة لكل المذاهب الفكرية والفرق المذهبية التي مضت والتي انقرضت لظروف دينية أو سياسية أو مذهبية فإننا نجد من العلماء والباحثين أنصاراً كثيرين لهذه الفرق ولهذا الفكر. ويمكن القول أن عملية الإحياء هذه ربما أعادت هذه المذاهب إلى الظهور من جديد ويتولى مريدوها تطويراً فكرياً وعقائدياً لتنسجم مع متطلبات العصر الذى نحن فيه وها هى حكمة الله في الخلق الذى يتجدد باستمرار ويتطور في كل آن وزمان.

و نحن على هذا الأساس نجد أن الفكر الاعتزالي يعود من جديد وبصيغة جديدة لكي يشغل ساحة الفكر العربي والإنساني وليتضح أن الخطأ الذي ارتكبه المعتزلة يمكن إصلاحه وتلافيه بما ينسجم مع فكرهم الحر الذي لم يلتزموا به هم أنفسهم والذي نقضوه في فرض سلطتهم بشكل يظهر تسلطهم على غيرهم من المذاهب وعمدوا في ذلك على التصفيات الجسدية التي كانت تمارس على من خالفهم وعلى من حاول مقاومتهم.

و إذا ما أردنا أن نفتش عنه السبب الذي يدفع الإنسان الحديث للتنقيب عن ظواهر أجداده ويصل به الأمر حتى إلى تقليدهم والتشبه بهم. هذا ما برز في الظواهر الفكرية وبعض التجمعات التقليدية الحديثة التي ترمي إلى إحياء هذا التراث الإنساني الزاخر بالأعاجيب وليس من سبب في ذلك إلا ما يمكن تسبته إلى الغرور الإنساني وبحثه عن أصله وهو يضع الفرضيات التي تدفعه إلى العمل على إثبات هذه الفرضيات ونقلها إلى مستوى النظريات التي تقبل البرهان العقلي والتي يمكن أن يثبت صحتها هذا البرهان. فالغرور الإنساني وميل الإنسان إلى اللعب وكأن اللعب جزء هام من حياته ولو نظرنا إلى مجمل الاكتشافات العلمية الحديثة لوجدنا أن اللعب كان له الدور الأكثر أهمية بالإضافة إلى ما يمكن وصفه بالحاجة البشرية إلى تطور حياته وقصد السيطرة على العالم.

والمعتزلة كحركة فكرية تقدم مجالاً مهماً لكي يتجه الفرور الفكري لإخراج فكرهم فهم إذا يمثلون مرحلة إيجابية في تاريخ الفكر الإسلامي ويمثلون التجديد فيه خير تمثيل وهم في نظر أنصارهم يمثلون الإسلام الفطري الذي يحض على التفكير والعقل ولو أن المعتزلة سايروا غيرهم من الفئات والطوائف والمذاهب الإسلامية لكانوا كسبوا أكثر مما خسروا في أيام المحنة، ويصور نقادهم المنصفون أن زوال المعتزلة شكل ارتكاساً فكرياً واجتماعياً وسياسيا انعكس على حياة أكثر المفكرين وتعالت الصيحات من كل جانب للرد على كل فكر تحرري وتصفية الحساب مع كل مفكر كان يدعو إلى التجديد والتحرر ويذكر الأستاذ أحمد أمين في كتابه (ضحى الإسلام) أن المعتزلة أفل نجمهم وانحسر مدهم وانتصر المحدثون وخصوم المعتزلة من الأشاعرة وأهل السنة والجماعة وتعالت سلطة الحنابلة وقوي نفوذهم فألفوا بدورهم حكومة داخل الحكومة حتى إنهم صاروا يكبسون سنة ٣٢٣ هجرية دور القوادر والعوام في بغداد فإن وجدوا نبيذاً أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء ومنعوا الناس من الجلوس إلى (محمد بن جرير الطبري) لأنه ألف كتاباً في اختلاف الفقهاء لم يذكر فيه (أحمد بن حنبل) فسئل عن ذلك فأجاب: لم يكن أحمد فقيهاً وإنما كان محدثاً وما رأيت له أصحاباً يعول عليهم.

و يستطرد الأستاذ أحمد أمين فيقول: اندحر المعتزلة سياسياً ولم تقم لهم قائمة بعد المحنة ولكن تأثيرهم الفكري بل والمذهبي ظل قوياً في ظل تضاعف الثقافة العربية الإسلامية وفي وسعنا أن نجلو بعض هذا التأثير إذ نراه تأثيراً مزدوجاً سلبياً وإيجابياً فمن تأثير المعتزلة السلبي أن أخذ الجمود العقلي ينتشر شيئا بعد شيء ارتكاسا عليهم فقد أمر المتوكل كل الناس بالتسليم والتقليد وظل عهد علماء التخلف من عهد المتوكل على هذا المنوال تسليم بالقضاء والقدر وتسليم بما كان يكون وتقليد للسابقين وتقليد في الآراء ومن ثم تكاد تكون الكتب المؤلفة في الحديث والفقه والتفسير بل

والنحو واللغة في عهد المتوكل صورة واحدة إن اختلف في شيء فاختلاف في الإطناب والإيجاز والبسط والاختصار أما الترتيب فواحد وأما الأمثلة فواحدة وأما العبارة الغامضة في الكتاب الأول فهي غامضة في الكتاب الأخير كلها خضعت لأمر المتوكل بالتسليم والتقليد وانعدمت فيها كلها الشخصية لأن الشخصية عدوة التسليم والتقليد. ولو بقي الاعتزال لتلون المسلمون بلون آخر أجمل من لونهم الذي تلونوا به.

و يعتبر ابن عساكر في كتابه الذي يدافع فيه عن الأشعري أن الأشعري محق في تركه المعتزلة ومحاربته لهم فهو يؤكد أن عبقريته قد تفتحت بعد أن من الله عليه بالاهتداء ذلك أنه كان يأخذ القلم يكتب فربما ينقطع وربما يأتي بكلام غير مرضٍ وتلك حالته في الابتداء لا بعد ما من عليه الله به من الاهتداء فإن تصانيفه مستحسنه مهذبة وتواليفه وعباراته مستجادة مستصوبة[٢] ولكن ابن الجوزي يرى أن الاشعري ظل معتزلياً دوماً. فإذا صح أن الأشاعرة يؤلفون مدرسة فكرية نامية منسقة وهذا صحيح فإن تأثير المعتزلة في زعيم الاشاعرة يمتد بلا ريب عبر زعيمهم ومن خلال التأثير بين الاتباع المعاصرين من مفكري الأشاعرة والمعتزلة يمتد إلى المدرسة الأشعرية بأسرها. وما يصح قوله في صدد تأثير المعتزلة على المدرسة السنية الأولى مدرسة الأشاعرة يصح كذلك في المدرسة السنية الثانية مدرسة (أبي منصور الماتريدي) حتى أن هذه المدرسة الماتريدية سميت باسم المعتزلة المتسترين لأنها تعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الأشاعرة فالأشاعرة يعتبرون معرفة الله واجبة بالشرع بينما الماتريدية يعتبرونها مدركة الوجوب بالعقل والأشاعرة لا يعتبرون للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل من غير أمر الشارع والماتريدية يقرون أن للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل أيضاً فإذا كان الميدان الذي تسير فيه هذه الفرق الإسلامية التي لا خلاف بين المسلمين في أنها جميعاً من أهل الإيمان ذا أقسام أربعة فعلى طرف منه المعتزلة وعلى

الطرف الآخر أهل الحديث وفي الربع الذي يلي المعتزلة الماتريدية وفي الربع الذي يلي المحدثين الأشاعرة[٢].

نلاحظ أن المعتزلة كانوا ذوي تأثير في المذاهب الإسلامية جميعاً فأول المذاهب التي تأثرت بهم هم أهل السنة والجماعة ولعل من كان يتحدث بسلطة العقل وقدرته على البرهان على وجود الخالق وتنزيهه يمكن أن تكال له تهمة الاعتزال لأن هذه المسألة لم تكن بحسبان الفقهاء وأهل الحديث إذا لم نقل أنهم كانوا أشد أعدائها ويبدو أن مجرد القول في سلطة العقل يعني لديهم إشراك العقل في سلطة الخالق ولهذا السبب كان التكفير وأصدر المحدثون والمفتون من أهل الحديث فتاوى التكفير للمعتزلة ولكل من تأثر بهم. ولم تكن الفرق الأخرى بمأمن من تهمة التأثر بالمعتزلة. فالشيعة مثلاً بدءاً من الزيدية أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب تبنوا الاعتزال وقالوا فيه بشكل واضح نتيجة تتلمذ إمامهم المذكور زيد على يد واصل بن عطاء شيخ المعتزلة وتبنيه لكل أفكاره وقولهم أيضاً بالمبادئ الخمسة التي هي أساس الاعتزال. ولكن المعتزلة سلكوا طريقاً آخر في التقرب من الحاكم وخاصةً في بداية القرن الرابع الهجري عندما استعاد المعتزلة نفوذهم وأعادوا ترتيب أفكارهم من جديد إثر هزيمتهم على يد المتوكل وحركة الحنابلة المعاكسة لهم ووجدوا أن الوسيلة إلى ذلك هي التقرب من السلطة الحاكمة الفعلية في ظل خلفاء بني العباس وكانت آنذاك سلطة بني بويه وهم يعتنقون التشيع فأخذ المعتزلة باستمالتهم بغية الإحتماء بهم والاستعانة بنفوذهم على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من وضعهم المتدهور تجاه خصومهم من الأشاعرة ومن الحنابلة بوجه خاص ويذكر المقريزي في خططه أن الاعتزال نشأ تحت ظل الدولة البويهيه في العراق وخراسان وما وراء النهر ودخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء وفشت مقالات الاعتزال في صفوف الشيعة وذكر المقدسي بعد أن قام برحلات واسعة خلال

القرن الرابع وطوف في أرجاء البلاد الإسلامية أنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة وأكثر فقهائهم على الاعتزال بل إن الأمير البويهي (عضد الدولة) اعتنق الاعتزال ومضى العامة في (الرّيّ) على درب الفقهاء في القول بخلق القرآن وكان معظم السكان في خوزستان معتزلة وكذلك كان شيعة عمان وصعدة والسر وات وسواحل البحرين وفي شمال العراق[1]. وإذا أردنا التوسع في ذكر التأثير المتبادل بين المعتزلة والشيعة فلا بد من الإشارة إلى أن هناك تأثيراً متبادلاً وواضحاً بين المعتزلة وإخوان الصفا من خلال دراسة رسائلهم التي تتفق كثيراً مع أفكار المعتزلة وخاصةً كما نذكر دائماً في مسألة التنزيه الإلهي حتى أن المرء ليحتار أحياناً إذا أراد أن يعيد الأفكار إلى أصولها أينسبها إلى المعتزلة أولاً أم إلى إخوان الصفا وعلى كل حال فإن البداية كانت لكل من المعتزلة وإخوان الصفا في زمن واحد وكل منهم ادعى الثورة العقلية في تفسير الشريعة وتأويلها ويمكن القول أن تداخلاً واضحاً في فكر كل منهم وإن هذا التداخل قد يؤدي إلى الإنسجام التام ويمكن القول أن حركة الفكر تسير باضطراد دون أن يلحقها أي توقف في هذا الطريق يعني النهاية.

