الضياء

روّاد الشك المنهجي

دكتور / حسين صبري

جامعة زايد

دولة الإمارات العربية المتحدة

روّاد الشك المنهجي

Rwaad.indd 1 3/3/11 11:30 AM

فريق العمل

التدقيق العام

الدكتور/ عبداللطيف العزعزي

التدقيق الفني

فريق الناشر

الصف الإخراج

الدكتور/ حسين صبري

الإخراج الفني

صلاح عبدالرب

تصميم وإخراج الغلاف

صلاح عبدالرب

Rwaad.indd 2 3/3/11 11:30 AM

روّاد الشك المنهجي

دكتور

حسين صبري

أستاذ مساعد الفكر الفلسفي والحضارة الإسلامية

معهد دراسات العالم الإسلامي

جامعة زايد

دولة الإمارات العربية المتحدة

Rwaad.indd 3 3/3/11 11:30 AM

روّاد الشك المنهجي

تأليف الدكتور: حسين صبري
تم قيده في سجل الايداع النوعي
بقسم الملكية الفكرية بوزارة الاقتصاد
دولة الإمارات العربية المتحدة
تحت رقم: ٧٢ - ٢٠١١م – بتاريخ: ١٣/ ٢/ ٢٠١١م
إذن طباعة رقم: رق ١١/ ٨٩٦/ ٢٠١١م – بتاريخ: ٢٧/٢/ ٢٠١١م
الترقيم الدولي للكتاب: ISBN 978-9948-16-023-6
الطبعة الأولى
٢٠١١- ١٤٣٢هـ

جميع الحقوق والنسخ محفوظة للمؤلف

الناشر

الضياء
للنشر والتوزيع
Aldhiya Publishing & Distribution

هاتف: ٠٠٩٧١٢٦٧٧٥٠٩٠ - فاكس: ٠٠٩٧١٢٥٧٥٨٥٧
ص ب: ٣٤٢٥٥ أبوظبي – الإمارات العربية المتحدة

Rwaad.indd 4 3/3/11 11:30 AM

إهداء.....

إلى من أحببت واحترمت وأطعت وقدَّرت

فلم أؤثر عليهما أحداً ممن عرفت

أمي وأبي .....

Rwaad.indd 5 3/3/11 11:30 AM

كلمة الناشر

في تاريخ العقل البشري نماذج كثيرة من الشك ، دار بعضها في دوامة من الشك فلم يخرج عنها ، واستطاع البعض أن يؤسس الشك منهجا للوصول إلى الحقيقة واليقين ، وفي تاريخنا الإسلامي نماذج معتبرة، أخلصت ، وأجادت، وأعملت العقل في الدفاع عن قضايا الإيمان بالحجة والبرهان العقلي، اجتهدوا وثابروا وتحملوا الكثير في سبيل نصرة الحق ومحاربة الجهل وترسيخ المنهجية والموضوعية والمنطقية في أغلب بحوثهم، ورغم شذرات الخطأ والزلل الذي أتاه بعض رجالاتهم لظرف سياسي أو تعنت مذهبي إلا أنهم كانوا بحق فرسان العقل في الفكر الإسلامي ... والذين نحن اليوم في أمس الحاجة إلى أمثالهم في الفكر والمنهج والتطبيق ، هذه الدراسة القيمة يدلل المؤلف فيها على أحقية رجال الاعتزال في الفكر الإسلامي بالتميز والريادة في هذا المجال من خلال مراتب اليقين المعتزلي في إثبات العقل أولا ثم تقرير حرية الإنسان ثم البرهنة على وجود الله تعالى ، وأخير إثبات حدوث العالم ، هذا الكتاب ينصف وينقد ويحلل ويحكم على صاحب الفكر الذي لا هدف له إلا نصرة قضايا الإسلام .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، ذي الجلال والعزة، خلق الإنسان، علمه البيان، وأسبغ عليه من علم اليقين، وصل اللهم وسلم علي أكرم الخلق والمرسلين، من كان علي الهدي، وبلغ الكتاب المبين.

وبعد:

فاليقين وحده هو همّ الإنسان الأول وهدف العقل البشري منذ أن تبلورت كينونته في جسد الإنسان، سعي إليه ولازال، وتربص به كل اتجاه وقعد له كل مرصد، يبتغيه خالصاً لنفسه كاملاً ناصعاً لا تشوبه شائبة أياً كان مجاله واختصاصه.

والفكر الإنساني نتاج العقل وغرسه وثمرته، يتطلع ويبحث وينظر ويتدبر ويستطلع الآفاق ويحلل ويستنبط الحقائق ويرتاد المجهول ويعلن أسراره ويفك طلاسمه ويعمل ذاته فكراً خالصاً يميز الإنسان عن سائر المخلوقات ويرتقي به مرتبة أسمي فيكون الفكر عندها كالشمعة تذوب احتراقاً لتنير للآخرين مسالك الشك ودروب الحيرة.

والفكر المعتزلي قبس حر نقي من الفكر الإنساني، نتاج إسلامي محض، مخلص للحقيقة أينما سعي وإن زل وكبا، يشفع له في مسعاه لاستجلاء الحق والذود عن العقيدة واستلهام الصواب، صدق النية وحسن الأداء والجرأة في وجه كل باطل وضلال، وقد خاض الفكر المعتزلي غمار المعرفة بوثبات عقلية نشطة دؤوبة لا تكل فامتلك المنهج وانتقي أساليبه وحدد الغاية وانتقل بيسر من مقدمات صادقة إلى نتائج صائبة في اتساق وترابط منطقي، ولم تكن رحلته يسيرة ممهدة بل

حفت بالمخاطر فجابهت المعتزلة في سبيل اليقين ما جابهت من سوء الفهم وأغاليط الاستنتاج وقصد الأذي والتلفيق والتكفير ممن ناصبوها الخلاف والعداء وهي لا تزال ممسكة بمنهجها في ثقة واقتدار مصرة علي غايتها حتي استقر لها فكر واضحة معالمه ونهض لها رجال ارتضوا العقل حكماً والشك منهجاً واليقين غاية، فاستطاعت بهم أن تحتل لنفسها مكانة في الفكر الإسلامي عامة وفي علم الكلام علي وجه الخصوص حتي يمكن الجزم بأن علم الكلام قد ارتبط بهم أكثر مما ارتبط بغيرهم وذلك لسلطان العقل في فكرهم ودقة أسلوبهم ومنهجية بحثهم وإصرارهم المستمر علي نصرة الدين الإسلامي في عصر غلبته حدة الأهواء وسادته غرائب الملل والنحل واستشاطت في جنبات الدولة الإسلامية عداوات الفرق المتناحرة وبرزت هجمات تتري لا تلوي إلا علي زعزعة العقيدة وتقويض أركانها وبث سمومها، فضلاً عن انتشار عديد من الاختلافات في فهم وتفسير النصوص الشرعية، فلم يكن هناك بد من أن ينبري لمواجهة تلك الآفة غير العقل فكأن المهمة قد سيقت إلى المعتزلة وكانوا لها أكفاء.

التزم المعتزلة منهجاً واضحاً هو الشك بتخليص العقل من عوالقه وموروثه وأفكاره وحتي من عقائده فلا يبقي في العقل إلا ذاته ولا يكن في العقل إلا قدرة خالصة مهيأة بطبعها للمعرفة ليتحرر من كل الميول والأهواء والأحكام السابقة والأفكار الأولية التي داخلته فلا يخالطه في حكمه حكماً آخر غير سلطان العقل وينفض عنه قيوده وينطلق وهو يملك قدرته ذاته والتي يراها المعتزلة ـ وحدها ـ قادرة علي تجسيد الحقيقة وبلوغ اليقين.

ومن الأسباب التي وجهتني إلى اختيار موضوع «الشك المنهجي» محوراً لدراسته عند المعتزلة:

1- أن الدراسات التي تعرضت للمعتزلة إما أن تولي اهتمامها لبيان أصولهم الخمس أو أحدها وما نتج عن تلك الأصول من فروع، أو تركز علي علم من أعلامها بالتحليل والنقد، أو توجه جل اهتمامها لدراسة الجانب العقلي أو المسائل الكلامية في الفكر المعتزلي، أو تتناولها بالنقد والتفسير من خلال دراسة مقارنة مع بقية الفرق الإسلامية، لكنها لم تلتفت إلى المنهج الذي سلكه المعتزلة في بيان فكرهم الكلامي إلا عرضاً وبقدر يسير حسبما اقتضت حاجة الدراسة، فكان لزاماً أن تأتي تلك الدراسة وهي تنتقي موضوع «الشك وعلاقته باليقين عند المعتزلة» لكي تحلل منهجها فيه وتعني بتفاصيله ومقوماته وغايته ومقدماته ونتائجه وأيضاً خصوصيته وجدته.

2- إن هذا المنهج يشكل في مقدماته ونتائجه وإسهاماته ثورة علي المألوف والتقليد فيخضعه للبحث للتأكد من جذوره ومدي أصالته ويفتح بصيرة الإنسان للسعي وراء الحقيقة مهما كانت صعوباتها، ولحاجة واقعنا المعاصر للالتفات إلى هذا المنهج الفكري الذي يحرر العقل من جموده ويطلق ملكاته في المعرفة والاستنتاج والاجتهاد الذي كان إغلاق بابه - دون أن يكون هناك نص شرعي يعطي الحق لأحد في ذلك - مدخلاً واسعاً لعديد من الصراعات المعاصرة الدينية منها والمذهبية وحتي السياسية.

3- إن الفكر المعتزلي نتاج خالص للفكر الإسلامي يحمل طابعه وينطق بلسانه ويتسم بسماته وما أشد حاجتنا إلى ممارسة حية ومخلصة لإمكانات العقل في فهم النصوص الشرعية لإذابة ما بين تلك الاتجاهات والمذاهب الإسلامية من فجوات شاسعة وعميقة.

4- إن كثيراً مما كتب عن المعتزلة إنما قد ورد إلينا عبر خصومهم فحمل معه

أحكاماً تستدعي البحث والتحليل والتنقيب بين النصوص للتثبت من مدي صحتها.

5- إن الشك عند المعتزلة قد حمل بصمة مميزة علي غير مثال سابق لا في تاريخ الفكر الفلسفي ولا الإسلامي فيمن سبقوهم فهو أحق بأن ينال نصيبه من البحث في عصر تسوده المنهجية العلمية ويرتقي بقيمة العقل.

6 - اتصف الفكر المعتزلي عبر نهجهم المترابط باقتران الفكر بالتطبيق والنظرية بالممارسة العملية والعقيدة بالسلوك، فكان اعتماد نظريتهم علي مبدأين أساسيين هما: توحيد الله تعالي وتنزيهه المطلق، وحرية الإنسان ومسئوليته التامة عن أفعاله، فربط بين العقيدة والسلوك الفعلي وهذا ما يحتاجه المسلم في حياتنا المعاصرة بالضرورة.

7 - إن المعتزلة في شكهم المنهجي وصولاً لليقين قد اتبعوا لممارسة هذا المنهج أدوات وأساليب متباينة ومتعددة جمعوا فيها بين أسس قلما وجدناها مجتمعة في نسق فلسفي واحد أو احتواها اتجاه فكري أو ديني بعينه، فاستندوا جنباً إلى جنب علي الاستدلال والقياس والاستقراء والنقد والتحليل والنص الشرعي والبرهنة والتأويل والنظر والمناظرة والتدبر والتفسير والحجة وقوة الجدل والقدرة علي التنبؤ.

8 - إن معظم ما كتبه المعتزلة لم يصل إلينا، فما وصل لأيدينا غير النزر اليسير، وهذا أدعي للاهتمام به وتفسيره لما حظوا به من منزلة مميزة في علم الكلام.

9 - إن ديننا الإسلامي قد حث علي صيانة العقيدة والدفاع عنها ضد كل من يبتغي النيل منها وذلك بالحجة والدليل بعد دراسة متأنية فاحصة دقيقة

لكل فكر دخيل عليها أو طامع فيها أو راغب بالمساس بقداستها، والمعتزلة وقد تأسس فكرهم علي تلك الركائز أجدر باستيعاب أدلتهم وحججهم لتحقيق الغاية نفسها.

10 - إن إشاعة الحكم بالتكفير - دون سند شرعي قوي وموثق - والتي سادت أوساط بعض المفكرين الإسلاميين وأصحاب المذاهب الإعتقادية في الإسلام، قد أصبحت متاحة وميسورة لدى الكثيرين، يلصقونه بكل من خالفهم أو عارضهم أو لم ينضم تحت لواء معتقدهم.

لهذه الأسباب كانت تلك الدراسة بهدف تفسير وتحليل المنهج الذي سلكته المعتزلة حتي اكتمل لهم فكر استحق معه التحليل والاهتمام.

ولقد اتبعت تلك الدراسة بدورها في سبيل تحقيق الهدف المرجو منها مناهج عدة حتي يكتمل بناؤها ويستقيم غرضها العلمي فاستعان البحث:

- **بالمنهج التاريخي..**

للتعرف علي الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية التي سادت تلك الفترة الزمنية التي عاصرتها المعتزلة في نشأتها وقوتها ثم ضعفها وانحسارها وما اعتملها من صراعات مذهبية وتنازع في الأهواء وتخبط في إصدارات الأحكام حيث كان لتلك الظروف الأثر الأقوي والدافع الأساسي لنشأة الاعتزال عندما تبني الأمويون القول بالقدر لتبرئة ساحتهم مما يصدر عنهم من سفك للدماء وترف لم يكن للمسلمين به عهد قبلهم، ولما طغت حدة الصراع الديني والفكري والسياسي بين الشيعة والخوارج من جهة وبين الجبرية والقدرية من جهة أخري وما استتبع ذلك

الصراع من نتائج وتيارات دينية متفرقة ومتعارضة ومن فهم متباين وأحياناً مناقض للنصوص الشرعية.

• والمنهج التحليلي..

بغرض تتبع الفكر المعتزلي في أصوله وفروعه وإسهاماته بغية استخلاص واستنباط النتائج المعبرة عن الشك في المنهج المعتزلي الذي أوصلهم في نهاية المطاف إلى أعتاب اليقين، فالمعتزلة قد نفوا بداية كل ما داخل العقل من موروث الفكر والتقليد، لكنهم أثبتوا العقل ذاته واقتضي منهم ذلك تقرير وجوب الإيمان عقلاً قبل وجوبه شرعاً ثم جاءت قضيتهم الأولي وهي تنزيه الله تعالي المطلق ثم اتجهوا لتقرير حرية الإنسان ومسئوليته التامة عن أفعاله حتي اكتمل يقينهم باكتمال أصولهم الخمس.

• ومنهج المقارنة..

لاستعراض ما جاد به الفكر المعتزلي في مناظراته مع بقية الفرق الإسلامية ومع أصحاب الملل والمذاهب التي عاصرته لاستنتاج الأسلوب المعتزلي في نضاله ضد محاولات تلك الفرق من مشبهة ورافضة ومجسمة وثنوية ومعطلة النفاذ إلى داخل البيئة الإسلامية وبث الفتنة وزعزعة اليقين وأيضاً لرسم صورة بينة عما نتج من اختلافات وفروق بين المعتزلة وكل من الأشاعرة وأهل السنة والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والقدرية والفلاسفة والمتصوفة.

• والمنهج النقدي..

حتي يكتمل للدراسة صبغتها العلمية وتنحو إلى الموضوعية والحيادية في أحكامها ونتائجها تجاه العقل المعتزلي إن أصاب أو جانبه الصواب، فالنزوع إلى الكمال صفة ملازمة للعقل الإنساني، لكن هذا النزوع كثيراً ما تعوقه عوائق فتغلبه علي أمره فيحيد عن الحق ومن هنا كانت الضرورة في اللجوء إلى المنهج النقدي في تلك الدراسة لاستجلاء حجم المغالطة التي أتاها رجال الإعتزال كقياسهم الله تعالي في أفعاله علي الإنسان وحكمهم علي الله عز وجل بوجوب فعل الأصلح وما تطرق إليه خلافهم مع الفرق الكلامية الأخري في قولهم بسلب الصفات عن الذات الإلهية وما أدي إليه القول بالتنزيه في عقائد المعتزلة.

وتتألف تلك الدراسة من مدخل وفصول ستة وخاتمة تجييء كما يلي:

المدخل:

حيث يتناول لفظة الشك مفهوماً لغوياً ومن حيث دلالته الاصطلاحية، وكيف كان الشك من ضرورات الفكر الإنساني وملازماً للعقل طلباً للتقصي واليقين، وكيف نازع الشك العقل فكان مذهبيا تارة ومنهجياً تارة أخري، وتفرد كل منهما بخصائصه وسماته ورجالاته، وماهي صور الشك ومذاهب الشكاك، ثم ليتناول لفظ اليقين في دلالته اللغوية والاصطلاحية، ويعرض مراتبه وضروبه والمعايير التي تقيّم اليقين، ويعمق البحث في كنه العلاقة المنطقية والسببية بين الشك واليقين في الفكر الفلسفي وعند متكلمي المعتزلة بوجه خاص.

الفصل الأول

«خصوصية الشك المعتزلي»

ويكشف عن جذور الشك المعتزلي ودوافعه الأصيلة التي أضفت عليه خصوصية تميزه، ويبين مقدمات الشك المعتزلي التي كان منبعها النظر في النص الشرعي والمتشابهات من الآيات وما استنتجه العقل المعتزلي عند استقراء الأوضاع السياسية والأخلاقية والأفعال الإنسانية خاصة الكبائر منها، والاتجاهات الدينية المؤثرة التي سادت الدولة الإسلامية وما ورد إلى المسلمين من فكر فلسفي يوناني أثر تأثيراً بالغاً في أساليب الجدل والبحث وأدخل الفكر المعتزلي في فروع شتي أبعدتهم - أحياناً - عن أصولهم العقائدية وجلب عليهم كثيراً من الخصومات والعداوات.

الفصل الثاني

«منهجية الشك المعتزلي»

ويركز علي تحليل أبرز المقومات والأسس التي اعتمدها المعتزلة في منهجهم الاستدلالي لإثبات مذاهبهم من مثل: الاستدلال والقياس العقلي والشرعي والحجة والجدل والمناظرة والنقد والتحليل والتركيب والتفسير والتأويل والاستقراء والتنبؤ واستخدام الأدلة والبراهين الحسية والعقلية، ويتناول طبيعة أساليب المعتزلة في الاستنتاج الصحيح ومقدماته ومعيار الصحة والاتساق بين مقدمات المنهج ونتائجه، وحقيقة النظر عندهم وشروطه، وماهية الحدود في منطقهم وأنواع الدلالة والضوابط المنهجية التي التزمها شيوخ الاعتزال فيما عرف حديثاً بالروح العلمية في البحث.

الفصل الثالث

«اليقين المعتزلي الأول: إثبات العقل»

حيث يتفحص الدوافع التي أثارت الشك عند المعتزلة في العقل من مثل المذاهب الداعية إلى التقليد والوقوف عند الحسيات والاعتصام بالإلهام كمصدر يقيني وحيد للمعرفة ومن قالوا بالطبع، ثم يحاول توضيح إصرار المعتزلة علي التحرر من كل شيء له صفة الوجوب العقلي سوي العقل ذاته فإنه لديهم أولي ضرورات الشك، وكان إثباتهم للعقل لا نفيهم إياه هو المركز الذي دارت حوله دائرة معارفهم جميعاً، فامتدت وتشعبت واحتاج إثباته إلى تحديد ماهيته بعد تخليصه من الموروث والتقليد والفكر السابق إلى أن يتم التثبت من جديته وتوافقه مع العقل، الذي يعد عند المعتزلة هو وحده المقياس لجميع الحقائق، فاهتموا لذلك بتحديد ماهية العقل ومصادر المعرفة وغايتها وحدودها وبينوا حقيقة الخبر وأنواعه وفرقوا بين الأفكار الفطرية والبديهية والمكتسبة ووضعوا معياراً موضوعياً وآخر ذاتياً لقياس صدق الأفكار وفصّلوا في ذلك وفرقوا بين المحكم والمتشابه من الآيات القرآنية.

الفصل الرابع

«اليقين الثاني: تنزيه الله المطلق»

ويستعرض طبيعة الدوافع التي أثارت الشك لدي المعتزلة في قضية التنزيه كمذاهب المشبهة ومنكري التوحيد والملاحدة والمعتصمين بظاهرية النص ومن يفرق بين الذات والصفات، ثم يعرج إلى تحديد الأصل الأول من أصول الاعتزال الخمسة وهو «التوحيد»، حيث الإيمان واجب عقلاً قبل وجوبه شرعاً، فكان اهتمام المعتزلة

منصباً علي تأكيد التنزيه المطلق لله تعالي في ذاته وصفاته، ووحدوا بين الذات والصفات وكان جل هجوم خصومهم لما نسب إليهم من قولهم بنفي الصفات، ويوضح كيف نشأت عن هذا الأصل فروع أدت بالمعتزلة إلى الخوض في أمور لم يكن ليخوضوا فيها لولا ما صدر عنهم من أقوال في التوحيد واستمرار خصومهم في جدالهم فكثرت مغالطاتهم لما استتبعه قولهم في الصفات بأقوال أخري مثلما ذهبوا إليها في إنكار رؤية الخالق تعالى عياناً وقضية خلق القرآن وتفسيرهم إرادة الله تعالي بالكائنات وقياسهم الله عز وجل في أفعاله علي الإنسان.

الفصل الخامس

«اليقين الثالث: حرية الإنسان»

يستعرض هذا الفصل اتجاهاً آخر من المجاهدة العقلية لدي المعتزلة، عندما حددوا مثيرات الشك في عقولهم تجاه قضية الحرية الإنسانية وذلك فيما صدر عن الجبرية من مقولة الجبر المطلق وماذهب إليه الطبائعيون في قولهم بالطبع وما لجأ إليه الكسبيون في نظرية الكسب، ويبين استمرار العقل المعتزلي في تدرجه اليقيني وصولاً لمرتبة أعلي من اليقين فكان قولهم بطلاقة العدل الإلهي ومن ثم مشروعية التكليف الذي بهما يكتمل أساس الفكر المعتزلي ليقر بالحرية المطلقة للإنسان في أفعاله ومسئوليته عنها واستحقاقه للجزاء، وتطرق بهم قولهم في الحرية إلى أقوال نشأت عن ذلك الأصل وكان العقل ملزمهم فيها بالرد علي خصومهم فيما آثاروه فكانت نظرية الاعتزال في الحسن والقبح العقليين وقولهم بالتولد واتجاههم إلى تقرير صفة الشيئية للفعل الإنساني.

الفصل السادس

«اليقين الرابع: حدوث العالم»

يستقريء هذا الفصل البواعث التي حددت الشك في العقل المعتزلي في حدوث العالم كما ذهب إلى القول بذلك منكرو الحدوث من مثل القائلين بقدم العالم ومن قال بقدم المادة ومن ذهب إلى القول بقدم العالم طباعاً ومن أرجعه إلى علة غير حية كأصحاب النفوس والكواكب، ويبين هذا الفصل أن المنهج المعتزلي في إثباته اليقين لم يتوقف عند إثبات حقائق العقل والله تعالي والإنسان الحر، فاستمر في تدرجه ليبلغ تمام اليقين المعتزلي، فتعدي بحثهم الأصول الخمس إلى إثبات حدوث العالم بأدلة عقلية وشرعية وليربطوا تلك الحقيقة بحقيقة وجوده تعالي وتوحيده، فارتبط اليقين المعتزلي في حدوث العالم بيقينهم في التوحيد، فكأن اليقين المعتزلي بدرجاته الأربع قد اتصلت حلقاته في ترابط دائري محكم لا ينفصل، كانت أولي درجاته إثبات العقل فالتوحيد فحرية الإنسان فحدوث العالم الذي يترابط ويعود من جديد لتأكيد قضية التوحيد ووجوده تعالي، وذلك في انسجام وترابط منطقي، لتكون حقائق المنهج المعتزلي دائرة معرفية تشبع نهم العقل البشري إلى اليقين، ويتعرض هذا الفصل إلى ما ترتب علي قول المعتزلة في الحدوث حين تكلموا في الجوهر الفرد والأعراض والأجسام والأكوان، وكيف ربط المعتزلة بحوثهم في الطبيعيات ببحوثهم في الإلهيات.

- وبهذا يكون البحث قد قدم صورة متكاملة عن خصوصية الشك المعتزلي وتميزه وتدرجه إلى اليقين عبر مراتب منظمة أضفت علي الاعتزال جدة وعقلانية وتفرداً، وكان له الأثر البالغ في شتي المذاهب الفكرية والفلسفية والدينية التي أعقبته فيما بين مفكري الإسلام وغير المسلمين.

• ولا يبقي إلا شهادة فضل وتقدير وعرفان بالجميل.. لمن كان له بعد الله تعالي عظيم الصنيع في أن تخرج تلك الدراسة إلى حيز الوجود.. أساتذتي وزملائي وطلابي.

وأرجو من المولى عز وجل أن تكون تلك الدراسة إسهاماً طيباً في صعيد الفكر الإسلامي.

دكتور

حسين صبري

أبوظبي 2010

المدخل

Rwaad.indd 21 3/3/11 11:30 AM

Rwaad.indd 22 3/3/11 11:30 AM

تمهيد

الشك دلالة علي الفكر كاليقين، والفكر جوهر الوجود الإنساني، وكما ارتبط اليقين وجوداً بالعقل ارتبط معلولاً بالشك في شتي مجالات الفكر إن سلباً أو إيجاباً، وغاية هذا البحث تقصي وتحليل هذا الارتباط عند المعتزلة.

وحيث إن من مقتضيات المنهج العلمي في البحث تحديد المفاهيم الأساسية للدراسة، إضافة إلى الحرص علي الدقة والوضوح، فلابد من تحديد معني ودلالة المصطلحات المستخدمة في مشكلة البحث خاصة إذا كان للمصطلح أكثر من معني في العلم، وتحديد المفاهيم - نظراً لأهميتها وضرورتها - سيكون بالاعتماد علي لغة العلم نظرياً من تراثنا وكذلك من الواقع الفعلي الذي يعد قياساً للمفاهيم النظرية، والمفاهيم التي تشكل أهم المحاور في تلك الدراسة هي «الشك، اليقين»، وبما أن لفظ المعتزلة - في كثيرمن دلالاته - سيخضع للتحديد خلال فصول الدراسة وذلك بحكم اتجاه البحث إلى التركيز علي منهجية الاعتزال في الانتقال من الشك إلى اليقين خلال منهج شيوخ المعتزلة في البرهنة والاستدلال وعرضهم لمذاهبهم في الأصول والفروع وما نتج عن ذلك من منازعات ونظريات كلامية عدة فيما بين المعتزلة وخصومهم، فإن الكلام سينحصر في هذا المدخل علي تحديد مصطلحي «الشك واليقين».

أولا الشـــك:

والذي يدل في اللغة علي «نقيض اليقين»[1]، كما يدل علي «اختلاف النقيضين عند الإنسان وتساويهما»، والشك «ضرب من الجهل»[2]، وقولنا «شك الشيء شكاً

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1990م، المجلد العاشر، ص 451.

(2) مرتضي الزبيدي: تاج العروس، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط 1994م، المجلد الثالث عشر، ص 594.

Rwaad.indd 23 3/3/11 11:30 AM

أي التصق بعضه ببعضه واتصل »[1]، وقد انتقل اللفظ من إطاره اللغوي إلى إطاره الفلسفي فلم يبعد كثيراً، حيث إنه «التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما علي الآخر عند الشاك. وقيل الشك ما استوي طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما»[2]، أما الشك في اصطلاح المتكلمين فهو «تردد بين معتقدين»[3]، ولهذا السبب يقول المعتزلة بأن «الشك ليس بمعنى»[4]، وقد اشتق لفظ «الشك» من اللفظ اليوناني skeptestai وكانت تعني الفحص بعناية والتنقيب ثم تحول مع الزمن إلى إنكار المعرفة جزئياً أو كلياً[5]، ولعل هذا الاشتقاق من جهة اللغة، وذلك لأن حالة الشك معقودة في وجودها بالفكر الإنساني مذ وجد، ويختلف الشك عن الظن حيث إن الظن «كالشك في التردد، إلا أنه يترجح أحد المعتقدين في حكمه»[6]، كما يختلف عن الريب لأن «الشك ما استوي فيه اعتقادان، أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور، بينما الريب مالم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر بعض الظهور... فالشك إذن سبب الريب أو مبدأ الريب»[7]، وفي دلالة اللغة فإن الريب يعني «الظن والشك والتهمة»[8]، يقول الزمخشري عن الريب بأنه: «قلق النفس واضطرابها، ومنه ما روي الحسن بن علي قال: سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول: «دع ما يريبك إلى مالا يريبك.. فإن الشك ريبة»[9]، كما يروي أن الظن

(1) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، جـ1، ص 490، 491.

(2) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، بيروت، ط3، 1979م، ص 232.

(3) الجويني: الإرشاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1985م، ص 27.

(4) النيسابوري: المسائل في الخلاف، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، ليبيا، ط1، 1979م، ص 338.

(5) محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط5، 1994م، ص 123.

(6) الجويني: الإرشاد، ص 36.

(7) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، ط1، 1990م ص 158.

(8) إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، جـ1، ص 384.

(9) الزمخشري: الكشاف، دار الفكر، بيروت، جـ1، ص 112: 113.

Rwaad.indd 24 3/3/11 11:30 AM

مرادف للوهم، لأن الحق «هو حقيقة الشيء وماهو عليه بالعلم والتيقن لا بالظن والتوهم»[1]، ولهذا ارتبط الشك فلسفياً بالارتيابية التي لها وجهان:

- وجـه عـام: كونها نزعة تدفع صاحبها إلى التردد بين الإثبات والنفي وتحمله إلى التوقف عن الحكم.

- ووجه خاص: كونها مذهباً فلسـفياً يزعـم أن لا سـبيل إلى إدراك المطلق ولا إلى معرفة يقينية[2].

إذن تترادف ألفاظ الشك والريب والظن أحياناً فتقترب من بعضها وأحياناً أخري تتباعد، ويبدو أن تلك الألفاظ تشير إلى حالات متتابعة تعرض للعقل حيث يكون مبدؤها الشك فإن عبرها العقل فإنه ينتقل إلى حالة الريب ثم الظن ثم امتلاك اليقين وهو العلم، وفرق بين الشك في حال التوقف وبين العلم، أو يمكن القول: بإن الشك يعدم كل دلالة علي النظر، فالمعتزلة تري: «أن النظر لايولد الشك»[3]، بينما يتعلق النظر عندهم بالظن «فإن كل علم يتعلق بظن، فلابد من إمارة ترد ليحصل الظن للعاقل ويتبعه العلم»[4]، ويقول ابن قتيبة: «الظنون مفاتيح اليقين»[5]، لكن المعتزلة لم يجعلوا الظن دلالة علي اليقين في قولهم «الضرورة في أن الفكر، إذا لم يوجد، لم يوجد العلم»[6]، وقد أيدهم الجويني حين يقول: «إن النظر يضاد

(1) المصدر السابق، جـ4، ص 32.

(2) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية، 1979م، ص103 ومراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 17..

(3) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، جـ12 >النظر والمعارف<، تحقيق إبراهيم مدكور، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص 116.

(4) المصدر نفسه، ص 386.

(5) ابن قتيبة الدينوري: عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت، المجلد الأول، ص 35.

(6) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 96.

Rwaad.indd 25 3/3/11 11:30 AM

الشك»[1]، لكن الغزالي يسجل بأن «من لم يشك لم ينظر»[2]، ويبدو أن لا تناقض بين الاتجاهين في الرأي، حيث حرص المعتزلة علي إبطال الشك حين يكون مطلقاً فيما يقره الأشاعرة نقطة انطلاق الفكر لليقين، وفي هذا يوافقهم رجال الاعتزال، فقد نسب إلى أبي هاشم المعتزلي قوله «أول الواجبات هو الشك»[3]، فالمعتزلة تقر بالشك وتفرضه ضرورة عقلية ومقدمة أولي في منهجهم لليقين، ولذا يري صاحب العقد الفريد بإن أكثر الشك يكون «محاماة عن اليقين»[4].

ورغم أن الشك يدل علي العقل، ووجود الفكر قديم قدم الإنسان، فإن موجة الشك الأولي - بتقرير كثير من الباحثين - قد ظهرت علي يد السوفسطائية[5]، وقد اعتبرهم ابن حزم أولي الفرق المخالفة لدين الإسلام فهم عنده «مبطلو الحقائق»[6]، في حين يذكر يوسف كرم بأن الشك ليس جديداً في فلسفة اليونان فقد بدأ منذ اتهم بارمنيدس المعرفة الحسية واتهم هيراقليطس المعرفة العقلية وظهرت السوفسطائية نتيجة تباين المذاهب[7]، وفي المحاورة التي حملت اسمه يقول بروتاغوراس لسقراط: «إن فن السوفسطائي وجد، كما أعتقد منذ العصور القديمة»[8]، إذن فالشك - فلسفياً - لا ينتج عن عدم، وقد علل سقراط حالة

---

(1) الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسي البابي الحلبي، القاهرة، 1979م، ص 30.

(2) الغزالي: ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، 1964م، ص 409.

(3) التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، جـ1، ص 302، والإيجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت، ص 32.

(4) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969م، جـ2، ص 216.

(5) سعد الدين السيد صالح: قضايا فلسفية، مطبوعات جامعة الإمارات، ط1، 1998م ،ص 82.

(6) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، جـ1، ص 36.

(7) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص 234.

(8) أفلاطون: المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994م، المجلد الثالث، «محاورة بروتاغوراس»، ص 50.

Rwaad.indd 26 3/3/11 11:30 AM

التشكك التي تمكنت من السوفسطائي «أن لديه نوعاً من المعرفة التخمينية أو الظاهرية عن كل الأشياء فقط، التي ليست حقيقية»[1]، فكأن الشك في مفهوم سقراط يعبر عن حالة خواء فكري تام عند صاحبه، وهو يعني - بطبيعة الحال - الشك السوفسطائي المطلق، الذي لا يعده غير معرفة قائمة علي التخمين ومخدوعة بظاهر الأشياء التي هي أصلاً غير حقيقية فكأن وصفها يمكن أن يكون «لا معرفة من لا شيء مطلقاً»، وقد أطلق لفظ السوفسطائية علي فرقة ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها، ويفسر التهانوي ميلهم إلى تلك الحال أنهم قالوا: «الضروريات بعضها حسيات والحس يغلط كثيراً.. والبديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله ويزعم بطلان أقوال المخالفين.. والنظريات فرع الضروريات لأنها إنما تستفاد من الضروريات دفعاً للزوم التسلسل أو الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظري إلا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء وحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف»[2]، لكن المعتزلة لم تحصر هذا الشك في صورته التي ظهر عليها عند السوفسطائية، فإن ابن المرتضي يذكر من باب الفرق الكفرية التجاهلية ثلاث:

- سوفسطائي وهو منكر اليقين في كل شيء، وجاعله حسباناً.
- وعندي وهو مثبت للحقيقة وجاعلها تابعة للاعتقاد.
- وسمني وهو منكر مالم يشاهد بالحواس، وفيهم مثبت المشاهد والمتواتر فقط، وفيهم منكر الكسبي فقط، وهم فريقان: تكافئية، وجاعلو المعارف ضرورية[3].

دوافع الشك:

(1) المصدر السابق، المجلد الثاني «محاورة السوفسطائي»، ص 232.

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، دار صادر، بيروت، جـ2، ص 665: 666.

(3) ابن المرتضي: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق البير نصري، دار المشرق، بيروت، 1985م، ص 39.

Rwaad.indd 27 3/3/11 11:30 AM

حصر المؤرخون والباحثون الدوافع التي يمكن للشك أن ينبثق عنها إلي:

- **الأخطاء التي يقع فيها الناس، ومنها أخطاء الحواس وأخطاء الوجدان في اليقظة والمنام، وأخطاء الذاكرة، وأخطاء الاستدلال.**
- **واختلاف الناس في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم.**
- **وامتناع البرهان التام.**
- **وامتناع التدليل علي الصدق العملي[1].**
- **ظهور المتشككين في فترة تفصل بين نوعين من الاعتقاد[2].**
- **سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات.**
- **وما اعتري المتشككين في بعض المسائل من شبه وإشكالات عسر عليهم حلها، فظنوا أن لا حل لها أصلاً، مع قصور نظرهم وضلالهم وقلة درايتهم بطريق النظر وشرائطه[3].**
- **الميل إلى الهوي حيث «الهوي مضاد للعقل»[4].**
- **وجود حالة نفسية متناقضة تؤدي بصاحبها إلى التشكك كما عبر عنها سقراط «بأن الروح العادلة والعاقلة تصبح عادلة وعاقلة بامتلاك العدل والحكمة، والروح المضادة تكون خاضعة لحالات مضادة»[5].**
- **اعتبار الإنسان الفردي، في كل آن من آنات حياته، هو المقياس لكل شيء، للكائن وغير الكائن[6].**
- **متغيرات البيئة، فقد كانت السوفسطائية صورة دقيق لعصرهم ولساناً ناطقاً يعبر**

---

(1) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص 233.

(2) علي عبد المعطي: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م، ص 28.

(3) الغزالي: معيار العلم، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م، ص 198.

(4) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج2، ص 250.

(5) أفلاطون: محاورة السوفسطائي، المجلد الثاني، ص 254.

(6) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ج1، ص60.

Rwaad.indd 28 3/3/11 11:30 AM

عما يخالج النفوس في ذلك الحين[1].