وهذا ما حدث للمعتزلة وهم في ذروة عطائهم، ولو قارنا مثلاً بين المعتزلة وبين غيرهم من الفلاسفة لوجدنا أن الفلاسفة استطاعوا متابعة ما بدأ فيه المعتزلة واستطاعوا أن يكونوا نسيجاً فكرياً فلسفياً متميزاً عن علم الكلام، علماً أن بداية الفلسفة وعلم الكلام كانا من منطلق واحد غايته التجديد في البراهين الدينية وإصلاح الحالة الاجتماعية والدينية بدءاً من الدين نفسه. فإخوان الصفا مثلاً قد بدؤوا مع بداية المعتزلة وترافقت نشأتهم معاً ونهلوا من الفكر الفلسفي معاً وبدؤوا بالتاويل معاً وظروف المعتزلة كانت أفضل بكثير من ظروف إخوان الصفا الذين تستروا بالتقية. وعاشوا مع الناس وفي بلاط الأمراء أنفسهم تنظيماً دقيقاً، وكانوا متفقين مع

المعتزلة في معظم قضاياهم الفلسفية والفكرية واستطاعوا تحقيق غايتهم السياسية في تحقيق العدالة القائمة بين تفكير الحكام الذين يعتقدون أن حكمهم بموجب حكم الله مهما عاشوا من فساد وارتكبوا من أخطاء وجرائم فإن عفو الله يشملهم لإبقائهم كلمته العليا بين الناس قائمة، بينما يرى إخوان الصفا أن الحاكم العادل الممتثل لحكم الله وهو الإمام الذي فوضه الله بالنص منذ الرسول (ص) فهو الذي يحكم بالعدل وهو الذي يحفظ الحق ويحفظ الشريعة من التشويه والتبديل، ولقد ناضل إخوان الصفا من خلال فلسفتهم وتنظيمهم الدقيق وسرعة انتشار هذا التنظيم في المجتمع الإسلامي وربما بين المعتزلة أنفسهم وكان هذا النضال ضد شرعية مزيفة لأنها حولت الشرعية الحقيقية عن مسارها وركبت موجة الشورى في بداية الأمر لتقدم الشريعة الوراثية كشرعية بديلة وبهذا تكون قد سرقت الشرعية الحقيقية وزيفتها واستبدلتها بما حصل. فالمعتزلة كانوا ينشرون مبادئهم علناً وتبنت السلطة بالتدريج آراءهم ومعتقداتهم أما إخوان الصفا فكانت معتقداتهم تعيش حيث تعيش المعارضة السياسية وحيث تتحسس الجماهير الظلم الاجتماعي والسياسي الذي كان يمارس على عامة الناس. كان المعتزلة على الرغم من سيرة شيوخهم في التقوى والزهد والتمسك بالفروض، يشاركون السلطة السياسية في ممارساتها التي كانت تتجه نحو الظلم والاضطهاد الفكري. فلم يعش المعتزلة أبداً في المعارضة السياسية وهم أهل الحرية وهم أهل الإرادة الحرة. فهل كانت هذه الآراء مجرد شعارات كما نجدها عند أهل السياسة كما يقال عنها ظاهرها الرخاء والثواب وباطنها الشقاء والعذاب. إن هذه السفسطائية التي كان بها أهل الاعتزال هي أقرب للانتهاز السياسي في عرف أهل السياسة والانتهاز السياسي بعيد دائماً عن الإيمان العقائدي. فهل نتهم المعتزلة ونقول أنهم طرحوا مبادئ لم يؤمنوا بها؟ ولكن لماذا؟ ربما هذا لغز وجودهم وربما كانوا صنيعة غيرهم

من معارضي السلطة أوجدوهم ليلبسوا الأفكار وهذه تهمة ألصقت بهم من أعدائهم فهل نصدقهم؟ ومن يرد الاستفادة فليرجع في توضيح هذا الرأي إلى أقرب الناس منهم كالأشعري والبغدادي وابن الراوندي وغيرهم.

أفادنا الله فنحن أحوج للفائدة من الإفادة، ولكن هل نقول أن الأشعري - وهو الذي نشأ في أحضانهم ورضع من لبان علمهم - فهل أنصفهم الأشعري. والبغدادي أيضا كان أشعريا قريب العهد بهم وشرح فرقهم ولكنه تناولهم بالنقد والتجريح وكال لهم تهم التكفير وحسب زعمه أنهم جميعاً خرجوا عن النهج الذي يجب أن يبقى شاهد الإيمان وهويته وهو الإسلام كما جاء به رسول الله من قرآن وسنة لا تقبل الزيغ أو أن يدخل عليها أي تحريف أو تسويف أو استغلال قدرة العقل على المحاكمة والتي قال المعتزلة بضرورتها لرفد الشرع بعنصر الحق البرهاني بالإضافة لعنصره الوضعي.

لقد كفر كل من الأشعري والبغدادي المعتزلة بكل أقوالهم، وقد ذكرنا حواراته من خلال دراستنا لفرق المعتزلة ولشيوخ المعتزلة، وأوضحنا كل ما استطعنا أيضاحه في هذا المجال وقصدنا الأول أن ننقل بأمانة آراء المعتزلة وخصومهم فالمعتزلة وحججهم وحرصهم على الشريعة والسنة وزعمهم أن رفد الشريعة بالعقل والحكمة اليونانية قد تدعم الدين وتجعله قادراً على الرد على كل المتخرصين والمتفلسفين الذين استقوا الحق البرهاني عن طريق غير طريق الشريعة وبرأيهم أن هذا الطريق أوصل أهل العرفان البرهاني إلى الحق كما يوصلهم الحق الوضعي إلى الحق نفسه فمن يسلك أحد الطريقين يصل إلى الهدف فكيف إذا كان ممكناً دمج الطريقتين فإنه لا شك بوصول العارف إلى الحق وإلى الهدف وهو مطمئن إن أراد معرفة اليقين فالشريعة ضمانة أكيدة لهذه المعرفة والبرهان العقلي زيادة في الضمانة.

فالمعتزلة إذن من الفرق التي نالها ما نالها من خسف واتهام بالضلالة والكفر، فالبغدادي في كتابه ((الفرق بين الفرق)) يفند أفكارهم جملة وتفصيلاً ويعدد ما يسميه بالضلالات، ولو دققنا فيها جميعاً لوجدناها اجتهادات افتراضية ليس فيها ما يخالف الشريعة الإسلامية مخالفة تستحق التكفير، وإنما هي مجرد تفسير أو تأويل القصد منه توضيح ما غمض على الناس، فطبيعة النصوص التي تتصف في ظاهرها بالعمومية والتي أراد الله بوضعها في صيغتها الشرعية أن يفسح المجال في الاجتهاد وأن تختلف الآراء في الاجتهاد هذا وهذا ما يفسر قول الرسول (ص) ((اختلاف أمتي رحمة)) فإذا اجتهد الناس وبحثوا في قصد الله سبحانه من عمومية هذه النصوص حتى لو وصل الأمر إلى الشك فالاعتقاد واليقين قد يبدأ بالشك.

لقد بدأ الإمام أبو حامد الغزالي بالشك فلقد شك في كل الحقائق الحسية منها والنفسية، ودام شكه وقتاً لا بأس به حتى كشف الله الحقيقة وأخرجه من دائرة الشك إلى دائرة العرفان المباشر والذي بموجبه كشف الحقيقة ونزع كل شك فيها. فالغزالي استخدم هذا المنهج الحدسي لاستنباط الحقائق وآمن بها بعد شك. والغزالي لم يكن معتزلاً، فقد عاش في عصر انقراض المعتزلة، ولكنه على الرغم من كل ما ذهب إليه من مواقف تكفيرية للآخرين، نجده يعود ليؤكد سلطة العقل وقدرته على فهم الدين وأن هذا الفهم لابد أن يتم عن طريق العقل. وإن يكن الغزالي قد تجاوز حدود قدرة العقل البرهانية إلى القدرة الحدسية التي تهبط على الإنسان فجأة ودفعة واحدة وبدون إنذار وفي هذا الهبوط العرفاني تجلي الحقيقة بدون شك ولا ريب فيها.

يقول الأستاذ زهدي جار الله في كتابه ((المعتزلة)): ((إن النهضة العربية الحديثة شبيهة في ظروف أحوالها بالنهضة العربية القديمة التي تلت الفتوح الإسلامية والتي فعل فيها المعتزلة دوراً خطيراً. وإذا فلا بد من نهضتنا من روح

الاعتزال أو لابد من إحياء الروح. ولهذا كان درس المعتزلة ضرورياً لنا وحيوياً حتى نقف على حقيقة أمرهم وعلمهم وحتى نعرف كيف نقوم بإحياء روحهم وتوجيهها بحيث لا نقع في نفس الأخطاء التي وقعوا فيها فنقضي على نهضتنا وهي لا تزال في مهدها))[٥] ويقول أيضاً: ((وقد ينبغي أن أشير إلى الصعوبة التي يلقاها الباحث في معالجته للمعتزلة، فإن أكثر كتبهم قد ضاع ولم يبق لنا إلا أن نعتمد على ما يقوله مخالفوهم عنهم، وأغلبهم كانوا متعصبين عليهم غير منصفين لهم وأعتقد أن مكاتب الشيعة في اليمن والعجم والهند لا تخلو من بعض مخطوطات المعتزلة، فلو أنهم يخرجونها وينشرونها لكانوا بذلك يخدمون أيضاً الحقيقة، ويخدمون أيضاً الاعتزال الذي تبنوه واحتضنوه))[٦].

يؤكد الأستاذ جار الله الأثر الكبير الذي ضاع من تراثنا الفكري بسبب الخلافات المذهبية والأحقاد التي كان لها أكبر الأثر في تفتيت الصف العربي الإسلامي وضياع أسس الحضارة التي كانت تذكر الكتب فيها والتي ضاعت حرقاً أو غرقاً وإتلافاً. فهذه الخلافات لم تراع حفظ حقيقة من الحقائق التاريخية ولم تلتزم بأخلاقية الحفاظ على التاريخ ونقل الحوادث بأمانة، وإنما حكمت على كل مخالف بالدمار الفكري والجسدي وتدمير كل أثر يمكن أن يبقى شاهداً على وجوده ووثيقة تؤكد العهود التي قطعت فإنه ليس من المعقول أن نأخذ حقيقة أية فئة أو مذهب من خلال الشتائم المكتوبة في كتب مخالفيهم، فهذه السباب والشتائم ليست حقيقتهم وليست الحقيقة التي ننشدها والتي نبحث عنها جميعاً إن الحقيقة هي التي تحكم العقل فيها كما حكم المعتزلة وغيرهم العقل في طلبها. وإن أي تشويه في الحقيقة لا يدل عليها وإنما يبتعد كثيراً عنها ونحن لا نقول أن المعتزلة لم يرتكبوا خطأ في فهمهم للحقيقة فنحن نبحث عن كل شيء أصابوا فيه

وعن كل شيء أخطئوا فيه والإصابة لا تمحو الخطيئة ولا تبررها، فكل له حسابه، وكل له جوابه، وفي النقد الموضوعي: الحساب والجواب.

قلنا من قبل ونكرر إن المعتزلة في زمانهم كانوا يمثلون في فكرهم ثورة العقل في الدين عامة وفي الإسلام خاصة وليس كما يقوله أعداؤهم أنهم كانوا خطراً على الدين فيما أفتوا وفيما أولوا. ففكرة التأويل التي حض عليها الإسلام وحصرها بالعلماء أو ما يمكن الإشارة إليه فكريا ((أهل التأويل)) الذين اجتهدوا وأخطئوا فلهم أجر وإذا أصابوا فلهم أجران كما ذكر النبي في حديثه عن الاجتهاد والتأويل. فلقد أول المعتزلة كل الآيات التي تصور الله سبحانه في صورة إنسانية منسجمين مع مقولتهم بالتنزيه الإلهي، وعلى ما يبدو أن فكرة الله ووجوده، وصفاته وإبداعه العالم كانت في زمن المعتزلة مجال تساؤل ومجال اهتمام لأن المسلمين كانوا في مواجهة الفلسفة اليونانية التي افترضت فرائض كثيرة وفي هذه المسألة من خلال مدارسها المتباينة والمتناقضة. والفلسفة اليونانية فلسفة وثنية في المفهوم الديني السماوي ولكن الأديان السماوية استفادت منها وسبقت اليهودية والمسيحية الإسلام في هذه الاستفادة فعندما جاء المسلمون إلى ديار اليهود والمسيحيين وجدوهم يقرؤون دياناتهم قراءة فلسفية يونانية. فاليهود هودوا الفلسفة اليونانية والمسيحيون نصروا الفلسفة اليونانية. فليس أمام المسلمين من طريق آخر غير أن يسلموا الفلسفة اليونانية فبدأت المعتزلة تأخذ هذا الدور ممهدة الطريق أمام الفلسفة العربية الإسلامية لإكماله.

وقد رأت المعتزلة أن تبدأ برأس هرم الديانة وهو الله تعالى باعتباره الموجود الذي أبدع ما تحته من قاعدة، ورأت المعتزلة أنه لا يجوز أن يكون أي شبه بين المبدع ومخلوقاته لأن ذلك قد يساوي بينهما أو يجعل الفوارق قريبة فالله تعالى تقدس سره وعز جلاله لا يمكن أن يكون بذي صفات إنسانية لأنه فوق الصفات فهو ذات خالصة، وصفاته هي عين ذاته، فالعلم والقدرة

والإرادة التي يوصف بها الإنسان عادة لا يمكن أن تكون صفات خارجة عن الذات الإلهية وإنما هي الذات نفسها لأن المعتزلة يعتقدون أن إضافة الصفات على الذات تعيين آخر لله ومثنوية لا يمكن أن يكون الله في الإسلام في موقعها لأنه في موقع الوحدانية فهو الواحد وهو الأحد الذي لا ينقسم، أبدع العالم المنقسم المتجزئ وبقي واحداً ذاتاً خالصة وروحاً محضاً. وبما أنه روح فليس مادة ولا هيولى وليس صورة، وليس زماناً، وليس مكاناً، وليس أمراً من أي الأمور بحد ذاته أو يصوره بصورة، أو يصدر عنه كلام من فم في وجه أو جسم، فكل كلام يصدر عنه هو بصفة الإبداع من المبدع والخلق من الخالق، فالقرآن الكريم ليس كلام الله المباشر وإنما أنزل على محمد بن عبد الله إنزالاً فهو مخلوق.

ويستمر جدل المعتزلة في هذا الأمر ليخرجوا الله خارج كل دائرة المادة ليكون موجوداً أبدع كل شيء ووضع كل قوانين الإبداع والخلق وابتعد عن موجوداته إلى درجة التعطيل وهذه من القضايا التي انتقد فيها مخالفوا المعتزلة فكرهم فسموهم المعطلة، واعتبروهم عطلوا دور الله في الاستمرار بالإبداع والإشراف على مبدعاته. وهذا النقد جدير بالاهتمام لأن المعتزلة بفكرهم هذا عزلوا الله عن مخلوقاته وإن كانوا قد أقروا بوجوده ويوصفه بالواحد والأول والآخر ولكن أي معنى لهذا الوجود إذا لم يكن مستمراً بالفاعلية الوجودية مستمراً بالقدرة على الإبداع مستمراً بالإشراف على ما خلق وأبدع.

ولقد اتهم الأشعري والبغدادي وابن حزم وابن تيمية وكل معارضي الفكر الاعتزالي المعتزلة بالتعطيل واتهموهم بالكفر في هذا القول واعتبروا أن هذا الفكر ليس مجرد تعطيل وإنما يشبه نفي الوجود وهو الكفر. وإن كان المعتزلة المتأخرين انتبهوا لهذا الخطأ الذي بنوا عليه فكرهم، وأعادوا النظر في بعضه إلا أنه لم يبرر في أمر من الأمور ما قاله شيوخهم الأوائل من

التعطيل الموصوف والمسرف في مشكلة الله وإذا كنا قد عزونا زوال المعتزلة لأمر فإن هذا الأمر هو الأكثر لزوماً والأكثر أثراً في زوالهم وفي لجوئهم إلى فرق أخرى ينسدمجون فيها لكي يكفروا عن أخطائهم التي أقروها واعتبروها السبب في النقمة عليهم والفتك فيهم كما فعلوا هم بغيرهم. وإن كل فكر متجدد وكل فكر ثوري يحاول أن يصلح يتأسف على المعتزلة فلو ثابروا على ما بدءوه وأصلحوا ذات حالهم لكان من الممكن أن نصل في زماننا هذا من قبل إلى صيغة دينية واجتماعية وسياسية أفضل من واقع ذاتنا اليوم. فإن التأسف على المعتزلة لأنهم عرضوا فكراً جديداً وإن كل فكر إذا أريد أن يستمر ويبقى لا بد أن يتجدد وأن يتلاءم مع ظروف الزمان والمكان والإسلام في جوهره يفيد التجديد والتلاؤم ولولا ذلك لما كان آخراً وناسخاً للأديان، فصفة التجدد صفة أساسية في الإسلام وهكذا فهمها المعتزلة وفهموا الإسلام من خلالها ونحن لا نقصد بالتجديد معنى التغيير والتبديل ((فليس لسنة الله تبديلا))، فالتغيير والتبديل ليس معناهما التجديد، فالغاية واحدة ولكن الطرق التي تصلنا بها مختلفة وهذه الطرق هي التي يفسرها التجديد من خلال فهم الإسلام على أنه دين تنوع وتعدد ووحدة ومن خلال هذا التنوع والتعدد يمكن أن يستمر ويبقى ويتجدد.

ولعل نقاد المعتزلة الموضوعيين منهم نقدوا مبادئهم الخمسة ونضيف نحن إلى انتقاداتهم التي أوردنا بعضها في متن كتابنا هذا وذكرنا الكثير منها نقول أن المبادئ الخمسة هي في الأصل مبدأ واحد وهو المبدأ الأول لأن المبادئ الأربعة الأخرى تعود إليه. وما هي في مضمونها إلا شرح له وتفصيل لوجود الخالق وقدرته في ذاته وصدق تنزيله ووعده ووعيده وموقع عباده منه في العبادة والعمل بكل دأب واجتهاد لتنفيذ أوامره من واجبات تفرضها عقيدة الإسلام وما يحيط بها من فرائض ((عقائد وعبادات)).

وقد تناقض أفكارهم أحياناً فلا تتلاءم فكرة التعطيل التي ألحقوها بالباري تعالى مع فكرة الحساب والثواب والعقاب. فإذا تساءلنا في هذا، من يثيب ومن يعاقب عجزت المعتزلة أن تقول غير الله الموجود الواجب الوجود ،فهو الذي يثيب ويعاقب، ولا يمكن أن يثيب عنه في هذا الأمر أحداً أبداً لأن الثواب والعقاب شأنه، وهو نتيجة الأعمال التي يقوم بها الإنسان ومدى قرب أو توافق هذه الأعمال مع ما يأمر به الله، فالعمل بموجب الأمر يستحق الثواب والعمل بما يخالف الأمر يستحق العقاب والثواب والعقاب بقدر العمل، وكيف يحاسب الله عباده وهو غائب عنهم فالحضور الإلهي في هذا الأمر لا بد أن يكون شرطاً من شروط الحساب والمعتزلة تقر بالحساب ولا تقر بالحضور الإلهي لذا فإن اتهام أعدائهم لهم بالتعطيل أمر وارد وخاصة أن غياب الله عن مبدعاته يمكن تفسيره بالغياب المؤقت أو الغياب الدائم فإذا كان الغياب مؤقتاً فلا بد من الحضور والغياب الدائم فهو نفي لوجود الله وهذا لا يمكن.

والمعتزلة بتحليلها لوجود الله ولوحدانيته أيضاً ارتكبت خطأ كبيراً عندما بحثت في مشكلة الله فمجرد البحث هذا ينتقص من تنزيهه فمن ينزه الله لا يستطيع أن يفترض فيه أية فرضية كما فعل المعتزلة ووقعوا بالخطأ هذا وأوقعوا غيرهم من الفرق الأخرى التي بدأت تبحث قضية الله وكأنها قضية تشبه غيرها من القضايا، وهذا رجم بالغيب لأننا لا نعرف عن هذه القضية شيئاً إلا ما جاء على لسان رسله وكتبه التي أنزلها، أما ما عدا ذلك فمجرد الافتراض في كونه في صيغة أو صفة فهو تحديد لوجوده وتحديد لإرادته وهذا ما نهى سبحانه وتعالى عن الخوض فيه، ولكن المعتزلة وغيرهم من المتفلسفين الإسلاميين وجدوا أن مشكلة الله هي المشكلة الأولى في الفلسفة، وبما أن هؤلاء المتفلسفين أرادوا التجديد في الدين الإسلامي فوجدوا هذه المشكلة أمامهم وما عليهم إلا أن يغرقوها بالبحث والتمحيص

فبدءوا بها وفي الواقع لا يمكن أن تترك هذه المشكلة، لأنها لو تركت لواقع النقص في فلسفتهم، ولما كان هناك أي لزوم لكل حركة التجدد التي سلكوا طريقها ولما كانت هناك حاجة لفلسفتهم.

يكاد يجمع نقاد المعتزلة على أنهم نقضوا فكرهم بدعوتهم إلى حرية الرأي وتبنيهم لهذا الأمر ولكنهم مارسوا على من خالفهم كل أنواع التعسف والظلم ما لا ينسجم مع فكرهم، وكان هذا سبباً مباشراً لنقمة الناس عليهم وتأليب أعدائهم عليهم هذا مما عجل في نهايتهم والفتك بهم كما فعلوا بمخالفيهم، وهذه المسألة من أهم المسائل التي تعرض لها المعتزلة ولا يخلو نقد يتعرض لهم إلا وفي مقدمته إيمانهم بالحرية وتنكرهم لها في آن واحد لذا عندما شبهنا المعتزلة بالسفسطائيين أو المغالطين فهم مغالطو الإسلام لما تناقضوا فيه مع فكرهم في كثير من القضايا الفكرية التي قالوا فيها.

يقول الأستاذ زهدي جار الله: ((أية غلطة فاحشة ارتكبها المعتزلة بإعلانهم المحنة، واضطهادهم علماء الأمة. لقد هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان، ووسعوا الصدع بينهم وبين أهل السنة حتى بدا من المستحيل جبره، وأعطوا أعداءهم الحنابلة سلاحاً يقاومونهم به..... وهكذا انبعثت الرجعية من رقادها، وانطلقت قوية جامحة تأخذ في طريقها رجال الفكر جميعاً من المعتزلة ومن غير المعتزلة، فقد نهبت مكتبة الكندي الفيلسوف، واضطر المحاسبي أن يختفي، ولما مات لم يصل عليه سوى أربعة نفر، وهو الرجل الصالح العابد ولعن الكرابيسي في جنازة ابن حنبل بأصوات عالية وأكره على أن يلزم بيته حتى مات. ولم يقتصر ضرر الرجعية الحنبلية على مهاجمة المتكلمين والفلاسفة، بل إنه جعل الحنابلة يتطرفون في أقوالهم تطرفاً أدى إلى التجسيم والتشبيه. ويتضح لنا ذلك من الأبيات التالية لأحد أتباع ابن حنبل:

فـإن كـان تجسـيماً ثبـوت على عرشـه إنـي إذا لمجسـم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته فمـن ذلـك التشـبيه لا أتكتـم
وإن كان تنزيهاً جمود استوائه وأوصـافه أو كـونه يـتكلم
فمـن ذلـك التنزيـه نزهـت ربنـا بتوفيقه والله أعلى وأعظم))[٧]

فالردة الرجعية على فكر المعتزلة التي يشير إليها الأستاذ جار الله والتي كان الحنابلة على رأسها والأشعريون الذين تبنوا فكر ابن حنبل كانت هذه الردة نتيجة طبيعية لممارسات المعتزلة عندما تسلطوا على العلماء والفقهاء في أيـام المـأمون والمعتصـم والواثـق، وكـان لهـذه الـردة أثرهـا الكـبير في الممارسات، المعاكسة والتي لم يتضرر المعتزلة وحدهم، فكثير من العلماء والفلاسـفة ممـن كـانوا يرفعـون لـواء التجديـد في الإسـلام، لحقهـم الأذى فوقفـت الأمـة في درب حالـك من دروب الشقاء وكـان هـذا الأمـر تمهيداً لما صدر فيما بعد من فتأوى التكفير التي بدأها الغزالي ونشطت فيما بعد عند ابن تيمية وابن حـزم والبغـدادي وانشـغل العـالم الإسـلامي بخـلافاتـه الداخليـة خاصة وإن الأمة تعرضت لأكبر خطر يداهمها في تاريخها وهو خطر العدوان الصـليبي علـى الأرض العربيـة الإسـلامية وكـان مـا كـان مـن اسـتيلاء علـى الأرض المقدسة. بالإضافة لما تعرض له الوطن العربي للغزو المغولي الذي قضى علـى الدولـة العباسـية، ففـي الغـرب مـن الدولـة العباسـية كـان الصـليبيون يحتلون البلاد وكان المغول يحتلونها من الشرق حتى قضي على الدولة العربية الإسلامية في بغداد وغرق العالم الإسلامي منذ ذاك الزمان بظلام دامس خيم عليه حتى عصر النهضة الحالي.

يقول الأستاذ جار الله: ((لو لم يكن للمعتزلة من عمل سوى أنهم زحزحوا السلف عـن مـوقفهم الصـلب العنيـد وجعلـوهم يقبلـون بنظـام كـلامـي خـاص قريب من الاعتزال في كثير من الأمور فطبع بطابعه لكفى. بيد أن هـذا لم

يكن كل ما خلفه المعتزلة وراءهم من أثر. فإنهم كانوا ولا يزالون رغم المحنة التي خالفوا بها مبادئ حرية الفكر، يقفون في تاريخ الإسلام رمزاً لحرية الفكر، ويعدون العامل الأكبر في جميع الحركات الفكرية التحررية التي ظهرت بين المسلمين بعدهم، كإخوان الصفا الذين جربوا مثلهم أن يوحدوا بين النقل وبين العقل وأن يضعوا نظاماً عاماً لفلسفة الدين. إن قوماً ينفون القدر ويقولون بحرية الإرادة وهم يرون الأمويين الحاكمين يلاحقون القدرية بالأذى ويتتبعونهم بالقتل، فيعذبون معبد الجهني حتى يموت، ويصلبون غيلان الدمشقي حياً، ويذبحون الجعد بن درهم في المسجد يوم أضحى، إن قوماً يتمسكون بعقائدهم ويفتخرون بمذهبهم في أيام ضعفهم وسقوطهم، إن قوماً يحاولون أن يوفقوا بين النقل وبين العقل، ولا يجدون بأساً بأن يعلنوا عن آرائهم بجرأة وصراحة حتى لو كانت تلك الآراء مخالفة لتعاليم الدين في زمن كان للدين فيه أكبر الأثر في نفوس الناس، إن قوماً يقدمون على كل ذلك لحريون بالتقدير، جديرون أن يعتبروا من أنصار حرية الفكر. وقد عرف لهم المستشرقون هذا الفضل فدعاهم شتينر: ((رجال الفكر الحر في الإسلام))[٨]. ويقول السيد جار الله أيضاً: ((إننا كسنيين لا يمكن أن نوافق المعتزلة على كثير من أقوالهم التفصيلية، وترهاتهم الفلسفية ومهاتراتهم السفسطائية.... ولكن شيئاً واحداً لا يسعنا إلا أن نعجب به، ونقرهم عليه، وندعو إليه، وذلك هو روحهم التي طردت من بلاد السنة فلجأت إلى أقطار الشيعة، ولكنها عاشت هناك أيضاً غريبة حبيسة...! روحهم النقادة التحررية الجريئة التي تحب الفلسفة، وتطلب الاعتدال وتريد التجدد، وتمجد العقل، وتقدس الحرية وتنفي مبدأ الوحدانية من شوائب التجسيم والتشبيه..... روحهم هذه لشد ما نحن محتاجون إليها مفتقرون إلى إحيائها لكي تبعث فينا قوة جديدة، وأملاً جديداً وكي نحل بها مشاكلنا الكثيرة الحاضرة))[٩].