وبالنظر إلى تلك الدوافع يمكننا استنتاج أنها:

- تعني أغلبها بالشك في صورته المذهبية كما نسب إلى السوفسطائيين وبيرون.
- لا تنحصر في دوافع موضوعية خارجة عن المتشكك، بل فيها من الدوافع الذاتية التي لا تصدر إلا عن نفس المتشكك.
- إن مثل هذه الدوافع تدفع أصحابها إلى التوقف عن الحكم علي كافة الحقائق.
- لا يكفي أحد هذين الدافعين (الذاتي أو الموضوعي) وحده لتوافر حالة الشك وإنما يتضافران معاً ليكون كافياً ليعبر الشك عن مذهبيته.

مذاهب الشك:

1 - الشك المذهبي:

ويعبر عنه بالشك المطلق.. وقد أسس أصحابه مذاهبهم مستندين إلى مباديء.. متعددة.. متباينة.. لكن غايتها واحدة:

- فقد بني بروتاغوراس مذهبه علي قاعدة «إن الإنسان مقياس كل شيء»[2]، وإن «الحقيقة هي الظاهرة للوعي»، وإن «كل شيء نسبي، وإن الموجود لا وجود له إلا بالإضافة إلى الوعي»[3]، ويقول «ليس هناك صدق واحد مطلق لكي يكتشفه الإنسان مادامت طبيعة الإنسان تتدخل تدخلاً وثيقاً في أي حكم من الأحكام»[4].
- وانتهي جورجياس إلى مباديء ثلاثة هي:
  - إنه لا وجود لشيء.

(1) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط8، ص 66.
(2) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، بيروت، ط 1، ص 101.
(3) جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987م، ص 153.
(4) الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت، ص 120.

Rwaad.indd 29 3/3/11 11:30 AM

- وإنه حتي مع افتراض وجود الأشياء فإن الإنسان يستحيل أن يفهمها.
- وإنه حتـي مع افتراض إمكانه فهمها فإنـه يستحيـل عليـه أن ينقـل ما يفهـم إلى الآخرين[1].

• واعتقد بيرون أن « كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة»[2]، فقد كان صاحب مذهب اللا أدرية المنكر للعلم واليقين[3].

2 - الشـك الأكاديمي:

وهو شك ظهر في مدرسة كان الظن أنها أبعد المدارس عن الشك، وهي مدرسة أفلاطون[4]، وقيل عن هذا الشك إنه يقف في مرحلة متوسطة بين الشك البيروني المطلق والشك السوفسطائي[5].

3 - الشك التجريبي:

الذي نشأ عند طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب، وأخذوا بالموقف الهادم السلبـي وهـو تراث أسـلافهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً وهو تنظيم التجربـة بالتجربة نفسها دون اللجوء إلى العقل وأشهرهم سكتوس أمبيريقوس (وتعني التجريبي)[6].

---

(1) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ص 161.

(2) عبد الستار الراوي: فلسفة العقل، دار الشئون الثقافية العامة، العراق، ط2، 1986م، ص 306.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 234.

(4) المرجع نفسه، ص 235.

(5) سعد الدين السيد صالح: قضايا فلسفية، ص 93.

(6) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 240:241.

Rwaad.indd 30 3/3/11 11:30 AM

4 - الشـك الأنطولوجي:

وهو نوع من الشك يختص بالعقيدة[1]، ويمكن أن يعد «الشك الأخلاقي» صورة لهذا النوع من الشك ويرجع إلى اختلاف التعاليم والنظريات الأخلاقية في الأديان أو في خارجها لدي مختلف الشعوب وفي مختلف العصور[2].

5 - الشـك الفيزيقـي:

وهو نوع من الشك منبعه التغير المستمر الحادث في الظاهرات الطبيعية، وقد نبه باحثون إلى أن هيراقليطس بقوله بالتغير قد فتح الباب علي مصراعيه لدخول الشك في مدي المعرفة الإنسانية[3].

6 - الشـك المنهجـي:

ويمكن أن يعد - دون أنواع الشك - شكاً مقبولاً، ويسمي بالشك الفلسفي، وهو الشك الذي لا يعد غاية في ذاته بل وسيلة للانتقال إلى اليقين:

• وقيل إن سقراط هو أول من مارس تلك الصورة من الشك باعتباره منهجاً للوصول إلى اليقين، ولذا فلم يضع سقراط إمكانية الوصول إلى اليقين موضع الشـك أبداً[4]، ولعل نظرة الباحثين إلى منهجية سـقراط فـي التهكم والتوليد باعتبارهما عمليتي هدم للفكر المغالط ثم بناء للفكر الصحيح قد أدي إلى هذا الفهمحيث أنه لم يتجاوز كونه طريقة لاستخلاص المفاهيم الصحيحة، ولم يؤسس منهجاً متكاملاً في المعرفة مثلما فعل المعتزلة في الفكر الإسلامي.

---

(1) عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، ص 159.

(2) محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص 125.

(3) حنا الناخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ1، ص 61.

(4) يحيي هويدي: تطور الفكر الفلسفي، مطبوعات جامعة الأمارات، 1991م، ص40.

Rwaad.indd 31 3/3/11 11:30 AM

- وقيل عن النظام - من المعتزلة - إنه «سلك مسلك الشك ليصل إلى اليقين»[1] وتلك الدراسة تسعى إلى إثبات هذا المعني ليس عند النظام وحسب بل لدي المعتزلة إجمالاً.
- وانتهي الغزالي في «المنقذ من الضلال» إلى تقرير طريقة الشك كمنهج للوصول إلى اليقين، فيقول: «كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني»، ثم يضع شرط اليقين في أن «كل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»[2]، والملاحظ أن الغزالي في انتهاجه الشك طريقاً لليقين كان دافعه الأقوي ذاتياً صرفاً، وعنده طريق اليقين صوفي بحت مستمد من المشاهدة الذوقية التي تقتضي الممارسة العملية إذ يقول: «وهذه حال يتحققها بالذوق من سلك سبيلها»[3].
- وقد استعان ديكارت حديثاً بمنهجية الشك حيث يعتبر أن «من النافع جداً أن نعد الأشياء التي قد نتخيل فيها أقل شك غير صحيحة»[4]، لكنه أبقي فرضية الشك في إطاره النظري دون أن يمس بحياتنا العملية، إذ يقول: «إني لا أقصد أن نستعمل الشك علي هذا النحو إلا حين نشرع في العكوف علي تأمل الحقيقة، لأن من المحقق أننا فيما يختص بسلوك حياتنا مضطرون في معظم الأحيان إلى متابعة آراء ليست إلا احتمالية»[5]، وللخلاص من الشك فإن ديكارت يستند إلى أساس ميتافيزيقي مؤداه «أن الله حق جداً وأنه منبع كل نور، بحيث أنه من غير الممكن أن يضللنا»، وهذا الاعتبار وحده «يخلصنا من ذلك الشك المسرف الذي كنا فيه حين كنا لا نعلم بعد إن كان خالقنا لا يرضيه أن يخلقنا بحيث

(1) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ2، ص41.
(2) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م، ص 18:19.
(3) المصدر نفسه، ص 51.
(4) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولي، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1956م، ص 53.
(5) المصدر نفسه، ص 54.

Rwaad.indd 32 3/3/11 11:30 AM

نضل في جميع الأشياء التي تبدو لنا واضحة جداً»[1].

غير أن هناك من الباحثين من لم يعتبر شك الغزالي منهجياً كشك ديكارت، لأن الغزالي شك في كل شيء، أما ديكارت فإنه فرض الشك في كل شيء[2]، غير أنه لا فرق بين افتراضية الشك وواقعيته طالما أن صاحبه سوف يتجاوزه إلى مرحلة اليقين. وهكذا يمكن النظر إلى «الشك» من عدة زوايا:

- الشـك الكلـي:

ومنه الشك الكلي المعرفي الذي ينكر كل صورة من صور المعرفة بمعناها الشامل، ومنـه الشـك الكلـي فـي الحقيقة الذي يتجاوز المعرفة إلى إنكار الحقيقة ذاتها.

- والشـك الجزئـي:

ومنه الشك التجريبي: فإما يتعلق بأسس العلوم التجريبية فيكون شكاً في الأسس، وإما يتعلق بإمكان التوصل إلى أقوال عامة في العلوم التجريبية فيكون شكاً في التنبؤات، وإما يتعلق باستنتاجات الاستقراء فيكون شكاً في الاستقراء[3].

وقد ذكر حسني زينه أن الشك المعتزلي -كما بينه القاضي عبد الجبار- هو الشك الجزئي أو المرحلي وليس الشك المنهجي[4]، لكن هذه الدراسة تثبت أن المرحلية في الشك لا تناقض منهجيته أو تهدمها، فيمكن النظر للشك المعتزلي كونه شكاً جزئياً مرحليا منهجياً وعملياً في آن واحد، ولا نقصد بكونه عملياً ذلك المعني الذي أراده ديكارت باستحالة الشك فيما يمس حتمية القوانين الطبيعية والضروريات -

(1) المصدر نفسه، ص 73:74.

(2) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ2، ص 247.

(3) محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص 124:125.

(4) حسني زينه: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980م ص 84.

Rwaad.indd 33 3/3/11 11:30 AM

فقد أقر المعتزلة معه بذلك - وإنما هو شك عملي غايته إبطال المعتقدات الضالة المنحرفة وتقويم الفكر بما يخدم أغراض الإنسان الواقعية العملية كما أرادها الشرع، فالشك العملي عند المعتزلة لم ينكر خضوع الإنسان للطبيعة فيما هو خارج عن إرادته لكنه يتجه لإصلاح الإنسان ذاته، فكراً وسلوكاً.

- الشك النظري والشك العملي:

وقد فرق ديكارت بينهما - كما مر سابقاً - ففي حين أجاز الشك النظري إلا أنه تغاضي عن الشك العملي، لأن الشك النظري فعل إرادي يمكن تحققه بينما لا تتمكن إرادة الإنسان من تحقيق الشك العملي بالمفهوم الديكارتي، وقد ذكر باحثون أن الفلاسفة قد تركوا النظري ليعيث فيه الشك فساداً بينما الجانب العملي بحكم الضرورة العملية التي تقتضي منهم ممارسة الحياة لم يسمحوا للشك بأن يتطرق إليه[1]، وفي هذا يقول يوسف كرم: «مهما يحرص الشاك علي تعليق الحكم، فإن الحياة تضطره إلى قبول اليقين[2].

- الشك المطلق (المذهبي) والشك المنهجي:

أجمع الفلاسفة والمتكلمون علي نبذ الشك في صورته المطلقة، وأفسحوا للشك المنهجي في مذاهبهم مجالاً واسعاً.

يقول الغزالي عن السوفسطائي: «كيف يناظر ومناظرته في نفسه اعتراف بطريق النظر»[3]، ومن هذا يستدل علي تهافت حجة أصحاب الشك المطلق، لأن الحقيقة التي لا خلاف بشأنها أن إنكار الحقائق برمتها أمر لا يمكن تصوره ابتداء من

(1) يحيي هاشم فرغل: العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم، مكتبة المكتبة، أبو ظبي، 1998م، ص 55.
(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 241.
(3) الغزالي: معيار العلم، ص 218، وابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ1، ص 44.

Rwaad.indd 34 3/3/11 11:30 AM

الناحية العملية وانتهاء بالنظر، كما أن الاستمرار في هذا الإنكار أمر غير مقبول، ويمكن القول بأن إنكار الحقائق كلياً أو جزئياً هو في ذات الوقت إثبات لحقيقة ما، ولهذا قيل إن السفسطة ليست حكراً علي قوم بعينهم ينتحلون هذا المذهب «بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه»[1]، ويروي ابن المرتضي عن العلاف في مناظرته لصالح بن عبد القدوس - وكان من الشكاك - حين جزع الأخير لموت ابنه دون أن يقرأ كتاب «الشكوك»، «قال العلاف لصالح بن عبد القدوس: وما كتاب الشكوك؟ قال: كتاب وضعته، من قرأ فيه شك فيما كان حتي يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتي يظن أنه قد كان، قال أبو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك واعمل علي أنه لم يمت وإن كان قد مات! وشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه»[2]، وقد أفرد المعتزلة والمتكلمون فصولاً شتي فيها ذكر لحجج أصحاب الشك المطلق وفيها الاستدلال علي بطلانها، وعلى ذلك فليس صحيحاً ما قيل بأن المعتزلة لم يتناولوا الشك المطلق أو الشك المعتدل الذي كان شائعاً عند بعض فلاسفة الإغريق[3].

وفيما يخص الشك المنهجي، فقد قيل إن الباحث إذا اصطنع الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بحثه بمعلوماته السابقة، كان الشك منهجاً للتفكير[4]، وقد أجاز الفلاسفة والمتكلمون هذا النهج من الشك واعتبره بعض المعتزلة «أول الواجبات»، لأن المعتزلة يؤكدون أن العقل هو المعيار الكامل الوحيد الذي به تعرف الشرائع وبه يحكم عليها[5].

---

(1) التفتازاني: شرح المقاصد، جـ1، ص 247.

(2) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنه ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 47.

(3) محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1989م، ص 175.

(4) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط7، 1979م، ص 302.

(5) محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983م، ص 632.

Rwaad.indd 35 3/3/11 11:30 AM

ويري بعض الباحثين أن النزعة العقلية في الفكر الإنساني تبدأ بالشك[1]، ولهذا يخلص توفيق الطويل إلى أن كل مرحلة من مراحل الشك قد أعقبها مرحلة لليقين العقلي[2]، والملاحظ من هذا القول أن الشك «إنسانياً» يشير إلى وحدة العقل البشري التي حين تنتابها فترات من الشك ما تلبث أن تنطلق منه إلى اليقين، واعتماداً علي ذلك يمكن القول بأن الشك الإنساني يتصف بالفردية بينما يجنح اليقين إلى الجماعية ومن ثم فإن نفوذ الشك إلى العقل الإنساني ليس بالقوة التي يمتلكها اليقين.

ثانياً: اليقيـــن

يعني لفظ اليقين في دلالة اللغة عند ابن منظور «العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر، واليقين نقيض الشك.. وربما عبروا بالظن عن اليقين وباليقين عن الظن»[3]، هكذا عبر عن اليقين في إطاره النظري بينما يفسر صاحب «تاج العروس» معناه الواقعي العملي بأنه «اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال والقيد»[4].

والحق أن الجانبين - النظري والعملي - يتكاملان في الدلالة علي اليقين. وغالباً ما تكون اللغة هي الأساس في الدلالة عند الفلاسفة والمتكلمين بالنسبة لمصطلحاتهم، يقول الزمخشري عن اليقين بإنه «إتقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه»[5]، لكنه يميل - معبراً عن اتجاه المعتزلة - إلى «عملية» اليقين لا نظريته، فيربط بين العلم والعمل، ففي قوله تعالي ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾ أي يوفق للعلم

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، جـ1، ص 43.
(2) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ص 208.
(3) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث عشر، ص 457.
(4) مرتضي الزبيدي: تاج العروس، المجلد الثامن عشر، ص 596.
(5) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص 137.

Rwaad.indd 36 3/3/11 11:30 AM

والعمل به، هكذا أراد المعتزلة من الشك - عملياً منهجياً - العلم اليقيني المؤدي إلى السلوك، حتي أنهم اعتبروا الحكيم عند الله تعالي هو «العالم العامل»[1]، وفيما يحصر الإيجي العلم في «الوجودالذهني»[2]، يربط الأشاعرة اليقين بالنفع فيقول الغزالي: «إن طالب اليقين بمسالك البراهين، ينتفع بمعرفتها غاية الانتفاع»[3]، والمعتزلة يفسحون المجال للنظر وربط العلم بالسلوك العملي فيقول الجاحظ معبراً عن اتجاه أصحابه «فتركوا حقاً إلى حق العمل به أحق»[4]، حتي أنهم يعتبرون أسمي درجات الكمال الإنساني هو اليقين لأنه «لا كمال أكمل مما للحق واليقين»[5]، ويذكر مصطفي عبد الرازق: «أن النظر في معني «الحكمة» كما ورد في القرآ ن والسنة يدل علي أن المراد به العلم المتصل بالعمل»[6]، وعلي ذلك قيل في أصول المعتزلة الخمسة «إن ما يصل الأصول الأربعة الأخيرة - إذا استثني التوحيد - إنما هو الربط المحكم بين الدين والأخلاق»[7]، ويؤكد ذلك ما قاله كوربان عن أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» إنه يهدف إلى التطبيق العملي لمباديء العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي[8].

وقد أبيح الظن في مجال الفكر عند المتكلمين، لكن العبرة عند مفكري المسلمين باليقين فإنه «لا نزاع في أن النظر يفيد الظن، وإنما النزاع في إفادته اليقين»[9]،

(1) المصدر نفسه، جـ1، ص 396.

(2) الإيجي: المواقف، عالم الكتب، بيروت، ص 140.

(3) الغزالي: معيار العلم، ص 241.

(4) الجاحظ: من كتاب حجج النبوة المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، دار ومكتبة الهلال، ط3، 1995م، ص 131.

(5) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص 122.

(6) مصطفي عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص 119.

(7) أحمد محمود صبحي: في علم الكلوم، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1992م، جـ1، ص 351.

(8) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983م ص 179.

(9) التفتازاني: شرح المقاصد، جـ1، ص 259: 260.

Rwaad.indd 37 3/3/11 11:30 AM

لأنه «لاعبرة بالظن في الاعتقاديات»[1]، فاليقين الحق هو العلم لا الظن.

صور اليقين:

1 - اليقين الفلسفي: وهو اطمئنان النفس إلى حكم مع الاعتقاد بصحته[2]، فالمعرفة في ذهن الفلاسفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع الاعتقاد[3].

2 - اليقين المنطقي: وهو كل معرفة لا تقبل الشك، ومنه حدسي كاليقين ببعض الأوليات أو استدلال غير مباشر وينتهي إليه المرء بعد البرهنة، ومنه ذاتي يسلم به المرء ولا يستطيع نقله إلى غيره، أو موضوعي يفرض نفسه علي العقول.

3 - اليقين السيكولوجي: وهو طمأنينة النفس لحكم تراه حقاً، ويقابل الشك. وقد يذعن المرء لما هو في الواقع خطأ[4]،

4 - اليقين الموضوعي (العلمي): وهو الاعتقاد المطابق للواقع[5].

5 - اليقين الواقعي (الطبيعي): وهو الاعتقاد الجازم المتعلق بموضوعات التجربة.

6 - واليقين الأخلاقي: وهو اقتناع المرء بأنه يستطيع أن يتخذ إزاء ما يعتقد حقيته قراراً عملياً موافقاً[6].

7 - اليقين الصوفي: ويعني به الحكمة عند المتصوفة التي ليست نوعاً من العلم يكتسب بالنظر العقلي، بل هو العلم الباطن[7]، وقد عبر عنه الغزالي بالحد في قوله «إنه الإدراك الذي لا يمكن - بل يستحيل - رفعه»[8].

---

(1) المصدر نفسه، ص 179.

(2) المعجم الوسيط، جـ2، ص 1066.

(3) محمود زيدان: نظرية المعرفة، ص 14.

(4) مراد وهبة: المعجم الفسفي، ص 475.

(5) عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، ص 388.

(6) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م، ص 588.

(7) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط6، 1993م، ص 24.

(8) الغزالي: معيار العلم، ص 25.

Rwaad.indd 38 3/3/11 11:30 AM

والملاحظ أن كل صورة لليقين تستمد حقيقتها واسمها من الجانب الذي ترتبط به في ذاتية الإنسان أو مما يشغل اهتمامه من موضوعات خارجة عنه، وعلي هذا يبقي المجال ممتداً للتعبير عن صور عدة لليقين.

ويمكن القول بأن اليقين عند المتكلمين علي صفة غير ما يوجد لدي المتصوفة أو الفلاسفة أو الطبيعيين نزولاً إلى المستوي العملي عند عامة الناس.

ومذاهب اليقين تهتم أساساً بتقويض دعائم الشك، لكن اليقين يظل متدرجاً عند كل مذهب من حال لآخر، فبينما يتدرج عند أهل التصوف من (علم اليقين إلى عين اليقين إلى حق اليقين)[1]، نجده عند الفلاسفة غير مستقر علي حال بعينها، حتي قيل إن تضارب المذاهب الفلسفية يمكن أن يقود إلى الشك وليس إلى اليقين، فقد ذكر بعض الباحثين أن التضارب بين الأفلاطونية والأرسطية قد أدي إلى نوع من الشك[2]، وذكر أن أصحاب مذهب التيقن وهم الاعتقاديون (التجريبيون والعقليون) قد أبطلوا باعتقاداتهم - فلسفياً - مذاهب الشك، لكن مذهبهم لم يعد له وجود باعتباره نظرية في المعرفة منذ أن تناوله «كانت» بالنقد[3].

لهذا السبب اتفق أهل السنة علي أن ما استخدمه المتفلسفة والمتكلمة من أقيسة في المطالب الإلهية «لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليها - بعد التناهي - الحيرة والاضطراب»[4]، بل يري ابن تيميه فيهم بأنهم «كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعيات، وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلاً عن أن تكون من الظنيات»[5]، وذكر ابن القيم عن الفلاسفة والمتكلمين أنهم «جعلوا نصوص الأنبياء من باب الظنون وهي من الوحي، وجعلوا كلمات المنطقيين وقواعد

(1) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص 475.

(2) سعد الدين السيد صالح: قضايا فلسفية، ص 82.

(3) محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة، ص 131:133.

(4) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1، 1979م، جـ1، ص29.

(5) المصدر نفسه، ص 52: 53.

Rwaad.indd 39 3/3/11 11:30 AM

الفلاسفة والجهمية من باب اليقين»[1].

وهذا يعني أن اليقين - فيما يتصل بمستوي العقل البشري - يظل أمراً نسبياً حتي وإن برهن مذهب ما بأدلة قطعية علي صدق يقينه، فالمسألة أن اليقين عندها يبقي مرهوناً دائماً بما يملكه الآخرون من أدلة تؤيد هذا اليقين أو تنفيه.

ولهذا فإن اليقين بما ورد صريحاً مثبتاً محكماً من وحيه تعالي في كلمات الله عز وجل وهدي رسوله ﷺ هو أليق وحده بصفة اليقينية المطلقة، وقد قال الجاحظ: «إنما علّم الله كل طبقة من خلقه بقدر احتمال فطرهم ومقدار مصلحتهم»[2]، إذاً فاليقين المعرفي المطلق في المعرفة الإنسانية بعيد المنال، ويظل هذا اليقين مستقراً في العقل ما ارتبط بوحي صادق، ويعبر الفارابي عن ذلك فيقول عن الإنسان: «إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله»[3]، لهذا فإن النفس تحتاج لمنهج يقيني به تنفتح مغاليق المعرفة أمام الإنسان المؤمن[4].

لكن الإشارة إلى «نسبية اليقين» لا تعطل بحال اتجاه العقل إلى البحث والتحري لإثبات الحقائق، درءاً للشبهات والشكوك خاصة عندما تحوم تلك الشبهات حول أصل من الأصول العقائدية التي تأسس الشرع عليها، وهذا ما سعي المعتزلة - من متكلمي الإسلام - إلى تحقيقه عبر منهجهم المتدرج الذي يرتقي بالعقل من الشك إلى اليقين.

---

(1) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة علي الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولي، 1408هـ، جـ3، ص819.

(2) الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1969م جـ5، ص 201.

(3) الفارابي: احصاء العلوم، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1996م، ص 87.

(4) سعيد مراد: التصوف الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 149:151.

Rwaad.indd 40 3/3/11 11:30 AM

الفصل الأول

خصوصية الشك المعتزلي

تمهيـد

دوافع الشك المعتزلى:

- **المتشابهات**
- **الظلـــــم**
- **الكبائـــــر**
- **الرفـــــض**
- **الجـــــدل**

تمهيـد:

لم تكن أمة العرب خلواً من مظاهر التفكير الفلسفي وإن لم يدون أو يضمه نسق عقلي متميز، فإن العرب قبل ظهور الإسلام كانوا «يتشبثون بأنواع من النظر العقلي»[1]، وقد نما هذا النظر بتأييد نصي من القرآن والسنة دون الخوض في جدال يمكن أن يسفر عن شقاق بين الناس، كان ذلك مستساغاً حتي تتابعت شبهات أدت إلى تنازع شديد، شكل هذا التنازع جوهر القول بحتمية وخصوصية الشك المعتزلي في أبحاثهم الكلامية، لأن علم الكلام غايته «إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[2]، أو ما عبر عنه الغزالي بأن «مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[3]، غير أنه قصر تلك المهمة علي أهل السنة فعارض بذلك معظم المؤرخين الذين شهدوا بهذا الفضل للمعتزلة، بل يمكن القول إن المعتزلة كانوا من أسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير في هذا الشأن[4].

فإن لكل فكر عبر التاريخ جذوره ودوافعه التي ساقته لأن ينمو ويثمر، ولم ينبع فكر قط من عدم، وغاية التيارات الفكرية والفلسفات أن تترجم لواقعها وتنطق بلسانه وإن اتسمت نظرتها لما تعايشه بشمولية أبعد من واقعها، فإن انقطع الفكر عن جذوره خبا واندثر، وماكان الفكر المعتزلي إلا شاهداً حياً علي عصره، استمد جذوره من العقيدة، وكانت هي دافعه الأصيل والأول، ارتقي بالعقل فارتقي العقل به، فتملك خصوصية هي أشد ما تميزه، حيث إنهم كانوا «يعنون من العلم بأشده وأصعبه»[5]، وذلك في ردهم علي خصوم الدين، ولم يكن حال أهل الكلام من المعتزلة كحال أهل الفقه يقومون به طلباً لأسباب الدنيا، وإنما جاء مذهبهم «لا غرض فيه

(1) مصطفي عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص 105.

(2) الإيجي: المواقف، ص 7.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 27.

(4) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، دار الجامعات المصرية، ص (م47).

(5) الخياط: الانتصار، تحقيق د. نيبرج، الدار العربية للكتاب، ط2، 1993م، ص 13.

Rwaad.indd 43 3/3/11 11:30 AM

سوي الله تعالي»[1]، فقد كانت غايتهم نصرة العقيدة لأنهم «أرباب الكلام، وأصحاب الجدل، والتمييز، والنظر، والاستنباط»[2]، ولم يكن هذا لازماً لهم دونما دوافع قوية تستنفر جهدهم لسوك مسلكهم العقلي في انتهاج الشك طلباً لليقين، تمثلت هذه الدوافع في:

1 - المتشابهات:

فقد قال تعالي ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾[3]، يقول الزمخشري: «محكمات» أي أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه و «متشابهات» أي مشتبهات محتملات «هن أم الكتاب» أي أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وترد إليها، ولو كان كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال[4]، إذن هو يستدل بالمحكم والمتشابه علي ضرورة النظر وإباحة الاستدلال، ويقول القاضي عبد الجبار في حقيقة المحكم «ما أحكم المراد بظاهره»، والمتشابه «مالم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة»، والقرينة عند المعتزلة «إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها أو آخرها، أو في آية أخري من هذه السورة أو من سورة أخري، أو في سنة رسول الله ﷺ وعلي آله وسلم من قول أو فعل، أو في إجماع من الأمة»[5]، هكذا المعتزلة تقدم دلالة العقل علي دلالة السمع في تلك المسألة، وأهل السنة كما يقول الأشعري قد أجمعوا علي «الإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل مالم يحط به علماً بتفسيره

(1) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 113.

(2) الملطي: التنبيه، تحقيق زاهد الكوثري، القاهرة، ص 35، 36.

(3) آل عمران، آية 7.

(4) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص 412.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط 1965م، ص 600.

Rwaad.indd 44 3/3/11 11:30 AM

إلى الله، مع الإيمان بنصه»[1]، ولهذا فهم نصوصيون حيث لا يجيزون إعمال العقل في رد المتشابه إلى المحكم من الآيات، والمعتزلة وهم ينكرون عليهم هذا الانغلاق العقلي في مواجهة النص إنما يوجبون عمل العقل في استنباط الحكمه «في أن جعل الله القرآن بعضه محكماً، وبعضه متشابهاً» في ثلاثة وجوه هي:

1 - ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر، وصارفاً عن الجهل والتقليد.

2 - ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل.

3 - ليكون علماً دالاً علي صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز[2].

فالمعتزلة يلتمسون لأنفسهم ما استطاعوا مسوغاً يهبهم حق التأويل وهو ما أنكره عليهم خصومهم بشدة - خاصة الأشاعرة - رغم أن ابن خلدون حين يعرض الخلاف في تفاصيل العقائد الإيمانية يقول: «كان أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل»، بل ويري أن ذلك كان سبباً لحدوث علم الكلام[3]، لكنه ضيق كثيراً من المدخل الذي منه نشأ علم الكلام، أو يمكن القول إن هذا لم يكن سبباً وافياً لظهوره، فكان من الممكن أن يوجد هذا الخصام دون أن يسفر عن خلاف في الرأي وفرق شتي من المتكلمين، وهذا بالضرورة يؤدي إلى الإقرار ببواعث أخري أسهمت في تمكين الشك من العقل المعتزلي وإثارته وتحفيزه لبلوغ اليقين، ويبقي الخلاف في تلك المسألة محصوراً في اتجاهين:

1 - ما المحكم وما المتشابه من الآيات؟ فمن جهتهم صنف المعتزلة شروطاً محددة يتصف بها المفسر لكتاب الله تعالي[4]، ليس يعني البحث ذكرها، بقدر ما يعنيه

(1) الأشعري: رسالة أهل الثغر، تحقيق محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، ص 93.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 599:600.

(3) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986م، ص 293.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص 606.

Rwaad.indd 45 3/3/11 11:30 AM

أن باعثاً ما من تلك المسألة كان من البواعث الأولي في تهييج الشك المعتزلي.

2 - التأويل: هل كان ضرورة أباحها وفرضها النص القرآني؟ خاصة وإن المعتزلة تؤمن بأن علي المكلف «أن يعتقد أنه كلام رب العزة، وأن محكمة يوافق متشابهة، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب، وأنه محروس عن المطاعن، لا زيادة فيه ولا نقصان»[1]، أم كان التأويل مبعثه - كما درجت أقوال مؤرخي الفرق من الأشاعرة ومن تابعهم من المحدثين - هو تأثر المعتزلة بالمسيحية تارة[2]، وبالفلسفة اليونانية تارة أخري[3]؟، إن فريقاً من الباحثين يؤكد بأن ليس هناك أثر خارجي فلسفي أو مسيحي تأثر به المعتزلة في بدايتهم وإنما لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرهم نظراً داخلياً في النصوص[4]، ويناصر هذا الإتجاه من يقول إن مسلك المعتزلة كان مسلكاً لابد منه، لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم، فقد قرروا سلطان العقل أمام من يقف عند النص[5]، ولعل القول بالتشبيه والتجسيم والغلو في العقائد عند بعض الفرق الإسلامية ماهو إلا ثمرة لتقييد العقل وانتزاع سلطانه في الاستدلال علي منطقية النصوص واتساقها.

2 - الظـــلم:

لا خلاف علي أن الظلم شر إذا حاق بالإنسان، ويستعظم شره إذا طال أمة بأسرها وأصاب بعضاً من عقيدتها، وكثيراً ما حفزت المظالم - رغم شريتها - إبداعات العقل

---

(1) المصدر السابق، ص 607.

(2) زهدي جار الله: المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط5 1987م، ص 36:37.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 1992م، جـ1، ص 40، 44، 47، 48، 49، 65.

(4) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط7 1973م، جـ1، ص444:445.

(5) أحمد أمين: ضحي الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1973م، جـ3، ص70 وعمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص 63.

Rwaad.indd 46 3/3/11 11:30 AM

للظهور، وهذا ما واجهه المعتزلة حتي قيل إن سبب اعتزالهم هو إنكارهم انتقال الخلافة إلى معاوية، فأصابتهم حسرة مريرة أن يسلب الحق أهله[1]، وفي هذا دلالة علي النزعة الدينية للفكر المعتزلي وإن اتخذ طابعاً سياسياً، يقول الجاحظ في أسباب تفرق المسلمين: «استوي معاوية علي الملك واستبد علي بقية الشوري وعلي جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه «عام الجماعة» وماكان عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة»[2]، وفي هذا الجو السائد سياسياً فشت مقولة الجبر ولذا يقول ابن المرتضي عن المجبرة: «إن مذهبهم إنما حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان فهو حادث مستند إلى من لا ترضي طريقته»[3]، فكان للعقل المعتزلي أن ينكر مذهبهم لأنه:

- جاء موافقاً لهوي بني أمية.
- ويقر بما كان من بني أمية من سفك للدماء وقهر وظلم.
- ويسلب الإنسان من العقل والحرية ما يميزه ويجعله مستحقاً للتكليف.

ومن الغريب أن مقتل أصحاب الجبر قد تم علي أيدي الأمويين، ولذا قيل إن قتل جهم القائل بالجبرية كان لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسي، كما إن مقتل الجعد بن درهم من هشام بن عبد الملك كان بسبب قوله بخلق القرآن وليس لمذهبه الجبري[4]، فهل ثمة تناقض بين الدافع السياسي والدافع الديني في الفعلين معاً؟، إن ما يمكن فهمه بوضوح في تلك المسألة أن طموح الجبريين لم يصل حد الطمع بجاه سياسي، ولم يردع الوازع الديني الأمويين عن سفك دماء المسلمين.

(1) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 405.

(2) الجاحظ: رسالة «في النابتة» المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق علي يو ملحم، منشورات دار ومكتبة الهلال، ط3، 1995م، ص 241.

(3) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 6.

(4) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 147.

Rwaad.indd 47 3/3/11 11:30 AM

يذهب حسين مروه إلى إن فكرة القضاء والقدر كانت تعبيراً عن أيديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الأمويون وحاربوا بها خصومهم القدريين الأوائل، ثم يري متأثراً بما أورده البغدادي عن رجال المعتزلة - من أن البدع ما أتت إلا منهم لكونهم من الموالي - بأن معظم مفكري المعتزلة رفضوا لذلك فكرة القضاء والقدر دون وعي منهم[1]، ولكن الربط هنا بين الواقع المادي والفكر يبدو تعسفياً لتأكيد افتراضات مسبقة تبدو مؤكدة في نظر الباحث، وهذا يغفل عن الباعث الحقيقي عند المعتزلة حين اتجهوا للكلام في القدر، فإنه كان نابعاً في نظرهم من تعارض ظاهري لمسوه بين آيات قرآنية يوحي ظاهرها بالجبر وأخري يوحي ظاهرها بالاختيار.

ومما أوجب الشك المعتزلي أن معاوية قد عمد إلى المتشابهات يستقي منها مبرراً لحكمه في مواجهة الشيعة والخوارج معاً[2]، ويبد و أن هذا كان حال الاتجاهات الفكرية والسياسية والدينية آنذاك تبذل كل منها غاية جهدها لاستنباط ما يبرر نظريتها من النصوص، فغم بذلك الدافع الحقيقي، فكان اتجاه المعتزلة للعقل، ومما استدلوا به لتوكيد اتجاههم ما ورد في رسالة الحسن البصري لعبد الملك بن مروان «لم يكن أحد ممن مضي من السلف ينكر هذا القول - أي القدر - ولا يحاول عنه، لأنهم كانوا علي أمر واحد متفقين»[3]، ويحكي ابن المرتضي مما روي عن غيلان الدمشقي أنه دخل علي عمر بن عبد العزيز وقال «إن العامة من الشام زعموا أن الظلم بقضاء الله وقدره وأنك تقول بذلك. فقال: ياسبحان الله إنما أتتبع مظالم بني أمية وأردها وأسميها مظالم بني أمية أفتري أني أظلّم الله؟»[4]، وفي هذا إقرار بما كان من

(1) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985م جـ1، ص 765:766.

(2) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، ص 16.

(3) الحسن البصري: رسالة في القدر المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 1988م ص 112:113.

(4) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 121.

Rwaad.indd 48 3/3/11 11:30 AM

مظالم، وأيضاً كان دافعاً للقول بالقدر كما جاء به غيلان والمعتزلة من بعده باعتبار أن ابن المرتضي يعد غيلان وعمر بن عبد العزيز من المعتزلة والمصدقين بمذهبهم، فقد كان القول بالجبر قد «نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة به»[1]، حتي صار من المسلمين من يفتش عن سند شرعي لتلك المظالم، يقول الجاحظ: «وزعمت نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا أن سب ولاة السوء فتنة، ولعن الجورة بدعة»[2]، بينما يلتمس المعتزلة من جهتم العذر لمن سكت عما سادهم من مظالم فيقول الخياط: «إن المعتزلة تزعم أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا في عهد معاوية ويزيد وبني أمية معذورون في جلوسهم عنهم لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشأم. و﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾[3]، ومهما يكن من تفاصيل ما ساد الأمة في هذا العصر من ظلم وقهر وما تبعه من سريان روح الجبرية فيها، إلا أنه كان باعثاً قوياً في إثارة الشك المعتزلي، محدداً في الوقت ذاته خصوصية هذا الشك.

3 - الكبائـــر:

وغالباً ما ينشأ عن الظلم فريقان من الناس، أحدهما تعجزه حيلته فيلتمس لقعوده سنداً ما يرضي به ضعفه وانكساره، والآخر ينكر الظلم ويجاهد في إبطاله بوسيلة أو بأخري، وقد ارتضي المعتزلة بعقولهم إنكار الظلم، ففيه بيئة خصبة لارتكاب الكبائر، ويبدو أن هذا ماكان متفشياً حيث يقول الشهرستاني: «دخل واحد علي الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة

(1) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر، ط2/1986م، ص 144.

(2) الجاحظ: رسالة في النابتة المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 243.

(3) الخياط: الانتصار، ص 161.