نجد الأستاذ جار الله كيف يلتمس ويتحسس الفراغ الفكري الذي تركه زوال المعتزلة في ساحة الحوار الإسلامي وما خسر الإسلام من هذا الفراغ. والإسلام المتنوع المتجدد ليشغل الساحة المتعصبون السلفيون الذين ملأوا هذه الساحة وتفردوا فيها وأغلقوا الباب في وجه العقل واشتغل الفقهاء في تكفير بعضهم بعضاً جملة وتفصيلاً، ولم يسلم من التكفير إلا القليل حتى إن من افتوا فتاوى التكفير المشهورة وجدوا من يكفرهم. هذا شأن التعصب الأعمى الذي لا يرى في الآخر خيراً أو فائدة تجنى، فكل آخر إلى النار وكل آخر لا جنة له لا في جنان الأرض ولا في جنان السماء. أيعقل هذا وهل يمكن أن يصدقه العقل والمنطق والدين؟ لو كان هذا صحيحاً وممكناً لكان مجرد الإنتماء إلى فئة أو مذهب أو فرقة ما كافية لنوال ما أثاب الله، وليس شأن الناس جميعاً إلا انتظار المصير بلا عمل ولا جهد فلا ثواب في ذلك.

وعلى هذا الأساس هوجمت الفلسفة شر هجوم وكفر الفلاسفة وكفرت المذاهب التي نشأت منذ نشأة الإسلام المحمدي وحملت رسالة الرسول الكريم حملاً صادقاً وإيماناً راسخاً ولقد ارتد التكفير على أصحاب التكفير تيمناً بالحديث الشريف ((من كفر مؤمناً فهو كافر)). وإن الفرد مهما بلغ من العلم شأناً ومن التقى مبلغاً فهو لا يستطيع الحكم على غيره بالإيمان أو الكفر، وهو ليس مكلفاً بإطلاق التهم على أي شخص من المسلمين الذين اتخذوا الإسلام ديناً وتعهدوه بالعمل نظراً وعملاً وليست المعارضة السياسية في أي شأن من الشؤون لتكون مجال تكفير وإيمان خاصة وإن الأمة العربية الإسلامية وقفت بعد الخلافة الراشدة بشّر وضع كان فيه الإسلام. فباسم الإسلام كانت تنتهك الحرمات، وتفسد النفوس ويقوم القصاص الظالم في أهل التقى تحت صيغة الزندقة وصيغ الكفر والإلحاد، والحقيقة المرة أن في قصور من كانوا يسمون خلفاء وأمراء

المؤمنين فكان احرى بمن قام بتكفير الناس وهم في مساجدهم ودور أمنهم ومقرّات سلامتهم أن يدخلوا قصور هؤلاء ويصدقوا القول فيما يشاهدونه من فجور وفسق وهتك لأستار الدين وحرماته ويصدرون الحكم الصادق الصحيح كما فعل أكثر العلماء المؤمنين والفقهاء الشرفاء الذين كانوا حريصين على الدين وعلى الإمام أن يكون مثالاً يحتذي ونبراساً يشار إليه بفعل الخير وإتيان كل صلاح للدين والمجتمع والبلاد.

والمعتزلة على الرغم من محاولاتهم الفلسفية والمتمثلة بالنهج التوفيقي الذي بدؤوه وما تحدثوا عنه في الأجزاء الدقيقة وفكرة نظام العالم التي استقوها من الفلسفة اليونانية بدءاً من أرسطو وانتهاء بالأفلاطونية المحدثة. وغيرها من المدارس الفلسفية التي أثرت في طبيعة فكرهم. إلا أن المعتزلة - الذين درسوا الفلسفة واطلعوا عليها قبل غيرهم وسبقوا الفلاسفة المسلمين في اطلاعهم هذا إلا أنهم توقفوا وظلوا منشغلين بالقضايا الكلامية وأولوها الأهمية الأساسية في فكرهم. ولا نعد هذا التوقف عجزاً معرفياً أو قصوراً ثقافيا وإنما نعد هذا خوفا وذلك لطبيعة الدور الذي لعبه المعتزلة في الحياة السياسية وفي الحياة الاجتماعية وفي الحياة الدينية فظلوا يقيسون كل فكر فلسفي أرادوا ارتهانه بالنصوص الدينية وشروحها وتأويلها وفق مذهبهم. فظلوا في هذا الأسر المذهبي دون أن ينفتحوا إلى آفاق الفلسفة الكبرى والتي يفترض أن المعتزلة مشوا في طريقها، والسير في هذا الطريق لا يستدعي التوقف لأن التوقف يشبه في شكله العودة إلى الوراء، لأنه توقف عند نقاط. وجمود عقائدي فالجمود العقائدي في مفهومه الفلسفي توقف عند مبادئ ثابتة دون أن تتطور إلى الأمام أو تتغير، أو تتلون بأي لون جديد، ومن طبيعة الفكر دائماً أن يكون متجدداً، متبدلاً، متلوناً بألوان جديدة وكلما تلون بألوان جديدة بدا زهوه، وظهرت نضارته. ففي الزهو والنضارة حياته وفي الثبات ذبوله تدريجياً حتى يلحقه الموت والفناء. فالفكر الإنساني لا يتصف

بالذبول والموت، لأن الفكر الإنساني هو نتيجة طبيعية لحركة العقل الإنساني باتجاه التطور، وهذا ما يعبر عنه طموح الإنسان الدائم والمستمر في كشف معالم الطبيعة وهو ينفرد في الكشف لما وهبه الله هذه الملكة التي لم يهب غيرها ما يماثلها، فهو الموجود الراقي، الموجود العاقل الناطق الذي يحق له وحده أن يسود هذه الأرض ويبحث فيما يبحث عن سيادة عالمه الذي يدركه.

وقد كنا أوضحنا في نقدنا المبادئ الخمسة للمعتزلة كما نقدها الكثيرون من ناقديهم، وكان نقدنا لهم يعتمد الموضوعية في البحث حيث قارنا بين رأيهم وبين رأي خصومهم واستخلصنا ما يفيد الموضوعية والتجرد، فلهم بعض الحق ولخصومهم بعضه الآخر ولنا أن نحكم بالأكثر فائدة لتطور فكرنا ولتقدم مجتمعنا ولما نرمي إليه من جدلنا ونقاشنا من كشف الحقيقة.

وكنا قد نوهنا عن تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية وبينا أن السفسطائية أثرت في الفكر الاعتزالي أكثر من غيرها ولم نهمل أثر أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة في فكرهم ولكن بقي أن نذكر مدى تأثيرهم بغيرهم من الحركات الفكرية والمذهبية التي كانت تعاصرهم وتتأثر بهم سلباً أو إيجاباً وأثرهم البالغ على الفلسفة العربية الإسلامية حيث اعتبروا مقدمة وأساساً للفلسفة العربية الإسلامية لا بد من العودة إليها لأنهم كانوا صلة الوصل بين الفقه الإسلامي وعلم الكلام الإسلامي وبين الفلسفة العربية الإسلامية. ولا بد أن نستعرض فيما يلي مواقع الأثر وحجمه، ومدى فعاليته في الاستمرار أو في التلاشي التدريجي مع تلاشيهم وفنائهم.

١ - **أثرهم بأهل السنة:** نحن لم نصنف المعتزلة تصنيفاً مغايراً لأهل السنة لأنهم نبتوا من المنبت نفسه وعارضوا كل الفرق التي اعتبروها مبتدعة للسنة، فلا بد أن نبدأ بتأثيرهم على السنة فتأثيرهم على ما يبدو أخذ

جانبين: الجانب الأول كان إيجابيا وهو تبني السنة لفكرهم وحدث هذا في أواخر الدولة الأموية التي كانت تمثل السنة مذهباً وعلى الدولة العباسية التي ورثت هذا التمثيل أيضاً وهذا الجانب كان يعتبر مجدداً في الدين بينما التأثير السلبي الآخر كان يدفع الناس بالنفور من فكرهم ويعتبرهم مبتدعين لأفكار دخيلة على الدين آتية من الفلسفة اليونانية التي هوجمت من قبل كثير من أهل السنة ومن مشايخها وفقهائها على أساس أنها بدعة وكل بدعة ضلالة. ولكن البعض وقف من المسألة موقفاً وسطاً بحيث يؤمن بالعقل كأساس للحكمة وكأساس ضروري للتفكير الديني كما فعل الأشعري الذي خالف المعتزلة ولكنه كان قد تربى على يد مشايخهم وخاصة الجبائي، وقد حسب الأشعري على الحنابلة في البداية ولكنهم اتهموه بالاعتزال وبأنه لم يترك المعتزلة إلا شكلاً وتقية عندما بدأ الرد السلفي الذي تبناه المتوكل عليهم ولكن الأمر أكثر عمقاً من ذلك فإن كل تجديد في الفكر السني كان يعزى تأثيره إلى المعتزلة ويبدو ذلك من خلال القياس الفكري فكل دعوة للتنزيه المطلق كانت تنسب إليهم وكل دعوة إلى الحرية الفكرية كانت تنسب إليهم رغم إعلان موتهم وانتهائهم وظل هذا التأثير مستمراً حتى عصرنا هذا حيث نجد عدداً من الحركات التجديدية والتحررية، وتعاقبت هذه الحركات وتتابعت جيلاً بعد جيل والمعتزلة الحديثون أشد إيماناً بالتجديد والتحرر الفكري وفسح المجال للجدل بين المسلمين لتحسين أوضاعهم الفكرية ولملاءمة هذه الأوضاع مع التطور العلمي والتقني الحديث. حتى إننا نجد مدارس جديدة في تفسير القرآن وفتح باب التأويل على مصراعيه لاستيعاب العلوم الحديثة ونجد بين هؤلاء من يقول إن أصل هذه العلوم موجود في النصوص القرآنية. ولو عدنا في ذلك مثلاً إلى تفسير الأستاذ جوهري طنطاوي لوجدنا فيه الكثير من التأويلات التي اعتبرت تجديداً في فهم النصوص وترجمة عصرية لهذه

النصوص وهذا ما يعتبرونه ملاءمة الإسلام للعصر الحاضر واستعداده للتلاؤم مع كل عصر وزمان وفي أي مكان كان.

لقد ظهرت في العصر الحاضر دراسات هامة وكثيرة عن المعتزلة وعن دورهم في تطور الفكر الإسلامي. وقد زخرت دور النشر الحديثة بنشر الكثير عن المعتزلة وكان هذا الأمر إنصافاً لهم ولما قدموه من فكر نير في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

٢ - **أثرهم في الشيعة:** كنا ذكرنا أن المعتزلة كان لهم تأثير واضح على فرق الشيعة فكان واصل بن عطاء منذ بدأ بالاعتزال على صلة وثيقة مع فرقة الشيعة الزيدية فقد ذكر أن واصلاً كان معلماً لزيد بن علي بن الحسين وقد ظهر الاعتزال في تعاليم الأئمة الزيدية حتى الآن من رأيهم في الإمام إلى رأيهم في المبادئ الخمسة إلى غير ذلك من الآراء التي قال بها المعتزلة. وإن كان واصل على خلاف مع الإمام جعفر بن محمد الصادق لما كان ينقل إلى الإمام جعفر من نقد كان يقوله واصل في أهل البيت وقد نقلنا مناظرات بين الإمام جعفر وبين واصل، وكان لهذا الأمر أثر في العداء الذي كان مستحكماً بين المعتزلة وبين الإمامية بفرعيها: الإثني عشري، والإسماعيلي، إلا أن المعتزلة في نهاية عهدهم وبعد ضربة المتوكل وخلفائه لهم. ومن طبيعة المعتزلة اللجوء إلى السلطة. فآثروا اللجوء إلى السلطة العباسية الحقيقية التي كانت تتمثل بالبويهيين الشيعة الذين كانوا هم الحكام الفعليين في العهد العباسي بعد المتوكل. فأخذ المعتزلة باستمالة البويهيين بغية الاحتماء بهم والاستعانة بنفوذهم على إنقاذ ما يمكن إنقاذه من وضعهم المتدهور تجاه خصومهم من الأشاعرة والحنابلة خاصة.

يقول المقريزي في خططه: ((إن مذهب الاعتزال فشا تحت ظل الدولة البويهية في العراق وخراسان وما وراء النهر، ودخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء، وفشت مقالات الاعتزال في صفوف الشيعة.))[١٠]. ويرى آدم ميتز أن

الشيعة هم ورثة المعتزلة من حيث العقيدة والمذهب يقول ميتز ((لم يكن للشيعة حتى ذلك الوقت مذهب كلامي خاص بهم، فاقتبسوا عن المعتزلة أصول الكلام وأساليبه، حتى أن ابن بابوية القمي، أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري اتبع في كتابه (العلل) طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء))[11].

٣ - **تأثيرهم في الفلسفة:** كنا قد ذكرنا أن المعتزلة كانوا مقدمة لا بد منها للفلسفة لما كان يحمل فكرهم من قواعد فلسفية كانت نتيجة أكيدة لثقافتهم الفلسفية العالية وكان ذلك بعد ظهور الترجمات الأولية للكتب الفلسفية اليونانية والتي بدأت منذ بداية العهد العباسي وانتشرت انتشاراً واسعاً في عهد المأمون.

ولقد بدأ الاعتزال دفاعاً عن الدين الإسلامي تجاه خصومه من الأديان الأخرى ومن أصحاب المذاهب ولكنه تفلسف فطرح مشكلة الاتفاق بين العقل وبين النقل وبين الفلسفة والدين وجاراهم في هذه المسألة معظم المتكلمين بمن فيهم الأشاعرة ولكن أكثر من وافقهم في مسألتهم هذه هم الفلاسفة بدءاً من الكندي إلى ابن رشد وإن كان الكندي يعتبر جسراً عبرت فوقه الفلسفة والثقافة العربية الإسلامية من ميدان الكلام إلى الفلسفة. وقد بدأ الكندي بالتأويل العقلي الاعتزالي. ويقول الكندي في ذلك: ((إن كل ما أداه النبي (ص) عن الله عز وجل يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتجد بصورة الجهل))[12] ولقد كان الكندي أستاذا للمعتصم وسأله تلميذه أن يشرح له معنى آية ((والنجم والشجر يسجدان)) فأطلق على الجواب اسم ((رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعة الله عز وجل)) بين فيها معنى السجود والطاعة في اللغة الحقيقية والمجاز وخلص أن سجود النجوم لله لأنه لا يمكن أن يقع السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح الشرعي وسجودها لله يمكن أن يكون

بحركة النجوم وجريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير.[١٣] علماً أن المعتصم تابع الاعتزال بعد خلافته. كما أن ابن أبي أصيبعة والقفطي ذكرا أن للكندي كتاباً في أن أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها وأن له كتباً في التوحيد، والعدل والتوحيد هما أكبر أصلين من أصول المعتزلة، وهو يشارك المعتزلة فيهما في الدفاع عن الإسلام والرد على الثنوية والمنانية والملحدين.[١٤]

وكان للمعتزلة تأثير على الفيلسوف أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني الذي كان يؤلف حوله مجموعة من العلماء وذلك في بداية القرن الرابع الهجري وقد كان أبو حيان التوحيدي قد ذكر مثل هذه التجمعات في كتابه ((الامتاع والمؤانسة)) ونلمس من خلال ما كتبه التوحيدي فيها التركيز على الفكر الاعتزالي ونلمس أيضاً مدى التحرر الثقافي من خلال النكت الأدبية التي أوردها التوحيدي والتي تبين مدى الحرية الفكرية التي سادت المجتمع العربي الإسلامي خلال ذلك ولم يقتصر هذا التأثير على جمعية السجستاني التي كانت جلساتها مفتوحة وعلنية وإنما نجد هذا عند جمعية سرية مثل جمعية إخوان الصفا وخلان الوفا والتي سترت أسماءها ونشرت رسائلها في مطلع القرن الرابع وخلال وجود هذه الجمعيات العلنية. ومن يتصفح الرسائل التي كتبوها نجد أن التي سترت نفسها هي من كبار العلماء والفلاسفة والكتاب. وإن كانت قد ظهرت بعض الأسماء من خلال التماحك الفكري والظنون والقياسات التي كانت تقاس بها الآراء والكتابات وأساليبها والتي وصفها أيضاً التوحيدي الذي كان يدور الشك حوله على أنه من الجماعة فيقول: ((كانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله وذلك أنهم

قالوا أن الشريعة قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال.))[١٥] ونلاحظ الاتجاه العقلي والفكر الإنتقادي عند الجماعة ومسلكهم التحرري والإنساني وهذا ما يذكرنا بالنظام والجاحظ والعلاف من شيوخ الاعتزال. ونجد إخوان الصفا قد وسعوا آفاق المعرفة ووجدوا أن الحقيقة نتاج العقل والنقل وثمرة التطور في الطبيعة والتاريخ فالأديان كلها والمذاهب جميعها والأقوام والأزمنة والبلدان كل ذلك ينتهي إلى رؤيتهم في الحق وهذه الرؤية كانت قد وصلت إليهم من خلال الثقافات الإنسانية التي صب ببارها في نهر المعرفة الإنسانية فالإنسان الذي ينشدونه هو العالم الخير الفاضل الذكي المستبصر الفارسي النسبة العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي النسك، اليوناني العلوم، الهندي البصرة، الصوفي السيرة، الملكي الأخلاق، الرباني الرأي، الإلهي المعارف، الصمداني))[١٦] وقد وصف الدكتور عادل العوا جمعيتهم بقوله: ((وهذه التعاونية الاشتراكية الإنسانية لا تستهدف سوى غرض أخلاقي يمثل في القضاء على آفات الفكر والرأي لإنقاذ العقل من الإنحراف والزلل والقضاء على آفات العمل للخلاص من الهلاك والتفرقة والتنافر والشحناء. وبهذا النهج الإنتقادي الفعلي تطهر اليد ويطهر الذهن ويتم من ثم اتفاق العقول والجوارح، ويتحقق المثل الأعلى في الأرض بتحقق جوهر الإنسانية في الإنسان))[١٧]. ثم يقول الدكتور العوا: ((وقد دعم إخوان الصفا هذا المنزع الإنساني الجريء المتحرر في عصرهم بانتقادات جريئة عقلية مسهبة تتناول الآفات العارضة على العقل من جهة، كالهوى الغالب نحو شيء ما والعجب المفرط من المرء برأي نفسه، والكبر المانع عن قبول الحق، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس والحرص الشديد على طلب الشهوات،

والعجلة وقلة التثبت في الأمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، وحب الرئاسة من غير استحقاق. كما تتناول انتقاداتهم من جهة أخرى الآراء والاعتقادات التي لا يقرها العقل السليم، ولا يستسيغها المنطق الصحيح وهي آراء ضالة رديئة مؤلمة لنفوس معتقدتها مثل القول بأن العالم قديم لا صانع له، والقول بأن العالم محدث وله صانع واحد حكيم، مع إنكار البعث والقيامة والحشر والنشر ومثل القول بأن روح القدس قتلته اليهود، وصلبت ناسوته وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولاً، ومثل القول بأن الإمام الفاضل المنتظر الهادي مختف لا يظهر من خوف المخالفين، فيفني المرء عمره ويموت بحسرة وغصة لا يرى إمامه ولا يعرف شخصه))[١٨].

نجد من خلال ما ذكر كمقارنة بين المعتزلة وإخوان الصفا أن كلاهما نهل من منهل واحد ولكن المعتزلة وقفوا على مفترق الطرق التي تؤدي إلى الحقيقة العقلية التي وصل إليها العقليون حيث لا تراجع ولا وقوف لعجلة التطور ولتيار المعرفة فإخوان الصفا تابعوا المسير ولعلهم وصلوا أما المعتزلة فقد لحقهم الضرر الكبير نتيجة توقفهم فوصلوا إلى منتصف الطريق واحتاروا وحيروا غيرهم، فلم يجدوا الحجة التي تدفعهم إلى المسير فأعلنوا الحرب على مخالفيهم وفرض آرائهم عليهم واستبدلوا الحجة بالسيف والبرهان بالعنف الذي لم يكن وارداً في أفكارهم، ولم يكن أسلوباً عقلياً مقبولاً منهم فمن حيث بدأوا ربحوا ومن حيث ضمنوا الربح ومن حيث انتهوا خسروا ولو كانوا تابعوا المسير في ما بدأوا لما لحقتهم الخسارة، وكانوا ضمنوا الربح.

ونجد الأثر الاعتزالي نفسه لدى فيلسوف المعرة وحكيمها أبي العلاء وفي شعره وفي نثره ويتجلى الفكر الإنتقادي في كتابه رسالة الغفران التي عالج فيها مشكلة الجنة والنار على أساس المعرفة والمعرفة هي الجنة والجهل هو

النار فلقد صور الإنسان ورحلته إلى العالم السماوي بهذه الصورة الإنتقادية فكل الشعراء والحكماء والفلاسفة وجدهم وصلوا إلى الجنة وكان الشفيع لهم في هذا الوصول فلسفتهم وحكمتهم وشعرهم وهو يجاري إخوان الصفا في تصورهم للجنة والنار على أنها العلم والجهل. والمعري يؤمن إيماناً مطلقاً بالعقل، ويتجاوز في إيمانه ما لم يستطع المعتزلة متابعته وهو القائل في العقل:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

ويقول أيضاً:

جاءت أحاديث إن صبحت فإن لها شأنها ولكن فيها ضعف إسناد

فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمنه الفادي

وله كثير من الأشعار الإنتقادية التي تمجد العقل وتجعله الحكم الوحيد في معرفة الحقيقة ولا يعتبر المعري أن العقل بعيد عن النقل وإن كان يرجحه في القدرة على التميز بين الحقيقة والخيال.

فالتأثير الاعتزالي واضح في فلسفة المعري، التي تقوم على حرية الفكر وقدرة العقل على التأمل والوصول إلى الحقيقة. وإن كان المعري قد ذكر إخوان الصفا في عدد من مواقع أفكاره وأشعاره فلا يستبعد الباحثون أن يكون قد اتصل بهم أو أنه دخل مدخلهم إما في أصولهم أو في فروعهم فالشك يحوم حوله في هذا الاتصال. ولكن هذا الاتصال لم يكن واضحاً وبقي في مجال الشك.

ولكن التوحيدى كان أكثر صراحة وجرأة في صلته بإخوان الصفا، وكان أول تصريح له هو جوابه للوزير صمصام الدولة. ونحن نجد عند التوحيدي ما يمكن اعتباره مزجاً بين المعتزلة وإخوان الصفا ولعل التوحيدي يشكل في تفكيره العلاقة الفارقة بين المعتزلة وإخوان الصفا. ولو قرأنا

تعريف التوحيدي لعلم الكلام لوجدنا جواب رأينا هذا واضحاً جلياً فيقول: ((وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجديد، والتوحيد والكفر، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه... ألا ترى الباحث عن العالم في قدمه وحدثه، وامتداده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه..... ومتى خلصت هذه المشاورة والاستضاءة، والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب، والفكر والتغضب، ومن التشاكس والاسترسال، ومن التواني والاستعمال، ومن سرعة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، ومما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الألف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيل طلب الطالب، ومظفوراً به عند قصد القاصد))[١٩].

وكم كان التوحيدي بارعاً في وصفه علم الكلام على الرأي الاعتزالي وفي عبوره في تصديق الحقائق أو تكذيبها إلى فلسفة إخوان الصفا. وهو إذ يعلن إيجازه الكلام في الموضوع ((خوفاً من جناية اللسان في الحكاية، ونزوة القلم في الكتابة وإيثاراً للحياطة فيما يجب على الإنسان إذا نشر حديثاً، وروى خبراً، وأثار دفيناً، وأوضح مكنوناً، خاصة إذا كان ذلك في شيء غامض، ومعنى عويص، ولفظ مشترك، وغرض متنوع، ينبو عنه كل قول فإن، ويتجافى عنه كل نازع وإن أغرق))[٢٠].