Rwaad.indd 49 3/3/11 11:30 AM

يكفرون أصحاب الكبائر»[1]، وفي هذا دلالة علي انتشارها واختلاف العقلاء في الحكم علي فاعليها، يقول النشار: «كان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين في هذا الوقت[2]، حدث هذا نتيجة الحروب والفتن والفساد بين المسلمين حتي صارت مشكلة مرتكب الكبيرة مثار نقاش وجدل طويل بين المسلمين[3]، فقد قال رسول اللهﷺ «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ (ثلاثاً) الإشراك بالله. وعقوق الوالدين. وشهادة الزور»، وعن أبي هريرة أن رسول اللهﷺ قال «اجتنبوا السبع الموبقات» قيل: يارسول الله! وماهن؟ قال: الشرك بالله . والسحر. وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق. وأكل مال اليتيم. وأكل الربا. والتولي يوم الزحف. وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات[4]، ويظهر أن الخلاف بين المسلمين قد احتدم في مسألة مرتكب الكبيرة فيما دون الشرك بالله تعالي، فإنه - أي الشرك - مما لا خلاف فيه بين كافة الفرق إنه من أعظم الكبائر وصاحبه مخلد في النار لقوله تعالي: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[5]، وكان هذا الخلاف مما أثار الشك المعتزلي، فقد أشارت كتب المؤرخين لفرق الكلام إلى أن مسألة مرتكب الكبيرة كانت هي الإعلان الأول للمعتزلة عن وجودها وعدت بعدها من أصولهم الخمس، يقول نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار: «الظاهر أن النقطة المبدئية في نشأة هذا المذهب هي القول بالمنزلة بين المنزلتين إذ كانت حالة المجرمين من الأمة مسألة حيوية اجتماعية وشخصية لم يزل بحر المناظرات والمجادلات فيها زاخراً في ذلك الزمان لأسباب شتي»[6]، لكنه يصف تلك المسألة بأنها اجتماعية وشخصية،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 42.

(2) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 231.

(3) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 156.

(4) صحيح مسلم بشرح النووي، حققه وفهرسه عصا الصبابطي وآخرون، دار ابن حيان، ط1، 1995م، المجلد الأول، ص 359.

(5) سورة النساء، آية 51.

(6) نيبرج: مقدمة كتاب الانتصار للخياط، ص 51.

Rwaad.indd 50 3/3/11 11:30 AM

فضيق من أبعادها، فمن الباحثين من يرفض اعتبار أنها مذهب ديني بحت ويري أن أصلها سياسي[1]، ويري كوربان أن الأحداث السياسية مهما عظم شأنها، لا يمكن لها أن تشكل سبباً كافياً لظهور المعتزلة[2]، وأبو ريان يري أن حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم[3]، إذا عددنا مسألة مرتكب الكبيرة - استناداً إلى رأيه - أصل تلك النشأة، في الوقت الذي يربط فيه باحثون آخرون بين تلك المسألة والواقع العربي الإسلامي لأن القاعدة النظرية التي وضعها واصل بشأن مرتكب الكبيرة لم تكن في معزل عن هذا الواقع بما كان يصطرع فيه حينذاك من آراء وخلافات ومواقف سياسية، وإن اتخذت هذه القاعدة المعتزلية وجهها النظري المجرد وطابعها الديني الخاص[4]، ويبدو أن مسألة مرتكب الكبيرة قد انصهرت دوافع بعثها اجتماعياً وشخصياً وسياسياً ودينياً ومادياً في آن واحد لتشكل اللبنة الأولي في بناء الاعتزال، غير أنه من العسير فصلها كلية عن مسار المعتزلة العقلي من نظرهم في النص، فلقد أجمعت الأمة كما يذكر الملطي علي أنه «من رأي منكراً وجب عليه أن ينكره كما قضت به السنة»[5]، وليس أشد وجوباً علي العقل الديني عند المعتزلة من محاربة المنكر كما تجلي في ارتكاب الكبائر، ولعلها كانت محاولة غير مباشرة من المعتزلة لمواجهة الفساد السياسي والأخلاقي ثم الحكم عليه دون صدام مع السلطة آنذاك· ومن جهته يدخل القاضي عبد الجبار القول بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة الأسماء والأحكام ويقرر إن الناس قد اختلفوا فيها - أي في مسألة صاحب الكبيرة - واعتبرها مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها «كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً»، وينتهي في رده علي من قالوا بأن

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص 6.

(2) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 173.

(3) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 154.

(4) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربي الإسلامية، جـ1، ص 637.

(5) الملطي: التنبيه، ص 37.

Rwaad.indd 51 3/3/11 11:30 AM

صاحب الكبيرة كافر أو منافق أو مؤمن، بالقول «بأنه فاسق يستحق العقاب لكن ليس بمقدار ما يستحقه الكافر أو المشرك»[1]، ويبدو أنها كانت محاولة متأخرة من المعتزلة للتخفيف من حدة الخلاف بينهم وبين خصومهم، لأنها كانت عند واصل الإشهار الأول عن وجودهم، فلم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل «أحدها قول الخوارج في الإكفار. والثاني قول المرجئة. والثالث قول الحسن في النفاق»، فأورد الخياط أن واصل بن عطاء «وجد الأمة مجتمعة علي تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوي ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه»[2]، ويذكر الخياط أن حجة المعتزلة في تلك المسألة هي الإجماع في قوله «أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة علي أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر. ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن. وقال الحس ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق»[3]، لكن المعتزلة في حكمها علي صاحب الكبيرة لم تعتمد دلالة الإجماع وحدها وإنما اعتمدت:

- الدليل النصي من القرآن الكريم بما ورد فيه من تسمية القاذف باسم الفاسق.

- والدليل العقلي في قول واصل لعمرو «ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه؟ فإن قلت: لم يزل يعرف الله فما حجتك وأنت لم تسمه منافقاً قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه، قلنا لك، فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف؟ ثم قال واصل لعمرو: أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلونه بدخول الشبهة. فأي شبهة دخلت علي القاذف؟[4]، هكذا كانت المعتزلة تستدل لإبطال ما يثير الشك في عقولهم،

(1) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص 138 : 139.
(2) الخياط: الانتصار، ص 164:165.
(3) المرجع نفسه، ص 165.
(4) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، مكتبة الأنجلو، ط2، 1985م ، ص 85:86.

Rwaad.indd 52 3/3/11 11:30 AM

والقاضي عبد الجبار في تعليله حاجة المعتزلة للكلام في مثل هذه المسائل الدقيقة إنما يكون «إما لتصحيح دليل أو لدفع سؤال أو لإبطال شبهة»[1].

فيما أرجع البعض قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين إلى الحسن البصري[2]، فإن صح هذا فلم كان اعتزال واصل إذن لمجلسه؟، فيما يري الباحث نفسه تأثر المعتزلة في قولهم هذا بـ «الوسط الذهبي» عند أرسطو في محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة[3]، لكن ليس هناك ثمة دليل علي اطلاع واصل علي فلسفة اليونان عند ظهور مقولته تلك، فضلاً عن استناد القاعدة المعتزلية لحكم شرعي علي من أتي الكبيرة في فعله، فيما اتصلت فكرة الوسط عند أرسطو بالسلوك الأخلاقي الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان، وإذن ففرق بعيد ما بين النظر فيما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وعلي هذا كان اتجاه المعتزلة عملياً في أحكامهم، ومن جانب آخر يبدو القول بتأثر المعتزلة بأثر خارجي فلسفي أو مسيحي فيما قالوه بالمنزلة بين المنزلتين بعيداً عن الموضوعية إذ يقول النشار: «إن ذلك يتضح من النقد الداخلي لنصوص واصل وعمرو»[4]، إذن فمبعث تلك المسألة ديني بحت متصل بالواقع الإسلامي.

4 - الرفـــض:

لم تكن السياسة يوماً ضعيفة الشأن إزاء حياة الناس وأفكارهم بل ومعتقداتهم، وقد تسرب نفوذها بقوة بين المسلمين فيما عرف بمسألة «الإمامة»، فقد كان «أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام علي قاعدة دينية مثل

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، المجلد الأول، ص 35.

(2) زهدي جار الله: المعتزلة، ص 63.

(3) المرجع نفسه، ص 63: 64.

(4) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 444.

Rwaad.indd 53 3/3/11 11:30 AM

ماسل علي الإمامة في كل زمان»[1]، وقد أثمر الخلاف السياسي خلافاً دينياً لأن مشكلة الخلافة قد اصطبغت - وقد كانت سياسية في أول أمرها - بالصبغة الدينية وفهمت الخلافة علي أنها الإمامة وأصبح للإمام مفهوماً خاصاً عند الشيعة[2]، ولعل جوهر الخلاف قد انبثق بعنف في مسألة الإمامة بادعاء معاوية الخلافة حتي عدها بعض المعتزلة «أول كفرة كانت في الأمة»[3]، وتبع خلاف الإمامة تطاحن مذهبي هيج الشك في صميم العقل المعتزلي لما أضمره هذا الخلاف من غلو وإفراط من جانب المتشيعة، لأن أحداً من المعتزلة لم يزعم «أن التشيع لبني هاشم باطل فيدل عليه»[4]، لكن التشيع في عقيدة المعتزلة غير ما يفسره الروافض من الشيعة، فليس هو الرفض ، وليس هو القول «بأن النبي ﷺ استخلف على بن أبى طالب علي أمته وجعله الإمام من بعده وأن المهاجرين والأنصار اجتمعوا فأزالوه عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ»[5]، لذا فإن الشيعة عند الجاحظ «رجلان: زيدي ورافضي. وبقيتهم بدد لانظام لهم»[6]، ففصل بين الزيدية من المتشيعة ومن عداهم لأن كل الزيدية يرون رأي المعتزلة في الأصول الخمسة[7]، كما أن الملطي يعد معتزلة بغداد من الزيدية[8]، فنقاط التقارب بين المذهبين جوهرية ولذا لا يعد المعتزلة الزيدية من غلاة الشيعة، فيري القاضي عبد الجبار «أن من غلا في الإمامة رجلان: أحدهما جعل لها

(1) النوبختي: فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1992م ص 14، والأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1969م، جـ1، ص 39، والشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 13.

(2) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 64.

(3) الجاحظ: رسالة في النابتة المنشورة ضمن رسائل الحافظ الكلامية، تحقيق علي بو ملحم، ص 242.

(4) الخياط: الانتصار، ص 104.

(5) المصدر نفسه، ص 105.

(6) الجاحظ: كتاب استحقاق الإمامة المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 179.

(7) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ص 22.

(8) الملطي: التنبيه، ص 34.

Rwaad.indd 54 3/3/11 11:30 AM

حكم الإله، وهم الغلاة ومنهم المفوضة الذين قالوا في الأئمة أنهم يخلقون ويثيبون ويرزقون ويعاقبون، وأنه فوض إليهم هذه الأمور التي إذا قاموا بها شاركوا القديم تعالي، في أسمائه، وما يستحقه من عباده، فأما الثاني: من الغلاة، فإنهم نزلوا علي هذه الطريقة، لكنهم انتهوا بالإمام إلى صفة النبوة»[1]، وقد أجمع الروافض -فيما يحكي الخياط- علي ما أنكرته جميع الأمة في قولهم «إن النبيﷺ استخلف علي أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه، وأن الأمة بأسرها إلا نفراً يسيراً اجتمعوا علي خلاف رسول الله ومعصيته وتأخير من قدم واستخلاف غيره»[2]، وعن زمن ظهورهم يقول البغدادي: «وأما الروافض فإن السبابية منهم أظهروا بدعتهم في زمان علي رضي الله عنه فقال بعضهم لعلي أنت الأمة فأحرق علي قوماً منهم ونفي ابن سبا إلى ساباط المدائن. وهذه الفرقة ليست من فرق الإسلام لتسميتهم علياً إلهاً. ثم افترقت الرافضة بعد زمان على رضي الله عنه أربعة أصناف زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة»[3]، لكن الرازي يقول «أن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رضي الله عنه خرج علي هشام بن عبد الملك. فطعن عسكره في أبي بكر. فمنعهم من ذلك فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فارس. فقال لهم - أي زيد بن علي - رفضتموني. قالوا: نعم. فبقي عليهم هذا الإسم. وهم أربع طوائف: الزيدية، الإمامية، الكيسانية، الغالية»[4]، فيما يذكر ابن المرتضي أن «الرافضة قد حدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ولا في اثني عشر إماما»[5]، ولعل الروايات جميعاً صحيحة حيث

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، جـ20، القسم الأ،ل، ص 13:14.

(2) الخياط: الانتصار، ص 6.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة احياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1987م، ص 15.

(4) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين المشركين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1986م، ص 59:60.

(5) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 6.

Rwaad.indd 55 3/3/11 11:30 AM

تفسر بداية الرفض إلى أن صار مذهباً له مناصروه هم الرافضة التي تحتج «في أنه لابد من إمام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليأمنوا بزعمهم من تغيير الدين وتضييع السنن وأن يحفظ عليهم دينهم»[1]، وحجة المعتزلة في إبطال قولهم «إن الإمام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهته الشرائع» كما إن « الشرائع معروفة أدلتها من كتاب الله تعالي وسنة الرسول عليه السلام وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة»، وبخصوص قول الرافضة «إن الإمامة لطف في الدين» كان جواب المعتزلة «كيف يجوز أن يغيب الإمام عن الأمة طوال هذه المدة، مع كونه لطفاً في الدين، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة»[2]، ويستدل الخياط من جهته علي شناعة قول الرافضة من الشيعة حتي ينزعها من دائرة المذاهب الإسلامية فيقول «إذا نظرت في مذاهب الخوارج مذهباً مذهباً لم تجد فيهم مشبهاً ولا واصفاً لله بما وصفته به الرافضة، ولا قائلاً بالبداء ولا مؤمناً بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة، ولا راداً للقرآن، وكذلك المرجئة لا تجد فيهم من التخليط ومخالفة القرآن والطعن علي السنن ما تجده مع الرافضة، وكذلك جميع أصناف فرق الأمة لا تجد مع أحد منهم الإفراط والغلو ومخالفة نص القرآن ومشهور السنن والطعن علي المهاجرين والأنصار والإقدام عليهم بالإكفار ما تجده مع أصناف الرافضة»[3]، وهذا الغلو من الرافضة قد أفضي بهم إلى التشكك في الدين وهكذا « من عود قلبه التشكك اعتراه الضعف»[4]، فاستقر في يقين المعتزلة من غلو الرافضة ما أخرجهم في اعتقاداتهم عن فرق المسلمين، فكان باعثاً من بواعث الشك أدي إلى القول بحتميته في العقل المعتزلي، فلم تقتصر مذاهب الرافضة علي أقوالهم في الإمامة وإنما تطرقوا إلى

(1) الخياط: الانتصار، ص 136.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 751.

(3) الخياط: الانتصار، ص 55:156.

(4) الجاحظ: من كتاب حجج النبوة المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 150.

Rwaad.indd 56 3/3/11 11:30 AM

مذاهب شتي، فيقول البغدادي عن الهشامية منهم إنها «قد ضمت إلى خيرتها في الإمامة ضلالتها في التجسيم وبدعتها في التشبيه»[1]، ويحكي النوبختي بعد ذكر ما أفرط فيه عبد الله بن سبأ حيث كان «أول من شهد القول بفرض إمامة على عليه السلام»، حتي قال من خالف الشيعة «إن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية»[2]، وفي تصنيفه للغلاة من الشيعة يقول القاضي عبد الجبار إنهم « ربما شاركوا النصاري في «لفظ الإتحاد» و «من هذه الفرق نتجت الثنوية في جملة من أظهر الملة وأصحاب التناسخ، والباطنية، وأهل الإباحة»[3]، والخياط يذكر في حكايته دفاع النظام عن التوحيد ونصرته عند طعن الملحدين فيه مثل شيخ الرافضة هشام بن الحكم الذي يقول بقول الديصانية، يقول الخياط عن هشام بأنه «قصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام علي الحدث بحكمه أن منها ماهو قديم، ثم قصد إلى الرسالة فأبطلها بقوله: إن أمة محمد ﷺ ارتدت بعد وفاته وخالفت أمره وبدلت حكمه وأزالت خليفته من مقامه، وإن القرآن الذي خلفه رسول الله في أمته قد حرف وبدل وغير وزيد فيه ونقص منه فليس يعرف اليوم محكمه من متشابهه ولا عامة من خاصه»[4]، ويبدو أن هذا كان حال أهل الكلام من الفرق كل يلتمس لخصمه ما يورده في الخارجين عن الملة، فيقول النوبختي: «إن أهل الإرجاء والاعتزال والخوارج وغيرهم، مختلفون فيما بينهم فرقاً كثيرة يطول ذكرها وعددها، يؤثمون بعضهم علي بعض في الإمامة، والأحكام والفتيا والتوحيد وجميع فنون الدين، وينكر بعضهم علي بعض، ويكفر بعضهم بعضاً[5]، وهذا

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 48.

(2) النوبختي: فرق الشيعة، ص 32:33.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، ج20، القسم الأول، تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 13:14.

(4) الخياط: الانتصار، ص 40: 41، ص 156.

(5) النوبختي: فرق الشيعة، ص 28.

Rwaad.indd 57 3/3/11 11:30 AM

السبب مما دعا الشهرستاني لأن يقر للنظام «ميله إلى الرفض»[1]، لكنه تناقض حين قال «لما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير»[2]، ونسب إلى العلاف والفوطي أنهما قالا «إن الله جل ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم. ثم لم يوجبا علي الناس معرفتهم بأعيانهم»، فأقحم ابن الروندي قولهما ضمن ماقالته الرافضة، لذا يفصل الخياط في دفاعه عنهما بين غلو الرافضة في الإمامة وقول العلاف والفوطي لأنه «جاء في الحجة في الأخبار»[3]، وليس كما توهمه ابن الروندي، فالمعتزلة تقر بأن «الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة... ولا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر»[4]، وعلي هذا يعد الشهرستاني «من قال من المعتزلة بمثل هذا في الإمامة ممن وافق أهل السنة»[5]، فلم يكن التقارب في مسألة بين المعتزلة وأهل السنة مثلما كان في الإمامة، ولذا يقول الجاحظ: «إن إقامة الإمام فريضة واجبة، لا يجوز الاشتراك في الإمامة أو تعدد الأئمة، غرض الإمام صلاح أمر الرعية والدين»، وعن صفات الإمام يذكر «أن يكون أقوي طبائعه عقله، ثم يصل قوة عقلة بشدة الفحص وكثرة السماع، ثم يصل شدة فحصه وكثرة سماعه بحسن العادة، فإذا جمع إلى عقله علماً وإلى علمه حزماً وإلى حزمه عزماً فذلك الذي لا بعده»[6]، فغلب المعتزلة العقل - جرياً علي منهجهم - علي ماعداه من الصفات، وغاية المعتزلة من العقل النظر لأنه «لايراد لنفسه، وإنما يراد لما يوصل

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 50.
(2) المصدر نفسه، ص 80.
(3) الخياط: الانتصار، ص 163.
(4) النوبختي: فرق الشيعة، ص 23.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 71.
(6) الجاحظ: من كتاب استحقاق الإمامة المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 197.

Rwaad.indd 58 3/3/11 11:30 AM

إليه من المعرفة»[1]، ومجابهة الرفض بها أوجب عند العقل المعتزلي الذي أثار فيه الرفض حافزاً قوياً للشك.

5 - الجـــدل:

ظلت العقيدة راسخة في يقين المسلمين ما استقرت في وجدانهم، إذ كان الوجدان مستودعها المكين في نفوسهم، فلما عظمت الفتوحات وتناحرت الثقافات وازدحمت الساحة بأجناس شتي وملل متباينة، وتنازعت العقيدة خصومات وشبهات عدة، أدي إلى إثارة العقل، فكان علم الكلام لأنه «الصناعة التي لا تكاد تظهر قوتها ولا يبلغ أقصاها إلا مع حضور الخصم»[2]، وكانت هذه سمة من أشد خصوصيات العقل المعتزلي فضلاً عن كونها خصوصية لعل الكلام برمته، ولعل انتشار المذاهب الباطلة - والمتناقضة غالباً - زمن المعتزلة كان قوياً عند أصحابها حتي إنهم «تشعبوا حتي صارت فرقهم تكاد لا تحصي»[3]، وهذا إنما يضع الحقائق - خاصة الدينية منها - موضع الارتياب بينما أول الأركان من أصول الدين «إثبات الحقائق والعلوم»[4]، ولم تكن للمعتزلة غاية أسمي من تثبيت أصول الدين عند أصحاب العقيدة بل ولدي خصومها.

فلم يكن العرب منفصلين قطعياً عن التدين قبل الإسلام «فمنهم من كان يميل إلى اليهودية، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية، ومنهم من يصبو إلى الصابئة»[5]، وغيربعيد من جزيرة العرب قد تكاثرت مقالات من كانوا قبل دولة الإسلام «فمنهم قوم كانوا يعبدون صنماً مصوراً، وقوم كانوا يعبدون إنساناً، وقوم كانت عاداتهم

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 33.

(2) الجاحظ: من صدر كتابة في صناعة الكلام المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 55.

(3) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 153.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 309: 310.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ3، ص 658: 660.

Rwaad.indd 59 3/3/11 11:30 AM

عبادة ما يستحسنونه من الصور المختلفة وهم من جملة الحلولية، ومنهم قوم كانوا يعبدون الشمس، والقمر، والكواكب، والملائكة، وقوم كانوا يعبدون حيطاناً، وقوم كانوا يعبدون البقرة، ومنهم قوم كانوا يقولون بقدم العالم، وقوم يقال لهم الدهرية يقولون بقدم العالم وينكرون الصانع، وقوم يدعون أصحاب الهيولي يقولون بقدم أصل العالم، وقوم من الفلاسفة يقولون بأن للعالم صانعاً قديماً، ولكن يقولون أيضاً إن العالم قديم كما أن صانعه قديم، وقوم من الفلاسفة يقولون إن الطبائع الأربع قديمة، والمجوس والصابئة والبراهمة»[1]، ولم تكن مذاهب الثنوية أقل شأناً في وجودها وأثرها من تلك فمنهم «المنانية: التي قالت إن العالم مركب من شيئين: نور وظلمة، وهما قديمان، وأحالوا حدوث شيء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم· والمزدقية: قولهم كقول المنانية، لكنهم زعموا أن النور يفعل علي القصد والظلمة تفعل بالخبط· والديصانية: زعموا أن الاشياء من أصلين علي ما زعمت المانوية، وأن النور حي قادر عالم حساس دراك منه يكون الفعل والحركة. والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها، والشريقع منها طباعاً، والمرقيونية: زعموا أن للنور والظلمة كوناً ثالثاً ليس بنور ولا ظلمة وهو متوسط، والماهانية: وقد وافقوا المرقيونية، والصيامية: أضافهم قوم إلى الصابئين وقوم إلى الثنوية، ويذهبون مذهب أهل الدهر والإثنين، والمقلاصية: يذهبون مذهب المنانية»[2]، وكان المجوس مختلفين «فبعضهم يقول إن الله تعالي ليس بجسم، وكذلك الشيطان، وهما قديمان. والله أحدث هذا العالم، وقال بعضهم: إنهما جسمان قديمان. وقال بعضهم: إن الله جسم والشيطان ليس بجسم. وقال آخرون: الشيطان جسم، والله ليس بجسم، وزعم كثير منهم إن الله تعالي قديم والشيطان محدث، واجتمعوا علي

(1) الاسفراييني: التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ط1، 1940م، ص 88:90·

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء الخامس، تحقيق محمود محمد الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 10: 18·

Rwaad.indd 60 3/3/11 11:30 AM

أن العالم محدث»[1]، وهكذا اطلع المسلمون - بعد نقاء عقيدتهم - ودونما تدبير علي مذاهب خصومهم، وكان لتلك التيارات الفكرية والدينية من القوة عند أهلها ما جعلها تترك أثرها في غيرهم سلباً وإيجاباً، ليس في مجالي الفكر والدين وحسب وإنما تعداهما إلى مجالات عدة كالحياة الإجتماعية والسلوك والأدب وغيرها، وقد طرأت ظواهر لم تكن من قبل مثل اختلاط الأجناس بين العرب وغيرهم فيما سمي بظاهرة «التوليد»[2]، كما صار من الإندماج القوي بين الثقافات والمعتقدات ما كان له الأثر البعيد، فيعلل ابن حزم خروج بعض طوائف المسلمين عن الإسلام بقوله «إن الفرس كانوا من سعة الملك، وعلو اليد علي جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتي أنهم كانوا يسمون الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم علي أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، راموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتي»[3]، ويبدو أن شدة التناقض بين تلك المذاهب والتيارات فضلاً عن كثرتها كان مما أثار الشك المعتزلي، فكان مما استهدفه العقل المعتزلي هو تقويم العقائد في النفوس، ولم يكن ذلك بالأمر الهين لأن «النفوس إذا ألفت شيئا - فترة طويلة من الزمن - لم يكن من السهل انصرافها عنه، والإلف - لا العقل، ولا المنطق - هو الذي يعرقل دائماً عمل المصلحين»[4]، ففضلاً عن بطلان تلك المعتقدات في ذاتها فإنها قد أثمرت فتنة عقلية بين المسلمين مما أدي إلى تفرقهم حتي إن البعض قد حصر بذور تلك الفتنة في اثنين «رجل نصراني من أهل العراق يقال له «سوسن» أظهر الإسلام وصحب معبد بن عبد الله الجهني البصري، ونفث في صدره سمومه، وعلمه

(1) المصدر السابق، ص 71.

(2) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ1، ص9.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ2، ص 273.

(4) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط2، 1979م، ص 39.

Rwaad.indd 61 3/3/11 11:30 AM

القول بالقدر، والآخر رجل يهودي احترقت أحشاؤه من نصر الله تعالي المؤمنين فاصطنع الإسلام وهو يضمر أن يكيد له، وهو عبد الله بن سبأ وهو الذي أحدث القول بالإمامة وبرجعة على رضي الله عنه وأنه لم يقتل، وأنه لا يزال حياً»[1]، وعن مثل هذا يقول الشهرستاني في مذاهب اليهود إنها تدور «علي جواز النسخ ومنعه وعلي التشبيه ونفيه، والقول بالقدر والجبر، وتجويز الرجعة وإحالتها»[2]، ويقول القاضي عبد الجبار «إن من مذهب جميع النصاري، إلا نفر منهم يسير، أن الله تعالي خالق الأشياء والخالق حي متكلم، وحياته هي الروح التي يسمونها روح القدس، وكلامه هو علم. ومنهم من يقول في الحياة أنها قدرة»، ومما اتفقوا عليه «إن الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم، وإن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية مختلفة في الأقنومية»، وفرقهم المشهورة «اليعقوبية والنسطورية والملكية»[3]، لأنهم علي ما يقول الرازي «فرق عظيمة»[4] ويعني عددها، وعن اختلافاتها فإنه يصعب حصرها حتي عد ذلك سبباً في فسادها[5]، ولم يكن ثمة انفصال بين المسلمين وغيرهم من اليهود والنصاري بعد الفتوحات الإسلامية، حتي أنه - كما ذكر أحمد أمين - لما هدأت الحرب بالسيف بدأت الخصومة باللسان[6]، ورغم إقرار المعتزلة وعامة الفرق الكلامية بفساد عقائد هؤلاء وهؤلاء، فقد جانب دي بور الموضوعية حين يقرر إن المعتزلة قد نظروا في الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض، بل ويقارنون هذه الأديان بالتعاليم الدينية عند الفرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فطرية عقلية توفق بين الآراء المختلفة[7]، ولعلها

(1) محمد محيي الدين عبد الحميد:مقدمة مقالات الإسلاميين للأشعري، ص 10:11.

(2) الشهرستاني:الملل والنحل،ج2، ص232، والرازي:اعتقادات فرق المسلمين والمشركين،ص81.

(3) القاضي عبد الجابر: المغني، جـ5، ص 80:81.

(4) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص 115.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 291.

(6) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ1، ص 343.

(7) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981م، ص 105.

Rwaad.indd 62 3/3/11 11:30 AM

محاولة متجددة ـ نشأت قديماً ـ هدفها عولمة الدين مع ما تبطنه من طمس متعمد لما أبدعه الفكر الإسلامي خاصة عند المتكلمين منهم، فلم يكن جوهر ماصنعه المعتزلة إلا سعيهم للدفاع عن الإسلام ضد كافة خصومه، فيقول الخياط في واحد منهم «أنه لا يعرف المتكلمون أحداً منهم نصر الرسالة واحتج للنبوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ»[1]، ويقول الملطي عن العلاف إنه «وضع من الكتب ألفاً ومائتي صنف يرد فيها علي المخالفين، وينقض كتبهم»[2]، ويذكر أحد الباحثين أن التاريخ قد حفظ لنا إسم كتابين ألفا في أوائل القرن الثاني الهجري في الرد علي بعض من ظهر في هذه المدة بنحلة تخالف ما عليه جماعة المسلمين، فأما أحد الكتابين فكتاب «الرد علي القدرية» صنفه شيخ المعتزلة وزاهدهم عمرو بن عبيد، وأما الكتاب الآخر فكتاب «أصناف المرجئة» الذي ألفه أول المعتزلة وأعجوبتهم واصل بن عطاء[3]، ولعل كتاب الإنتصار للخياط - وهو بين أيدينا - مما يضاف للمعتزلة في ذلك، إذن كانت همة المعتزلة في الغالب موجهة بالدرجة الأولي إلى جدال خصوم العقيدة، وقد أمر تعالي ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾[4]، يقول الزمخشري في قوله تعالي «إلى سبيل ربك» إلى الإسلام (بالحكمة) بالمقالة المحكمة الصحيحة وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهي التي لا يخفي عليهم أنك تناصحهم بها وتقصد ما ينفعهم فيها، ويجوز أن يريد القرآن: أي ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتي هي أحسن) بالطريقة التي هي أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا تعنيف[5]، ومن

(1) الخياط: الانتصار، ص 154: 155.

(2) الملطي: التنبيه، ص 39.

(3) محمد محيي الدين عبد الحميد: مقدمة كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، ص 17.

(4) سورة النحل، آية 125.

(5) الزمخشري: الكشاف، جـ2، ص 435.

Rwaad.indd 63 3/3/11 11:30 AM

هذا المنطلق شرع الاجتهاد في الإسلام احتراماً لقيمة العقل الإنساني ولمواجهة المتغيرات الحادثة[1].

ولقد توطد للمعتزلة فنون الجدل وأساليب الاستدلال بقوة حين اطلعوا علي فلسفة اليونان واستوعبوا درسها، وقد انتقلت كتبهم إلى المسلمين تباعاً، يقول ابن النديم عن أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة وهو ما أتي به خالد بن يزيد يزيد حين «أمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي»[2]، ويحكي ابن المرتضي عن النظام أنه «نظر في شيء من كتب الفلاسفة فلما ورد البصرة كان يري أنه قد أورد من لطيف الكلام مالم يسبق علمه إلى أبي الهذيل، قال إبراهيم: فناظرت أبا الهذيل في ذلك فخيل إلى أنه لم يكن متشاغلاً قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه»[3]، وقد أثبت الحقيقة ذاتها كثير من مؤرخي الفرق - خاصة الأشاعرة - فيقول الشهرستاني عن شيوخ المعتزلة إنهم طالعوا «كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام»[4]، لكن الملاحظ أن مؤرخي الأشاعرة قد عدوا ذلك نقيصة تحسب علي الفكر المعتزلي ورجاله، وحدث خلط شديد بين ما نظر فيه متكلمو المعتزلة من منهجية الفكر اليوناني وبين ما يقال أنهم قد اقتبسوه من عناصر هذا الفكر، وحقيقة الأمر أن الثقافة الإسلامية برمتها لم تخرج عن غيرها من الثقافات في عمليتي الإتصال والتواصل، فإن بداية الفلسفة اليونانية تشهد بالأمر نفسه، حيث إن أول فلاسفتها قد اندفعوا إلى أبعد

(1) سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1993م، ص 60.
(2) ابن النديم: الفهرست، دارالمعرفة، بيروت، 1995م، ص 300.
(3) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 44.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 23.

Rwaad.indd 64 3/3/11 11:30 AM

الحدود بعد الحرب الفارسية واستقدموا جميع أنواع المعرفة إلى بلادهم وطبعوها بطابعهم[1]، لكن ذلك لا يبخس اليونان حقهم في إنشاء فلسفتهم إنشاءً متميزاً فهي وليدتهم وربيبتهم[2]، وفي هذا ما يدحض الزعم بأن فلسفة الإسلام علي الدوام هي فلسفة إنتخابية عمادها الإقتباس[3]، يقول رنان «إن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين»[4]، لأن فلاسفة الإسلام وإن كانوا قد أرخوا العنان لأنفسهم وتخلوا في كثير من الأمور عن التفكير المستقل والشخصية المتميزة أمام الغزو اليوناني الفلسفي، فإن علم الكلام قد بقي صامداً أمام هذا التيار[5]، بل إن التيار الفلسفي العقلي الذي بدأ مع المعتزلة قد انتقل إلى الفلسفة المسيحية في القرن الثالث عشر وأثار حركة فكرية قوية[6]، لأن ماهية الفكر المعتزلي في نظر كوربان إنما هي جدل عقلي صرف يتناول المفاهيم اللاهوتية[7]، وفي هذا دلالة علي أن انطلاقة الفكر عند المعتزلة إنما كان مبعثها ديني، فقد كانت العقيدة دافعه وغايته في آن، وتجلت عوائقه فيما أثير من شبهات حولها، مما أثمر نشاطه الفكري عن جدل عقلي كل غايته العناية بالتوحيد والرد علي المخالفين، فلم يكن الجدل عند المعتزلة غاية في ذاتها وإنما نشاط عقلي كانت حججه هي «العقل والكتاب والرسول متآزرة في البلوغ بالإنسان إلى درجة اليقين، لأنهم وهم يقدمون العقل علي النقل، لكنه التقديم الذي لا يلغي النقل ولا يغض من شأنه»[8]، فإن من

(1) ول ديورانت : قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محخمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1972م، ص7٠، ورابوبرت: مباديء الفلسفة، ط8، ص 95 وجميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 31٠

(2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية،مكتبة النهضة المصرية، ط8، ص13 وأبو ريدة: مقدمة تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ص 14٠

(3) دي بور: تاريخ الفلسفة والإسلام، ص 50٠

(4) نقلاً عن مصطفي عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفسفة الإسلامية، ص 12٠

(5) عبد الكريم عثمان: مقدمة شرح الأصول الخمسة، ص 32٠

(6) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، الجزء الثاني، ص 157٠

(7) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 169٠

(8) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ص 60٠

Rwaad.indd 65 3/3/11 11:30 AM

علماء المسلمين من يري أن النبي كان علي شريعة العقل قبل أن يأتيه الوحي[1]، ولذا أسس المعتزلة نهجهم علي العقل وميزوا فكرهم بإطار محدد عينوا حدوده - دون غيرهم - بدقة، فيقول الخياط «لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم إسم الاعتزال حتي يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر· فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي»[2]، وفيما يقول أحمد أمين دلالة علي حرص المعتزلة الشديد علي صيانة العقيدة وبلوغ اليقين في صحتها، وإخماد كل ما أثير حولها من شبهات حيث يري بأن الحرية التي أعطيها الفرس واليهود والنصاري قد مكنتهم من أن يتسللوا بأديانهم القديمة يريدون نشرها، كما أبيح الجدل والمناظرة في أدق المسائل وأعمقها، ولم يكن المحدثون والفقهاء - علي مهارتهم في النصوص - مستطيعين الوقوف أمامهم، فان من ينكر الإسلام لا يقتنع بذكر آية أو رواية حديث وإنما مبتغاهم دلائل عقلية علي صحة الإسلام وبطلان مذاهبهم خاصة وأنهم قد تسلحوا بالفلسفة اليونانية واستخدموا منطقها لدعم معتقداتهم فكان لابد لمن يقنعهم ويرد عليهم أن يتسلح بسلاحهم وأن يكون علي معرفة تامة بأساليبهم وأسرار مذاهبهم فيقرع الحجة بالحجة، ولم يقم بهذه المهمة ويحمل هذا العبء إلا المعتزلة[3].

هكذا تضافرت في العقل المعتزلي من الدوافع ما يكفي لاثارة الشك، منها ماهو ديني كبحثهم في المتشابهات من النصوص وقولهم في فاعل الكبيرة وتصديهم لإبطال

(1) مصطفي عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 156·

(2) الخياط: الانتصار، ص 126:127·

(3) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص 205:206·

Rwaad.indd 66 3/3/11 11:30 AM

مذاهب الرافضة في الإمامة مع مافيه من ميل للتشبيه والتجسيم، ومنها ماهو سياسي كإعلانهم المواجهة ضد الظلم الأموي وما صاحبه من مقولة الجبر، ومنها ماهو فلسفي ديني فيما تسرب من خارج البيئة الإسلامية من عقائد ومذاهب وفلسفات رامت إبطال العقيدة وتقويض أركانها من مثل ديانات الفرس وعقائدهم وحكمة الهنود ومذاهبهم وفلسفات اليونان ومنطقهم فضلاً عن عقائد اليهود والنصاري، ولذا فبعيد عن الموضوعية الإقرار بأن الاعتزال كان بسبب ديني وحده أو سياسي وحده أو فلسفي وحده، وإنما تزاملت تلك الأسباب بقوة وكان للمعتزلة مما حازوه من عقيدتهم من صدق الإيمان ومما حازته أنفسهم من قوة الحجة ورجاحة العقل ما مكنهم من استيعاب تلك المتغيرات وتقديرها، فانطلقوا غير آبهين إلا بنصرة الدين، وفي نفوسهم من قوة الدافع ما يكفيهم لانتهاج السبيل إلى ذلك، وكان حتماً لمنهجهم أن يتميز عن مناهج سائر الفرق، وهذا ما سيتضح بحثه خلال الفصل الثاني.