أما ابن مسكويه فكان يقول: ((إن جميع ما يطلق على الله من هذه المعاني وما ينسب إليه من الأفعال والأسماء والصفات، إنما هو على المجاز والتسمح، وليس يطابق شيء من حقائق ما نتعارفه بيننا بهذه الألفاظ - شيئاً مما هناك - إن لفظة ((من)) في هذه المسائل تستعمل في اللغة، وبحسب ما قاله النحويون، لابتداء الغاية ولفظة ((إلى)) لإنتهاء الغاية، والباء للاستعانة،

وكذلك سائر الحروف لها معان مبينة عندهم ولست أطلق شيئاً من هذه الحقائق في الله - عز وجل - فإذا سمعنا بشيء من هذه الأسماء والأفعال والحروف منسوبة إلى الله تعالى نظرنا فيه، فإذا كان مطلقاً في الشريعة أطلقناه، ثم تأملنا مراد قائله، فإن كان خيراً وحكمة وعدلاً تركناه ورأيه وإن لم يكن كذلك، ولا لائقاً بإضافته إليه أبطلناه وزيفناه، وكذبنا قائله، ونزهنا بارئنا الواحد المنزه المتعالي عن هذه الأوصاف الباطلة))[٢١] وهنا نلاحظ أن هذا القول رأينا مثيله عند معظم المعتزلة في أبحاثهم في التوحيد وفي نفي الصفات عن الله تعالى بغية تنزيهه عز وجل تنزيهاً مطلقاً.

أما التأثير المعتزلي في فلاسفة المغرب فلو أخذنا المعنى الرمزي لكتاب ابن طفيل (حي بن يقظان) والذي ربما أخذه عن كتاب ابن سينا المعروف أيضاً باسم حي بن يقظان ((وما نهج عليه أيضاً السهر وردي المقتول من رسالته عن حي بن يقظان أيضاً والتي تحكي عن وليد ربما لم يكن له أب ولا أم أو أنه ولد من أب وأم وألقي به في اليم فجرفه المد إلى جزيرة أخرى لا إنسان فيها وقد استطاع بذكائه الفطري أن يرقى من المحسوس إلى المعقول ثم إلى معرفة الله وسائر ضروب المعرفة العقلية، ويذهب السهر وردي إلى أكثر من ذلك حيث يغيب حي بن يقظان في قاع بئر الشهوات حتى يستيقظ بعدئذ بالخلاص بالعقل الذي يتجلى في صورة الهدهد يأتي الإنسان برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذي يكشف الظلام من عند آب الإنسان الله باعث العقل وجاعله مرشداً للبشر))[٢٢].

هذا بالإضافة إلى الآثار الأدبية والثقافية التي تركها المعتزلة مثل الجاحظ والنظام وبشر بن المعتمر وأحمد بن أبي دؤاد، وما كان لهم من أثر كبير على الثقافة العربية الإسلامية وعلى الأدب العربي.

تأثير المعتزلة في الثقافات غير الإسلامية وغير العربية: لقد تأسست في الهند حركة جديدة عند المسلمين السنة عرفت بـ ((المعتزلة الجديدة)) ويقول

جولد تسيهر: ((إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدنية الغربية، ومساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة، فبذلت جهودها للدفاع عن الإسلام والإشادة به..... وهي لا تتردد في أن تنزع إلى تحكيم العقل وأن تجعل النزعة العقلية غالبة عليها... ولذا مال أشياع الماضي المستمسكون به إلى هذه الجهود الاعتزالية الجديدة))[٢٣]

ويعزوا الباحثون إلى المعتزلة الأثر في معظم حركات التجديد في الهند والتي كانت تركز على الإصلاح الديني في الإسلام ولعل السر أحمد خان والذي كان يرى أن مسلمي الهند والبالغ عددهم ٧٠ مليون كانوا يعيشون الفقر المدقع والتخلف ولم يكونوا يفهمون من الإسلام إلا القليل وكان التعليم مجرد تعليم ديني عقيم، فاستطاع أحمد خان أن يؤسس مدرسة سماها: ((الكلية الإسلامية الإنكليزية الشرقية)) في مدينة عليكره وانتشر خريجو هذه الجامعة في كل أنحاء الهند ينشرون الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي المتقدم.

أثر المعتزلة في الفكر المسيحي واليهودي وقد ذكر الشهرستاني في الملل والنحل أن الربانيين في اليهودية كالمعتزلة في الإسلام، والقرائين كالمجبرة والمشبهة.[٢٤] ويوضح المقريزي: أن الربانيين يعولون في أحكام الشريعة على التلمود ومنهم طائفة يقال لهم الفروشيم ومعناه المعتزلة. وأن القرائين على العكس يحكمون نصوص التوراة ولا يلتفتون إلى قول من خالفها ويقفون مع النص دون تقيد من سلف وهم من الربانيين من العداوة بحيث لا يتناكحون ولا يتجاورون ولا يدخل بعضهم كنيسة بعض ويقال للقرائين أيضاً الأسمعية لأنهم يراعون العمل بنصوص التوراة دون العمل بالقياس والتقليد)).[٢٥]

كان فيلون أستاذ أهل التأويل في كل الديانات السماوية وصاحب السبق في دمج الديانة اليهودية بالفكر اليوناني وتأويل النصوص التوراتية تأويلاً

ينسجم مع الفلسفة الهلنستية زاعماً أن أصل الفلسفة اليونانية كلها موجودة في التوراة. ولكن الفيلونية ماتت بعد فيلون ولم يأت بعدهم من مفكري اليهود أي مفكر استطاع أن يكون مدرسة فكرية دينية فلسفية حتى تم اتصال اليهود بمفكري الإسلام وعلى رأسهم المعتزلة فنشأت حركة فكرية يهودية كان يعتبر (سعديا ابن يوسف الفيومي) رائدها الأول وسمي ((أبو الفلسفة اليهودية)) وكان ذلك في القرن العاشر الميلادي. وهو الذي ترجم التوراة إلى العربية. وأسس مدرسة سورا (قرب بغداد) وكان سعديا قد تأثر بعلم الكلام الإسلامي. وقد ذكر ايزيدور إينشتاين أن سعديا وأضرابه من فطاحل متكلمي اليهود قد تأثروا بفرقة المعتزلة فقد كان سعديا أول اللاهوتيين اليهود تمثيلاً للفكر الاعتزالي وأقواهم تأثيراً. وقد كان له تأثير في متكلمي اليهود مثل داوود بن مروان المقمق الذي أكد على الصيغة الكلامية الشهيرة التي تقول: ((إن الله عالم بذاته، فاعل بذاته)) ونهج على منواله ((صموئيل بن حنفي) وخاصة ما ذكر في علم الله السابق.[٢٦]

ولا بد من الإشارة إلى أن تلميذ بن رشد (موسى بن ميمون) الذي ولد في قرطبة وتأثر بالفكر الإسلامي وانتقل ليرأس الطائفة اليهودية بمصر حيث يرى رينان ((أن الفلسفة اليهودية منذ ابن ميمون لم تكن غير انعكاس لفلسفة العرب. ويردف قائلاً: أن اشتراك يهود الأندلس في الفلسفة نشأ على الخصوص على انطلاق الدراسات في المشرق بفعل سعدياً))[٢٧]. ويعتبر ابن ميمون أشبه بجسر يتم عبره الاتصال بين اللاهوت اليهودي والفلسفة اليهودية رغم اعترافه الصريح أنه وأصحابه أخذوا أموراً كثيرة من المتكلمين من معتزلة وأشعرية قال إسرائيل ولفنون: ((إن الذي نجد من الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الربانيين والقرائين إنما هي أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين. وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية. أما الأندلسيون من أهل ملتنا فسيتمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة، ويميلون لآرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين))[٢٨].

أما تأثيرهم في الفكر المسيحي فيمكننا العودة إلى ما تركه القديس توما الأكويني من آثار توضح مدى تأثره بالفكر العربي الإسلامي وبخاصة المعتزلة وابن سينا.

يقول السيد زهدي جار الله في مجال انهيار المعتزلة وهزيمتهم أمام خصومهم: ((بيد أن تلك القوى على عظمها وخطورتها، ما كانت لتستطيع وحدها أن تقضي على المعتزلة لو أنها وجدت أمامها خصما قويا متحد الكلمة متضامناً داخلياً. إن الضربات التي انصبت على المعتزلة لم تقع على بيت قوي الدعائم متين الجدران، بل على هيكل مفكك الأجزاء واهي الأركان، فكان أثرها فيه شديد الفتك، بعيد المدى. وأقصد بذلك الحركة الإنفصالية التي ظهرت بين صفوف المعتزلة، ورافقتهم منذ نشأتهم، وتفاقم خطرها بعد نكبتهم على يد المتوكل، فكانت من أهم الأسباب التي أضعفتهم وقضت عليهم))[٢٩].

ويشبه جار الله الحركة الأنفصالية عن المعتزلة بحركة البروتستانت عن الكنيسة الكاثوليكية انسجاماً مع قولهم بحرية الرأي في تكوين المرء العقيدة التي يريدها فالمعتزلة انقسموا قبل المحنة إلى عشرين فرقة وكان بعضهم يكفر الآخر، منقسمين إلى مدرستين اعتزاليتين: مدرسة بغداد ومدرسة البصرة. وإن أخطر ما كان داخل الصف الاعتزالي مسألة التكفير فكان التلميذ أحياناً ينشق عن أستاذه ويتهمه بالكفر ويعتزل اعتزالاً جديداً. ولكن بعد أن تحسس شيوخ المعتزلة خطر الردة عليهم وخطر انقسامهم بدؤوا يعيدون النظر في موقفهم وسلوكهم ولكن ربما بعد فوات الأوان فقد ألف الجاحظ كتاباً بعنوان ((فضيلة المعتزلة))[٣٠] ووضع الخياط كتابه ((الإنتصار)) ووضع القاضي عبد الجبار ((شرح الأصول الخمسة)).

كما أن موقف تلميذهم الذي رضع علمهم ونهل من منهلهم أبو الحسن الأشعري عندما أعلن تبرؤه منهم علناً وانحيازه إلى جانب الحركة الحنبلية

المناهضة لهم كان له الأثر البالغ في زوالهم. فالأشعري كان يعرف كل أسرارهم وأفكارهم وقد اشترك مع ابن الرواندي في إعلان فضيحتهم وزاد على ذلك عبد القاهر البغدادي في توضيح أقوال فرقهم وشيوخ هذه الفرق واعتبر أن كل آرائهم فضائح وخروج عن النهج الإسلامي القويم. وقد تجلى الصراع الفكري من المعتزلة والأشعرية بالمناظرة التي جرت بين الأشعري وزوج أمه وأستاذه أبو علي الجبائي المشهورة وهي التي أبرزت دور الأشعري العدائي للمعتزلة وقد كنا نوهنا من قبل عليها وذكرنا المساجلات بينهما: وقد اعتبر بعض الباحثين أن انشقاق الأشعري عن المعتزلة كان نقطة فاصلة في تاريخهم، وضربة محكمة أصابتهم في الصميم. فالأشعري الذي صحبهم أربعين عاماً، وقف فيها على دخائلهم وأتقن طرقهم الجدلية عرف عند ذلك كيف يدحض حججهم. لقد كانت ضربة الأشعري للمعتزلة ضربة معلم وكانت أكثر إيلاماً لهم، فقد انفصل عنهم الكثيرون ولكن معظمهم خسر المعتزلة ولم يلق من غيرهم سوى نفس العداء الذي كان يناله المعتزلة، والسبب أن جميع هؤلاء ارتموا بأحضان الفرق الأخرى التي كانت تلقى المقاومة نفسها من عامة السنة وأهل الجماعة، بينما لقي الأشعري الجماعة وتكلم باسمهم فحظي عندهم بما لم يكن يستطيع أن يناله عند المعتزلة، مع أن الأشعري على ما يبدو لم يتخل كلياً عن آراء المعتزلة كتبنيه العقل كحد لا بد منه للدخول إلى عتبة الفقه الإسلامي وليكون معه علم الكلام المطلوب وليس عليه من الرد ولم يكن موقف الأشعري مستبعداً، فمن الناحية النفسية كان شعور الأشعري الداخلي تجاه أبي علي الجبائي الذي تزوج أم الأشعري وكان الأشعري في حضانة أمه التي نقلته معها على ما يبدو إلى بيت الجبائي الذي تعهده بالتربية والتعليم ولقنه مبادئ الاعتزال وكان الأشعري متحمساً لها في بداية حياته. وإنه لأمر طبيعي أن يتميز التلميذ عن أستاذه عندما يشتد عوده ويرجع إلى ذاته التي استطاع أن يشعر بوجودها

الوجود المنفصل عن شخصية الآخرين والأشعري الذي استطاع بفضل ذكائه وقدرته على التعليم وفطنته التي مكنته من التبصر الذي ربما يكون قد سبق الإنفصال الفعلي عن أستاذه وزوج أمه أولاً ثم عن الفكر الاعتزالي بصورة عامة، ولكي يترك هذا الإنفصال أثراً مهماً في حياة كل من الأشعري وعامة المعتزلة كان هذا الإنفصال إعلاناً عاماً وعلى الملأ وفي المسجد الكبير وحصل ذلك بشكل براءة مبرأة من الاعتزال والفكر الاعتزالي.

ولكن من يصدق الأشعري الذي ظل ينهل ويدعو للمعتزلة مدة أربعين سنة ويقول بخلق القرآن وبحرية الفعل والإرادة وبالعدل وبقية المبادئ الخمسة التي قام عليها الاعتزال. ويعلن دفعة واحدة تبرؤه منها وهل كانت هذه البراءة منها جميعها أم من بعضها وإبقاء البعض الأخر، هذا الأمر لم يوضحه الأشعري لا مجملاً أو مفصلاً. فلقد ظل الأشعري يؤمن بقدرة العقل وحاجة النص الديني له لكي ينفذ العقل إلى أغوار النص التي يرمي إليها ولكي يوضح هذا الأمر الذي ربما لم يكن منفصلا في النص وربما كان يكتنفه الغموض لعموميته لأن النصوص كلها جاءت عامة لكسب رضى جميع الناس ولتقريبهم إلى الخالق المبدع وهنا تكمن الحاجة الماسة للعقل في فهم النص فنلاحظ أن الأشعري لم يتخل عن العقل وإن كان الأشعري مضطراً للحد من قدرة العقل على التمادي في تأويل النص وإخراجه خارج إطار الفهم العام له كما فعل المعتزلة، فكانت حركة الأشعري حركة القصد منها إرضاء العامة وكسبهم ودغدغة عواطفهم هذا ما لم يكن المعتزلة يعيرونه الأهمية، فالأشعري كان يهمه أن يقول أمراً تتبعه الناس طوعاً بينما لجأ المعتزلة أحياناً إلى إجبار الناس لاتباع آرائهم وإلزامهم بما يعتقدون طوعاً وعنوة، ووضعوا أنفسهم حماة تفسيرهم للنص واعتبروا أن هذه الحماية تدخل ضمن صيغة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكل رأي لهم هو تحت صيغة

المعروف وما يعارضه فهو المفكر، فكانوا أشد قسوة على أعدائهم من الخوارج ويمكن القول أنهم تأثروا بهم في هذه المسألة، فلو رجعنا إلى بدايات الاعتزال لتأكدنا أن أول مسألة انفصل فيها المعتزلة، واعتزلوا غيرهم هي مسألة الكبيرة وفاعلها أهو مؤمن ؟ أم هو كافر؟ فاعترضوا على قول الخوارج الذين قالوا أنه كافر، وعلى الحسن البصري الذي قال إنه مؤمن، فقالوا إنه في منزلة بين الكفر والإيمان، وربما كان الأشعري قد اعتزل المعتزلة اعتزالاً جديداً كما فعل واصل بالبصري. ويمكن القول أن الأشعري وضع أسساً جديدة لعلم الكلام نالت إعجاب أهل السنة والجماعة. وهكذا تكونت الأشعرية كفرقة كلامية جديدة تعبر عن السنة أما المعتزلة الذين اعتبروا أنفسهم مدافعين عن السنة فردوا رداً عنيفاً على حركة الأشعري وعلى من كانوا يصمونهم بالتطرف، وخير مثال يمكن إيراده في هذا المجال قول الخياط: ((وهل على الأرض أحد رد على الدهرية سوى المعتزلة ؟ وهل يعرف أحد صحح التوحيد وثبت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب سواهم ؟)) [٣١]

المعتزلة والبويهيون:

هكذا وجدنا المعتزلة وصلوا إلى مرحلة لا يحسدون عليها، وبدأت الفرق الإسلامية جميعها تنهشهم، وزاد الطين بلة هجوم الأشاعرة عليهم، ولم يجدوا أبداً من مهادنة بعض الفرق كالشيعة بجميع فرقهم وقد دام الصراع بينهم قرنين من الزمان وكان الصراع أحياناً يتعدى الصراع الفكري ليكون صراعاً دامياً وكم هي الرؤيا مثيرة عندما تجد أعداء الأمس يعودون للتصالح والتآخي والتسامح، فلقد ارتمى المعتزلة في أحضان الشيعة وأعلنوا اتحادهم معهم ظناً منهم أنهم اتخذوا لهم مخرجاً ولكن هذا الاتحاد كان على حساب المعتزلة حيث برروا موقفهم هذا بعدة مبررات ولكن كما قلنا

إن فلسفتهم السفسطائية التي كانوا يتبنونها هي التي اعتبرت المبرر الوحيد، رغم أن النقاد اعتبروهم وقعوا بأفدح من الخطيئة السابقة، ولكنهم وجدوا في اتحادهم مع الشيعة الذين كانوا الأقوى في زمن البويهيين ربما عن طريقهم يستعيدون قوتهم ومجدهم السابق ولكن بعض النقاد اعتبروا أن هذا الاتحاد قطع كل طريق عودة إلى السنة وأصبح التوفيق بينهم وبين أهل السنة مستحيلاً. وكان الشيعة أكثر ترحيباً بالمعتزلة لما في ذلك إضعافاً لأهل السنة، وأنهم كانوا بحاجة إلى الخبرة التي كان المعتزلة قد اكتسبوها من خلال مناظراتهم في علم الكلام. ولكن في حساب الخسارة والربح فإن المعتزلة قد خسروا كل شيء أمام الشيعة، والشيعة ربحوا كل شيء من المعتزلة، حيث انتهت المعتزلة كفرقة كلامية ودخلت كلها في الشيعة. ودخلت المعتزلة دخولاً شخصياً ولم تدخل دخولاً فكرياً. لقد تركت المعتزلة أفكارها خارجاً عند دخولها إلا من بعض قضايا كلامية كانت تتفق فيها مع الشيعة بالأصل. وقد عبر آدم ميتز عن ذلك بقوله إن الشيعية حتى ذلك الوقت لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم فاقتبسوا من المعتزلة أصول الكلام وأساليبه حتى ابن بابويه القمي، أكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري، اتبع في كتابه ((العلل)) طريقة علماء المعتزلة الذين كانوا يبحثون عن كل شيء، ولذلك قال آدم ميتز: إن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة[٣١]. ويوافقه المقدسي على ذلك فقد نظر في كتب الفاطميين الشيعة في شمال أفريقيا فوجد أنهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول.[٣٢]

وقد ذكر الخياط أن جملة من المعتزلة الأوائل، كانوا يتشيعون لعلي بن أبي طالب كأبي جعفر الإسكافي وقد عده الخياط من رؤساء متشيعيهم.[٣٣] وكان المعتزلة يتبرؤون من عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومن كان في شقهما، ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ويبرأ منه كالمردار وجعفر بن مبشر.[٣٤] ويقول ابن الراوندي إن متشيعة المعتزلة الذين ثبتوا إمامية علي

زعموا أن جميع القاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بقعودهم. وأنهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم من الإيمان وصاروا من أهل النار.[٣٥] ويمكننا أن نستنتج من خلال ما ذكره الخياط من علاقة بين المعتزلة والشيعة، ومن تشيع البعض فعلاً وكان هذا الأمر تمهيداً لأن ينتهي كل خلاف بين الشيعة والمعتزلة وأن يتوحد الرأي لديهما. وهذا ما أكده المقدسي الذي قام بعدة رحلات واسعة في بلاد الإسلام، واطلع على الأحوال وكان المقدسي دقيق الملاحظة فقد قال: إنه وجد أكثر الشيعة في بلاد العجم معتزلة، وأكثر فقهائهم من المذاهب الثلاثة على الاعتزال، والأمير البويهي عضد الدولة يعمل على مذهب المعتزلة.[٣٦] ووجد العوام في الري يتابعون الفقهاء في خلق القرآن، لتقع العصبيات بينهم في ذلك،[٣٧] وجد في القرآن كثيرين من المعتزلة ولا سيما في الشمال.[٣٨] أما شيعة عمان وصعده والسروات وسواحل البحرين فكلهم معتزلة،[٣٩] ولم يجد في الشام إلا قليلاً من المعتزلة وكانوا في خفية[٤٠] ولم يعثر لهم في الأندلس على أثر فقد كان أهل الأندلسي مالكيين، وكانوا إذا وقعوا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه.[٤١]

ويمكن القول أن المعتزلة باستعانتهم بآل بويه استعادوا شيئاً من قوتهم وقد ذكر الذهبي أنه كانت لهم حلقات كبيرة يدرسون فيها أصولهم وقواعدهم دون معارضة، كحلقة أبي الحسين محمد بن الطيب البصري ٤٣٦ هجرية في بغداد، وحلقة الحسن بن رجاء الدهان ٤٤٧ هجرية[٤٢] ولكن المعتزلة لم يصلوا درجة من القوة يعتد بها ويحسب حسابها إلا في وزارة الصاحب بن عباد الذي كان وزيراً لفخر الدولة البويهي والذي أخذ الاعتزال عن أبيه الحسن ابن عباد بن عباس.[٤٤]

وعندما ضعف أمر البويهيين تعرض المعتزلة من جديد للاضطهاد والعسف على يد السلطان محمود الغزنوي المعروف بيمين الدولة الذي استولى على خراسان، وسجستان، والري.

وكان الغزنوي شافعياً متعصباً فنفى المعتزلة من الري إلى خراسان وأحرق كتبهم وسائر كتب الفلسفة والنجوم.[٤٥]

وكانت للمعتزلة محاولة أخيرة في استعادة مجدهم وذلك عن طريق الأتراك الذين كان نجمهم يسطع في عهد طغرل بك حيث استوزر هذا عميد الملك أبا نصر محمد بن منصور الكندري ونال الكندري عنده المكانة العالية وكان معتزلياً متعصباً فقدم جماعة المعتزلة واستعان بهم في إدارة شؤون الدولة.[٤٦]

ولكن حدثت فتنة بين المعتزلة والأشعرية. وكان نتيجتها مصرع الكندري الذي كان أمر بلعن الأشعرية وغيرهم من خصوم المعتزلة، وكانت هذه آخر جولاتهم، إلا أننا نجد أن المعتزلة شكلوا فرقة جديدة من فرق الشيعة. وربما لم تكن هذه الفرقة فرقة مستقلة عن فرق الشيعة إلاأن الأفكار الاعتزالية التي ظلت تقاوم الموت بقيت مجالاً للتداول وقد زادت نقمة الناس على المعتزلة بعد تشيعهم وكأنهم لم يحصلوا على أمان آخر بعد ذلك.

لقد اتهم أعداء المعتزلة شيوخهم بالفسق والفجور والتهتك والاستهتار بقيم الدين فقد روى ابن قتيبة أن النظام كان يغدو على سكر ويروح على سكر، ويبيت على جرائرها، ويدخل في الأدناس ،ويرتكب الفواحش والشائنات. وله في الشراب شعر:

مازلت آخذ روح الزق في لطفٍ ... واستبيح دماً من غير مذبوح

حتى انتشيت ولي روحان في جسدٍ ... والزق مطرح جسم بلا روح

وقال عن ثمامة بن أشرس إنه كان رقيقاً في دينه، فقد رأى الناس يتعادون يوم جمعة إلى المسجد خشية فوت الصلاة، فقال لمن حوله: انظروا إلى هؤلاء البقر والحمير.[٤٨]

و نقل البغدادي عن كتاب الضاحك للجاحظ أن المأمون ركب يوماً فرأى ثمامة سكران قد وقع في الطين، فقال له: ثمامة. قال: أي والله!. قال: ألا تستحي؟ قال: لا والله! قال: عليك لعنة الله.قال ثمامة: تترى ثم تترى[٤٩].

وقد هاجم أبو حيان التوحيدي الصاحب بن عباد فرماه بالجهل والغرور والظلم والإلحاد وقتل النفس التي حرم الله.[٥٠] ولكن هذه الاتهامات لم تكن لتنكر زهد المعتزلة في دينهم فسيرة واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد في الزهد معروفة لدى كل من كان في عشرتهم.