Rwaad.indd 67 3/3/11 11:30 AM

الفصل الثاني
منهجية الشك المعتزلي

تمهيد

مبادئ المنهج المعتزلى

منهج المعتزلة في الإستدلال

ضوابط المنهج المعتزلي

Rwaad.indd 69 3/3/11 11:30 AM

تمهيـــد :

المنهاج في اللغة : كالمنهج والنهج وهو الطريق الواضح البين[1].

وفي الاصطلاح «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن علي سير العقل وتحدد عملياته حتي يصل إلى نتيجة معلومة»[2].

وفي منهج المعتزلة العقلي للوصول إلى اليقين، يعتبر الشك - نتيجة بواعثه دينياً وسياسياً وفلسفياً - هو نقطة الإنطلاق الحقيقية، ويعد موضوع بحثهم الكلامي هو المقرر في عقولهم لتلك المنهجية، حيث إن موضوعه وغايته معاً تثبيت أصول الدين ونصرة العقائد الإيمانية، فإن الفكر يتحرر حين تمس عقائده، وقد قيل إن الفلسفة تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك خصوصاً في المعتقدات والحقائق والبديهيات التي يحبها ويؤمن بها ويقدسها[3]، وإثبات اليقين في الفكر المعتزلي يثبت ضمنياً حقيقة الشك فإنه «لم يكن يقين قط حتي صار فيه شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتي يكون بينهما حال شك»[4]، وقال الأشاعرة بالشك، لكنهم بالغوا - كما يصرح ابن حزم - فقالوا «لا يصح إسلام أحد حتي يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق»[5]، والشك المعتزلي لم يكن مذهبياً، وإنما كان شكاً منهجياً، فالشك عند المعتزلة ليس بمعني، ودليلهم «أن المعقول من الشاك ليس أكثر من أن ما خطر بباله لم يعلم أنه علي صفة، أو ليس عليها، ولم يظن، ولم يعتقد»[6]، إذن هم يفرقون بين الشك والعلم والظن والاعتقاد.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثاني، ص 383.

(2) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م ص5.

(3) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص 12.

(4) الجاحظ: الحيوان، جـ6، ص 400: 401.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ4، ص 74.

(6) النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص 338: 339.

Rwaad.indd 71 3/3/11 11:30 AM

مباديء المنهج المعتزلي:

لقد كان قوام الشك المنهجي عند المعتزلة هو بناء المقدمات التي لابد «أن تكون اضطرارية، ولابد أن تكون مرتبة»[1]، وقد قيل إن المتكلمين قد اعتمدوا الجدل لبناء بحوثهم الكلامية منطلقين من مقدمات ظنية فاختلفوا في ذلك عما انطلق منه البحث الفلسفي وهي المقدمات اليقينية، فإن مصادر المعرفة غير اليقينية وهي طريقة المتكلمين إنما هي: المشهورات، المقبولات، المظنونات، المسلمات، المخيلات والوهميات، بينما المقدمات اليقينية هي: الأوليات العقلية المحضة، المحسوسات، المجربات، الحدسيات، القضايا التي عرفت لا بنفسها بل بوسط والمتواترات[2].

هكذا يميز بين المتكلمين والفلاسفة، فيما يقيم المعتزلة المسألة ذاتها بمعيار آخر، فإن «علامة صحة النظر كونه مولداً للعلم» حيث «إن سكون نفس الناظر إلى صحة ما اعتقده، ومفارقته للجاهل والشاك والظان، يقتضي صحة نظره»[3]، إذن هم يصنفون أمارات ثلاث للدلالة علي صحة النظر وهي:

- كونه مولداً للعلم.
- سكون نفس الناظر لصحة ما اعتقده.
- مفارقته للجاهل والشاك والظان.

لكن الجاحظ من المعتزلة يعتقد بأن «ليس سكون القلب وثقته علامة للحق»، لكنه تناقض حين قال «ليس علي ظهر الأرض مخطيء إلا وهو عالم بموضع خطئه أو شاك فيه»[4]، فهل كان اتجاه المعتزلة لإثبات النتائج أقوي من نظرهم في المقدمات؟، يقول الخياط «إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من

---

(1) الجاحظ: الحيوان، جـ1، ص 78.

(2) عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط5، 1984م ص 48.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، الجزء 12، تحقيق د. إبراهيم مدكور، ص 69.

(4) الجاحظ: رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة» المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 113: 115.

Rwaad.indd 72 3/3/11 11:30 AM

أواخرها»[1]، ويدل الترابط المنطقي بين المقدمات والنتائج علي الوحدة الفكرية في مذهب المعتزلة الكلامي، فإن برهان صحة الفكر هو لزوم النتائج فيه عن مقدماتها، فليس ثمة تناقض، لأن «من شأن علم التفصيل أن يطابق علم الجملة»[2]، لكن يبقي الخلاف محصوراً في السؤال: هل استعان المعتزلة في استدلالهم بمقدمات ظنية أم يقينية؟، يقول الغزالي بأن علماء الكلام اعتمدوا «علي مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار»[3]، ولذا يري البعض أن منهج المتكلمين ينطلق من مقدمات ظنية هي مسلمات اعتقدوها وأقروا صحتها ثم حاولوا إقامة البرهان عليها»[4]، فابتعدوا بذلك عن المقدمات اليقينية وارتكز جدلهم في الدفاع عن الدين علي مظنونات لا تبلغ مرتبة اليقين، ولعل هذا التصور بالنسبة للمعتزلة كان ناشئاً عن تقديمهم لدلالة العقل علي غيرها من الأدلة، حيث يورد الشهرستاني عن المعتزلة قولهم «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل ... قبل ورود السمع» في مقابل أهل السنة الذين يرون إن «الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل»[5]، وعلي هذا نهض خلاف قوي بين الفريقين، فتباعدت النتائج، فعلي العقل وحده ارتكزت منهجية الإعتزال في أساسها، وعندهم جوهر العقل النظر، وقد اعتبر القاضي عبد الجبار أن المقصود بالنظر هو الفكر، وحين قيل له: ما الفكر؟ كان جوابه «هو المعني الذي يوجب كون المرء متفكراً والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه ويفصل بين أن يكون متفكراً أو بين أن لا يكون متفكراً وأجلي الأمور ما يجده الإنسان من

(1) الخياط: الانتصار، ص 13.
(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 40.
(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 27.
(4) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص 18.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 37: 38.

Rwaad.indd 73 3/3/11 11:30 AM

نفسه»[1]، إذا هو يعتبر الفكر دلالة علي نفسه في عبارته «وأجلي الأمور ما يجده الإنسان من نفسه»، فاستبق ديكارت حين أثبت بالفكر وجود الفكر، لكن الفرق أن ديكارت قد انطلق من الشك حيث يري «إن بوسعنا أن نشك في جميع الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جداً، ليصل إلى نتيجة مؤداها «إن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حقاً حينما يفكر»[2]، فيما ينطلق المعتزلة من الإثبات، وعلي ذلك تري المعتزلة بأن«الكلام في حكم الشيء يتفرع علي إثباته»[3]، هكذا اتبع المعتزلة ترتيباً عقلياً لا يمكن فيه الحكم علي شيء مالم يتم إثباته أولاً، لكن ذلك عندهم مشروط بالمعرفة، يقول الخياط: «لا قسط ولا إنصاف في حكم من الأحكام إلا بعد معرفة وافرة»[4]، ولذا اقتضي المنطق المعتزلي تعيين حدودهم، لأن الغاية من الحد التمييز، فالحد هو القول المفسر لإسم الحد وصفته عند مستعمله علي وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ماليس منه ولا يخرج منه ماهو فيه، وعلي هذا الأساس يقيم النشار البرهان علي اختلاف الحد كما قصده المتكلمون عما عني به المنطق الأرسطي[5]، فالمعتزلة في هذا كغيرهم من المتكلمين يرون بأن لا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره سواء سمي جنساً أو عرضاً عاماً وإنما يحدون بما يلازم المحدود طرداً وعكساً[6]، ولقد كان اعتناء المعتزلة بالحدود مقدماً علي غيره، وفي هذا هم أرسطيون، لكنهم ليسوا كذلك في تعيين الحدود ذاتها، مثال ذلك حين عرف القاضي عبدالجبار حد الواجب «هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم علي بعض الوجوه» كان تعليله «أنه أوضح من قولنا واجب، وينبيء عن فائدته

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 45.

(2) ديكارت: مباديء الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1993م، ص 56.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 391.

(4) الخياط: الانتصار، ص 48.

(5) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م ص 101.

(6) المصدر نفسه، ص102.

Rwaad.indd 74 3/3/11 11:30 AM

ويحصر معناه»[1]، فقد اشترط لصحة الحد:

- أن يكون أوضح من المعرف.
- أن ينبيء عن فائدته.
- وأن يحصر معناه.

وفيما يتصل بتلك المسألة يري المعتزلة أن اختلاف الألفاظ لا يعني دائماً اختلاف الدلالة، فإن القدرة «تسمي قوة واستطاعة وطاقة» وكلها بمعني واحد، «وعلامة اتفاق هذه الألفاظ في المعني، أنك لو أثبت ببعضها ونفيت بالبعض لتناقض الكلام»[2]، هكذا اشترط المعتزلة في قبول دلالات الألفاظ والحدود عدم تعارضها مع قانون الفكر «عدم التاقض» فهم بهذا ينطلقون من مقدمة يقينية هي من الأوليات العقلية المحضة.

وللغاية ذاتها اهتم المعتزلة بتعيين الأدلة وصنفوها وفرقوا بين الدليل والأمارة، فالدليل في اللغة: ما يستدل به، وهو المرشد وما به الإرشاد[3]، وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول[4]، إذاً فالدليل يفضي إلى العلم فيما لا تتجاوز الأمارة حد الظن، والمعتزلة يعتمدون علي الأمارة في تعميم بعض أحكامهم الاستقرائية كما سيأتي فيما بعد فانبنت بعض أحكامهم علي مظنونات، ومن هنا تناقضوا.

أما عن الأدلة فإن المعتزلة - عدا النظام لرفضه الإجماع - يحصرون الأدلة في أربعة «حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع»، وحين سئل القاضي عبد الجبار «أليس القياس وخبر الواحد دلالة علي الأحكام الشرعية؟» قال «إنه يدخل تحت

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 39: 41.
(2) المصدر نفسه، ص 393.
(3) مرتضي الزبيدي: تاج العروس، المجلد الثالث، ص 504.
(4) الرازي: المحصل، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ط1، 1984م، ص 70.

Rwaad.indd 75 3/3/11 11:30 AM

الإجماع أو الكتاب أو السنة»[1]، إذاً فالمعتزلة ترى أن خبر الواحد مقبول ويجب العمل به، في حين أن منهم من يشترط لقبول الخبر هو ذلك الذي يرويه إثنان عدلان عن اثنين وهكذا[2]، لكن القاضي في رده علي من زعم أن أخبار الآحاد كيف يصح الاحتجاج بها يقول «إن الحجة بها قائمة، لتواتر الخبر عن الصحابة والتابعين بأنهم عملوا بمخبرها، فكل ما حصل فيه هذه الطريقة من أخبار الآحاد تقطع بقيام الحجة بها في الأصل، كما نقوله في أصول الزكوات والصلوات، وإن كان الخبر فيها من جهة الآحاد، فأما ما لم تكن هذه حاله فلا يجب أن نقطع بصحته»[3]، بهذا يفرق بين خبر الآحاد في الشرعيات فهو مقبول، وإن كان مجاله الاعتقادات «ينظر، فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد بموجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقاً لها»[4]، والحجة هي «التي يؤتي بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم»[5]، وهي عند المعتزلة بمثابة الدليل، يقول الجاحظ: «والحجة هي الدليل»، والحجة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر» و «العقل هو المستدل والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله»[6].

فالمرجع عند المعتزلة هو العقل لأن الأدلة هي «الأجسام التي يعرف وجودها حساً ومشاهدة»[7]، غير أنه «يجب أن يكون العقل هو القاضي علي صحة ما تؤدي إليه الحواس»[8]، فاعتبرت المحسوسات - وهي مقدمات يقينية - من جملة ما اعتمد المعتزلة عليها في بناء استدلالهم، فعلم الكلام المعتزلي لم يبدأ في جملته كما قيل

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 88.

(2) القاضي عبدالجبار: المغني، جـ17، تحقيق طه حسين تحرير أمين الخولي، ص 380.

(3) القاضي عبدالجبار: المغني، جـ11، تحقيق محمد علي النجاروعبدالحليم النجار، ص 182.

(4) القاضي عد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 768: 880.

(5) الغزالي: معيار العلم، ص 131.

(6) الجاحظ: من كتاب حجج النبوة المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 128.

(7) الخياط: الانتصار، ص 59.

(8) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، تحقيق إبراهيم مدكور، ص 58.

Rwaad.indd 76 3/3/11 11:30 AM

من ظنيات بنوا عيها أحكامهم في الأصول، بل طهروا العقل حتي أخلوه من أحكامه القبلية ثم ابتدأوا لبناء أحكامهم بالمحسوسات وغايتهم من هذا «العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقي معه ريب»[1]، ولذا فإنهم يفرقون بين الأصول والفروع، فالأصل «ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه»[2]، وقد أجازوا الخلاف فيما بينهم ثم فيما بينهم وبين غيرهم في جملة الفروع فيما منعوا ذلك في الأصول، حتي أن الخياط يقر بأن الخطأ غير بعيد عن أحد من أصحابه لكنه يرجعه إلى خطأ في الفرع وليس في الأصول فيصفه بأنه خطأ «في فرع لا تنقض به جملته التي اعتقدها من التوحد والعدل»، وتعليل ذلك برأيه أنه ضرورة لتثبيت الدين والرد علي الملحدين[3]، كما لا يستنكر ابن المرتضي الشيء نفسه في قوله «وليس مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع بمستنكر»[4]، وكانت هذه سمة من أشد خصوصيات المنهج المعتزلي في الشك، فيما يراها خصومهم نقيصة تحسب عليهم، ولعل ذلك يرجع إلى تمييز الفريقين - المعتزلة وخصومهم - للأصول والفروع، فيفرق الشهرستاني بينهما بقوله «إن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل، والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً»، لكنه يذكر لهما قسمة أخري بأن «كل ماهو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول، وكل ماهو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد، فهو من الفروع»[5]، وقد أجاز المسلمون

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 18: 19.

(2) القاسم الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، جـ1، ص 125.

(3) الخياط: الانتصار، ص 6 : 7.

(4) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 95.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 36.

Rwaad.indd 77 3/3/11 11:30 AM

النظر العقلي في مسائل الفروع واحترزوا منه في المسائل العقدية[1]، غير أن نقطة البداية فيما يخص أيهما الأصل وأيهما الفرع ما تزال محلاً للخلاف.

منهج المعتزلة في الاستدلال:

تفرد المعتزلة بمنهجهم، وجاوزوا عصرهم فيما اعتمدوه من مرتكزات منهجية، ولقد قيل «إن وراء اختلاف المناهج كلها وحدة العقل الإنساني»[2]، وهذا ما سعي المعتزلة لتأكيده، فتنوعت أدلتهم وأساليب بحثهم، لكنها في عمومها محكومة برباط العقل، ومعلوم أن المباديء التي يقوم عليها أي نظام استدلالي يجب أن تكون مستقلة عن بعضها[3]، من ذلك ما سلكه المعتزلة في الإستدلال بالأجسام علي الله تعالي، وتعليل استدلال المعتزلة بالأجسام لا بغيرها لوجوه:

أحدها: إن الأجسام معلومة باضطرار علي سبيل الجملة والتفصيل جميعاً، وليس كذلك الأعراض.

ويلاحظ اعتماد المعتزلة في بداية استدلالهم علي مقدمة أولي يقينية تعد من المحسوسات حيث وصفت بأنها معلومة باضطرار.

والثاني: هو أن العلم بكمال التوحيد لا يحصل مالم يحصل العلم بحدوث الأجسام.

والثالث: هو أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الاعراض وحدوثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض، وطريق ذلك: أن تعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً وهو الله تعالي، والطريق إلى معرفة حدوثها طرق ثلاثة:

أحدها: أن تستدل بالأعراض علي الله تعالي، ونعرفه بتوحيده وعدله،

---

(1) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 63.

(2) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص 13.

(3) المرجع نفسه، ص 100.

Rwaad.indd 78 3/3/11 11:30 AM

ونعرف صحة السمع، ثم نستدل بالسمع علي حدوث الأجسام.

والثاني: هو أن نستدل بالأعراض علي الله تعالي ونعلم قدمه، لأنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالي لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالي فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثه لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن علي أحدها، كان علي الآخر لا محالة.

والثالث: أن الأجسام لم تنفك عن الحوادث، ولم تتقدمها، وما لم يخل من الحدث وجب أن يكون محدثاً مثله.

وقد بنيت هذه الدلالة الأخيرة علي أربع دعاوي:

- أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.
- أن هذه المعاني محدثة.
- أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.
- إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها[1].

ويشترط القاضي عبد الجبار في حجته الاستدلالية السابقة ترتيبا منطقياً محدداً فالأولي يجب أن تكون متقدمة - أي مقدمة أولي - والأخيرة يجب أن تكون متأخرة - أي نتيجة - والدعويان اللتان هما في الوسط لا ترتيب فيهما.

هكذا أقام المعتزلة استدلالاتهم العقلية محكومة بالترابط المنطقي والاتساق، كما استدل المعتزلة بدلالة السمع، لكنهم احتكموا في تلك الدلالة علي قاعدة عقلية هي «أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع علي تلك المسألة لا يصح»[2]، وفي هذا تؤيدهم الأشعرية حين تري «أنه لا يكون مسلماً إلا

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 94: 95.
(2) المصدر السابق، ص401.

Rwaad.indd 79 3/3/11 11:30 AM

من استدل»[1]، لكن المعتزلة قصروا دلالة السمع علي خصومهم من أصحاب الكلام، ففرقوا بين تلك الحال وحال استدلالهم مع كافة المذاهب والفرق غير الإسلامية، ويحتج ابن رشد في ذلك حين يقول «بأنا نعلم علي القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضادالحق بل يوافقه ويشهد له»[2]، إذاً فمنهج المعتزلة في الاستدلال لم يكن مصبوباً في قوالب جامدة، وإنما تدخل في تشكيل حججه وأدواته طبيعة الخصم وملكاته، لكنهم حين قدموا دلالة العقل مع كافة خصومهم فإنما كان مقصدهم أرحب مما ضيقه عليهم خصومهم، فهم - أي المعتزلة - علي يقين:

- بأن دلالة العقل لا تتناقض بحال مع دلالة النص.

- وأن دلالة العقل - بحكم أنه جملة من العلوم الضرورية - متاحة لمن أقر بالسمع ومن لم يقر من أصحاب الملل والديانات المخالفة.

- وأن دلالة العقل حتما تنتهي إلى إثبات صحة دلالة النص.

يؤيد ذلك ما ذكره الإيجي من أنه «لابد من العلم بعدم المعارض العقلي. إذ لو وجد لقدم علي الدليل النقلي قطعاً إذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما»[3].

وكانت للاستدلال بالسمع عند المعتزلة طرق عدة، من ذلك ما اعتمده المعتزلة في جدلهم مع الشيعة لقولهم بالرجعة حيث اعتمدوا علي:

1 - القرآن: في قوله تعالي ﴿أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها﴾ يقال له: إنا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم - هذا لا يدفعه مسلم - وإنما انكرنا علي الرافضة قولها: إن الله يعيد الخلق الذين أماتهم إلى دارالدنيا قبل القيامة.

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ4، ص 67.

(2) ابن رشد: فصل المقال، تحقيق مصطفي عبد الجواد عمران، المطبعة العربية، ط3، 1968م، ص 15.

(3) الإيجي: المواقف، ص 40.

Rwaad.indd 80 3/3/11 11:30 AM

2 - الإجماع: فإنه قد جاء بأن عيسي عليه السلام كان يحيي الموتي ويردهم إلى دار الدنيا، وقد نطق بذلك القرآن نصاً.

3 - الخبر الموجب للعلم: وقد جاءت الأخبار الصادقة مشروحة مفسرة وليس فيها إلا خلاف الأموية فقط[1].

كما استدل المعتزلة علي المشبهة بقوله تعالي ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ و ﴿ليس كمثله شيء﴾ و ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾، وعلي المجبرة بقوله تعالي ﴿لا يظلم الناس شيئاً﴾ و ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ و ﴿ولا يحب الله الجهر بالسوء من القول﴾[2].

وفي الاستدلال بالسمع، يقول القاضي عبد الجبار: «ثبت بالدليل أن أفعال الرسول، عليه السلام تكون حجة كأقواله»[3]، لكن من المعتزلة من يقول «إنا متعبدون بالتأسي به في أفعاله العبادات، دون غيرها كالمناكح وما أشبهها»[4]، فميز المعتزلة في الأفعال بين العبادات وما سواها، ولعلها وقفة عقلية فقهية وتوخياً للحيطة والحذر مما طرأ علي تلك الأفعال من أحكام متباينة بين المسلمين تراوحت ما بين التوقف أو الحكم - بالإباحة أو الندب أو الوجوب - [5]، لكن من التجني القول بتجاهل المعتزلة للحديث، لكنهم نقموا علي المحدثين لسببين:

- في المنهج: إذ اهتموا بالرواية دون الدراية أو بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن.

- في المذهب: إذ أن كثيراً من رجال الحديث قد اعتنقوا مذاهب تضعهم في

(1) الخياط: الانتصار، ص 130 : 132.

(2) المصدر نفسه، ص 50.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ7، تحقيق إبراهيم الأبياري، ص 91.

(4) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، جـ1، ص 354.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 257.

Rwaad.indd 81 3/3/11 11:30 AM

خصومة مع المعتزلة[1].

وهذا يفسر اهتمام المعتزلة الشديد بإثبات صحة السند لمذهبهم، فيقول ابن المرتضي «أما سند المعتزلة لمذهبهم فهو أوضح من الفلق إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبى هاشم عبد الله بن محمد»[2]، لكن من الإنصاف القول بأن خصوم المعتزلة قد لجأوا للأسلوب ذاته.

واستدل المعتزلة بالإجماع، لأنه ليس إلا طوراً من أطوار الرأي ومظهراً من مظاهر تنظيمه[3]، وفي ذلك دلالة علي أن في الإجماع عند المعتزلة فسحة للعقل، لكنهم يشترطون لصحة الإجماع «أن يكون علي وجه التعمد والقصد، لأن ما يقع علي حد السهو لا معتبر به، وما يشتركون فيه باضطرار لا معتبر به»[4]، وتكون صحته من وجهين:

أحدهما: ما يدل علي ذلك قوله، جل وعز ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدي ويتبع غيرسبيل المؤمنين نوله ما تولي، ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ فتوعد، جل وعز، علي العدول عن اتباع سبيل المؤمنين كما توعد علي مشاقة الرسول بعد البيان، فيجب أن يدل ذلك علي أن اتباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجة فيما يتفقون عليه.

الثاني: أن الآية دالة علي وجوب اتباع سبيل المؤمنين، ونعلم أن في كل حال طائفة من أمة الرسول ﷺ ظاهرين علي الحق، وأن كل عصر شهداء يشهدون بالحق[5].

كما استدل المعتزلة لصحة الإجماع بما ورد عن الرسول ﷺ في قوله «لا تجتمع

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ1، ص 228 : 229.
(2) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 6 : 7.
(3) مصطفي عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 172.
(4) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 153.
(5) المصدر السابق، ص 160 : 168.

Rwaad.indd 82 3/3/11 11:30 AM

أمتي علي خطأ ولا علي ضلال» و «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين علي الحق حتي يأتي أمر الله جل وعز» و «من سرته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد»[1].

لكن النظام من المعتزلة قد خالف بقوله «أن الاجماع ليس بحجة»[2]، واستدل لإثبات ما أراد بالمنقول والمعقول معاً، وأدي قوله في الإجماع إلى معارضة شديدة من الأصوليين ومن المعتزلة أنفسهم، فيقول القاضي عبد الجبار: «إن الدلالة دلت علي أن الاجماع حجة»[3]، وهو في ذلك يعبر عن اتجاه عامة المعتزلة دون النظام، ولهذا يري البغدادي بأن النظام أراد بإنكاره للإجماع إبطال الطرق الدالة علي الشريعة، حيث جوز إجماع الأمة في كل عصر وفي جميع الأعصار علي الخطأ من جهة الرأي والاستدلال[4].

وكان القياس مما عول المعتزلة عليه كثيراً في أحكامهم، حيث تنوعت صور الاستدلال العقلي التي يحصرها الإيجي «إما بالكلي علي الجزئي وهو القياس... وإما بالجزئي علي الكلي وهو الاستقراء... وإما بجزئي علي جزئي وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً»[5]، فدلالة القياس عند المعتزلة عقلية، واعتبر عندهم من الدين، يقول القاضي عبد الجبار: «القياس والاجتهاد إنهما من الدين»[6]، ويصرح الغزالي أن في الإنسان «حاكماً حسياً، وحاكماً وهمياً، وحاكماً عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكام، هو الحاكم العقلي»[7]، وحاكم العقل كان صاحب السلطة الأقوي

(1) المصدر السابق، ص 180.

(2) المصدر السابق، ص 298، والأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ1، ص 336، والشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 50.

(3) الجاحظ: الحيوان، جـ2، ص 230.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 129.

(5) الإيجي: المواقف ، ص 35 : 36.

(6) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 278.

(7) الغزالي: معيار العلم، ص 62.

Rwaad.indd 83 3/3/11 11:30 AM

في الدلالة عند المعتزلة، وهذا ما قصده ابن رشد حيث يري أن النص القرآني قد اشتمل علي كافة مستويات الخطاب الديني، لأن الناس «منهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية. ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية»[1]، وما أراده العقل المعتزلي هو البرهان أقوي أساليب الدلالة وأقطعها لحجة الخصم، لكن المعتزلة فيما يخص دلالة القياس يرون أنه «يختص بتكليفه العلماء»، وطرق اكتسابه تختلف «فمنها ما يدل عليه الكتاب.

ومنها ما تدل عليه السنة. ومنها ما يستنبط من هذين»[2]، لكنهم اختلفوا، فيقول البغداديون إنه «ضم معلوم إلى معلوم لتنتج البديهة منهما معلوماً»، ويقول البصريون «هو النظر المؤدي إلى المعرفة»[3]، ويري المعتزلة أن «القياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة»، مثال ذلك «نصه، جل وعز، علي الإماء في تنصيف الحد، فإذا علمنا أن العلة في ذلك الرق قسنا عليهن العبيد، وإذا علمنا تحريم الخمر لم يمتنع أن نعلم أن علته موجودة في النبيذ فنقضي بتحريمه»[4]، ورغم أن عامة المتكلمين قد أقروا بحجة القياس، فإن ابن تيمية يقول فيها «إن كانت الطريقة القياسية صحيحة، لكن فائدتها ناقصة»[5]، وفي المقابل يحتج ابن رشد بضرورة القياس العقلي ويرد علي من أدعي بأنها «بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول»، بقوله «إن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول» ويري أن أكثر أصحاب الملة مثبتون له «إلا طائفة من الحشوية»[6]، وفي هذا دليل علي ما أقره الإسلام للعقل من حق

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص 15.
(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص276.
(3) النيسابوري: المسائل في يالخلاف، ص 345.
(4) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 280: 282.
(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوي، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي، المجلد الأول، ص 48.
(6) ابن رشد: فصل المقال، ص 11.

Rwaad.indd 84 3/3/11 11:30 AM

الإبداع والاجتهاد خاصة وأن أمور العباد تتجدد ويلحقها التغيير وهذا يستلزم تجديد أساليب البرهنة بما يتفق وتحقيق مصالحهم وصيانة العقيدة، وعلي ذلك يمكن القول إن الدافع وراء لجوء المعتزلة إلى الاحتجاج بالقياس غير دافعي العقل والدين إنما هو دافع عملي.

والملاحظ أن القياس المعتزلي لم يخل من مقدمات يقينية بني عليها نتائجه، من ذلك ما أورده القاضي عبد الجبار حين يقول «نحن نعلم أن الكذب، الذي لا نفع فيه ولا دفع مضره،قبيح، ويشتبه علينا الحال في الكذب إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر، فإذا استدللنا فعلمنا أن الأول قبيح لكونه كذباً، لا لتعريه من نفع ودفع مضرة، حملنا عليه الثاني»[1]، فقد انطلق من مقدمة يقينية هي فكرة اعتبرها المعتزلة من الأوليات العقلية التي تدل علي صفة الشيئية في الفعل عند النظر إليه مستقلاً عن فاعله وكان هذا التصور عند المعتزلة هو أساس القول في نظريتهم في الحسن والقبح العقليين، فيما عارضهم الأشاعرة حيث يرون «إن العقل لا يدل علي حسن الشيء وقبحه»[2]، وهكذا كان رفضهم لنظرية الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة، ونحسب أن نظرة الأشاعرة للفعل الإنساني مقيدة بحكم الشرع قد ضيقت الخناق علي العقل فيما أفسح المعتزلة في قولهم بشيئية الفعل المجال واسعاً للاجتهاد وإعمال العقل للحكم علي تلك الأفعال التي تتجدد بتجدد الحياة دائماً.

ومما اعتمده المعتزلة من الاستدلال، قياس الغائب بالشاهد، لكن النشار ينسبه إلى طرق الأشاعرة متعللاً بقول ابن رشد عن المعتزلة «ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة»[3]، فلم يكن تعليله حيادياً إذ لم تكن الأشعرية إلا ثمرة من ثمار الإعتزال وأثراً حسناً من آثاره[4]، فضلاً عن أن ابن رشد يصرح بأنه لم يطلع علي

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 280.

(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ص 370.

(3) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 132.

(4) زهدي جار الله: المعتزلة، ص 266.

Rwaad.indd 85 3/3/11 11:30 AM

كتب الاعتزال ولم يقف علي الطرق التي سلكوها في هذا المعني[1]، وتري المعتزلة بأن الاستدلال بالشاهد علي الغائب يكون للاشتراك في الدلالة أو للاشتراك في العلة، ولبيان ذلك يذكر القاضي عبد الجبار «فالأول هو الدلالة علي صفاته - جل وعز - لإنه إنما يجب كونه قادراً لثبوت الطريق فيه، وهو صحة الفعل، وهذه حال كثير من صفاته تعالي، وأكثر مسائل التوحيد تجري علي هذا الحد، والثاني هو الاشتراك في العلة، كنحو ما نقوله في حاجة المحدث منا إلينا لحدوثه، ثم يقاس الغائب عليه، فنجعل أفعاله محتاجة إليه لحدوثه، وكثير من مسائل العدل ينبني علي ذلك لأنه في صورة القياس، فإنك تبين أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلاً للقبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، وبرده إلى الشاهدتبين أن العلة في أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالي»[2]، ويري النشار أن المتكلمين قد توسعوا في وضع الأسس التي عليها يبني قياس الغائب بالشاهد، حيث أضافوا إلى الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة ويري أن المتكلمين قد اختلفوا في الحد والحقيقة، فضلاً عن اعتقادالبعض بأن ذلك القياس ضعيف ولا يوصل إلى اليقين، والسبب الأول الذي يذكره في تعليل ذلك هو إنكار الأشاعرة لعلاقة العلية[3]، ومعلوم أن المعتزلة علي خلاف ذلك تقر بالعلية في الأشياء، بل ويعتبر الخياط إنكار السببية في تفسير الحوادث والأشياء «ضرب من الجهل والسفسطة»[4]، ولذا كان هجوم ابن رشد حاداً علي الأشاعرة بسبب رفضهم للسببية بقوله «إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائبة»[5]، فيما

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق مصطفي عبد الجواد عمران، المطبعة العربية، ص 64: 65.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 167: 168.

(3) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 132 : 134.

(4) الخياط: الانتصار، ص 77: 78.

(5) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 142.

Rwaad.indd 86 3/3/11 11:30 AM

انصب هجوم الأشاعرة علي المعتزلة لاستخدامهم قياس الغائب بالشاهد، ويعبر أحمد أمين عن هذا الاتجاه بأن المعتزلة قد أخطأوا في قياس الله علي الإنسان، وأفرطوا فيه حيث أرادوا إخضاع الله تعالي لقوانين هذا العالم[1]، فيما يعبر كثير من المتكلمين في تلك المسألة عن أصالة الفكر الإسلامي إذ اعتبروا قياس الغائب بالشاهد موصلاً إلى اليقين فيما لا يفيد التمثيل الأرسطي سوي الظن، وقد أرجع الأصوليون قياس الغائب بالشاهد إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم علي قانوني:

- العليـــة: أي أن لكل معلول علة.
- والإطراد: أي أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً[2].

والنظام من المعتزلة يقول عن القياس بأنه «ليس حجة»[3]، مخالفاً ما أجمعت عليه المعتزلة «إنه تعالي قد تعبد بالقياس»[4]، لكن الجاحظ يقول عن النظام «إنما كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه علي العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله· فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي قاس عليه أمره علي الخلاص، ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسي أن بدء أمره كان ظناً· فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه»[5]، وفي قول الجاحظ دلالة علي أن النظام قد استدل بالقياس، وإن انبني كما وصف الجاحظ علي الظن في جميع حالاته، ولعل الجاحظ حين قصد التعميم قد أراده فيما دون الأصول من دقائق

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص69·

(2) النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 112·

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 321، والاشعري: المقالات، جـ1، 336، والشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 50·

(4) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ17، ص 296·

(5) الجاحظ: الحيوان، جـ2، ص 230·

Rwaad.indd 87 3/3/11 11:30 AM

الفروع:

وحتي يظل العقل منطقياً مع نفسه حد امتلاك النتائج، اقتضي اليقين أن يتسلح المنهج المعتزلي بسلاح التأويل، ولم يكن دافعه غير ذلك التعارض الظاهري بين النصوص فيما يخص أصلي العدل والتوحيد، ولذا انصبت جهود المعتزلة في التأويل في مواجهة مزاعم المشبهة والمجبرة والمرجئة، والتأويل كما يفسره ابن رشد «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه أو مقارنة»[1]، لكنه يري أن التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور ويكون مقصوراً علي العلماء[2]، وعلي ذلك كان التأويل هو الملاذ العقلي للاعتزال لبناء الاتساق المنطقي بين المتشابه والمحكم، في حين يقول الأشعري إن فريقاً يري في المتشابهات بأن «ليس يعلم تأويل المتشابه إلا الله، ولم يطلع عليه أحداً[3]، وكذلك الحشوية قد أنكرت رد المتشابه إلى المحكم وزعموا «أن الكتاب لا يحكم بعضه علي بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تنزيلها»[4]، وقد عارض ابن تيمية هؤلاء جميعاً وعده تناقضاً منهم حين احتجوا علي إبطال التأويل بقوله تعالي ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾، حيث لم ينف ابن تيمية مطلق التأويل[5].

ولقد كان حرص المعتزلة شديداً علي قضية تنزيه الذات الإلهية عن التشبيه والتجسيم والقبائح والظلم حتي جرهم التأويل فيها إلى نتائج لم يقبلها خصومهم،

---

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 30.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ1، ص 295.

(4) القاسم الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص 125: 126.

(5) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، تحقيق محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكل، الرياض، ط3، 1995م، ص 112: 113.

Rwaad.indd 88 3/3/11 11:30 AM

مثلما كان من مذهبهم في إنكار الرؤية، والقول بوجوب الأصلح عليه تعالي، ولهذا فتش مؤرخو الكلام عن مصدر خارجي دفع بالمعتزلة لأقوالهم في التأويل، فقيل إنهم قد استمدوه من اللاهوت المسيحي[1]، وقيل هو أثر من فلسفة اليونان[2]،غير أن المنهج المعتزلي لم يكن ليبلغ اليقين بغير أن تترابط مقدماته ونتائجه منطقياً، فظنوا أن التأويل قد أعانهم علي تحقيق ذلك، فتعسفوا في استخدامه حسبما اقتضت مذاهبهم.

ضوابط المنهج المعتزلي:

تتميز المناهج في بحوث المتكلمين عن بعضها بما اعتصمت به من ضوابط وما زانها من الروح العلمية، وقد عبر المنهج المعتزلي عن روح الدين في الاستدلال بالعقل والنص، ولم تكن ضوابطه جزءاً منفصلاً عنه، بل هي من صميم أركانه، وجوهره الذي به ميز، فأتي مذهبهم في جملته تطبيقاً لمنهجهم، إذ «ليس المذهب إلا تطبيقاً للمنهج»[3]، فقد بلغ الفكر المعتزلي درجة أعلي في تطوره فكان قادراً علي التعامل مع الجزئيات بتجريدها من خصائصها الفردية ليستخلص منها مفهوماً له طبيعة العموم والشمول، وقد ظهر ذلك الاتجاه في التعميم في حكم المعتزلة علي مرتكب الكبيرة حيث انتقلوا من بحث المسألة علي مستوي أشخاص بعينهم إلى حكم كلي عام[4]، وهذا ما عناه الاستقراء العلمي الحديث، لأن «الكليات إنما تصير كليات في العقل بعد استقراء جزئياتها في الوجود»[5]، وقد اتضح استخدام المعتزلة للإستقراء في بحثهم موضوع «الجبر والاختيار» حيث عمدوا إلى استقراء آيات

(1) زهدي جار الله: المعتزلة، ص 36: 37.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 48 و دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 20.

(3) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص (م10).

(4) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، 643.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوي، المجلد الأول، ص 47.

Rwaad.indd 89 3/3/11 11:30 AM

القرآن فيحصون المواضع التي وردت فيها هذه المصطلحات، ثم يحددون معناها علي ضوء من هذه النظرة الشاملة[1]، ويدل هذا علي اعتماد المعتزلة علي مقدمات يقينية هي المجربات التي عرفها الإيجي بأنها «ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار»[2]، ولعل المعتزلة مارسوا في حكمهم نوعاً من التجريب العقلي حيث يقوم الإنسان في ذهنه بكل الفروض والتحقيقات التي قد لا تتيسر له في الخارج، وميزته أنه قد يسمح بفروض جريئة[3]، لم يكن العقل المعتزلي ليبلغها دون أن يتصف بمنهجية في الشك تؤدي إلى اليقين، وعلي ذلك بني الجاحظ قوله «تعلم الشك في المشكوك فيه تعلماً، فلو لم يكن ذلك إلا تعرف التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه»[4]، فاجتمع عند المعتزلة علم الضرورة إلى علم الاستدلال لتثبيت اليقين، يقول الزمخشري في قوله تعالي ﴿وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ ففي قوله تعالي «ولكن ليطمئن قلبي» أي ليزيد سكوناً وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب وأزيد للبصيرة واليقين، ولأن علم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف العلم الضروري فأراد بطمأنينة القلب العلم الذي لا مجال فيه للتشكيك»[5]، ولهذا كان اليقين هو الغاية الأسمي في جميع استدلالاتهم، إعتمدوا لإثباتها مقدمات يقينية هي من جنس ما اعتمده الفلاسفة، يروي الخياط عن العلاف في رده علي المجبرة حين زعموا «أن الكافر قادر علي الكفر الذي هو فيه غير قادر علي الإيمان الذي تركه»، فكان جواب العلاف عن تلك القدرة أنها «إذا

(1) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ص 67.

(2) الإيجي: المواقف، ص 38.

(3) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص 116: 117.

(4) الجاحظ: الحيوان، جـ6، ص 11.

(5) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص 391 : 392.

Rwaad.indd 90 3/3/11 11:30 AM

صحت علي فعل صحت علي ضده، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده»[1]، فانطلق العلاف في استدلاله من مقدمة يقينية هي فكرة عقلية أولية مفادها «أن النفي والإثبات لا يجتمعان»، كما يروي ابن المرتضي عن العلاف أيضاً أنه «ناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم أنه من أصلين قديمين نور وظلمة كانا متباينين فامتزجا، فقال أبو الهذيل: فامتزاجهما هو هما أم غيرهما؟ قال: بل أقول هو هما، فألزمه أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معني غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما»[2]، فالعلاف يستدل في تلك المسألة علي أساس من قوانين الفكر لقطع حجة الخصم، حيث جر العلاف خصمه إلى ما يتعارض وقانون عدم التناقض فألزمه ضعف حجته.

ومما يذكر عن خصائص المنهج المعتزلي، استخدامه للوقائع المحسوسة والحقائق البديهية في الحياة الإنسانية لمؤازرة الحجج العقلية والحجج القرآنية في البرهنة والاستدلال، مثلما استعانوا في حوارهم مع المجبرة، وكذلك إلزامهم الخصوم موقفاً شنيعاً يصعب عليهم الرضا به والاعتراف بتبعاته، وهو أسلوب جدلي يحرك في نفوس الخصوم وعقولهم العوامل التي تدعوهم إلى إعادة النظر فيما يقولون[3].

كما استعان المعتزلة بالنص في مواجهة النص مثلما اتجهوا في بحثهم مسألة الرؤية، فحين استدل الأشاعرة علي جواز رؤيته تعالي في «سؤال موسي عليه السلام رب أرني أنظر إليك وجواب الرب تعالي لن تراني ووجه الاستدلال أن موسي عليه السلام هل كان عالماً بجواز الرؤية أم كان جاهلاً بذلك فإن كان جاهلاً فهو غير عارف بالله تعالي حق معرفته وليس يليق ذلك بجناب النبوة وإن كان عالماً بالجواز فقد علمه علي ماهو به والسؤال بالجايز يكون لا بالمستحيل وجواب الرب تعالي

(1) الخياط: الانتصار، ص 11.

(2) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 46.

(3) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، ص 69 : 72.

Rwaad.indd 91 3/3/11 11:30 AM

لن تراني يدل علي الجواز أيضاً»[1]، كان استدلال المعتزلة بقوله تعالي ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾» ووجه الدلالة في الآية «هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالي نفي عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة علي الله تعالي في حال من الأحوال[2]، غير أن من الملاحظ أن الاستدلال بالنص عند المعتزلة والأشاعرة لم يعدم الاحتكام إلى العقل.

ومما حرص عليه المعتزلة من ضوابط منهجية، أنهم يفرقون بين القول الصريح لصاحبه وما يتوهمه البعض كنتيجة لهذا القول، يروي الخياط في ذلك عند رده علي ابن الروندي «وأما حكايته عن إبراهيم - يقصد النظام - «أن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح لخلقه استحال منه تركه، فإن هذا شيء ألزمه أصحابنا لإبراهيم قياساً علي قوله في إحالة القدرة علي الظلم ولم يكن بقوله»[3]، وفي ذلك يقول الجاحظ «وليس علي المخبر عن خصمه والواصف مذهب غيره أن يجعل باطلهم حقاً وفاسدهم صحيحاً، ولكن عليه أن يقول بقدر ما تحتمله النحلة وتتسع له المقالة»[4].

والمعتزلة في هذا الاتجاه لا تعمد إلى تعميم أحكامها علي جملة من خصومهم بقول تفرد به بعضهم، فقد كانت تلك هي الزلة التي أتاها كثير من خصوم المعتزلة حين تناولوا بكثير من التحليل والاستنتاج رأياً تفرد به نفر من المعتزلة فاعتبروه قولاً لعامة شيوخهم وبناء علي ذلك أصدروا أحكامهم، يقول الخياط «إن المعتزلة لم تعب جملة الرافضة بقول تفرد به بعضها»[5]، ولعل هذا مما حدا بالقاضي عبد

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 367.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 233.

(3) الخياط: الانتصار، ص 18.

(4) الجاحظ: المسائل والجوابات في المعرفة المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 112.

(5) الخياط: الانتصار، ص 4.

Rwaad.indd 92 3/3/11 11:30 AM

الجبار في معرض دفاعه عن رجال الاعتزال أن اتجه لنقد آراء المتطرفين منهم[1].

ومن الأمانة العلمية التي التزمها المعتزلة في ردهم علي خصومهم أنهم يوردون أقوال هؤلاء الخصوم بدقة ثم يجيبون عليها دونما استنتاج قسري لما توحيه تلك الأقوال من نتائج في عقولهم، مثال ذلك ما اشتمله كتاب «الانتصار» من إبطال ما ادعاه ابن الروندي علي المعتزلة فيقول الخياط بأنه «ذاكر ما في كتابه وناقضه عليه حرفاً حرفاً»[2]، ولعل هذا كان سببا في أن يصف الملطي المعتزلة بأنهم «المنصفون في مناظرة الخصوم»[3]، واعتبر الصدق لذلك ضابطاً من ضواط المنهج المعتزلي في استدلاله عند مواجهة الخصم وذلك تجنباً للتناقض في المذهب وحرصاً علي الاتساق، ولذا يوجه الخياط نقده لابن الروندي «ينبغي للكذاب أن يكون حافظاً»[4]، دلالة منه علي تناقض مذهبه واجتنابه الموضوعية، وللسبب ذاته يضع المعتزلة أصلاً للنقد الموضوعي في قول الخياط «إن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه»[5]، إذ إن من بديهيات الأمانة العلمية ألا ينسب الرأي لصاحبه إلا بطريقين: إما نقلاً من كتبه الموثوق بصحة نسبها، أو عن أشخاص ثقات مشهود لهم بالأمانة في النقل.

كما اقتضت الأمانة العلمية من المعتزلة الإقرار بالخطأ وإن حاولوا تبريره، يقول الخياط في نقضه لكتاب ابن الروندي «وإذا صرنا إلى ماحكاه عن رجل رجل من المعتزلة عرفناه كذبه علي من كذب عليه، وأما من صدق عليه فنعرفه أن خطأه إنما هو في فرع لا تنقض به جملته التي اعتقدها من التوحيد والعدل»[6].

---

(1) عبد الكريم عثمان: مقدمة شرح الأصول الخمسة، ص 16.

(2) الخياط: الانتصار، ص 3.

(3) الملطي: التنبيه، ص 35 : 36.

(4) الخياط: الانتصار، ص 134.

(5) المصدر نفسه، ص 22.

(6) الخياط: الانتصار، ص 6 : 7.

Rwaad.indd 93 3/3/11 11:30 AM

فإن نقطة الانطلاق في اليقين المعتزلي ذلك المنهج الذي عد العقل فيه أصل كل حجة، لأن الحجج التي اعتمدها المعتزلة للدلالة عرفت بالعقل ولم يعرف العقل بها[1]، فتميز منهجهم عن مناهج خصومهم بتلك الدلالة، من ذلك ما اتبعه البغدادي من الأشاعرة في مواجهته المعتزلة، فقد اعتمد في كتابه «الفرق بين الفرق» علي:

1 - الأحكام الأولية القاطعة:

وتمثلت في:

• الحكم علي فرق المعتزلة جميعاً بأنها من القدرية، والمعتزلة تصرح أنه ما استحق أحد اسم الاعتزال حتي يجمع القول بالأصول الخمسة[2]، ولهذا فليس صحيحاً أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية[3].

• الحكم علي جميع فرق المعتزلة بالضلال عن الحق وإن استثني منها الحايطية والحمارية باعتبارهما من الغلاة في الكفر.

• إصدار أحكام قطعية بتكفير المعتزلة في أغلب مذاهبهم التي أوردها عنهم باعتبارها بدعاً وضلالات وسماها بالفضائح.

• تقرير حكمه بضلالة عمرو بن عبيد والعلاف لكونهما من الموالي، وحقر النظام في صنعته، ووافق وصف المردار - تهكماً - بأنه راهب المعتزلة شريطة أن يكون هذا مأخوذاً من رهبانية النصاري، ونعت الجعفرين - بن حرب وبن مبشر - بأن «كلاهما للضلالة راس وللجهالة أساس»، ونفي إنسانية الجاحظ وإحسانه.

---

(1) القاسم الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، ج1، ص 124 : 125.

(2) الخياط: الانتصار، ص 126.

(3) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1983م، ص 39.

Rwaad.indd 94 3/3/11 11:30 AM

2 - الإستنتاج القسري:

فإن كثيراً مما أورده البغدادي منسوباً إلى رجالات الاعتزال إنما كان في غالبه استنتاجاً منه لما نسب إليهم من أقوال لم يصرحوا هم بها، فقد نسب البغدادي للعلاف قوله «إن علم الله سبحانه وتعالي هو الله وقدرته هي هو»، وصح عند البغدادي استنتاجاً من قول العلاف أن يكون الله تعالي علماً وقدرة وصح عنده أن لو كان علماً وقدرة لاستحال أن يكون عالماً قادراً لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادرة وصح أن علمه هو قدرته ووجب عندها أن يكون كل معلوم له مقدوراً وهذا يوجب أن يكون رأيه مقدوراً له لأنه معلوم وثبت عنده آخراً الحكم بتكفيره - أي تكفير العلاف - استناداً إلى كل ما استنتجه البغدادي وليس لمقالة العلاف نفسها.

3 - الاستغراق في الفروع:

فإن كثيراً مما أورده البغدادي منسوباً إلى رجال الفكر المعتزلي إنما كان في جملة الفروع التي لا ينتقض بها أصلاً من أصولهم التي أجمعت عليها الأمة[1].

هذا ما انتهجه البغدادي كنموذج لما سار عليه بعض الخصوم في مواجهة المعتزلة، بينما يرتكز المنهج المعتزلي في بناء مذهبه علي أدلة أصلها العقل، وبني استدلاله في الغالب علي مقدمات يقينية لا ظنية، وهدفه إثبات التوحيد والعدل، فلقد كانا جوهر الاعتزال وغايته ومحور منهجه الذي تطلع إلى عبور الشك إلى أول مراتب اليقين المعتزلي وهو إثبات العقل.

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 93 وما بعدها.

Rwaad.indd 95 3/3/11 11:30 AM

الفصل الثالث

اليقين المعتزلي الأول: اثبات العقل

تمهيـد

دوافع الشك المعتزلى:

- التقليد
- الحـس
- الالهام
- الطبـع

يقين المعتزلة بالعقل:

- ماهية العقل
- شروط النظر
- العقل والمعرفة
- الصدق المعرفي

تمهيـــد :

اليقين هو غاية الفكر ومحله العقل، وفي القلب دلالة عليه، هذا ما أعلنه المعتزلة حين اعتبروا «إن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها : ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب»[1]، فاليقين هو «إتقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه»[2]، لأن «مالم يعرف بيقين فإنما عرف بظن، وما عرف ظناً فليس علماً ولا معرفة»[3]، فجوهر اليقين المعرفة، ونقطة انطلاقه هي الشك، ولا يصحو شك إلا حيثما تولد الشبهات، وسبيل أهل الورع من العلماء «أن يقفوا عند الشبهات»[4]، كذا عبر الخياط عن جدل أصحابه من المعتزلة، حين استقرأوا شبهات خصومهم بعناية وكانت غايتهم إبطالها بحجة العقل لانتزاع اليقين.

ولم يتشكل اليقين المعتزلي دفعة واحدة وإنما عبر مراتب محددة، كانت أولاها إثبات العقل، ولأن الفكر المعتزلي قد تميز بالروح النقدية، إذ جعلوا العقل أصلاً إلى جانب الإيمان[5]، فقد انصرف همهم في هذا الشأن إلى مواجهة ما أثار الشك في حقيقة العقل من مثل :

1 - التقليـــد :

يقول الزمخشري «إن التقدم والأولية لا يكون برهاناً علي الصحة والباطل لا ينقلب حقاً بالقدم»[6]، هكذا تمرد المعتزلة علي التقليد وأسسوا مدخلاً واسعاً لإثبات العقل وتمكينه من الحكم علي الأشياء، وقد أجمع المعتزلة وأهل السنة علي ذم التقليد لفساده، يقول الماتريدي في مستهل كتاب التوحيد «إنا وجدنا الناس مختلفي

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 46.
(2) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص 137.
(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص 241.
(4) الخياط: الانتصار، ص 97.
(5) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ1، ص 220.
(6) الزمخشري: الكشاف، جـ3، ص 116.

Rwaad.indd 99 3/3/11 11:30 AM

المذاهب في النحل في الدين، متفقين علي اختلافهم في الدين علي كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، علي اتفاق جملتهم من أن كلاً منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابه مثله ضده· علي أنه ليس فيه سوي كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين علي إصابته الحق»[1]، وعلي ذلك قيل إن المعتزلة قد تأثروا في إنكارهم للتقليد بما ورد عن الماتريدي في هذا الشأن[2]، ولعل دلالة النص الشرعي هي أولي وأوجب بأن نثبت لها مثل هذا التأثير، ليس في المعتزلة وحدهم، بل وفي كافة المذاهب الكلامية، فإن النص القرآني كان صريحاً وحازماً ومحفزاً للعقل حين ذم التقليد وأصحابه·

فالتقليد عند المعتزلة «هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة»[3]، إذ أن ما يناقض اليقين في العقل المعتزلي انفصال القول عن حجة تؤيده وتجعله مستساغاً، فإن ذلك عندهم يعد من مقدمات الشك.

وعلي هذا يصنف المعتزلة المخالفين لهم في وجوب النظر والتفكر إلى فريقين:

- أصحاب الحديث الذين يقولون: العمل بالتقليد·
- والذين يقولون: إنا نعرف ما يلزمنا ضرورة[4].

كما يحصرون شبه القائلين بالتقليد:

1 - فمنه ما يكون قدحاً في صحة النظر، واعتراضاً عليه·

2 - ومنه ما يكون طعناً في العلم الواقع عنه، ويكون طعناً فيه، لأن صحة النظر

---

(1) الماتريدي: التوحيد، ص 3·

(2) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد، ص (م28)·

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 61·

(4) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص 199·

Rwaad.indd 100 3/3/11 11:30 AM

تتعلق بصحة المعرفة المتولدة عنه.

3 - ومنه ما يجري مجري الطعن، وإن كان ظاهره مسائل تتصل به. وربما أوردوا في هذا الباب آيات من جهة السمع يتعلقون بها في فساد النظر، ويدلون بها علي التقليد[1].

إذاً كانت منهجية الشك المعتزلي تلزمهم الموضوعية دائما في ذكر أساليب الدلالة عند خصومهم من جهة العقل والسمع معاً، فمن جهة العقل يورد القاضي عبد الجبار ما يتعلقون به من الشبه العقلية في قولهم:

1 - لو كان النظر مولداً للعلم، لوجب أن يصح من الناظر أن يدركه بالجهل والشك ابتداء، أو ينفيه بأحدهما.

2 - لو كان النظر مولدا للعلم لم يختلف حكم العقلاء في ذلك.

3 - لو كان النظر يوجب العلم، وثبت ذلك فيه، لم تجب الثقة بصحة جميعه، لأن دقة الشيء وغموضه تقتضي طول الفكر فيه، وذلك يوهن القوة.

4 - إذا ثبت اختلاف أحوال الناظرين... فالعالم المتقدم يخالف حاله في النظر وفيما يصح منه وفي سرعة علمه، المبتديء، كما إن الذكي يخالف البطيء... وفي هذا إبطال الثقة بصحة النظر.

5 - إذا رأينا الوافر العقل قد يخطيء، ويزل فيما يتصرف فيه مما يتعلق بالعقل، فكذلك يوجب أن العقل يقتضي جواز دخول الخطأ فيه، وأن ذلك من شأنه، فيجب أن لا يوثق في النظر وأنه يؤدي إلى العلم.

6 - إذا ثبت أن النقص إذا لحق الآله منع من أن يفعل بها ما هي آلة فيه، أو من أن يقع بها الفعل علي وجه يصح. وكان العقل آلة في فعل النظر، فيجب أن يكون نقصانه يؤثر في صحته.

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 127.

Rwaad.indd 101 3/3/11 11:30 AM

7 - لو كان النظر صحيحاً، لوجب أن يكثر العلم بحسب كثرته، وأن يكون العالم بالشيء إذا نظر فيه علمه ثانياً كما علمه أولاً.

8 - إذا صح أن ما غاب عن الحواس لا يصح أن يدرك بها، أو يعلم من جهة الإدراك بها، فما غاب عن العقل يجب أن لا يصح أن يعلم به ولا أن يتوصل إلى العلم به بالنظر الذي لا يصح إلا بالعقل، لأن الحواس هي أصل العقل[1].

كما تعلق القائلون بالتقليد من جهة السمع بقوله تعالي ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فيجب أن لا يحتاج إلى النظر في أصول الدين ولا فروعه، كما أن الضروري يغني عن النظر والاستدلال، وكان رد المعتزلة «إن العلم بأنه تعالي بتوحيده وعدله يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله. فلا يصح أن يستدل بالكتاب علي بطلان مالا نعرف التوحيد والعدل إلا به»[2]، فعند المعتزلة «إن الكلام في صحة النظر عقلي، وصحة الكتاب مبني عليه، ولا يصح إلا بعد صحته»[3]، هكذا يحرص المعتزلة في مواجهة شبهات خصومهم علي الترابط المنطقي في حججهم، لأن فيه الدلالة علي صحة فكرهم،

كما تعلق أصحاب التقليد بقوله تعالي ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، ولذا فيجب عندهم بطلان النظر، وجواب المعتزلة عليهم أن «هذا لا يدل علي أنه مبين للأشياء بالنص فقط، بل قد يجوز أن يكون مبيناً لها بذلك وبالاستدلال وبالكتاب، الذي بين الله، تعالي، جمله بالكتاب والسنة. ومتي لم يحمل علي ذلك، لم يصح. لأنه لم يبين فيه تفصيل الأمور ولا أحكام كل الفروع... ولأنه تعالي قد بين فيه وجوب النظر، ونبه عليه بقوله ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾، ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾، ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾،﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 123 وما بعدها.
(2) المصدر نفسه، ص 166.
(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 127.

Rwaad.indd 102 3/3/11 11:30 AM

والأرض﴾[1].

ولم يقتصر استدلال المعتزلة لإفساد التقليد علي دلالة السمع، وإنما بنوا استدلالهم أيضاً علي حجة العقل، فالقول بالتقليد ينكر الضرورات «لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام، ليس بأولي من تقليد من يقول بحدوثها· فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها، وذلك محال، أو يخرج عن كلا الاعتقادين، وهو محال أيضاً»[2]، كما إن المقلد «إما يقلد العالم أو غير العالم، ولا يحل أن يقلد غير العالم، فإذا قلد العالم فلا يخلو ذلك العالم إما أن يكون قد علم ما قد علمه تقليداً، أو بطريقة أخري، ولا يجوز أن يكون قد علمه تقليداً، لأن ذلك يؤدي إلى ما لا يتناهي من المقلدين، فإن علمه بطريقة أخري، فإما اضطراراً أو استدلالاً، ولا يجوز أن يعلمه اضطراراً لأنه كان يجب علي المقلد أن يشاركه فيه، فلم يبق إلا أن يعلمه استدلالاً وهنا يبدو فساد التقليد»، «والمقلد لا يأمن خطأ من قلده فيما يقدم عليه من الاعتقاد»[3]، وقد يجر التقليد صاحبه إلى الشك المطلق، يقول الغزالي «كل من يناظر في إيجاب التقليد وإبطال النظر، سوفسطائي»[4].

وقد خاض المعتزلة في إبطال حيثيات التقليد:

- فقد رفضوا تقليد الأكثر «لأن المحق قد يكون واحداً، والمبطل قد يكثر جمعه»، وبدلالة السمع ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾ وقوله تعالي ﴿ولكن أكثرهم للحق كارهون﴾[5]، وحجة المعتزلة في إنكار تقليد الأكثرية أو الأغلبية قولهم «ليست الكثرة من إمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل»[6].

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 167 ورسالة المختصر في أصول الدين المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص 200·

(2) القاضي عبد الجبار: الغني، جـ12، ص 123·

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 62 : 63·

(4) الغزالي: معيار العلم، ص 241·

(5) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 123·

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 61 : 62·

Rwaad.indd 103 3/3/11 11:30 AM

- لكن رفض المعتزلة للتقليد لم يكن علي اطلاقه، فقد أجازوا تقليد العامي للعالم ولم يعتبروه تقليداً لسببين:

1 - دليل نقلي ﴿فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

2 - الإجماع: لأن الأمة اتفقت علي أن له الرجوع إليه - أي إلى العالم - فلا يكون تقليداً.

- لكنهم فرقوا في التقليد بين الاعتقاد والعمل، بقولهم «إنا لم نجوز للعامي أن يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وعلي أن خلافه كذب وإنما الذي سوغناه له أن يعمل بقوله فقط».

- وعلي هذا الأساس أجازوا تقليد الرسولﷺ ، ولم يعتبروه تقليداً بدلالة قولهم «إنما قبلناه لظهور العلم المعجز عليه»(1).

فالمعتزلة لا تعتبر التقليد علماً لأن «الاعتقاد الذي وقع علي سبيل التقليد لا يقتضي سكون النفس»، ولأن «المقلد يجوز علي نفسه التشكك»[2]، وكانت غاية الاعتزال من رفض التقليد، هو إثبات قدرة العقل علي النظر والسمو بالمعرفة إلى درجة اليقين، وظلت تلك سمة فلسفية للعقليين المحدثين، فيقول ديكارت معللاً عدم تمسكه بآرائه القديمة «يكفي لإطراحها أن أجد في كل رأي منها سبباً ما للشك فيه»، بل ذهب أبعد من ذلك فيقول: «ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكاً فيها فحسب، بل إنها باطلة كل البطلان وأظل كذلك إلى أن يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان فيبقي ذهني حراً كل الحرية»[3]، فجعل ديكارت حرية العقل شرطاً ضرورياً لحصول المعرفة فيما أقر المعتزلة بسكون النفس شرطاً ضرورياً لها، فيقول القاضي عبد الجبار عن العلم

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 63.

(2) النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص 302.

(3) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولي، ترجمة عثمان أمين، ط2، 1956م، مكتبة الأنجلو، ص 65 : 68.

Rwaad.indd 104 3/3/11 11:30 AM

بأنه «المعني الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله»[1]، ففي حين كان منبع اليقين الديكارتي في المعرفة نظرياً وهو التحرر من سلطة الآراء القديمة وإثبات بطلانها، كان عملياً في اليقين المعتزلي وهو سكون النفس إلى ما علمته، ولذا قيل عن رجال الاعتزال إنهم «أشبه ما يكون بديكارت بين العقليين المحدثين»[2]، لكن واقعية اليقين المعتزلي أضفت عليه اتجاهاً عملياً افتقده العقليون حديثاً.

2 - الحـــــس:

لم تقف محاولات تغييب العقل بين أصحاب المذاهب علي القائلين بالتقليد، وإنما الأمر تعداهم إلى الحسيين، وهم في كل عصر، ومنهم الدهريون، وفيهم من يقول «لا أقضي إلا بما أشاهده، ومن يقول: إنه قد يقضي بما يشاهد، وبما يفعل، ويدل عليه الدليل. ثم اختلفوا، فقال قوم، في الحواس: إنها القاضية علي العقول. وقال قوم: بل العقول تقضي علي الحواس. وقال قوم: للحواس عمل، وللعقول عمل، ولا يقضي بأحدهما علي صاحبه»[3]، وعن الشكاك من السوفسطائية، يذكر الرازي حجتهم في إنكار الحسيات والبديهيات بقولهم «ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسي والخيالي والعقلي، فلابد. وأن يكون حاكم آخر فوقهما، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لأنه فرعهما، فلو صححناهما به لزم الدور ولا نجد حاكماً آخر فوقهما فإذا لا طريق إلا التوقف»[4]، ومن جهته يصنف نصير الدين الطوسي نحلة السوفسطائية تلك إلى طوائف ثلاث:

1 - اللا أدريـة: وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في أنا شاكون وهلم جرا.

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 13.
(2) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ2، ص 37.
(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 54.
(4) الرازي: المحصل، ص 54.

Rwaad.indd 105 3/3/11 11:30 AM

2 - العناديـة: وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثليها في القوة والقبول عند الأذهان.

3 - العنديـة: وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الأمر شيء بحق[1].

هكذا كانت الدعوة إلى التوقف عند الحسيات مما أثار الشك المعتزلي، لأنهم يرون في الحس أنه «أول العلم بالمدركات»[2]، وأطلقوا عليه المشاهدة، فإذا ما أضيف إليها العلم فقيل: علم المشاهدة، فالمراد به «العلم المستند إلى الإدراك بهذه الحواس»[3]، لكنه ليس علماً يقينياً، لأن للأمور عند المعتزلة حكمان «حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول. والعقل هو الحجة»[4]، وحجة المعتزلة «إن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً، وإنما يدرك بها الشيء علي ماهو عليه لذاته»، وفي هذا كان ردهم علي الدهريين والشكاك السوفسطائيين أن «المعتبر بالعلم بالمدركات والعلم المتقرر في العقول باضطرار، أو المكتسبة عن نظر»[5]، فالقول بأن ليس هناك إلا الحواس سيؤدي إلى إنكار كل يقين»[6]، وهذا ما رفضه المعتزلة، ووافقهم فيه الأشاعرة، فرغم أن الغزالي قصر العلم في تعريفه علي العلم بالمحسوسات حين يقول بأن العلم «مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس»، لكنه يؤكد أن «أكثر الموجودات معلوم بالاستدلال عليها بآثارها. ولا تحس. فلا ينبغي أن يعظم عندك الإحساس»[7]، ومما يرويه ابن المرتضي عن أبي القاسم الكعبي «أنه وصل

(1) نصير الدين الطوسي: هامش المحصل للرازي، ص 55.
(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 16.
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 51.
(4) الجاحظ: الحيوان، جـ1، ص 207.
(5) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 55:57.
(6) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 541.
(7) الغزالي: معيار العلم، ص 90.

Rwaad.indd 106 3/3/11 11:30 AM

إليه رجل من السوفسطائية راكباً علي بغل فدخل عليه فجعل ينكر الضروريات ويلحقها بالخيالات، فلما لم يتمكن من حجة تقطعه قام من المجلس موهماً أنه قام في بعض حوائجه فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر ثم رجع لتمام الحديث، فلما نهض السوفسطائي للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجة عنده طلب البغل حيث تركه فلم يجده، فرجع إلى أبي القاسم وقال: إني لم أجد البغل، فقال أبو القاسم: لعلك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه وخيل لك أنك وضعته فيه بل لعلك لم تأت راكباً علي بغل وإنما خيل إليك تخييلاً، وجاء بأنواع من هذا الكلام. فكان ذلك سبباً في رجوع السوفسطائي عن مذهبه»[1]، فالملاحظ أن المعتزلة:

1 - تفرق بين ما يعلم بالحس وبين ما يعلم بغيره.

2 - وترفض الشك المطلق[2].

3 - وتقر بالضروريات التي تنجم عن المشاهدة والحس، لكنها عندهم ليست سبيلاً لليقين.

ولقد كان المعتزلة فلاسفة حين واجهوا من ينكر الضروريات، وللسبب نفسه كان إعتراض ابن رشد علي الأشاعرة لأن «كثيراً من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سوفسطائية، فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات»[3]، لكن البغدادي من الأشاعرة ينسب إلى النظام قوله «إن المعلومات ضربان:

- محسوس: وهو أجسام ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس. والحس عنده لا يقع إلا علي جسم واللون والطعم والرائحة والصوت عنده أجسام، ولهذا أدركت بالحواس.

---

(1) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص 89.

(2) تم توضيح هذا المعني - أي إنكار المعتزلة للشك المطلق - ضمن المدخل.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ص 33.

Rwaad.indd 107 3/3/11 11:30 AM

- وغير المحسوس: فضربان قديم وأعراض وليس طريق العلم بهما الخبر· وإنما يعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر·

وهذا يؤدي في استنتاج البغدادي إلى اتهام النظام بإنكار الخبر وبالتالي إنكاره دلالة السمع[1]، غير أن النظام - كما يقول النشار - قد مزج الإحساس بالإدراك[2]، وأيضاً يري الغزالي أن «الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية»[3]، فالمعتزلة تري في الحس أنه «إدراك الشيء بآلة»[4]، ولذا فالمعرفة الحسية تكون عندهم من الوظائف الداخلية للنفس لا من وظائف أعضاء الحس، فهي ليست سوي نوع من الإدراك العقلي[5]، لكن هذا الإدراك لا يفي بمطلوب اليقين المعتزلي، لأن اليقين عند عامة المعتزلة يبقي مشروطاً بالعقل لا الحس·

3 - الإلهـــام:

ومما أثار الشك منهجياً في العقل عند المعتزلة قول البعض «إن المعارف كلها تحصل إلهاماً»، وحجة المعتزلة في إنكار قولهم أن «هؤلاء لا يوجبون النظر البتة»[6]، ويوافقهم في ذلك أهل السنة، إذ يرفض الماتريدي القول بالإلهام ودلالة القلب ويري أن «السبيل التي يتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنظر»[7]، بل يعد ابن تيمية قول المتصوفة في هذا الشأن ضرباً من الشرك لأن غاية ما عندهم من التوحيد «هو شهود هذا التوحيد وهو أن يشهد أن الله رب كل

(1) الفرق بين الفرق، ص 125·

(2) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص 575·

(3) الغزالي: معارج القدس، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1981م، ص 25·

(4) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 16·

(5) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، ص 792 : 793·

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 67·

(7) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 7·

Rwaad.indd 108 3/3/11 11:30 AM

شيء ومليكه وخالقه، لا سيما إذا غاب العارف بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته»[1]، وسبيل المعرفة عند الصوفي هو الحدس ويعتبر الغزالي الحدسيات من قبيل المجربات وهي عنده من المقدمات اليقينية واجبة القبول لأنها «قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن، وقوته، وتوليه الشهادة لأمور، فتذعن النفس لقبوله والتصديق له، بحيث لا يقدر علي التشكك فيه»[2]، فالعلم الحدسي عند الغزالي يقيني، ولعل ذلك راجعاً إلى كونه علماً شرعياً، إذ إن العلم القلبي مستنبط من العلوم الشرعية[3]، ولهذا يفسر الغزالي ذلك في نظريته في المعرفة في ضوء النص القرآني بقوله «المشكاة مثل العقل الهيولاني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدني قوة وحصلت لها مباديء المعقولات فهي الزجاجة، فإن بلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت فإن كانت أقوي من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح· ثم إذا حصل له المعقولات فهو نور علي نور، نور العقل المستفاد علي نور العقل الفطري»[4]، ويبدو أثر الفلسفة فيما ذهب إليه الغزالي واضحاً، غير أن الزمخشري يذهب في تفسير النص ذاته إلى دلالته علي الحق عز وجل، وقوله تعالي ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾ أي يوفق لإصابة الحق من نظر وتدبر بعين عقله[5]، فالمبدأ المعرفي عند المعتزلة وهو العقل، يختلف عن المبدأ الحدسي عند الصوفية، وأدي ذلك إلى فهم مغاير لذات النص، فالمعتبر عند المعتزلة

(1) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 186 : 187·

(2) الغزالي: معيار العلم، ص 191·

(3) سعيد مراد: التصوف الإسلامي، ص 94·

(4) الغزالي: معارج القدس، ص 55·

(5) الزمخشري: الكشاف، جـ3، ص 68·

Rwaad.indd 109 3/3/11 11:30 AM

في المعرفة هو العقل، فإن «أول ما يجب علي الإنسان أن يفعله النظر والتفكر»[1]، لأن «العقل وإن كان يجوز عيه البقاء، فإنه يجوز أن ينتفي بأضداده»[2]، مثل التقليد والإلهام والطبع.

والمتصوفة لم يكونوا في معرفتهم متمسكين بدلالة الحدس وحدها، لكنهم يقابلون «بين العلم الذي يجيء عن طريق الإدراك الحدسي، والعلم الذي يجيء عن طريق البرهان العقلي»[3]، ويعتقدون أن اليقين في الحدس ويرتبونه على ثلاث مراتب:

- علم اليقين: وهو تصور الأمور علي ماهي عليه.
- عين اليقين: ما أعطته المشاهدة والكشف.
- حق اليقين: وهو فناء العبد في الحق والبقاء به علماً وشهوداً[4].

ويشترط الصوفية لتمام المعرفة اليقينية عدم التصريح بها، لأن النتيجة من معني المعرفة عندهم أن تتم الوحدة بين العارف والمعروف ويصبح كل ما في هذا العالم شيئا واحداً، وهذا الطور - في اعتقادهم - لا يجوز أن يوصف[5]، فاليقين الصوفي ذاتي صرف، لا يتعدي صاحب التجربة إلى غيره، فيما يري المعتزلة أن اليقين المعرفي يجب إقامته علي أساس عقلي يمكن للجميع إدراكه، لأن الله تعالي جعل في أقل الناس عقلاً «من العقل ما ينال بأقل قليله تمييز ما أوجب الله عليه تمييزه»[6]، وهذا يؤدي إلى موضوعية اليقين لأن عدالة العقلانية بين الناس في مفهوم المعتزلة يمكن أن توصل إلى انتفاء الشك وإقرار اليقين.

---

(1) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص 199.

(2) النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص 325.

(3) عبد الستار الراوي: فلسفة العقل عند المعتزلة، دار الشئون الثقافية العامة، ط2، 1986م، ص 364.

(4) مراد وهبه: المعجم الفلسفي، ص 475، وعبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، ص 388.

(5) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي حتي ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1983م، 482.

(6) الإمام يحيي بن الحسين: كتاب «الرد والاحتجاج علي الحسن بن محمد بن الحنفية»، المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ2، ص 170.