أما ما سموا بالمعتزلة الجديدة القائمة في الهند اليوم فليس من صلة تاريخية بينها وبين المعتزلة القديمة. فالمعتزلة الجديدة مدرسة فكرية تتألف من بعض مفكري وأحرار الهند المسلمين السنة، تشكلت بفضل السيد أحمد خان وبعده كان من أعظم قادتها سيد أمير علي وتؤكد هذه المدرسة الاعتزالية الجديدة على العقل ودين العقل هو أقرب الأديان إلى الطبيعة البشرية، فيقولون بضرورة التجدد في الدين والتجدد عندهم يكون بالرجوع إلى القرآن وتعاليم السلف ما يتفق منها مع العقل والطبيعة، وتفسير هذه التعاليم تفسيراً علمياً. وهم إذ يحتجون إلى الجمود الديني الذي عليه علماء الدين المسلمين المعاصرين الذين يعيشون - حسب رأيهم - في الظلام، وهم يعترضون على تقديس الأولياء، وقد سموا أنفسهم بالمعتزلة الجديدة تشبهاً بالمعتزلة القديمة ويرى بعض الباحثين أنهم يحاولون كما حاول أسلافهم الأقدمون التوفيق بين الدين والعلم. وقد نشطوا في نشر الكتب وتشكيل الجمعيات وتأسيس المدارس والكليات. ويقول الأستاذ زهدي جار الله: ((كما أن آغا خان رئيس الإسماعيلية أحد الذين يمدون مشاريعهم العلمية التي ترمي إلى التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث. ويرى جولدتسيهر أن هذه الحركة انتشرت، ولكن على نطاق أضيق في مصر والجزائر وتونس، وبين التتار الخاضعين للحكم الروسي)).

((وأحب في النهاية أن أشير إلى ظاهرة هامة في تاريخ المعتزلة ينبغي أن نتفهمها ونعيرها جانباً من اهتمامنا وتفكيرنا، وهي أن سقوط المعتزلة كان مزدوجاً. فهم لم يسقطوا سياسياً فحسب بل فكرياً أيضاً. فإن المعتزلة مذ بدؤوا يتأخرون سياسياً ويضعفون مادياً، أخذوا يتقهقرون فكرياً. فقد رأينا أن المعتزلة في زمن أبي علي الجبائي فقدوا قدرتهم على الإقناع، ولاريب أن آخر مفكر كبير ظهر بينهم كان أبو هاشم الجبائي ٣٢١هجرية فإننا لا نسمع بعد أبي هاشم عن متكلمين لامعين، ومفكرين بارزين نشؤوا بين صفوف الاعتزال كالرجال الأوائل أمثال العلاف، والنظام وبشر، ومعمر. فالمعتزلة الذين عاشوا في دور التأخر والسقوط هذا الذي نحن بصدده لم يبتكروا أشياء جديدة، ولم يكونوا أفكاراً جديدة، ولا وضعوا أصولاً جديدة في علم الكلام، وإنما كانوا مجرد مقلدين لأسلافهم مرددين لأقوالهم)).[٥٢]

ويمكن القول أن معظم الدارسين يكادون يجمعون على أن زوال المعتزلة كان له أكبر الأثر في تعطيل الفكر الإسلامي وفي الانتهاء من الإبداع الفكري الذي كان عصر المعتزلة ينعم به. وإن ظهور الصيحات المتوالية في وجه الفلسفة والتجديد الفكري لهي أكبر دليل على الأثر السلبي الكبير الذي تركه زوال المعتزلة عن إصدار فتاوى التكفير والأحكام بقتل الروح الفكرية التي سبقته بإدخال الحكمة على شرائعهم وكانت لديهم الحجة التي افتقر لها الإسلام لولا بعض التفلسف الذي أعاد بريقه ولمعانه وجعله يقف صلباً أمام غيره..

مراجع وفهارس الفصل الرابع

نقد الفكر الاعتزالي

١ - ضحى الإسلام: أحمد أمين ج٣ ص٢٠٣ القاهرة.

٢ - تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري: ابن عساكر ص٩٢ دمشق سنة ١٣٧٤ هجرية.

٣ - المعتزلة والفكر الحر: د.عادل العوا ص٣٥٤ نقلاً عن المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة ص٢٣٩ القاهرة.

٤ - المصدر السابق ص٢٥٤ -٢٥٥ نقلاً عن (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي ص ٤٣٩ وما بعد.

٥ - المعتزلة: زهدي جار الله ص م، ب - المقدمة.

٦ - المصدر السابق ص٥ المقدمة.

٧ - المصدر السابق ص٢٥٢.

٨ - المصدر السابق ص٢٦٣.

٩ - المصدر السابق ص٢٦٤ -٢٦٥.

١٠ - خطط المقريزي ج٤ ص١٨٤.

١١ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع: آدم ميتز. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ص١٠٢ القاهرة سنة ١٩٤٠.

١٢ - المعتزلة والفكر الحر: د. عادل العوا. ص٣٥٦.

١٣ - المصدر السابق :ص٣٥٦.

١٤ - المصدر السابق :ص٣٥٦.

١٥ - المصدر السابق :ص٣٥٨.

١٦ - رسائل إخوان الصفا.

١٧ - المعتزلة والفكر الحر: د. عادل العوا. ص٣٥٩.

١٨ - المصدر السابق ص٣٥٩ -٣٦٠.

١٩ - رسائل أبي حيلن التوحيدي تحقيق إبراهيم كيلاني دمشق (رسالة في العلوم ص١٠٨).

٢٠ - المقابسات: التوحيدي: تحقيق حسن السندوي: القاهرة سنة ١٩٢٩ ص٢٥٩.

٢١ - التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل: نشر أحمد أمين والسيد أحمد أصفر القاهرة سنة ١٩٥١ ص١١٠.

٢٢ - المعتزلة والفكر الحر: د. عادل العوا. ص٣٦٩ نقلاً عن التوحيدي ومسكويه لأحمد أمين.

٢٣ - العقيدة والشريعة: جولد تسيهر: ترجمة محمد يوسف موسى وزميله القاهرة سنة١٩٤٩ ص٢٥٨.

٢٤ - الملل والنحل: الشهرستاني ج١ ص١٢.

٢٥ - الخطط: المقريزي ج٤ ص٣٦٨.

٢٦ - المعتزلة والفكر الحر: د. عادل العوا. ص٣٧٥.

٢٧ - ابن رشد والرشدية: أرنست رينان ترجمة عادل زعيتر القاهرة سنة١٩٥٧ ص١٨٦.

٢٨ - موسى بن ميمون: اسرائيل ولفنسون ص٨٣.

٢٩ - المعتزلة: زهدي جار الله ص١٩٤.

٣٠ - المصدر السابق: ص٢٠٣.

٣١ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: آدم ميتز ص١٠٢.

٣٢ - المعتزلة: زهدي جار الله نقلاً عن (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم) لشمس الدين المقدسي.

٣٣ - الانتصار: الخياط ص١٠٠.

٣٤ - الانتصار: الخياط ص٩٨.

٣٥ - الانتصار: الخياط ص٩٩.

٣٦ - أحسن التقاسيم: المقدسي ص٤٣٩.

٣٧ - أحسن التقاسيم: المقدسي ص٣٩٥ -٣٩٦.

٣٨ - أحسن التقاسيم: المقدسي ص١٢٦ -١٣٢.

٣٩ - أحسن التقاسيم: المقدسي ص٩٦.

٤٠ - أحسن التقاسيم: المقدسي ص١٧٩.

٤١ - أحسن التقاسيم: المقدسي ص٢٣٦.

٤٢ - شذرات الذهب ج٣ ص٢٥٩.

٤٣ - المعتزلة: زهدي جار الله ص٢٠٨ نقلاً عن بغية الدعاة ص٢٢٩.

٤٤ - معجم الأدباء: ياقوت الحموي ج٦ ص٢٤٧.

٤٥ - تاريخ ابن الأثير ج٩ ص٢٦٢.

٤٦ - طبقات الشافعية: السبكي ج٢ ص٢٧٠.

٤٧ - تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة ص٢١.

٤٨ - المصدر السابق: ص٦١.

٤٩ - الفرق بين الفرق: البغدادي ص١٥٨.

٥٠ - المعتزلة: زهدي جار الله ص٢٢٣ نقلاً عن معجم الأدباء لياقوت الحموي ج٦ ص١٨٦ -٢٣٤.

٥١ - المعتزلة: زهدي جار الله ص٢٢١.

٥٢ - المعتزلة: زهدي جار الله ص٢٢١.

الفهرس

١ - الإهداء

٢ - مقدمة

٣ - الباب الأول: (مقومات الفلسفة الإسلامية ومميزاتها)

أ - **الفصل الأول:** (مبادئ التفكير الفلسفي في الإسلام الأول)

١ً - القرآن وميزاته الفكرية

٢ً - الفلسفة الإسلامية بين التبعية والإبداع

٣ً - الفلسفة بين العربية والإسلامية

٤ً - الفلسفة العربية الإسلامية والإبداع الفلسفي

ب - **الفصل الثاني:** (علم الكلام - نشأته وتطوره -)

١ً - كيف نشأ علم الكلام ؟

٢ً - فهارس ومراجع الفصل الأول والثاني

٤ - الباب الثاني

أ - **الفصل الأول:** (الفرق الإسلامية وعلم الكلام)

- الفقه الإسلامي وعقائد أهل السنة الكلامية

ب - **الفصل الثاني:** (الخوارج)

١ً - الأزارقة

٢ً - النجدات العاذرية

٣ً - البيهسية

٤ً - العجاردة

٥ً - الثعالبة

٦ً - الإباضية

٧ً - الصفرية الزيادية

◆ **هوامش الفصل الثاني**

ج - **الفصل الثالث**

١ً - المعتزلة

٢ً - أصل اسمها (المعتزلة)

٣ً - آراء المعتزلة وتعاليمهم

٤ً - فرق المعتزلة

٥ً - فلسفة المعتزلة

أ - المعتزلة وفلسفتهم السياسية

ب - المعتزلة والفلسفة الأخلاقية

٦ً - أعلام الفكر الإعتزالي

أ - الحسن البصري

ب - واصل بن عطاء

١ - أهم آراء واصل بن عطاء الكلامية

٢ - آراء واصل الفقهية

ج - عمرو بن عبيد

د - أبو الهذيل العلاف

ر - إبراهيم بن سيار النظام

❖ مسألة العلوم الطبيعية عند النظام

خلق العالم

١ - الحركة ومبدؤها عند النظام

٢ - كيف يتكون العالم الطبيعي؟

٣ - الإنسان

ز - الخياط
ل - محمد بن عبد الوهاب الجبائي
- آراؤه الكلامية
ن - أبو هاشم الجبائي
- فلسفته وعلم الكلام عنده
و - القاضي عبد الجبار
- مذهب القاضي عبد الجبار الكلامي والفلسفي
ي - معتزلة آخرون
١ - تلاميذ النظام
٢ - الجاحظ
٣ - معمر بن عباد السلم
٤ - هشام بن عمرو الفوطي
٥ - ثمامة بن أشرس
٦ - أبو موسى المردار
٧ - الجعفران
٨ - أبو الجعفر الإسكافي
٩ - البلخي الكعبي
١٠ - أحمد بن أبي داؤد
ج - الفصل الرابع (نقد الفكر المعتزلي)
١ - أثرهم بأهل السنة
٢ - أثرهم في الشيعة
٣ - تأثيرهم في الفلسفة
٤ - المعتزلة والبويهيون
❖ مراجع وفهارس الفصل الرابع

المعتزلة

بدأ المعتزلة بدعوتهم إلى حرية الفكر، وحرية العقيدة واستمروا في هذه الدعوى الى أن أستطاعوا الوصول الى السلطة فأقتنعوا بحريتهم وحدهم وتنكروا لحرية غيرهم وأعتبروا أن فكرهم المتسلح بالشريعة والعقل ليس له ردّ ولايمكن أن يجابه لأنه أخذ المعرفة من طرفيها وهذه هي الحقيقة التي لاتخاصم ولاتقع في الخطيئة.

صمد المعتزلة بعدها حتى أستطاعوا السيطرة على أركان الدولة العباسية واستمر المعتزلة بذلك مايقارب قرن من الزمان يتحكمون بالفكر الديني ولم تكن محاكاتهم العقلية لتعني عندهم إلا دعماً للشريعة وتفسيراً لغوامضها بما يناسب الحكمة العقلية التي نقلت عن اليونانية الى العربية والتي تلقفها المعتزلة بشغف ورأوا أنها لو إندمجت بالشريعة لوصلت إلى االكمال.

فنظرية المعرفة الإعتزالية شرعية عقلية تضمن الرضى الإلهي والعقلي وقوة العقل على إدراك المعاني الشرعية.

لقد درس الكثيرون المعتزلة واولهم المستشرقين وقد أخذت هذه الدراسات جانب الموضوعية في الإطلاع على فكرهم التجديدي ولكنها اختلفت في تقييم فكرهم والمؤلف هنا تناول فكر المعتزلة بالدراسة الموضوعية مع المحاف
التراثي لأنه قائم على العقل والتأويل والأجتها

نينوى