Rwaad.indd 110 3/3/11 11:30 AM

4 - الطبـــع:

اتفق جمهور المعتزلة والأشاعرة علي أن النظر يفضي إلى العلم[1]، وأن الله تعالي «جعل العقول حجة، لا ميل الطباع»[2]، لكن من أصحاب المعارف من قال «إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر، فيوجبون النظر إليه· ولكن لا علي هذا الوجه الذي أوجبنا - أي المعتزلة - فبقي الخلاف بيننا وبينهم»[3]، والطبع هو «كل هيأة يستكمل بها نوع من الأنواع»[4]، هكذا اعتبر أغلب المعتزلة القائلين بالطبع من مخالفيهم، وإن كانوا ممن ينتسب إلى فرقة الإعتزال، فقد ورد عن مؤرخي الفرق قول الجاحظ «إن المعارف كلها طباع»[5]، ومع ذلك فإن الجاحظ يقر بأن النظر والاعتبار لا ينال إلا بالعقل لكنه يعتبر العقل غريزة فيقول «وهذا كله لا ينال إلا بغريزة العقل، علي أن الغريزة· لا تنال ذلك بنفسها بل بما باشرته حواسها دون النظر والتفكر والبحث والتصفح»[6]، فظلت ماهية الطبع عند الجاحظ مضطربة، فتارة يتساءل عن الإنسان «فلم أعطاه العقل إلا للاعتبار والتفكير، ولم أعطاه المعرفة إلا ليؤثر الحق علي هواه؟»[7]، وتارة أخري يتساءل «وهل رأيتم أحداً اكتسب علماً قط أو نظر في شيء إلا وأول نظره إنما هو علي أصل الاضطرار؟»[8]، ويبدو أنه نظر إلى نقطة البداية في المعرفة فكان الخلاف بين قوله في الطباع وقول القائلين بالاكتساب، كالفرق بين التجريبيين والعقليين المحدثين حيث جوهر الخلاف بينهما هو نقطة

---

(1) عبد الكريم عثمان: هامش شرح الأصول الخمسة، ص 67·

(2) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص 224·

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 67·

(4) الغزالي: معيار العلم، ص 299·

(5) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 160 والشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 65·

(6) الجاحظ: من «كتاب حجج النبوة» ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 134: 135·

(7) الجاحظ: الحيوان، جـ5، ص 368·

(8) الجاحظ: رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة»، المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 114·

Rwaad.indd 111 3/3/11 11:30 AM

البداية في المعرفة هل هي الحس أم العقل؟

ويبدو أن المسألة عند من قال بالطبع من المعتزلة كانت ذات طابع ديني وأخلاقي معاً، يذكر أحمد أمين عن الجاحظ أنه كان يري أن المعارف ليست من فعل الإنسان لإنها متولدة إما من اتجاه الحواس أو من اتجاه النظر، والذي أداه إلى هذا القول أنه رأي أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، وأدي ذلك إلى أن ذهب إلى القول بأن آراء الإنسان وعقائده ليست مكتسبة[1]، وإلى مثل هذا التعليل يذهب البعض إلى أن اعتقاد الجاحظ بأن المعرفة تتم بالطبع أو الغريزة جاء لإثبات أن الإرادة لا دخل لها في تلك المعرفة[2]، ولعل الجاحظ لهذا السبب يخالف بشر بن المعتمر وأصحابه الذين يقولون «إن المعارف كلها فعل الفاعلين»[3]، وقد تناقض الجاحظ حين يثبت في المعرفة أنها «فعل للعباد وليست باختيار لهم»[4]، لكن يبدو أن الجاحظ حين قرر أن المعارف كلها طباع بمعني ضرورية أراد إثباتها في العقل وإثبات تعذر الشك فيها، بهدف تقرير اليقين في المعرفة، فوقع في هذا الاضطراب والتناقض.

غير أن الجاحظ قد تعدي نطاق الفردية في القول بالطباع، فيقول إن الله تعالي «أراد أن يكون المطبوع علي المعرفة عالماً والمهيأ للحكمة حكيماً وذو الدليل مستدلاً، وذو النعمة مستنفعاً بها، فلما علم الله تبارك وتعالي أن الناس لا يدركون مصالحهم بأنفسهم ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم دون أن يرد عليهم آداب المرسلين وكتب الأولين والأخبار عن القرون والجبابرة الماضيين طبع كل قرن من الناس علي إخبار من يليه ووضع القرن الثاني دليلاً يعلم به صدق خبر الأول»[5]، فيلاحظ أن الجاحظ لما جعل المعرفة طباعاً عند الإنسان كذات فردية تعدي ذلك بأن جعل كل

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص 132.

(2) علي بو ملحم: مقدمة رسائل الجاحظ الكلامية، ص 18.

(3) الجاحظ: رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة»، المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 109.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 160.

(5) الجاحظ: من «كتاب النبوة» المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 135.

Rwaad.indd 112 3/3/11 11:30 AM

قرن من الناس مطبوعاً علي إخبار من يليه، فأراد أن تكون المعرفة جماعية بالطبع مثلما هي فردية، وهذا ما ينكره العقل المعتزلي، لإن فيه تحديداً لقدرات العقل علي المعرفة والإنطلاق.

يقين المعتزلة بالعقل:

لم تشغل قضية «العقل» فكراً في الإسلام كما شغل بها الاعتزال، كانت هي القاسم المشترك في كافة أبحاثهم الكلامية، والمحور الذي حوله تشكلت شتي نزاعاتهم الفكرية، والدلالة التي تأتي دونها سائر الدلالات، ولعل منبع تلك المسألة هو ديني بحت، ويمكن حصره في دافعين:

الأول: ما رأوه المعتزلة من تعارض ظاهري - ليس جوهرياً - بين الآيات القرآنية فيما يخص مسائل التوحيد والعدل.

الثاني: توكيد النص القرآني والنص النبوي معاً - وفي مواضع عدة - علي قيمة العقل ودعوتهما الإنسان إلى إعماله في البحث والتحري والنظر، مع ما في تلك الدعوة من نبذ للتقليد وعدم التعقل، لأن النص القرآني كان محكماً مع أصحاب التقليد، فذمهم وسفه عقولهم، ففطن المعتزلة إلى ضرورة تطهير العقل من الموروث والأحكام الأولية الباطلة مع تهيئته للوصول إلى الحق، فكانوا مطبقين لأولي ضرورات اليقين وهو الشك، وكان ذلك مما دعا إليه العقليون في الفكر الفلسفي حديثاً، يقول ديكارت «إن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة، وتتشبث بنفوسنا تشبثاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها مالم نشرع، مرة في الشك في جميع الأشياء التي قد نجد فيها أدني شبهة من قلة اليقين»[1]، ولهذا ورد عن شيوخ الإعتزال قاعدة عدوها أصلاً لليقين، مفادها

(1) ديكارت: مبادئ الفلسفة، ص53.

Rwaad.indd 113 3/3/11 11:30 AM

«الفكر قبل ورود السمع»[1]، وذهب ابن رشد في الإتجاه ذاته لأن «الشرع قد أوجب النظر بالعقل في المجودات واعتبارها»، والاعتبار عنده «ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه»[2]، غير أنه خالفهم في نطاق وحدود العقل في المعرفة، كما خالفهم أهل السنة والأشاعرة، بسبب تقديس المعتزلة للعقل وتقديمه علي سائر الأدلة، فيري ابن تيمية بفساد دلائل المتكلمين في استدلالهم علي وحدانية الله تعالي وصفاته بالعقل ويقدم في ذلك دلالة الشرع التي يوافقها العقل، فيقول «إن كثيراً مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضاً»[3]، ويذكر الباقلاني «إن طرق المباين من الأدلة التي يدرك بها الحق والباطل خمسة أوجه: كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة وما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والاجتهاد وحجج العقول»[4]، ويلاحظ أن الباقلاني - معبراً عن طريقة الأشاعرة - يخالف المعتزلة في تقديمهم دلالة العقل، وقد كانت تلك هي مثار أغلب ما نشأ بينهما من خصومات عقائدية.

ماهيــة العقــل:

ماهية الشيء «إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء»[5]، ولذا فالعقل في اللغة «ما يقابل الغريزة التي لا اختيار لها· وما يكون به التفكير والاستدلال وتركيب التصورات والتصديقات· وما به يتميز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل»[6]، يقول الأشعري بأن «أكثر المتكلمين متفقون علي أن البلوغ كمال

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 46، 52، 62·

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص 10·

(3) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص 146·

(4) الباقلاني: الإنصاف، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1993م، ص 19: 20·

(5) الغزالي: معيار العلم، ص 103·

(6) المعجم الوسيط: جـ2، ص 617·

Rwaad.indd 114 3/3/11 11:30 AM

العقل»[1]، ولهذا خلصوا إلى «أن كل ما يجب معرفته في أصول الإعتقاد يجب علي كل بالغ عاقل أن يعرفه في حق نفسه معرفة صحيحة صادرة عن دلالة عقلية»[2]، أما كمال العقل عند المعتزلة فينقسم إلي:

- العلم بأصول الأدلة والمدركات (المدركات، تعلق الفعل بالفاعل، أحوال أنفسنا)·

- والعلم بما يعرف به المطلوب بالأدلة·

- ومالا يتم العلمان إلا به مثل: الاختيار والعادات، وقبح القبيح وحسن الحسن[3].

فالمتكلمون هكذا متفقون علي أن اليقين المعرفي مشروط بدلالة العقل، غير أنهم - في الأغلب - يتنازعون أيهما أولي بالرتبة: العقل أم الشرع؟، يعرف القاضي عبد الجبار مفهوم العقل عند المعتزلة بأنه «جملة من العلوم مخصوصة، متي حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف»[4]، فوحد المعتزلة بين مفهومي العقل والعلم، وكانت غايتهم إثبات العقل، يروي عن المعتزلة قولهم «إن العقل هو العلم»[5]، فيما ينسب إلى العلاف قوله عن العقل بأنه «القوة علي اكتساب العلم»[6]، أي له القدرة علي استخلاص الكلي من جزئياته، لكن الغزالي يذكر حد العقل عند المتكلمين بأنه «التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة» والعلم «ما يحصل للنفس بالاكتساب»[7]، ففرق بين العقل والعلم كما فعل أرسطو،

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ2، ص 176·

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 111 : 112·

(3) عبد الكريم عثمان: هامش شرح الأصول الخمسة، ص 50·

(4) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص375·

(5) المصدر نفسه: جـ11، ص 379، والأشعري: المقالات، جـ2، ص 175·

(6) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ2، ص 175·

(7) الغزالي: معيار العلم، ص 287·

Rwaad.indd 115 3/3/11 11:30 AM

غير أن الباقلاني من الأشاعرة - فيما يحكيه الغزالي - قد أورد حد العقل «أنه علم ضروري»[1]، ويقول الباقلاني في الإنصاف في حد العلم «أنه معرفة المعلوم علي ماهو به، فكل علم معرفة وكل معرفة علم»[2]، فوحد بين العقل والعلم كما ذهب المعتزلة، وعلي هذا يظهر أثر الإعتزال فيمن خالفهم.

كما ينكر المعتزلة اعتبار العقل:

1 - جوهراً: لأن العقل يوجب كون العاقل عاقلاً، وكون جميع الناس متساوين في كونهم عقلاء، وإنما يصح ذلك في الأعراض الحالة دون الجواهر.

2 - أو آلة: لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا علي الأجسام.

3 - أو حاسة: لأن الحاسة إنما يعبر بها عن جسم مبني بنية مخصوصة، كبنية العين والأذن، وذلك لا يصح في الأعراض، كما أن الشيء يوصف بأنه حاسة متي صح أن يحس به، والعقل هو العلم، ولا يجوز أن يحس بالعلم، وإنما يعلم به الشيء علي ماهو به.

4 - أو قوة: فإن أريد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر علي وجه يؤديان إلى العلوم فشبهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل، وإن أريد أن العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة علي العلوم التي تحصل للعاقل، فيجب ألا يمتنع أن يكون عاقلاً وإن لم يحصل عالماً بهذه المعلومات، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدمة للفعل، وفي ذلك استحالة[3].

ولهذا يبرهن المعتزلة علي كون العقل علماً للدلالة علي حسن التكليف وصحة

(1) المصدر نفسه، ص 287.

(2) الباقلاني: الانصاف، ص 13.

(3) القاضي عد الجبار: المغني، جـ11، ص 375 وما بعدها.

Rwaad.indd 116 3/3/11 11:30 AM

النظر والاستدلال، لأن التكليف هو «إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحق بذلك إذا لم تبلغ الحال به حد الإلجاء»[1]، كذا يربط المعتزلة الضرورة العقلية بمشروعية التكليف لأن عدله تعالي يقتضي تكليف ما يطاق.

وأما فيما يخص النظر فقد أورد القاضي عبد الجبار بدلالة العقل والنقل معاً من المعاني التي يرد بها لفظة النظر مثل: تقليب الحدقة، الانتظار، العطف والرحمة، المقابلة، والتفكر بالقلب[2]، وقصد منها «نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر... وبهذا تعلم الحقائق»، والفكر «تأمل حال الشيء»[3]، فاستخدم لفظ القلب للدلالة علي معان عدة «من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والرؤية، وغيرها، وهو علي قسمين: أحدهما، النظر في أمور الدنيا، كالنظر في العلاجات والتجارب. والثاني، النظر في أمور الدين وذلك أيضاً علي قسمين: أحدهما النظر في الشبه لتحل، والثاني، النظر في الأدلة التي يتوصل بها إلى المعرفة»[4]، فكان ترادف العقل والعلم عند المعتزلة للدلالة علي أنهم لا يقرون بعائق ما يمكنه أن يعيق العقل عن المعرفة واليقين.

فالعقل «تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتخطئة، وإجازة وإيجاب وإباحة»[5]، فارتبط العقل عند أهل الاعتزال بالجانب العملي في حياة الإنسان مما يتصل بسلوكه، يقول الإمام يحيي بن الحسين أن الله تعالي «أعطي كل من أوجب عليه أداء فريضة منها أكثر مما يحتاج إليه في أداء ما افترض عليه»[6]، فالمعتزلة

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 11.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 44 : 45.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص4.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 45.

(5) التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، جـ3، ص 116.

(6) الإمام يحيي بن الحسين: كتاب «الرد والاحتجاج علي الحسن بن محمد بن الحنفية» ضمن رسائل العدل والتوحيد،

Rwaad.indd 117 3/3/11 11:30 AM

صرحت بما صرح به ديكارت حديثاً من «أن العقول لا يجوز أن تتفاوت، لكون العقل مناط التكليف، أي متعلقه ومورده، ومتعلق التكليف لا يتفاوت علي أصل الفطرة، وإنما يتفاوت بالعوارض، ولا اعتداد بذلك، والرجال والنساء في التكليف علي السواء، فلابد من الاستواء فيما هو مناط له، وهو العقل»[1].

أما من جهة تعليل المعتزلة اعتبارهم العقل علماً فقد كان لسببين:

أحدهما: أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور المشتهاه المقبحه في عقله، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرف.

والثاني: أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال[2].

ولما كان العقل عند المعتزلة يعد علماً، فالهدف إذاً هو إثبات العقل قادراً علي الوصول إلى اليقين.

شروط النظر:

لما ربط المعتزلة حسن التكليف بكمال العقل الإنساني - وهذا إنما يتفرع عن مذهبهم في أصل العدل - قادهم إلى القول بأنه «لو ولد النظر العلم لم يختلف حكم العقلاء في ذلك»، لأن «القدر وإن اختلفت فمقدوراتها لا تختلف والتولد عن الأسباب لا يختلف إذا اتفق السبب»[3]، وهذا يتصل باعتقاد المعتزلة في العلية التي أقروها فيما أنكرها الأشاعرة، لذا جاء مذهبهم العقلي فيها متسقاً علي خلاف ما اتصف به مذهب الأشاعرة، غير أن المعتزلة لم يضعوا حداً فاصلاً في تلك المسألة

جـ2، ص 167.

(1) النسفي: شرح عمدة الأصول، ورقة 7 (نقلاً عن آراء المعتزلة الأصولية، علي بن سعد الضويحي، ط2، 1996م مكتبة الرشد، الرياض، ص 162).

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص 386.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 137.

Rwaad.indd 118 3/3/11 11:30 AM

بين الشاهد والغائب، فانتقلوا بقياسهم - عند التطبيق - من المستوي الإنساني إلى المستوي الإلهي فأوقعوا أنفسهم في حيرة، وكانت من زلاتهم التي جرت عليهم عداوات خصومهم.

ارتبطت هكذا مفاهيم العقل والعلم والنظر عند المعتزلة، وهي مفاهيم معتزلية تواجه الشك لإبطاله ثم لإقرار اليقين، وهي في استطاعة الناس جميعاً، ففي الشاهد من الناس يري المعتزلة أنه «إن كانت أحوالهم لو اتفقت لاتفقوا في ذلك الفعل - أي النظر - وتلك الأحوال هي:

- استعمال الآلات.
- البصيرة.
- تكرير كثير لاستعمال الآلة[1].

إذاً فالشرط الأول للنظر عند المعتزلة هو العقل، كما رتبوا شروطاً أخر هي:

• أن النظر لا يصح إلا مع الشك في المدلول.

• وأنه لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول علي الصفة، وأنه ليس عليها، فيجب أن يقارنه هذا التجويز... وقد يحصل ذلك مع الشك، وقد يحصل مع الظن، وقد يحصل مع الاعتقاد علي جهة التبخيت، ولا يصح ذلك مع العلم، ولا مع الجهل الواقع بالشبهة»[2]، فقد اعتبر المعتزلة وجود الشك دلالة علي صحة النظر شرط أن يكون موضوع الشك علي صفة تسمح:

أولاً : بالشك فيه.

وثانياً: بالعلم به.

وهذا دليل علي انتفاء صفة الشك المطلق عن العقل المعتزلي، فإنما هو شك منهجي ما يلبث أن يتحول إلى يقين.

---

(1) القاضي عبد اجبار: المغني، ص 137.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 11 : 12.

Rwaad.indd 119 3/3/11 11:30 AM

يقول الزمخشري في قوله تعالي ﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴾ ، وفي أنفسكم أفلا تبصرون (للموقنين) الموحدين الذين سلكوا الطريق السوي البرهاني الموصل إلى المعرفة، فهم نظارون بعيون باصرة وأفهام نافذة كلما رأوا آية عرفوا وجه تأملها فازدادوا إيماناً مع إيمانهم وإيقاناً إلى إيقانهم (وفي أنفسكم) في حال ابتدائها وتنقلها من حال إلى حال، وفي بواطنها وظواهرها من عجائب الفطر وبدائع الخلق ما تتحير فيه الأذهان، وحسبك بالقلوب وما ركز فيها من العقول وخصت به من أصناف المعاني»[1].

ونستنتج مما سبق:

- أن معرفة التوحيد أصل لكل معرفة.
- وأنها متاحة لكل من أعمل عقله.
- وأنها محتاجة إلى الحس والعقل معاً.
- وأنها تؤدي إلى اليقين.
- وأن اليقين - كما الإيمان - درجات.

ولهذا تصدي المعتزلة للقائلين ببطلان النظر حين تعلقوا بدلالة السمع في قوله تعالي ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ ، فوجب في اعتقادهم عدم الحاجة إلى النظر في أصول الدين ولا فروعه، لأن الضروري يغني عن النظر والاستدلال، وكان جواب المعتزلة «أن العلم بأنه تعالي بتوحيده وعدله يجب أن يتقدم العلم بصحة كتابه وصدق قوله. فلا يصح أن يستدل بالكتاب علي بطلان مالا نعرف التوحيد والعدل إلا به... والمراد بالآية أنه أكمل الدين وبينه، ولم يبين بماذا أكمله. وقد يجوز أن يكون مكملاً له بالنص والاستدلال جميعاً[2].

(1) الزمخشري: الكشاف، جـ4، ص16.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ12، ص 166 : 167.

Rwaad.indd 120 3/3/11 11:30 AM

العقــل والمعرفــة :

المعتزلة يفرقون بين نوعين من العقل:

- عقل فطري ولد به الإنسان ويسمونه القلب.
- عقل مكتسب بالتجربة والخبرة.

هذا في عموم القول، ويظهر هذا التقسيم فيما نسبه الأشعري للعلاف في قوله عن العقل «منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء والأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القوة علي اكتساب العلم[1].

أما متأخرو المعتزلة كالجبائي فيري أن للعلم ثلاث طرق:

- طريق الاضطرار.
- طريق المشاهدات الحسية.
- طريق التفكر في المشاهدات الحسية بعد غيابها عن الحس[2].

فالمعرفة العقلية إذن تبدأ عند الإنسان علي أساس من المعرفة الضرورية والحسية معاً، لكن أقوال المعتزلة في المعرفة، مصادرها وأنواعها مضطربة، يذكر الجاحظ لبشر بن المعتمر قوله «إن جميع المعارف سبيلها سبيل واحد ووجوه دلائلها وعللها متساوية، إلا ما وجدته الحواس بغتة وورد علي النفوس في حال عجز أو غفلة»، فيما ينسب للنظام أنه يزعم «أن المعارف ثمانية أحناس، واحد منها اختيار وسبعة منها اضطرار، فخمسة منها درك الحواس الخمس، ثم المعرفة بصدق الأخبار كالعلم بالقري والأمصار والسير والآثار، ثم معرفة الإنسان إذا خاطبه صاحبه أنه موجه بكلامه إليه وقاصد به نحوه، وأما الاختيار فكالعلم بالله ورسله وتأويل كتابه والمستنبط من علم الفتيا وأحكامه، وكل ما كان فيه الاختلاف والمنازعة وكان سبيل علمه بالنظر»، ويقول الجاحظ عن معمر «زعم معمر أن العلم عشرة أجناس،

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ2، ص 175.
(2) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ص 245.

Rwaad.indd 121 3/3/11 11:30 AM

خمسة منها درك الحواس، والعلم السادس كالسير الماضية والبلدان النائية، والسابع علمك بقصد المخاطب إليك وارادته إياك عند المحاورة والمنازعة... ويجعل علماً ثامناً علي حاله وقائماً بنفسه، ثم جعل العلم التاسع علم الإنسان بأنه لا يخلو من أن يكون قديماً أو حديثاً، وجعل العلم العاشر علمه بأنه محدث وليس بقديم»[1]، يقول علي بوملحم عن معمر أنه ذكر نوعاً في المعرفة هاماً وجديداً هو العلم الثامن أي معرفة الذات المباشرة دون الاستعانة بالحواس والعقل، وإن ابن سينا قد استفاد كثيراً من تلك المعرفة[2]، ويبدو أن المقصود بتلك المعرفة إنما هي المعرفة الإشراقية أو معرفة الحدس، غير أن الكلام في هذا المصدر المعرفي قديم، وتأثر به المسلمون عند اطلاعهم علي فلسفة أفلوطين الروحية لأن «أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبداً عن أثر أرسطو، بل يزيد عليه في تشعبه؛ إذ شمل الفلسفة والمذاهب الدينية ذوات النزعات الروحية الغنوصية، وتغلغل في ضمائر المفكرين المسلمين بطريقة لا شعورية كانت أعمق نفوذاً من ذلك المذهب المنطقي الجاف الظاهري الذي كان لأرسطو»[3]، لكن المعتزلة وهي لا تنكر الحدس وسيلة للمعرفة فإنهم يخضعونه لسلطان العقل وحكمه، ويقول حسين مروة إن المعتزلة لم يفصلوا بين المعرفة والإيمان الديني - أي أن كلاهما فعل إنساني - علي عكس الأشاعرة الذين ارتبط لديهم المعرفة والفعل مطلقاً بالمصدر الإلهي[4].

ولم يكن اختلاف المعتزلة - فيما بينهم - في المعرفة مصادرها وأنواعها وحسب، بل اختلفوا في الحواس الإنسانية وطبيعتها وكنه ما تعطيه من معرفة، لكنهم متفقون علي أن مجال تلك الحواس لا يتعدي نطاق الماديات الحسية أي عالم الظواهر

(1) الجاحظ: رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة» المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 109 : 113.

(2) علي بو ملحم: مقدمة رسائل الجاحظ الكلامية، ص 18.

(3) عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م، ص (2).

(4) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، ص 825.

Rwaad.indd 122 3/3/11 11:30 AM

للأشياء، فكانوا رغم اختلافهم نقديين بالمعني الفلسفي عند «كانط»، غير أن المعتزلة قد جاوزوا نظرية كانط النقدية حيث ينبغي للعقل أن يتوقف عند معطيات الحسن فليس له أن يتجاوزها، بينما العقل المعتزلي له «أن يعرف من حال المدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه... ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات»، وحجة المعتزلة «إنما يجب حصول هذه العلوم، لأنها لو لم تحصل للمكلف لخوف من ألا يفعل النظر، وابتداء التكليف متعلق به»[1]، إذ ليس صحيحاً ما قيل بأن العقل عند المعتزلة له قدرة محدودة علي المعرفة، فهذا مما يناقض شروط اليقين، الذي اقتضي منهم تصنيف معارفهم إلي:

- معرفة اضطرارية: يتفق الناس جميعاً في ادراك موضوعاتها بداهة كالأوليات والبديهيات.

- معرفة ضرورية: تتفق بين الناس علي تفاوت مداركهم وتكون بالنظر العقلي كمعرفة الله جملة أو الواجبات العقلية.

- معرفة استدلالية: وهي معرفة المسائل العقلية نظرية وعملية علي وجه التفصيل[2].

وإن قيل عن المعتزلة في حدود المعرفة «ليس من قضية في الكون، إذن، يمتنع علي عقل الإنسان أن يدركها بنوع ما من الإدراك»[3]، فيجب الفصل عندئذ بين إقرار المعتزلة بالقدرة علي المعرفة وبين ما يفرضه العقل من ضرورة التوصل إلى أحكام يقينية لا تقبل الشك فيها.

وقد ذهب الأشاعرة قريباً مما ذهب إليه المعتزلة في تصنيف المعارف، يقول الإيجي في أقسام العلم أن منها:

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص 384.

(2) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ1، ص 207.

(3) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، ص 822.

Rwaad.indd 123 3/3/11 11:30 AM

- الضروري: وهو الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً.
- البديهي: ما يثبته مجرد العقل، فهو أخص.
- الكسبي: يقابل الضروري.
- النظري: ما يتضمنه النظر الصحيح[1].

ويقدم الجويني حجة الأشاعرة في تصنيف العقل - العلم - بقوله «ليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل، وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه، فاستبان بذلك أن العقل بعض من العلوم الضرورية، وليس كلها»[2].

الصدق المعرفي:

كان المعتزلة منطقيين في تصورهم للعقل وبناء نظريتهم في المعرفة، وارتبط كلامهم في المعارف ارتباطاً محكماً مع مذهبهم في العدل والتكليف، فتحقق لهم جانب الصحة في المعرفة، فانتقلوا إلى محتويات المعرفة من عبارات اللغة لتحقيق جانب الصدق، يقول القاضي عبد الجبار معبراً عن اتجاه المعتزلة المنطقي «الشيء يعقل أولاً ثم يحد»[3]، فقدموا دلالة العقل علي دلالة اللغة، ولذا لم يشرع المعتزلة في إصدار أحكامهم علي الفعل إلا علي شرط الترتيب، فيقول الخياط «إن الحكم يتبع الإسم كما إن الإسم يتبع الفعل»[4]، فالضرورة العقلية عند شيوخ الاعتزال تقتضي الإقرار بشيئية الفعل مستقلاً عن فاعله مدركاً من العقل، ثم دلالة اللغة في حد

(1) الإيجي: المواقف، ص 11.
(2) الجويني: الارشاد، ص 36: 37.
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 366.
(4) الخياط: الانتصار، ص 166.

Rwaad.indd 124 3/3/11 11:30 AM

الفعل ثم أخيراً الحكم علي الفعل، ولهذا السبب حين وصف المعتزلة مرتكب الكبيرة بأنه فاسق وذلك للتوفيق بين قول كل من الخوارج والمرجئة والحسن البصري، فإنهم يحددون الخلاف بينهم وبين غيرهم في الإسم فقط وليس الفعل أو الحكم.

والأسماء عند المعتزلة تنقسم إلي:

- لغـوي: نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة يداً.
- عرفـي: نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة.
- شرعـي: وتنقسم إلي:

• الأسماء الدينية: نحو الأسماء التي تجري علي الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر.

• والنوع الثاني: نحو الصلاة والزكاة والصوم والحج[1].

فالملاحظ أن المعتزلة قد لجأوا إلى التصنيف في الأسماء ووضع الحدود للألفاظ علي نحو يزيل الغموض والشك، فإن مسألة ضبط الحد الدقيق للفظ من الأوليات التي تمسك بها المعتزلة، لأنها تحدد مفهوم اللفظ وتبعاً لذلك يمكن تحديد ما صدقاته في الواقع.

ولم يحصر المعتزلة المعرفة في الحسن والعقل وحدهما، يقول الخياط «إن التعرف سبب للمعرفة موصل إليها، ومن المحال أن يتقدم المسبب سببه، وذلك أن الأشياء المعروفات لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون مستدلاً عليها أو محسوسة»[2]، لكنه يضيف إلى هذين المصدرين «الخبر»، فيقول «أن من أخبار الله عند المعتزلة القرآن وهو حجتهم علي من خالفهم»[3]، «والأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 709 : 710.
(2) الخياط: الانتصار، ص 116 : 117.
(3) المصدر السابق، ص 50.

Rwaad.indd 125 3/3/11 11:30 AM

تنقله عن نبيها لأنها حجة فيما ينقل عنه»[1]، فاكتملت أركان نظرية في المعرفة كما تصورها المعتزلة، فكانوا أسبق من غيرهم في هذا التصور، حيث قيل بأننا لا نجد فيما قبل الماتريدي من المتكلمين من يعرض نظرية في المعرفة مثلما عرضها حين يقول «السبيل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان والأخبار والنظر»[2]، لكن المعتزلة فيما يخص الخبر عن رسول الله ﷺ قد حددوا شروطا لقبوله:

1 - أن تكون الرواية من نص قرآني لا يعارض بالتأويل.

2 - أو من إجماع الأمة علي نقل خبر واحد لا تناقض فيه.

3 - أو من جهة العقل وضرورته.

وهذه الشروط التي أقرها النظام ومن بعده أغلب المعتزلة تخالف تسهيلات معظم المذاهب الإسلامية فيما يخص رواية الحديث الشريف[3].

وفيما يخص مسألة الصدق، فإن القاضي عبد الجبار يذكر «أن الأخبار لا تخلو، إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها».

القسم الأول:

- ما يعلم صدقه اضطراراً كالأخبار المتواترة عن البلدان والملوك، ونحو خبر ما يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس وايتاء الزكاة والحج.

- وما يعلم صدقه استدلالاً كالخبر بتوحيد الله تعالي وعدله ونبوة نبيه عليه السلام.

القسم الثاني:

(1) المصدر السابق، ص 94.

(2) فتح الله خليف: مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص 7.

(3) رشيد الخيون: معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ط1، 1997م، ص 122.

Rwaad.indd 126 3/3/11 11:30 AM

-ما يعلم كذبه ضرورة كخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا.

- ما يعلم كذبه استدلالاً، كأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم الفاسدة.

القسم الثالث:

- فهو كأخبار الآحاد، يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقة الاعتقادات فلا، والذي يدل علي ثبوت التعبد به: الإجماع[1].

ولقد نشأ فيما يخص أخبار الآحاد خلاف بين المعتزلة وخصومهم.

غير أن المعتزلة قد تجاوزوا عصرهم حين أقاموا معياراً للصدق في المعرفة، فيه شرطان:

الشرط الذاتي: ويعبر عنه «بسكون النفس، أو ثلج الصدر، أو طمأنينة القلب»[2].

الشرط الموضوعي: ويعني مطابقة العبارة للواقع.

فالمعتزلة يقرون «أن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود، لأنهما عبارتان تقعان علي معني واحد، والمستفاد بأحدهما هو المستفاد بالآخر، فيجب فيمن علم أحدهما أن يعلم الآخر»[3]،

ويقول حسني زينة في معيار اليقين المعتزلي - خاصة عند القاضي عبد الجبار - أن الشرط الأصلي هو الذاتي وأن الموضوعي يكاد يذوب فيه ويتوحد معه إذ لم نقل أنه مترتب عليه[4]، ويمكن القول بأنه مترتب عليه لكن التصريح بأنه يكاد يذوب فيه مما تأباه الموضوعية في العقل عند المعتزلة، لأنهم يقرون للأشياء في الواقع حقيقة خارجية مستقلة بنفسها عن الذات العارفة، ففي ردهم علي من

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 768 : 770.

(2) المصدر السابق، ص 48.

(3) المصدر السابق، ص 46.

(4) حسني زينه: العقل عند المعتزلة، ص 77.

Rwaad.indd 127 3/3/11 11:30 AM

زعموا أن لا حقيقة للأشياء في نفسها يقولون بأن «حالهم فيه كحال من ينكر العلم بالمشاهدات، لأنه لا فرق بين العلم باستحالة كون الشيء موجوداً معدوماً، وقديماً محدثاً، وبين العلم بحال المدرك إذا ارتفع اللبس»[1]، وعلي هذا يجمع القاضي عبد الجبار الشرطين معاً في عبارة واحدة، فيقول «إن العلم، بأن الإنسان يعتقد ما أدركه، ضروري· وكذلك العلم بأنه ساكن النفس إليه، ضروري»[2]، وبناء علي هذا الجمع يمكن اعتبار المعتزلة أنهم وسطيون في المعرفة بين المثاليين والوضعيين، وحدوا بين العقل والعلم، وربطوا يقينهم في الأفكار بمعيار ذاتي من أنفسهم ومعيار موضوعي مستمد من الواقع، فتحقق لهم أول مراتب اليقين وهو إثبات العقل، واكتملت لهم نظرية متكاملة في المعرفة، حيث مصادرها وحدودها وإمكاناتها واضحة بدقة وفي إطار عقلي محكم، يسمح لهم بالانتقال إلى يقينهم التالي وهو تنزيه الله المطلق·

(1) القاضي عبد الجبار: الغني، جـ12، ص 48·

(2) المصدر السابق، ص 42·

Rwaad.indd 128 3/3/11 11:30 AM

الفصل الرابع

اليقين الثاني: تنزيه الله المطلق

تمهيـد

دوافع الشك المعتزلى:

- (التشبية - التعدد - الالحاد - التمسك بظاهرية النص - العقلانية - التفرقة بين الذات والصفات)

اليقين المعتزلى فى التنزيه:

أولاً: طريقة الاثبات:

- (الاستدلال العقلي - التأويل - قياس الغائب بالشاهد - الدليل النقلي - السلوك العملي)

- صفة الكلام

ثانياً: طريقة النفى:

- نفي الرؤية

تمهيـد:

أثبت المعتزلة للعقل الإنساني قدرة خالصة مطلقة علي النظر المؤدي إلى العلم والمعرفة، وانتهجوا به سبيل الشك للوصول إلى اليقين، فكان التنزيه- بعد إثبات العقل الإنساني - هو قضيتهم الثانية التي دافعوا عنها لارتقاء درجة أعلي في سلم اليقين المعتزلي ولصيانة التوحيد، لذا يربط القاضي عبد الجبار في معني التوحيد في أصل اللغة بين كون الشيء واحداً موجوداً وكونه صادقاً[1]، وعن معني الواحد يقول الشهرستاني «إنه الشيء الذي لا يصح انقسامه»[2]، أما عن التوحيد في اصطلاح المتكلمين فهو «العلم بأن الله تعالي واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً علي الحد الذي يستحقه والإقرار به»[3]، إذن عقيدة التوحيد لا تصح الا بشرطين هما العلم والإقرار معاً، ولابد من مقدمات لا يتم العلم بالتوحيد من دون العلم بها يحصرها المعتزلة في «العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث، وإثباته - جل وعز - محدثاً لها دون غيره، وبيان الصفات التي تثبت لذاته، وما يستحيل عليه»[4]، هذه المقدمات هي الأسس التي ارتكزت عليها قضية التنزيه عند المعتزلة، وكانت عقيدة التوحيد هي أول ما تمسكوا به وحرصوا عليه للوصول إلى يقينهم بتنزيهه تعالي، لكن قضية التنزيه لم تكن سوي غاية التمسوها بكل السبل دفعاً للشك الذي ساور العقل المعتزلي في مفهوم التوحيد.

دوافع الشك المعتزلي:

كانت دعوة التوحيد في بداية أمرها نقية قوية راسخة في نفوس المسلمين،

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص112.

(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص90.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص128.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص21.

Rwaad.indd 131 3/3/11 11:30 AM

تقلبوها دون بحث أو تدقيق، تلقفوها من مصادرها الأصيلة دونما خلاف، فلما اختلطوا بغيرهم من الأمم واطلعوا علي ثقافات سواهم ومللهم، وكثرت شبهات من يتربصون بالعقيدة، استماتوا في الدفاع عنها وصيانتها، سيما وأن جل هذه الشبهات ينتقص من عقيدة التوحيد من مثل:

1- التشـبيه:

فلقد انتشرت عقائد القائلين بالتشبيه وأحياناً حد التجسيم عقب استقرار حركة الفتوح، وأتي ذلك من طوائف عدة كاليهود والرافضة والحشوية، وقد اتفق المتكلمون عامة علي نفي التشبيه والتجسيم حتي أن الجويني يعتبره «أعظم أركان الدين»[1]، وكان المعتزلة - خاصة - قد طبقوا قوله تعالي «ليس كمثله شيء» أبدع تطبيق، وفصّلوه خير تفصيل، وحاربوا الأنظار الوضعية من مثل أنظار المجسمة الذين جعلوا الله تعالي جسماً ... وفهموا من روح القرآن تجريد الله عن المادية فساروا في تفسيرها تفسيراً دقيقاً واسعاً[2]، وذلك في مواجهة عقائد اليهود القائلة بالتشبيه والتجسيم، ويفسر الشهرستاني اضطرار اليهود إلى هذا القول إلى ما وجدوه في التوراة مكتوباً عندهم فيقول «إنهم وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات، مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهراً، والنزول عند طور سينا انتقالاً، والاستواء علي العرش استقراراً، وجواز الرؤية فوقاً»[3]، والنشار يرجح تأثر المسلمين في بعض موضوعاتهم بأقوال اليهود عندما «يناقشون اليهود أولاً فيها، ثم يختلفون ثانياً فيما بينهم حول مدلولاتها»[4]، غير أن من الواجب التفرقة بين طرائق المتكلمين

(1) الجويني: الشامل، تحقيق هلوت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة، ص116.

(2) أحمد أمين: ضحي الاسلام، جـ3، ص68.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ2، ص232.

(4) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ1، ص50.

Rwaad.indd 132 3/3/11 11:30 AM

في مواجهة شبهات اليهود في قولهم بالتشبيه وبين عقائد المسلمين التي يعتقدونها أصلاً.

كما غالت جملة الرافضة في القول بالتشبيه والتسجيم، ويحكي عنهم الخياط «وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عز وجل ذو قد وصورة وحد ويتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخف ويثقل وزن علمه محدث وأنه كان غير عالم فعلم»[1]، والجويني يقول «ثم غلا الجهلة من المجسمة فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الخوارزمي وهشام بن الحكم»[2]، ويروي لنا الأشعري عن العلاف في رده علي هشام بن الحكم رئيس الرافضة عند قوله بالتجسيم أنه أجابه إلى «أن جبل أبي قبيس أعظم من معبوده»[3]، وذلك حين أقر بتشبيه الخالق تعالي بصفات الأجسام.

ومما أدي بالمعتزلة الي اعتماد الشك ركيزة لبناء كلامهم في التوحيد والصفات تلك الشبه العقلية التي أثيرت في تلك المسألة كقول البعض «الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً فقولوا مثله في القديم تعالي»، فكان رد المعتزلة «أن أحدنا عالم بعلم، قادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان الي محل مخصوص، والمحل المخصوص لابد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالي، لأنه تعالي قادر لذاته»[4]، وكان ذلك تأكيداً لإثباتهم الصفات عين الذات حرصاً منهم علي التنزيه المطلق لله تعالي.

2- التعـدد:

تنوعت مذاهب القائلين بإبطال التوحيد واعتقاد التعدد وسرت في عقائدهم

(1) الخياط: الانتصار، ص5: 6.

(2) الجويني: الشامل، ص167.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين، ص281.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص162.

Rwaad.indd 133 3/3/11 11:30 AM

كثير من التفاصيل والتناقضات التي تعدم الدليل والحجة مثل مذاهب الثنوية ومذاهب النصاري القائلة بالتثليث والاتحاد، واختلفوا وانقطعوا عن الأصول المقررة، حتي أن القاضي عبد الجبار نقلاً عن النوبختي في كتابه «الآراء والديانات» يخصص لهم جزءاً من موسوعته المغني في إيراد مذاهبهم وإبطال حججهم، وكانت مذاهبهم تغص بالتناقضات حتي أنها تحمل في طياتها أساس هدمها ونقضها، يقول القاضي «إن كثيراً من المذاهب يستغني بذكر تفاصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده لتناقضه في نفسه»[1]، ومذاهب الثنويه من هذا القبيل، حيث يذكر القاضي أنه لا خلاف بين المعتزلة وغيرهم في أنه «ليس مع الله تعالي ثان يشاركه في جميع صفاته» وإنما الخلاف في أنه «هل يجوز أن يكون مع الله ثان يشاركه في بعض صفاته دون بعض»، ثم يحصر المخالفين في ذلك في الثنوية الذين اختلفوا فيما بينهم[2]، ويقول فيهم الشهرستاني «إن الثنوية اختصت بالمجوس، حتي أثبتوا أصلين مدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما النور· والثاني الظلمة»[3].

فلقد دخل الإسلام بلاد فارس وأسلم منهم من أسلم وتظاهر البعض به وابقي البعض الآخر علي عقائده، لكن المسلمين وجدوا الزرادشتية في كل مكان، وقابلوا المانوية وغنوصها، فقام المعتزلة «بصوغ العقائد الإسلامية علي طريقتهم العقلية - مقابلاً لثنوية - الآخذين بالتجسيم، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم»[4].

أما عن مذاهب النصاري فيقول القاضي عبد الجبار «أنه يقع في موضعين:

---

(1) القاضي عبد الجبار: الغني، جـ5، ص9·

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 284·

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ2، ص260·

(4) النشار: نشأة الفكر الإسلامي، جـ1، ص475·

Rwaad.indd 134 3/3/11 11:30 AM

أحدهما في التثليث، فإنهم يقولون: إنه تعالي جوهر واحد، وثلاثة أقانيم ... وربما يغيرون العبارة فيقولون: أنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد. والموضع الثاني. في الاتحاد. فقد اتفقوا علي القول به، وقالوا: إنه تعالي اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان: طبيعة ناسوتية، وأخري لاهوتية»[1]، وكانت أحاديث النصرانية والإسلام في مبدأ الأمر أحاديث جدل في لين ورقة، ثم أخذت صورة أخري من الشدة في عهد الأمويين[2]، ويجمع المتكلمون من معتزلة وأشاعرة علي صعوبة حصر مذاهب النصاري فيقول الجاحظ في رسالته في الرد علي النصاري «ولو جهدت بكل جهدك، وجمعت كل عقلك أن تفهم قولهم في المسيح، لما قدرت عليه، حتي تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم في الإلهية»[3]، ولم يقف الأمر عند حد الجهر بعقيدتي التثليث والاتحاد بل اتجه النصاري الي الفلسفة ظناً منهم أن فيها ما يقوض عقيدة المسلمين،وكان علي الإسلام أيضاً أن يقاومها، وقد قام بهذا أول الأمر متكلمو المعتزلة[4]، وفي ذلك كتب كثير من علماء الفرق - خاصة الأشاعرة - عن تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي وجاراهم في القول كثير من المستشرقين والمحدثين فيقول زهدي جارالله معبراً عن تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي وذلك عندما يذكر ضمن أدلته علي ذلك، الشبه العظيم بين كثير من عقائدهم وبين أقوال يحيي الدمشقي والمسائل الدينية التي كان يعالجها ومنها: القول بخير الله، والقول بالأصلح، ونفي الصفات والأسماء والمجاز والتأويل، وحرية الارادة[5]، وينفي النشار ذلك التأثر في دفاعه عن مقولة أبي هاشم في الأحوال بعدما أنكر نسبتها إلى المسيحية عند الشهرستاني فهي - في اعتقاده - «محاولة للتنزيه من مفكر معتزلي يؤمن بالتوحيد

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص291: 292، الشهرستاني: الملل والنحل، جـ2، ص245.
(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ1، ص55.
(3) الجاحظ: من «رسالة الرد علي النصاري» المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص267.
(4) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، جـ1، ص77.
(5) زهدي جار الله: المعتزلة، ص34: 37.

Rwaad.indd 135 3/3/11 11:30 AM

المطلق في أعلي صوره، ولا تتصل بفكرة الأقانيم، لا من بعيد ولا من قريب»[1]، وكان ذلك - أي التنزيه - هو غاية المعتزلة في مواجهة خصوم عقيدة التوحيد، والتشابه بين بعض الأفكار التي احتوتها مذاهب النصاري وأفكار المعتزلة ليس بحجة علي التأثر بها، فالتشابه سنة متواترة بين كافة العقائد والمذاهب والفرق.

3- الإلحـــاد:

ومع أنه يمكن القول بأن عقائد التشبيه والتعدد كانت لها ظلالها الإلحادية وأثارت كثيراً من الشك والشبهات حول عقيدة التوحيد، لكنها تنتمي لدين من الأديان، ولكن الأشد خطورة منها علي التوحيد هي تلك التي تنكر الألوهية أو تنكر النبوة أولا تقر إلا بكل ما هو مادي محسوس، وهم في كل عصر يفتتون اليقين بالحقائق، ويثبتون دعائم الإلحاد والتشكيك، ويروجون للمغالطات أينما وجدوا، ومنهم طائفة السمنية، وأساس فكرهم ما ورد عنهم في نظرية المعرفة أنهم كانوا يقولون «إن العلم والمعرفة لا تحصل إلا من باب الحواس، فكل علم ليس أساسه الحس لا يكون علماً صحيحاً، أما النظر المجرد غير المؤسس علي الحس فلا يفيد علماً. سواء كان ذلك في الإلهيات أو غيرها»[2]، فكانت دعوتهم صريحة لإنكار الخالق وهدم الدين، وذهب قريباً من مذهبهم من قال بتكافؤ الأدلة وأوردوا أنفسهم مورد الشك في كافة الحقائق ويحكي عنهم ابن حزم «ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة وقالوا «كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض»، وانقسموا إلى ثلاث طوائف: طائفة لم تحقق الباري ولا أبطلته، وطائفة قالت بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري عز وجل، فأثبتت الخالق تعالي وقطعت بأنه حق خالق كل ما دونه بيقين لا شك فيه، وطائفة قالت بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري عز وجل ودن النبوة فقطعت أن الله عز وجل

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، جـ1، ص61.
(2) الإيجي: المواقف، جـ1، ص137.

Rwaad.indd 136 3/3/11 11:30 AM

حق، وأنه خالق الخلق، وأن النبوة حق، وقالوا «كل امرئ من متكلمي الفرق يّدعي أنه إنما أخذ ما أخذ وترك ما ترك ببرهان واضح»، «ولو كان البرهان حقيقة لما اختلفوا فيه هذا الاختلاف»، «ودل هذا علي إفساد الأدلة وعلي تكافؤها جملة» »[1]، ويقول الشهرستاني في بعض طوائفهم أنهم يقابلون أرباب الديانات تقابل التضاد وهم كثر ومنهم: من ألف المحسوس وركن إليه، وظن أنه لا عالم سوي ما هو فيه وهم الطبيعيون الدهريون، ومن لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائية[2]، غير أن إنكارهم للحقائق كان حجة عليهم لا حجة لهم كما يقول الجاحظ «فأما الإنكار فليس بحجة كما أن الاقرار ليس بحجة»، ويري أن الحجة إنما هي «في المجئ الذي لا يمكن في الباطل مثله»[3]، والحقيقة إن تضارب وتعدد مذاهب هؤلاء وأمثالهم أورد شبهاً في التوحيد تصدي لها المعتزلة تأكيداً لحقيقة التوحيد وصيانة للتنزيه لأن الشك أحياناً يكون منبثقاً عن تضارب المذاهب وكثرتها، تقول قصة الفلسفة «إن كثرة المذاهب والعقائد وتضاربها يولد الشك فيها جميعاً»[4].

4- التمسك بظاهرية النص:

فإن ما أثاره أرباب الديانات الأخري من مسائل لا هوتية هامة لم تكن تخطر للمسلمين،وتخوف السلف منها وتجنبوها وحظروا علي الناس الخوض فيها غير أن جرأة المعتزلة دفعتهم للإقبال عليها، يدرسونها بدقة ويمحصونها بعناية فائقة، ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية، لأن السلف كانوا لا يقرون الجدل في أمور الدين ولا يحتملون المناقشة، إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم علي النقل[5]، والمعتزلة

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص253: 270.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل ، جـ2، ص287: 288.
(3) الجاحظ: رسائل الجاحظ الكلامية، ص287: 288.
(4) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص6.
(5) زهدي جاد الله: المعتزلة، ص30.

Rwaad.indd 137 3/3/11 11:30 AM

هم أهل العقل والتأويل، ويري أحمد أمين في كتاب «الحيوان» للجاحظ ردوداً واعتراضات وتشنيعات علي بعض أقوال المفسرين الذين اكتفوا في قولهم بالإعتماد علي المنقول ولو خالف المعقول[1]، ويؤكد هذه الدافعية المعتزلية للقول بالتنزية اعتقاد البعض أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميه فاكتفوا بالآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالي، وكان ذلك سبباً لوقوع بعض المسلمين في حظيرة التشبيه والتجسيم مع صدق إيمانهم[2]، ذلك أن هؤلاء قد تعلقت عقولهم عند ظاهر النص فلم يفرقوا بين محكمه ومتشابهه.

5- العقلانيـــة:

أيقن المعتزلة بأن «معرفة الله تعالي لا تنال إلا بحجة العقل»[3]، ومن ثم بينوا فساد التقليد وأنه تعالي «لا يجوز أن يعرف اضطراراً ولا بالمشاهدة»[4]، ويروي الشهرستاني عن العلاف أنه قال «بضرورة الفكر قبل ورود السمع حيث يجب علي الإنسان معرفة الله تعالي بالدليل من غير خاطر»[5]، وجاء احتجاج المعتزلة في أن الله لا يعرف ضرورة لعدة وجوه يذكرها القاضي عبد الجبار في:

- أنه تعالي لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات.
- ولوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهه.
- ولوجب أن يشترك العقلاء فيه.

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ2، ص148.
(2) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص162،
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص88.
(4) المصدر نفسه، ص69.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص46.

Rwaad.indd 138 3/3/11 11:30 AM

- ولوجب أن يكون صفة للأمور المشاهده[1].

ومن ثم أعلن المعتزلة أن الله لا يعرف ضرورة بسبب «أن الطريق الي العلم بالغير إذا لم يكن معلوماً ضرورة إنما هو الدلالة»[2]، ودلالتهم في ذلك «إذا نظر الناظر فيه أوصله الي العلم بالغير إذا كان واضعاً وضعه لهذا الوجه»[3]، فكان منهجهم في الدلالة علي تنزيه الخالق عقلياً، غير أنهم لم ينكروا دلالة النقل، إلا أنهم قدموا دلالة العقل ليقينهم بأن الحقيقة واحدة سواء امتلكها الإنسان بالشرع أو بالعقل، فالعلوم كما يري المعتزلة لا تتناقض «وكما أن العلوم لا تتناقض، فكذلك الأدلة، لأنها طرق العلوم· فلو تناقضت، واختلفت، لأوجب ذلك تناقض العلوم»[4].

6- التفرقة بين الذات والصفات:

تأكيداً لغايتهم في التنزيه أنكر المعتزلة أن تكون الصفات غير الذات ويبدو أن هذا كان هو المعني المقصود للتوحيد عندهم، إذ ليس المقصود بالتوحيد الإقرار بوحدانية الله· فهذا أمر مسلم به عند جميع المسلمين وأقرته جميع الفرق الإسلامية ومن بينها المعتزلة· وإنما المقصود بالتوحيد هو التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها[5]، والشهرستاني يقول فيما يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد في الصفات أنها: «صفات قديمة ومعاني قائمة به، أنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهيه»[6]، والأشعري في رسالة أهل الثغر ينكر عليهم مقالتهم فيقول: «ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفات غيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص54: 55·
(2) المرجع نفسه، ص87·
(3) المرجع نفسه، ص87·
(4) القاضي عبد الجبار: الغني، جـ15، ص109·
(5) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، ص108·
(6) الشهرستاني: الملل والنمل، جـ1، ص38·

Rwaad.indd 139 3/3/11 11:30 AM

علماً أو قدره»[1]، وكان هذا هو اعتقاد الأشاعرة، فالغزالي يري «أن الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين»[2]، ويؤكد أن هذا هو اعتقاد أهل السنة في الصفات بأنها «ليست هذ الذات بل هي زائدة علي الذات فصانع العالم تعالي عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات»[3]، ولم يكن هذا الفهم ليرضي به المعتزلة وفق عقيدتهم في التوحيد بل ويرونه علي خلاف ما يؤمن به علماء التوحيد، فهم يرون «أنه تعالي مخالف للحوادث بما يرجع إلى ذاته، وإنه تجري عليه الصفات التي عددناها للنفس، فيقال: هو قادر لنفسه، عالم لنفسه، حي قديم لنفسه»[4]، غير أن ابن تيمية ينكر إقرار المعتزلة بإثبات الصفات ويري أن ذلك لا يخرج عن إثباتهم للأسماء دون الصفات فيقول «إن المعتزلة من أهل الكلام ومن اتبعهم قد اثبتوا لله تعالي الأسماء دون ما تضمنته من الصفات»[5]، ويبدو أن المعتزلة والسلف لم يلتقيا علي رأي في الصفات كما يذكر الشهرستاني «كان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان إختلافات في الصفات»[6]، وكان هذا مما دفع المعتزلة إلى الشك ومن ثم إلى التزام منهجية تميزهم في قولهم بالتوحيد بين الذات والصفات للوصول إلى إثبات يقينهم في التنزيه.

اليقين المعتزلي في التنزيه:

كانت غاية المعتزلة مما صدر عنهم من أقوال في تنزيه الله تعالي هو صيانة

(1) الأشعري: اصول اهل النسة والجماعة، ص67.
(2) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص161.
(3) المرجع نفسه، ص155.
(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص155.
(5) ابن تيمية: كتاب التدمرية، ص18.
(6) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص27.

Rwaad.indd 140 3/3/11 11:30 AM

عقيدة التوحيد في مواجهة خصومهم من المشبهة والمجسمة والرافضة والمقلدة والثنوية والدهرية وأصحاب الديانات الأخري، تمكسوا في أصل التوحيد بالتنزيه المطلق لله تعالي، ورتبوا أقوالهم منطلقين من مقدمات عقلية غايتها نصرة مفهوم التوحيد واكتمال يقينهم بتنزيهه تعالي عن كل نقص أومشابهة أو تعدد، فالتوحيد «أن الله واحد متوحد بالإلهية لا يشارك فيها»[1]، ويدور حول أصول خمسة هي:

1- إثبات الطريق الي الله تعالي.

2- وأن المحدثات لابد لها من محدث.

3- وما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته.

4- وما يجب نفيه عنه من الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات.

5- وأنه واحد في هذه الصفات فلا يشاركه في مجموعها نفياً وإثباتاً، ولا في آحادها أن يستحقه علي الحد الذي استحقه تعالي[2].

ولإثبات الواحدية له تعالي يبطل المعتزلة مذاهب القائلين بالتعدد وأخصهم الثنوية وذلك بدلالة التمانع «لو كان مع الله تعالي قديم آخر لوجب أن يكون قادراً مثله، فلا يخلو؛ إما أن يكون مقدورهما واحداً، أو يكون مقدورها متغايراً، لا يجوز أن يكون مقدورهما واحداً لأن المقدور الواحد بين القادرين محال، فيجب أن يكون مقدرورهما متغايراً وإذا تغاير مقدورهما وجب صحة التمانع بينهما»[3]، وبالاعتماد علي قانون عدم التناقض يلجأ المعتزلة إلى إبطال القول بالتثليث، لأن قول النصاري «أنه تعالي جوهر واحد ثلاثة أقانيم» يناقض نفسه «لأن قولنا في الشيء أنه واحد، يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجرأ ولا يتبعض،

(1) الزمخشري: تفسير الكشاف، جـ4، ص298.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص35.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص282.

Rwaad.indd 141 3/3/11 11:30 AM

وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزيء»[1]، وهكذا بعد تنزيه الله عن الشريك وإثبات الوحدانية، اقتضي اليقين المعتزلي الخوض في إثبات ما يستحقه تعالي من الصفات ونفي ما يجب نفيه عنه، ورغم أن ابن حزم لا يجيز القول بلفظة الصفات ولا اعتقادها ويراها بدعة منكرة أتي بها المعتزلة[2]، إلا أن المعتزلة في كلامهم عن الصفات يقسمونها إلي:

1- ما يستحقه من الصفات وما يجب له في كل وقت نحو كونه قادراً عالماً حياً موجوداً.

2- ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، فهو يضاد هذه الصفات، نحو كونه عاجزاً جاهلاً معدوماً.

3- ما يستحقه في وقت دون وقت، نحو كونه مدركاً مريداً كارهاً[3].

ويري القاضي عبد الجبار أن العلم بالله وصفاته له طريقان: أحدها الاضطرار، والآخر الاستدلال، ولابد - في مذهبه - من توافر شرطين لتحقيق هذا العلم هما:

1- أن يكون العالم به وبصفاته كامل العقل.

2- أن يكون العالم قد عقل هذه الصفات من نفسه أو غيره[4].

وقبل تفصيل ما يجب إثباته لله تعالي من الصفات وما يجب نفيه عنه، يأتي كلام المعتزلة في إثبات المحدثات الداله علي الله تعالي، فإنها الخطوة الأولي ليقينهم في التوحيد، حيث تقرر المعتزلة «أن الذي يدل علي الله تعالي إنما هو الأفعال التي هي حوادث، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضاً، فما كان من باب الجواهر فهو دليل علي الله تعالي لا محالة لتعذرة علي القادرين بقدرة، وما كان من

(1) المرجع السابق، ص292.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ2، ص121.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص128: 129.

(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ، ص104.

Rwaad.indd 142 3/3/11 11:30 AM

باب الأعراض فإنه ينقسم ، فإن كان كالجواهر في باب أن القادرين بقدرة لا يقدرون عليه، فهو كالأول في دلالته علي الله تعالي، وهذا نحو الألوان والطعوم والروائح وغيرها مما يختص بالمحال، ونحو القدرة والحياة وغيرهما مما يختص بالحي، وإن كان جنسه تحت مقدور العباد، فإنما يدل علي الله تعالي متي وقع علي وجه لا يقدر العباد علي إيقاعه علي ذلك الوجه، وهذا نحو علوم العقل، ونحو حركة المرتعش، والكلام الموجود في الخفاء »[1]، هكذا استدل المعتزلة بالمحدثات علي وجود الله تعالي، فانتقلوا إلى الدلالة علي معرفته سبحانه.

اتبع المعتزلة في تقريرهم التنزيه المطلق لله تعالي وامتلاك اليقين به طريقتين منفصلتين عند كلامهم عن الذات والصفات لكنهما مختلفتان كيفاً مع أن غايتهما وأساليبهما واحدة هما :

- طريقة الإثبات.
- طريقة النفـي.

أولاً : طريقة الإثبات :

قيل إن المعتزلة قد أخذوا في قولهم بنفي الصفات عن جهم بن صفوان الذي أخذها بدوره عن معاصره مقاتل بن سليمان الذي تأثر في مقولته بالإسرائيليات[2]، وذكر الشهرستاني فيما أجمعت عليه المعتزلة من الاعتقاد نفيهم الصفات القديمة أصلاً[3]، كما اتهموا من خصومهم بأنهم تعمدوا تجريد الذات الإلهية من جميع الصفات الإيجابية[4]، والبغدادي يقول عن أول الأمور التي اجتمعت عليها المعتزلة

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص36.

(2) عبد الكريم عثمان: هامش شرح الاصول الخمسة، ص217.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص38.

(4) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م ص90.

Rwaad.indd 143 3/3/11 11:30 AM

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[1]، وهكذا استقر لدي خصومهم اتهام صريح بقولهم بنفي الصفات، غير أن المعتزلة أنكروا أن تكون الصفات الإلهية معان قديمة قائمة بالذات كما ذهب الأشاعرة، ولكن ليس معني ذلك أنهم معطلة، إذ أنهم قالوا بالصفات وأثبتوها لله، ولكن حرصاً منهم علي وحدة الذات الإلهية وعدم الحاق التغير بها، رأوا أن هذه الصفات عين الذات[2]، ويورد الشهرستاني دليل المعتزلة في قولها بأن الصفات هي عين الذات «نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات العقلية لذات واحدة ولا نثبت الصفات إلا من حيث تلك الوجوه أما إثبات صفات هي ذوات موجودة أزلية قديمة قايمة بذاته هو المنكر عندنا فإنها إن كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين الذات واما أن تكون غير الذات فإن كانت عين الذات فهو مذهبنا وبطل قولكم، - أي الاشاعرة- هي وراء الذات وإن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة وليس من مذهبكم أنها حادثة وإن كانت قديمة فقد شاركت الذات في القدم»[3].

فالمعتزلة تثبت لله صفة القدم وتعتبرها أخص وصف لذاته، يقول الشهرستاني « فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالي قديم، والقدم أخص وصف ذاته»[4]، ثم تثبت للقديم تعالي صفات تنقسم في رأيهم إلي:

- صفات للقديم عز وجل من باب ما يختص به علي وجه لا يشاركه فيه غيره، نحو كونه قديراً وغنياً.

- وصفات هي من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة ويخالفه في كيفية

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص93.

(2) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفه الاسلامية، ص157.

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص199.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص38.

Rwaad.indd 144 3/3/11 11:30 AM

استحقاقه لها، نحوكونه قادراً عالماً حياً موجوداً.

- وصفات هي من باب ما يشاركه غيره في نفس الصفة وفي جهة الاستحقاق، نحو كونه مدركاً ومريداً وكارهاً[1].

والمعتزلة علي لسان العلاف يفرقون في صفات الله بين نوعين:

1- صفات ذاتية: كالعلم والقدرة لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة علي أضدادها وهي نفس ذات الله فهي قديمة.

2- صفات فعلية: كالإرادة والكلام لا يصح أن يتصف الباري بضدها أو بالقدرة علي ضدها وهي ليست قديمة ولا يمكن حصرها ولا تقوم بذات الله[2].

إذاً.. كان إثبات المعتزلة للصفات بيّناً في كلامهم .. ويبطل اتهامهم بنفي الصفات..

أما عن كيفية استحقاقه تعالي لهذ الصفات، نذكر آراء بعض رجال المعتزلة ورأي الأشاعرة فيها، فعند أبي علي «أنه تعالي يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته»، وعند أبي هاشم «يستحقها لما هو عليه في ذاته»، وقال أبو الهذيل «أنه تعالي عالم بعلم هوهو، قادر بقدرة هي هو ... »، والأشعري ينكر تفسير رجال المعتزلة لاستحقاقه تعالي لتلك الصفات ويري «أنه تعالي يستحق هذه الصفات لمعان قديمة»[3]، والغزالي - الأشعري المذهب - يؤيده مبيناً - في اعتقاده - تهافت قول المعتزلة بأنه «إذا قلنا الله تعالي فقد دللنا به علي الذات مع الصفات لاعلي الذات بمجردها، إذ اسم الله تعالي لا يصدق علي ذات قد أخلوها من صفات الإلهية»[4]، والشهرستاني ينسب قول المعتزلة في الصفات تارة إلى الفلاسفة وتارة أخري إلى النصاري فيقول في واحدة من القواعد التي

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص129 - 130.

(2) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ص158 - 161.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص182 - 183.

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص163.

Rwaad.indd 145 3/3/11 11:30 AM

انفرد بها العلاف عن أصحابه «إن الباري تعالي عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته»، ويقول «إن العلاف إنما اقتبس هذا من الفلاسفة» ثم يغير عبارته «وإن أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجودها للذات، فهي بعينها أقانيم النصاري»[1].

وبعيداً عن هذا الخلاف .. فإنه لا يعنينا في البحث تفصيل تلك الصفات وموقف رجال المعتزلة منها وموقف خصومهم .. قدر ما يعنينا استقراء الأساليب المنهجية التي اتبعها المعتزلة في تقريرهم لتلك الصفات والتي أوصلتهم إلى اليقين بإثباتها بغرض صيانة التوحيد عن النقص والتشبيه وغيرهما.

الاستدلال العقلي:

فالمعتزلة تخالف ما ذهب إليه الأشاعرة مخالفة صريحة وتري أن أول صفة للقديم هي القدرة ويترتب عليها غيرها من الصفات، يقول القاضي عبد الجبار «إن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه»، ويسوق الدليل علي كونه قادراً «أنه قد صح منه الفعل»[2]، ويؤكد استحقاقه تعالي لصفة القدرة فيقول «والله تعالي يستحق هذه الصفة لذاته»[3]، كما يقول بأن الله عالم ودلالة ذلك «أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً»، والفعل المحكم هو «كل فعل وقع من فاعل علي وجه لا يتأتي من سائر القادرين»[4]، ويواصل القاضي معبراً عن طريقة المعتزلة في إثبات الصفات لله تعالي فيقول إن الله حي ودلالة ذلك «ما قد ثبت أن الله تعالي قادر،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص44.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص151.
(3) المصدر نفسه، ص156.
(4) المصدر نفسه، ص156.

Rwaad.indd 146 3/3/11 11:30 AM

والعالم القادر لا يكون إلا حياً» وهذه الدلالة مبنية عنده علي أصلين:

أحدهما: إن الله تعالي عالم قادر.

والثاني: إن العالم القادر لا يكون إلا حياً[1].

هكذا صاغ القاضي استدلاله العقلي من مقدمتين سبق البرهنة عليهما ليصل إلى نتيجه «أن الله حي» لتكتمل به حجته المنطقية في إثبات صفة الحياة لله تعالي، ويبطل ادعاء من ادعي القول بنفي المعتزلة لصفاته تعالي، وللدلالة علي أنه تعالي موجود «أنه عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً»[2]، ويؤكد القاضي أنه تعالي يستحق هذه الصفات (قادر - عالم - حي - موجود) لذاته ويقول «إن الموصوف بصفة من صفات الذات لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال»[3].

وقد نتج عن طريقة المعتزلة في إثبات الصفات بالاستدلال العقلي تفرقتهم بين صفة وأخري، إذا أنهم يفرقون بين القدرة والإرادة، فبينما يجعلون الأولي صفة ذات لم تزل مع الله لكنها في الوقت نفسه عين الله وغير مغايرة لذاته، إذ يرون أن صفة الإرادة صفة فعل، ومعني ذلك أنها حادثة وذلك لاتصالها بالمخلوقات[4]، فهم في الوقت الذي يقرون فيه بالاستدلال علي صفة من الصفات ينكرون طريقة الاستدلال ذاتها في صفة أخري مما أوقعهم في الخطأ وعدّد من نتائجهم في المسائل ذاتها فلم يثبت يقينهم بها كاملاً.

كما وإن المعتزلة وهم يثبتون لله تعالي صفاته باستدلال عقلي قائم علي حجج منطقية محكمة إلا أن مكونات حججهم لا تسلم أحياناً من الاختلافات بين رجالاتهم، وهذه خاصية لهم دون غيرهم، يعدها البعض نقيصة تحسب عليهم

---

(1) المرجع السابق، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص177.

(3) المصدر نفسه، ص181.

(4) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص159.

Rwaad.indd 147 3/3/11 11:30 AM

ويراها آخرون نقيض ذلك، ونحسبها دلالة إفساح المجال للعقل في البرهنة علي إثبات الصفات والتنزيه المطلق لله تعالي، وذلك بما يقطع حجج خصومهم عليهم، فإن من الأمور المألوفة بين شيوخ الاعتزال هو الاتجاه إلى نقد الآخرين حيث يمثل ذلك أحد منطلقاتهم العقلية[1]، فإذا ما حاولنا أن نتلمس مظهراً من مظاهر هذا الاختلاف، ففي صفة «القدرة»، يقول جمهور المعتزلة «إن الله تعالي قادر علي غير ما فعل إلا أنه لا يوصف بالقدرة علي أصلح مما فعل بعباده»، ويقول النظام وأصحابه « إن الله تعالي قادر علي غيرما فعل إلا أنه لا يقدر علي الظلم، ولا علي الجور، ولا علي اتخاذ الولد، ولا علي اظهار معجزة علي يد كذاب، ولا علي شيء من المحال، ولا علي نسخ التوحيد»، ويقول البلخي «إن الله تعالي قادر علي غيرما فعل، وعلي الجور والظلم، والكذب، الا أنه لا يقدر علي المحال مثل أن يجعل الشيء معدوماً وموجوداً معاً»، وهكذا تبدو حدة الإختلاف بين رجال المعتزلة كما يروي عنهم ابن حزم، ولهذا ينكر مقالات المعتزلة في قدرة الله ويري «إن الله تعالي أطلق لنفسه القدرة، وعم ولم يخص، فلا يجوز تخصيص قدرته بوجه من الوجوه»[2]، والخياط يلتمس لأصحابه الدليل العقلي بقوله «إن النظام ومعمر والأسواري في إحالتهم قدرة الله علي الظلم والكذب وقولهم «إن الله عز وجل إذا أخبر أنه يفعل شيئاً فقول القائل بعد ذلك الخبر «إن الله لا يقدر أن يفعله» محال»[3]، كما يقول في مذهب المرداد في القدرة «يصف أبو موسي الله بالقدرة علي العدل وخلافه وعلي الصدق وعلي خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر علي فعل شئ قدر علي ضده وتركه، ولو فعل ما يقدر عليه من الظلم فالله تعالي أولي بتنزيهه عن ذلك»[4].

(1) سعيد مراد: ابن متوية، مكتبة الأنجلو المصرية، ص345.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ص375 - 377.

(3) الخياط: الانتصار، ص17.

(4) المرجع السابق، ص66.

Rwaad.indd 148 3/3/11 11:30 AM

فعند البصريين «أن الله تعالي سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً صفة زائدة علي كونه حياً»، وعند البغداديين «أنه تعالي مدرك للمدركات علي معني أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة علي كونه حياً»، ويستدل القاضي عبد الجبار علي أنه تعالي سميع بصير مدرك بقوله «أنه حي لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن يدرك المدركات»[1]، كما نجده يتفق مع البصريين في كونه مدركاً وتلك صفة زائدة علي كونه حياً ويقدم الدليل «أن الذي به يعرف تغاير الصفتين أن تثبت أحدهما مع فقد الأخري»[2]، لكنه يختلف مع شيخه أبي القاسم حين يقول «فعندنا أنه تعالي مدرك للمدركات أجمع الماً كان أو غيره» وعنده «أن الله تعالي مدرك للمدركات جملة ما عدا الألم واللذة»[3].

والغرابي يرجع كثرة الاختلافات بين المعتزلة في الصفات والذات إلى كونها اختلافات في مسائل فرعية لم يرد فيها نص من القرآن أو الحديث فكان اعتمادهم علي العقل فكثرت اختلافاتهم، ويري أن مبالغة المعتزلة في وحدانية الله جعلتهم ينفون كل صفة زائدة علي ذاته، مع ثبوت ما يترتب علي كل صفة من الكمال الذاتي لله من غير إثبات هذا الأمر الزائد، بل ويعتقد أن الكمال الذي أثبته المعتزلة أثبت من الكمال الذي أثبته الأشاعرة بواسطة صفات زائدة علي الذات[4]، وهذا الذي نعتقد حيث لم يثبت أن هناك تناقضاً صريحاً في قول المعتزلة في الصفات مع نص صريح في جملة الأصول الاعتقادية.

(1) القاضي عبد المجيد: شرح الاصول الخمسة، ص168.
(2) المرجع نفسه، ص169.
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص147.
(4) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ص58: 60.

Rwaad.indd 149 3/3/11 11:30 AM

التأويـــل:

اعتمد المعتزلة التأويل كي يستقيم لهم ما أرادوا في إثبات يقينهم بالتنزيه .... فالمعتزلة كالسلف قد آمنوا بالتنزيه غير أن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل[1].

ففي صفة الإرادة، يقول الشهرستاني أنهم اختلفوا «فلقد ذهب النظام والكعبي إلى أن الباري تعالي غير موصوف بها علي الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالي مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه آمر بها وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط»[2]، ولهذا اتهم النظام والكعبي بنفي الإرادة عن الله، لكن أغلب المعتزلة وخاصة البصريين منهم قد قالوا في إرادة الله تعالي «أنها ليست قديمة بل هي إرادة محدثة لا في محل»[3]، وأما النظام والكعبي فقد اعتمدا علي التأويل في صفة الإرادة لضرورة عقلية كما يفسر الشهرستاني، لأن القول بإرادة قديمة لله تعالي - في اعتقادهما - يترتب عليه استحالات عقلية منها:

- أن تكون أفعال الله تعالي صادرة عنه بالطبع.
- أن تكون إرادة الله عامة التعلق بالأفعال جميعا فتعم بذلك إرادته القبائح والظلم والشرور.
- وأن القول بإرادة قديمة يعني إثبات إلهين قديمين.
- ولو كانت إرادته قديمة لأدي ذلك في أفعال العباد إلى اجتماع الضدين في حالة واحدة.
- والقول بإرادة حادثة قائمة بذاته تعالي يعني أن ذاته محل للحوادث.

---

(1) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص162.

(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص238.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص166، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص58.

Rwaad.indd 150 3/3/11 11:30 AM

هكذا نتج عن تلك الضرورات العقلية عند المعتزلة أن لجأ أغلبهم إلى القول بإرادة حادثة لا في محل إستناداً إلى الاستدلال بالضرورات العقلية، بينما أنكر النظام والكعبي القول بأن له تعالي إرادة هي صفة قائمة بذاته تعالي فاتجها إلى سلاح التأويل[1].

كما لجأ المعتزلة الي تأويل جميع الآيات التي تحمل معاني التشبيه والتجسيم ولم يقبلوا بها علي ظاهرها كي يثبتوا يقينهم بالتنزيه ويحفظوا عقيدتهم في التوحيدعن كل نقص أو مشابهة، فتأولوا آيات الاستواء والجهة والجسمية والمعية، مثل قوله تعالي ﴿هو معكم أينما كنتم﴾ و ﴿إن الله مع الذين اتقوا﴾ و ﴿إننى معكما أسمع وأرى﴾ وغيرها ، فقالوا إن المعية مجاز يمتنع حمله علي الحقيقة، لأن حقيقة المعية هي المجاورة والمخالطة وهي منفية قطعاً عن الله تعالي، أما تقديرها فهو العلم والنصر والتأييد[2].

ويقول الزمخشري في قوله تعالي ﴿الرحمن علي العرش استوي﴾ لما كان الاستواء علي العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا استوي فلان علي العرش يريدون ملك واستولي[3]، وفي قوله تعالي ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه﴾ أن المقصود بقوله ﴿يريدون وجهه﴾الوجه يعبر به عن ذات الشيء وحقيقته[4]، وفي قوله ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ أن نفسه هي ذاته المتميزة عن سائر الذوات متصفة بعلم ذاتي لا تختص بمعلوم دون معلوم فهي متعلقة بالمعلومات كلها[5]، ويروي ابن حزم عن المعتزلة في تأويلهم آيات القرآن الدالة علي صفات الأجسام أن «اليد» في قوله تعالي «يد الله

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص248: 252.
(2) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة، جـ2، ص262.
(3) الزمخشري: تفسير الكشاف، جـ2، ص529.
(4) المصدرنفسه: جـ2، ص21.
(5) المصدر نفسه: جـ1، ص423.

Rwaad.indd 151 3/3/11 11:30 AM

فوق أيديهم» تعني «النعمة»[1]، وفي قوله تعالي ﴿والسموات مطويات بيمينة﴾ أن اليمين تعني «القوة»[2]، لكن الأشاعرة تنكر علي المعتزلة أسلوبهم في التأويل وطريقتهم في الاستدلال، فهم - أي الأشاعرة - يسلمون بظاهر الآيات لا يقبلون تأويلها و «يسلمون بجميع ما وصف به الله نفسه من غير اعتراض فيه ولا تكييف له»[3]، يقول الأشعري في الإبانة «إن الله استوي علي عرشه، وأن له سبحانه وجهاً بلا كيف ويدين بلا كيف وعيناً بلا كيف» «ويثبت لله السمع والبصر ولا ينفينهما وحجته في ذلك أن «حكم الله عز وجل أن يكون علي ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة»[4]، وكذلك ابن رشد يعترض بشدة علي فكرة التأويل لأنها في نظره أدت بالمسلمين إلى أن «قل تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقاً» ويوصي بأن «لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين»[5]، فابن رشد إذاً لا يقبل التأويل إلا مشروطاً.

قياس الغائب بالشاهد:

يستند المعتزلة في قياس الغائب بالشاهد في إثبات يقينهم بتنزيهه تعالي، يقول القاضي عبد الجبار «يعد الكلام في صفاته تعالي من باب الاستدلال بالشاهد علي الغائب ويكون هذا الاستدلال في وجهين:

- أحدهما للاشتراك في الدلالة.
- والثاني للاشتراك في العلة[6].

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ2، ص348.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص227.
(3) الأشعري: اصول اهل السنة والجماعة، ص72.
(4) الأشعري: الابانة، ص112.
(5) ابن رشد: فصل المقال، ص26 - 35.
(6) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص167.

Rwaad.indd 152 3/3/11 11:30 AM

ويري أحمد أمين بأن كل براهين المعتزلة في قولهم بأن صفات الله هي عين الله أو غير الله إنما هي مبنية علي قياس الغائب بالشاهد ثم يري بأن الشبه معدوم لأن المعتزلة - في نظره - قد افترضوا أن العينية والغيرية والزمانية والمكانية والسببية هي قوانين لازمة لكل موجود وأنها قوانين تخص عالمنا ويعتبرها جرأة أقدم عليها العقل المعتزلي حين اعتبرها قوانين شامله للانسان والله ، بل ويعتقد أن علماء الكلام من أتي منهم بعد المعتزلة قد وقعوا في نفس الخطأ[1].

فلقد استخدم الأشاعرة في إثبات العلم بالصفات الأزلية من باب الاستدلال بالشاهد علي الغائب ولكن بوجوه أربعة يذكرها الشهرستاني في قوله «ونحن نعتبر الغايب بالشاهد بجوامع أربعة وهي العلة والشرط والدليل والحد»[2]، ولقد نتج عن ذلك تعسف في فهم ضرورات التوحيد حسبما اقتضي قياس الغائب بالشاهد دون مراعاة للفرق بين الشاهد (الإنسان) والغائب (الله تعالي).

الدليل النقلي:

وعلي نقيض ما أشاعه خصومهم عنهم فإن المعتزلة في طريقتهم إثبات التنزيه وصولاً لليقين، قد لجأوا إلى استخدام الأدلة النقلية، ففي صفة الإرادة يورد لهم الشهرستاني أدلتهم النقلية التي اعتمدوها في إثبات صفة الإرادة لله تعالي وهي ثابتة عند أغلب المعتزلة فيقول: «إن المعتزلة تقرر في العقول أن مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم فلو كانت الإرادة الأزلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مراداً فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم سبحانه»، ولما فرغ الشهرستاني من بيان رأي المعتزلة في صفة الإرادة - كصفة فعل محدثة لله تعالي - يذكر أدلتهم

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص70.
(2) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص182.

Rwaad.indd 153 3/3/11 11:30 AM

النقلية التي اعتمدوها لإثبـات مذهبهم ومنها قوله تعالي:

- ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾.
- ﴿ولا يرضي لعباده الكفر﴾.
- ﴿والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً﴾.
- ﴿يريد الله بكم اليسرولا يريد بكم العسر﴾.
- ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾.
- ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم﴾[1].

السـلوك العملي:

كما لجأ المعتزلة إلى ضرب من السلوك العملي في تثبيت التنزيه وإقرار التوحيد كما تصوروه، تجلي هذا السلوك في التبرأ ممن خالفهم في أصولهم الاعتقادية ونفي من يخالف التوحيد عنهم، وهكذا كانوا لكل من حاد عن حقيقة التوحيد واجترأ علي مخالفة تنزيه الله تعالي، فإنها «قد نفت عنها فضل الحذاء حين خلط وترك الحق وكذلك فعلت بابن الروندي حين ألحد في دينه ونصر الدهرية وكذلك فعلت بأبي عيسي الوراق لما قال بالمنانية ونصر الثنوية وقوي مذاهبها» وهكذا كان المعتزلة دائماً كما يصف الخياط يصرون - عملاً لا قولاً وعقيدة فقط - علي نصرة التوحيد «وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام»[2] وهذا الأسلوب إنما كان يمثل عند المعتزلة صورة قوية للربط بين العقيدة والسلوك في قضية التوحيد.

فالمعتزلة إذاً في جملة مذهبهم في التوحيد يثبتون صفات لله تعالي إقـراراً بالتنزيه ويرونه من مقتضيات يقينهم بالتوحيد، ويرون أن الصفات التي يستحقها

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص251.
(2) الخياط: الانتصار، ص149.

Rwaad.indd 154 3/3/11 11:30 AM

تعالي إما: للذات أو للمعني أو لا للذات ولا للمعني»[1]، وخصومهم - الأشاعرة خاصة - يبنون غالب هجومهم عليهم لقولهم بنفي الصفات، فالباقلاني ينكر مقولة المعتزلة في الصفات بأنها عين الذات وذلك تثبيتاً لرأي الأشاعرة فيقول «إن صفاته لا يقال لها هي هو لأنها لو كانت هي هو لكانت خالقه فاعله مثله»[2]، لكن القاضي عبد الجبار ينصر قول المعتزلة في تلك المسألة وذلك في رده علي الكلابية والرافضة من الشيعة «بل نقول هو عالم ، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوي ذاته يصح لأجله أن يستحق هذه الصفات»[3]، والغزالي - من الأشاعرة - ينتقد طريقة المعتزلة في إثبات الصفات من أساسها مبيناً مدي تأثرهم بالفلاسفة فيقول «واتفقت المعتزلة والفلاسفة علي استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول، وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعاً، ويجوز إطلاقها لغة،ولكن ترجع إلى ذات واحدة»، وينتهي إلى تقرير حكمه في مذاهب المعتزلة «ولهذا أجمعوا - أي الفلاسفة والمعتزلة - علي نفي الصفات»[4]، فكيف يستقيم قول الغزالي والأشاعرة عموماً في إرجاعهم نفي الصفات إلى المعتزلة تأثراً بالفلاسفة، مع أقوال المعتزلة أنفسهم في إثبات الصفات لله تعالي وبصورة تخلو من الغموض!

إن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً، بل هم أثبتوا الصفات عين الذات فلا وجود لصفات زائدة عليها[5]، والأساس الفكري لنظرية المعتزلة في الصفات يوضح أنه يجب النظر أولاً إلى إصرارهم علي التمسك بفكرة التوحيد المنزه عن كل شائبة من شوائب التعدد، بأي معني كان للتعدد حتي المعني الذهني الصرف، والنظر ثانياً إلى إصرارهم كذلك علي فهم التوحيد فهماً عقلياً يحاكم النصوص

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص107.

(2) الباقلاني: الإنصاف، ص38.

(3) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص212.

(4) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص117.

(5) أبو الوفا التنفازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص121.

Rwaad.indd 155 3/3/11 11:30 AM

الدينيـة في ضـوء العقـل، فلا يتغافل عن التناقض في ظواهرها استسلاماً للإيمـان المطلـق، بـل يـؤول ما يخالف منها ظاهـره حكم العقل[1].

ويمكن القول بأن المعتزلة لما صرحت بأن صفاته هي هو إثباتاً للتنزيه ومنعاً لتصور تعدد الآلهة كانت حجتهم أقوي مما ورد علي لسان الأشاعرة فإنهم لما أرادوا إثبات التنزيه ومنع تصور آلهة أخري مع الله منعوا القول بأن صفاته هي هو.

صفـة الكلام:

وتكتمل صورة اليقين المعتزلي في إثبات الصفات لله تعالي بما ورد عنهم في صفة «الكلام»، فلقد أنكر المعتزلة أن تكون الصفات أشياء أو ذواتا قديمة وراء الذات حتي لا يؤدي إلى تعدد القدماء ... لكنهم شذوا عن هذه القاعدة في عدة مسائل منها «الكلام»، فالكلام لا يمكن - عندهم - أن يكون صفة لله تعالي هي ذاته كالعلم والقدرة، وهذا راجع الي فهمهم للكلام وتحديدهم له، لأنهم وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانية الله[2]، إذاً حرص المعتزلة علي التنزيه هو الذي دفعهم دفعاً إلى مقولة خلق القرآن، فإن افترضنا أن الذي دفعهم إلى هذا القول هو تحديدهم للكلام فلنبدأ مناقشتنا لتلك المسألة بتحديد الكلام عند المعتزلة من أنه «ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ماله نظام من الحروف مخصوص»[3] ، لكن الجويني معبراً عن طريقة الأشاعرة يري بأن الحد الحقيقي للكلام هو «القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، وما يصطلح عليه من الإشارات»[4]، ومن هنا نشأ الخلاف في تلك المسألة بين المعتزلة والأشاعرة وكان ذلك

---

(1) حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، جـ1، ص681.

(2) زهدي جار الله: المعتزلة، ص84 - 86.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 528 - 529.

(4) الجويني: الارشاد، ص103.

Rwaad.indd 156 3/3/11 11:30 AM

منطقياً لاختلافهما في تحديد ماهية «الكلام»، فتري المعتزلة في القرآن «أنه كلام الله تعالي ووحيه، وهو مخلوق محدث»[1]، والأشاعرة تخالف ما ذهب إليه المعتزلة فيقول عنهم ابن حزم «كلام الله تعالي صفة ذات لم تزل غير مخلوقه وهو غير الله تعالي وخلاف الله تعالي، وأنه ليس لله تعالي إلا كلام واحد»[2]، ويعرض الشهرستاني محاجة المعتزلة للأشاعرة في كلام الله فيقول: «قالت المعتزلة نحن نوافقكم علي أن الباري تعالي متكلم لكن حقيقة المتكلم من فعل الكلام فهو فاعل للكلام في محل بحبيث يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبتهم - أي الأشاعرة - وجب أن يكون كلامه إما قديماً وإما حادثاً وإن كان قديماً ففيه إثبات القديمين ويرجع إلى مسألة الصفات ومما يختص بهذه المسألة من الاستحالة أنه لو كان قديماً وهو أمر ونهي لزم أن يكون كلاماً مع نفسه من غير مأمور ولا منهي .. فوجب أن يكون الكلام يحدث عند حدوث المخاطب في الوقت الذي يصل فيه الخطاب إليه فيكون الكلام حادثاً ثم إما يحدث في ذاته فيكون محلاً للحوادث وذلك باطل وإما أن يحدث لا في محل أو في محل ولابد من محل فإنه حرف والحرف تقطيع صوت والصوت في الجسم متصور متعين أنه في جسم»[3]، إلا أن العلاف من المعتزلة يري في كلام الله تعالي «أن بعضه لا في محل وهو قوله كن، وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار»[4]، هكذا العلاف يفرق بين عرضين من جنس واحد، فالمعتزلة إجمالاً تنكر القول بقدم القرآن بحجة «أن القرآن يتقدم بعضه علي بعضه. وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديماً، إذ القديم هو مالا يتقدمه غيره»[5]، وذلك مع يقينها بأن الكلام صفة لله تعالي، ولتأكيد

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص527.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ3، ص11.

(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص279.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص45.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص527 - 533.

Rwaad.indd 157 3/3/11 11:30 AM

يقينهم اعتمد المعتزلة جملة من الأدلة العقلية والنقلية معاً:

الأدلــة العقليــة:

- إن الكلام لا يكون إلا حروفاً منظومة وأصوات مقطوعة، وقد ثبت فيما هذا حاله أنه محدث.

- إن كلام الله تعالي من جنس هذا الكلام - أي كلامنا - فتجب استحالة قدمه.

- إن ما استحال وجوده إلا وقتاً واحداً فكونه قديماً محال.

- إن هذا الكلام يختص المحل ويستحيل وجوده إلا فيه، وثبوت ذلك فيه يحيل كونه قديماً.

- إن هذا الكلام «يترتب في الحدوث حتي يكون مفيداً أو حادثاً» فيجب أن يكون حادثاً.

- إن اضافة الكلام إلى المتكلم لا تكون إلا من حيث فعله، يمنع من كون كلامه قديماً.

- إن القرآن غير الله تعالي، لأنه يختص بصفات تستحيل علي الله ، لإنه متجزيء متبعض فهو محدث لأمور:

- لو كان قديماً لوجب كونه مثلاً لله تعالي.
- ما خالف القديم عز وجل في بعض صفاته الذاتية فتجب استحاله كونه قديماً.
- أن ما ثبت كونه مخافاً لله تعالي وغير إله فلا خلاف أنه محدث[1].

- إجماع المسلمين علي أن القرآن كلام الله وأنه حروف منتظمة مقروءة ومسموعة وأنه بين أيدينا نبصره ونسمعه ومحال أن يكون هذا وصفاً لصفة الله

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ7، ص 84 - 87.

Rwaad.indd 158 3/3/11 11:30 AM

تعالي.

- اختلاف الخطاب ومنهج الكلام بين الله ورسله فيستحيل أن يكون الكلام صفة لله وهو الواحد في ذاته وصفاته ولا يطرأ عليه اختلاف[1].

الأدلـة النقليــة :

- بـين كتـاب اللـه أن الذكر هـو القـرآن بقوله تعالي ﴿إنا نحـن نزلنـا الذكر وإنا لـه لحافظـون﴾.

- ثم بين أن الذكر محدث بقوله تعالي ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾.

- وقوله تعالي ﴿فبأي حديث بعده يؤمنون﴾ فلا يجـوز أن يوصـف بذلك إلا وهو محدث.

- وقوله تعالي ﴿آلر. كتاب أحكمت آياته﴾ يدل علي حدوثه ، لأن إحكام الشيء يدل علي حدوثه علي وجه مخصوص.

- وكل ما ورد في كتاب الله عز وجل مما يدل علي أن الله تعالي يغير القرآن، أو بعضـه، أو يقـدر عليـه، أو يبدلـه بغـيره، أو يقـدر علي مثله، أو يجـتزيء منه... يدل علي حدوثه، لأن كل هذه الصفات تستحيل علي القديم تعالي.

- وقوله سبحانه ﴿وكلم الله موسي تكليما﴾ يدل علي حدوث كلامه.

- وقوله تعالي ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ تقتضي حدوث ما يقرؤه.

- وقوله عز وجل ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه ان نقول له كن فيكون﴾ يدل علي حدوث القول[2].

هذا عن استدلال المعتزلة علي قولهم بإثبات صفة الكلام لله صفة فعل محدثه وما ترتب عليه من قولهم بخلق القرآن، ومع استدلالهم أنكروا قول الأشاعرة

(1) أحمد أمين: ضحي الإسلام، جـ3، ص 34 - 35.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني،جـ7، ص87.

Rwaad.indd 159 3/3/11 11:30 AM

بأن لله كلاماً نفسياً ليس بصوت ولا حرف قائم بذاته أزلي قديم لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات ويسميها المعتزلة أحاديث النفس أو الخواطر ويعتبرونها تقديراً للعبارات التي ينطق بها اللسان، إذاً أحاديث النفس عندهم تابعة للعبارات اللفظية ويقصرونها علي الإنسان[1]، والرازي يخفف من حدة الخصومة بين المعتزلة والأشاعرة في تلك المسألة فيقول «إن المسلمين قد اتفقوا علي اطلاق لفظ المتكلم علي الله تعالي ولكنهم اختلفوا في معناه، فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالي موجداً لأصوات دالة علي معان مخصوصة في أجسام مخصوصة - ويقر - أنا لا ننازعهم في المعني لأنا - أي الأشاعرة - نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالي»، لكنه يري «أن النزاع لا زال باقياً في إطلاق اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعني أم لا؟»، ثم يبسط مذهب الأشاعرة «أما أصحابنا فقد اتفقوا علي أن الله تعالي ليس متكلم بالكلام الذي هو الحروف والأصوات بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس»[2]، والمعتزلة يعتقدون أن قولهم «إن كلام الله معني قديم قائم بذاته» لا يصح لأنه يحتمل أموراً فالقيام قد يذكر ويراد به الانتصاب أو الدوام أو الحفظ أو الحلول وهذا مما لا يجوز علي الله تعالي[3]، ولقد أرجع البعض قول المعتزلة بخلق القرآن لمعارضة القول بقدم الكلمة عند المسيحيين، غير أنهم لم يوفقوا في الشكل الذي عرضوا به أقوالهم، حيث كان من الممكن أن يعارضوا العقيدة المسيحية دون أن يستخدموا لفظة «خلق القرآن» وهو لفظ أسييء فهمه وخلط بينه وبين أمور كثيرة لم يقل بها المعتزلة واتهموا بها زوراً وبهتاناً[4]، بينما يقف ابن رشد موقفاً معتدلاً من تلك المسألة فيقول «إن القرآن الذي هو كلام الله

(1) أحمد أمين: ضحي إسلام، جـ3، ص 40.

(2) الرازي: المحصل، ص 250.

(3) القاضي عبد الجبار: شرحا لأصول الخمسة، ص535.

(4) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص 115.

Rwaad.indd 160 3/3/11 11:30 AM

قديم وإن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن»، ويستطرد «وأما الحروف التي في المصاحف فإنما هي من صنعنا - بإذن الله - وإنما وجب لها التعظيم لإنها دالة علي اللفظ المخلوق لله وعلي المعني الذي ليس بمخلوق»، ثم يشير إلى الخطأ الذي وقع فيه كلاً من المعتزلة والأشاعرة بقوله «ومن نظر إلى اللفظ دون المعني... قال إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعني الذي يدل عليه اللفظ قال أنه غير مخلوق»، ثم يري عين الصواب في المسألة بأنه «الجمع بينهما»[1]،

ويبدو أن المنهج الذي اتبعه المعتزلة في إثبات يقينهم بصفة «الكلام» قد ماثل منهجهم في إثبات الوحدانية وسائر الصفات، ينطلقون من مقدمات عقلية هي مسلمات يعتقدون صحتها، ويقيمون عليها الدليل لتأكيد التنزيه، لكنهم أوردوا عقولهم مورداً لا يطيقه في تلك المسألة فاهتز يقينهم بسبب: إثباتهم صفة الكلام لله تعالي صفة فعل محدثه، واستغراقهم في اعتناق مقولتهم حتي أجبروا غيرهم غصباً علي اعتناقها.

ثانياً: طريقة النفي:

ولكي تتم منهجية المعتزلة في تنزيه الله تعالي وإثبات يقينهم بالتوحيد علي صورة تتفق وما يقتضيه الشرع، لم يتوقف بهم العقل عند إثبات ماله من الصفات (الذاتية والفعلية)، فانتقلوا إلى ما يجب نفيه عنه تعالي، وفي هذا احتجوا بقوانين الفكر الأساسية وهي يقينية، فاعتماداً علي قاعدة «عدم التناقض» يقول القاضي عبد الجبار «إن ثبوت الشيء دال علي انتفاء ضده»[2]، ويري «أن الحال فيما ينفي عنه يجري علي هذا الحد، لأنه إن كان ذلك من باب المستحيل عليه أبداً، كنحو ما

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 82.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالكليف، ص 194.

Rwaad.indd 161 3/3/11 11:30 AM

يضاد هذه الصفات من كونه عالماً قادراً وغيرهما، فسبيله في الاستحالة كسبيل هذه في الوجوب»[1]، وبعد أن يقيم القاضي الدليل المنطقي علي ضرورة نفي ما يجب نفيه عنه تعالي، يفصل القول فيما يجب نفيه من الصفات:

1 - فلا يصح أن يكون عاجزاً فيما لم يزل أو جاهلاً، ولا أن يكون كذلك فيما لا نزال.

2 - وما يجب أن يكون منفياً عنه في كل حال، ما يوجب له تشبيهاً بالأجسام والأعراض، أو الأحكام التي لا يصح إلا عليها، من الحاجة والحلول وغير ذلك.

3 - ومما يستحيل عليه في كل حال نفي الثاني عليه تعالي.

4 - وأما ما يستحيل عليه في حال ولا يستحيل عليه في أخري، كنحو كونه مدركاً فيما لم يزل ومريداً لم يزل وفاعلاً لم يزل، فيجب أن ينفي عنه كونه عليه فيما لم يزل، ويثبت له إذا دخل في باب الصحة، فيجب أن يرتب النفي علي الإثبات[2]،

وقد سبق القول في طريقة الإثبات أي إثبات الوحدانية له تعالي وإبطال مزاعم القائلين بالثنوية والتعدد، وكذلك إثبات القدرة صفة ذات مطلقة لله تعالي، فلم يتبق غيرنفي ما يجب نفيه عنه مما يفهم منه التشبيه والتجسيم، يروي الشهرستاني عما أجمع عليه المعتزلة «نفي التشبيه عنه من كل وجه، جهة ومكاناً وصورة وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً»[3].

- ولقد استخدم المعتزلة «التأويل» في تأكيد نفيهم ما يجب نفيه عنه تعالي فيقول الشهرستاني عنهم أنهم «أوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط

(1) المرجع السابق، ص 109.

(2) المرجع السابق، ص 109 - 110.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 39.

Rwaad.indd 162 3/3/11 11:30 AM

توحيداً»[1]، إذاً فطريقة النفي في الصفات عند المعتزلة كطريقة الإثبات تحقق الهدف ذاته وهو صيانة مفهوم التوحيد واكتمال يقينهم بتنزيهه تعالي، ولقد أيد ابن تيمية ما قاله الشهرستاني فيقول «إن الجهمية والمعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمي «التوحيد»[2].

- والمعتزلة وهم يواجهون دعاة التشبيه والتجسيم استعانوا ببراعة الجدل وقوة الحجة في إبطال مذاهبهم حيث يروي الخياط عن العلاف أنه «ينفي عن الله تعالي شبه خلقه من كل وجه ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿ليس كمثله شيء﴾»[3]، فالمعتزلة في نفيهم الصفات الدالة علي الجسمية عنه تعالي يواجهون جملة قول الرافضة في ذلك، وكان للمشبهة عموماً دور في ظهور المنهجية والمنطقية السمتان اللتان استمسك بهما العقل المعتزلي في مجابهة خصومه، وفي دفاعه لنصرة التوحيد وإذابة الشك في العقيدة، وفي كثير من المعارك الكلامية التي خاضها المعتزلة ضد خصومهم أثبتوا أقوالهم في تسلسل منطقي وترابط محكم - خاصة ما تعلق منها بالأصول لا الفروع - معتمدين علي دقة الصياغة وبراعة البيان والدليلين العقلي والنقلي معاً مع إظهار قول الخصم بأمانة علمية ومجابهته بالحجة في اتزان لتنتهي أقوالهم إلى نتيجة تلزم عنها وهي تنزيه الله عن الجسمية وصفاتها وتحقيق اليقين بالتوحيد، ففي كتابه «في الرد علي المشبهة» يثبت الجاحظ إجماع الأمة علي القول بالتوحيد، لكنه يؤكد أن ثمة اختلاف حول معناه فيقول «قد اختلف أهل الصلاة في معني التوحيد، وإن كانوا قد أجمعوا علي انتحال اسمه»، وينفي الحق إلا عن مقالة أصحابه من المعتزلة التي ترى تنزيه الله والاعتقاد «بأنه تعالي ليس ذا أجزاء ولا يشبه

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 39.

(2) ابن تيمية: كتاب التدمرية، ص 182.

(3) الخياط: الانتصار ، ص 8.

Rwaad.indd 163 3/3/11 11:30 AM

شيئاً ذا أجزاء»، ويلزم عنده أن تنتفي حقيقة التوحيد عن كل من شبهه بشيء ذي أجزاء حيث يقول «فليس كل من انتحل اسم التوحيد موحداً إذا جعل الواحد ذا أجزاء، وشبهه بشيء ذي أجزاء»، ويلتزم الجاحظ النص القرآني ﴿ليس كمثله شيء﴾ ليعرض تناقض القائلين بالجسمية مع قولهم بالتوحيد، كما يستعين بالدليل العقلي ليثبت صفات الأجسام المحدثة من الحركة والسكون والعجز والقوة والبقاء والفناء والزيادة والنقصان وهي الصفات الدالة علي حدوث الأجسام، فلا يستوي عندها القول بالجسمية مع الاعتقاد بالتنزيه، ولما ادعي المشبهة القول بالجسمية ليخرجوا الله من العدم ليصير معقولاً متوهماً - في زعمهم - انتهي رده عليهم «بأن ما اتصف بالجسمية يستوي أن نصفه بكل صفات الأجسام»[1]، ولهذا يقول ابن رشد في الصفات الدالة علي الجسمية والتي ورد فيها نص قرآني «الواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها علي منهاج الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالي ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ وينهي عن هذا السؤال لثلاثة معان:

- أن إدراك هذا المعني ليس هو قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث.

- أن الجمهور يري أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ماليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم.

- أنه إذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك»[2].

لكن المعاني التي حصرها ابن رشد لكي لا يتم التصريح بمقتضاها بنفي ولا بإثبات في صفات الجسمية تميل ميلاً خفياً إلى الإثبات لا النفي، كما أنه يخاطب في

(1) الجاحظ: من صدر كتابه «في الرد علي المشبهة» المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص 229 وما بعدها.
(2) ابن رشد: مناهج الأدلة ، ص 89 - 90.

Rwaad.indd 164 3/3/11 11:30 AM

تلك المعاني جمهور العامة دون أن يوضح السبيل مع غيرهم.

نفـي الرؤيـة:

تتصل هذه المسألة عند المعتزلة بما يجب نفيه عنه تعالي وهي مما أجمعوا عليه.

فالغاية وهي صيانة مفهوم التنزيه وتحقيق اليقين بالتوحيد كانت مبرراً كافياً للعقل المعتزلي للقول بنفي الرؤية العيانية، ومدخلاً للوي أعناق النصوص للدلالة علي الرؤية القلبية، وفسحة للعقل لاستنفار التأويلات بما يتفق ومرادهم من التنزيه.

يحصر القاضي عبد الجبار المسألة في الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لأن «الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشاعرة الذين لا يكيفون الرؤية»[1]، فالمعتزلة ينكرون الرؤية ويرتبون أدلتهم لإثبات مرادهم، ويبدأ استدلالهم علي تلك المسألة بقوله تعالي ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ ورداً عي من قال إن الآية واردة مورد التمدح يقول القاضي «إنما يقع التمدح بكونه رائيا ولا يري» كما يري «إن التمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات»[2]، والباقلاني يفند حجة المعتزلة بقوله «إن المعتزلة لا يصح لهم الاحتجاج بهذه الآية لأن عند البصريين منهم أنه لم يعن بالإدراك الرؤية، لأن البصر عندهم عرض، فلا يدرك وعند البغداديين منهم: أنه تعالي لا يري شيئاً، إنما المراد بالإدراك العلم، فهو يعلم الأبصار عندهم، والأبصار تعلمه، فبطل احتجاج الجميع منهم بهذه الآية، لأن عندهم لا يراد بالإدراك الرؤية،

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 232.
(2) المرجع السابق، ص 233 - 237.

Rwaad.indd 165 3/3/11 11:30 AM

فلا يصح الاحتجاج بها في نفي الرؤية»[1]، عندها يستعين المعتزلة بدلالة المقابلة لإنكار الرؤية «أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يري الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل»[2]، وتحكم المعتزلة باستحالة هذه الحالات الثلاث عليه تعالي، ويلجأ المعتزلة إلى دليل آخر «أن القديم تعالي، لو جاز أن يري في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن»[3]، كما يوردون جملة محالات لتأكيد نفيهم للرؤية حيث أن «إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معني فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويره في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره، لأن الشيء إنما يري إذا كان مقابلاً، أو حالاً في المقابل، وهذه صفات الأجسام فيجب أن يكون القديم تعالي جسماً، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه»[4].

ويحدد المعتزلة الموانع المعقولة من الرؤية في ستة :

الحجاب، الرقة، الكثافة، البعد المفرط، كون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي، وكون محله ينقض هذه الأوصاف· واعتبروها من المحالات علي الله تعالي[5]·

وليتم للمعتزلة ما أرادوا من إقامة الدليل علي إنكار الرؤية العيانية، فإنهم ينكرون القول برؤية الله بحاسة سادسة «لأن تلك الحاسة بخلاف هذه الحواس·· ومخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس ليس بأكبر من مخالفة هذه الحواس لبعضها البعض»[6]·

---

(1) الباقلاني: الانصاف، ص 183·
(2) المرجع نفسه، ص 249·
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 253·
(4) المرجع السابق، ص 276·
(5) المرجع نفسه، ص 257 - 258·
(6) المرجع نفسه، ص 252·

Rwaad.indd 166 3/3/11 11:30 AM

والأشاعرة تبطل مذهب المعتزلة في مسألة الرؤية ويتمسكون بالدليل النقلي مما روته الصحابة من الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، ويقول الأشعري «إن الرؤية إذا أطلقت اطلاقاً ومثلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان»(1).

والمعتزلة في جوابهم عن تلك المسألة لهم طرق ثلاث:

1 - أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه.

2 - أن هذا الخبر روي عن قيس بن أبى حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي صلي الله عليه وعلي آله، وقيس هذا مطعون فيه لوجهين: أنه كان يري رأي الخوارج، وأنه خولط في عقله آخر عمره.

3 - وإن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد[2].

والشهرستاني يري «أن مسألة الرؤية مسألة سمعية، وأن المسلك العقلي قد وردت عليه إشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون» وينتهي حكمه فيها إلى «القول بجواز الرؤية» لأنها مسألة سمعية وأقوي الأدلة السمعية فيها هي قصة موسي عليه السلام»[3].

وهذا مما لا يطمئن إليه اليقين المعتزلي، فأوردوا من الأدلة السمعية ما يثبتون بها صحة رأيهم في إنكار الرؤية معاينة بالأبصار ومنها:

- ما روي عن الرسول ﷺ «لن يري الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة».

- ما روي عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها حين سئلت: هل رأي محمد ربه؟ فقالت للسائل: سبحان الله لقد وقف شعري مما قلته ثلاثاً، ومما قالته قوله تعالي ﴿لا تدركه الابصار وهو يدرك الأبصار﴾.

---

(1) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عون، دار البيان، دمشق، ط3، 1990م، ص 64.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 268 - 269.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 369.

Rwaad.indd 167 3/3/11 11:30 AM

- ما روي عن ابن عباس في قوله تعالي ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ فقال رآه بقلبه لا ببصره.

- ما روي عن عبد الله بن عمر أنه قال «لو رأيت من يزعم أن الله تعالي يري لاستعديت عليه».

- ما روي عن علي عليه السلام في قوله تعالي «لا تدركه الابصار» فقال: إن الله لا يدرك بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة، وما روي عنه في قوله تعالي ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ فقال: إلى ثواب ربها ناظرة.

- ما روي عن الأعرج، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال «لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء، أو لتخطفن أبصارهم» منبهاً بذلك علي أنه تعالي لا يري[1].

وبالإضافة إلى أدلة العقل وأدلة النقل من جانب المعتزلة لإنكار الرؤية، فإنهم يلجأون إلى الحجة في التفسير ليستقيم لهم ما أرادوا إثباته من مذهبهم في نفي الرؤية، يقول الزمخشري في قوله تعالي ﴿ولما جاء موسي ميقاتنا وكلمه ربه قال ربي أرني أنظر إليك قال لن تراني.....﴾ أن الرؤية ليست عين النظر وإلا فكيف قيل أرني انظر إليك، وقوله «انظر اليك» وما فيه من المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم دليل علي أنه ترجمة عن مقترح قوم موسي[2].

كما يذكر الزمخشري في قوله تعالي ﴿لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير﴾ .

أن البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر به تدرك المبصرات فالمعني: أن الأبصار تتعلق به ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته[3].

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ4 ، ص 176.

(2) الزمخشري: تفسير الكشاف، جـ2، ص 111 : 115.

(3) الزمخشري: تفسير الكشاف، جـ2، ص 41.

Rwaad.indd 168 3/3/11 11:30 AM

كما يستخدم المعتزلة بغرض تحقيق الهدف ذاته، سلاح التأويل وذلك لما التزم المشبهة قول الحق ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ ليؤكدوا جوازالرؤية، فيقول الجاحظ «إن الرؤية في تلك الآية بمعني: تنتظر ثواب ربها» وذلك في رسالته في الرد علي المشبهة أن جوابه في تلك المسألة يعتمد علي:

1 - موافقة تأويل المعتزلة تأويل كثير من كبار الصحابة والفقهاء والمتقدمين في التفسير.

2 - الدليل العقلي في أن الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، فإذا كان مرئياً فقد أشبهه في أكثر الوجوه.

3 - الاحتكام إلى القرآن وهو يستعظم الرؤية «ويسألك أهل الكتاب....».

4 - ضرورة الالتزام بالمعني المجازي في اللغة وإخراج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية إذا ما توهم البعض صفات حسية لله الواحد يدل عليها ظاهر النص القرآني[1].

•••

بتلك المسألة.. قد اتضح منهج المعتزلة في تنزيه الله المطلق بطريقتي الإثبات والنفي في الصفات الإلهية.. ورغم مغالاتهم أحياناً.. إلا أنهم قد ارتقوا بذلك درجة تدنيهم من اليقين قدر ما تقصيهم عن الشك.. استنفذوا في ارتقائهم تلك الدرجة كل أساليب الجدل والمنطق والبرهنة والاستدلال.. حتي شهد لهم خصومهم.. اعتمدوا دلالة العقل.. وأيدوا حججهم بما ورد وكانت له دلالة قطعية من النص... ولم يقنع العقل المعتزلي إلا بما كانت له الصفة العليا من الوضوح.. فشيمة العقل عندهم «ألا يقنع بالغموض»[2]، لكنهم تعسفوا في استنباط المقدمات التي تعد دليلاً علي صحة نتائجهم، فجرهم ذلك إلى قبول التأويل حيناً ورفضه حينا.. وإلى مغالاتهم في

(1) الجاحظ: من صدر كتابه «في الرد علي المشبهة» المنشور ضمن وسائل الجاحظ الكلامية، ص 229: 236.

(2) أحمد أمين: ضحي إسلام، ج3، ص 23.

Rwaad.indd 169 3/3/11 11:30 AM

قياس الغائب بالشاهد... فتعددت خصوماتهم.. واتهموا بالكفر... والغزالي يقول «لم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتفكير»[1]، فالجميع كانت غايته اليقين ودافعه الغيرة البصيرة علي عقيدته وصيانة التوحيد.. والعبرة في اجتها د كل فريق ... هي النية.. وليس لأحد من الخلق الحق في الحكم عليها.. فهي حق الخالق الذي يتحتم تنزيهه عن كل نقص أو تشبيه أو تعدد..

وهذا عندالمعتزلة هو المبتغي من قولهم بالتنزيه.

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 270.

Rwaad.indd 170 3/3/11 11:30 AM

الفصل الخامس

اليقين الثالث: حرية الإنسان

تمهيـد

دوافع الشك المعتزلي في الحرية:

- الجبريون.
- الطبائعيون.
- الكسبيون.

اليقين المعتزلى بالحرية:

- طلاقة العدل الإلهي.
- مشروعية التكليف.
- شيئية الفعل.
- وجوب الاستطاعة.
- حتمية الحرية.
- مسألة «التولـد»

Rwaad.indd 171 3/3/11 11:30 AM

تمهيـــد :

الحرية غاية وقيمة .. وضرورة من ضرورات الوجود الإنساني .. مشكلة فلسفية ودينية قديمة .. ما تركت ذي عقل إلا وشغلته .. تمحورت حولها خصومات شتي بين عديد من المذاهب والفلسفات والفرق .. واحتلت في فكر متكلمي الإسلام حيزاً شاسعاً خاصة المعتزلة منهم، فهي تتصل بشكل وثيق مع الأصل الثاني من أصولهم الخمسة، فبعد أن أثبت المعتزلة التنزيه لله تعالي، واستقر يقينهم بالتوحيد في مواجهة شبهات خصوم العقيدة من مشبهة ومعطلة وملحدة، كان لزاماً علي العقل المعتزلي لكي يكتمل يقينه بالتنزيه أن يناضل لإثباته من جهة أفعاله تعالي، وكانت وسيلته إقرار المقدمات اليقينية التي توصلهم إلى نتيجة لازمة عنها تصوروها من مقتضيات التنزيه وهي القول بحرية الإنسان التامة في أفعالة وذلك بتنزيه فعله تعالي عن سائر القبائح.

ولم يكن الطريق ميسوراً أمام العقل المعتزلي لصياغة نتائجه دونما عوائق، فقد نازعه يقينه بالحرية خصومات وإلزامات عدة تثير الشك في مفهوم العدل الالهي، واقتضي ذلك منهم الرد عليها وإبطالها بكل ما اتقنوه من استدلال عقلي وتدليل شرعي ومنهجية انفردوا بها عن سائر فرق المتكلمين.

دوافع الشك المعتزلي :

فقد ظهرت مقابل الإعتزال إتجاهات ثلاثة غايتها تقويض الاعتقاد بحرية الإنسان وإبطال قدرته علي الاختيار والفعل بحجة أن التسليم بذلك الإعتقاد يحد من نطاق القدرة الإلهية أو ينفيها، وأصحابها هم :

1- الجبريـون.

2- الطبائعيون.

Rwaad.indd 173 3/3/11 11:30 AM

3- الكسـبيون·

واقتضي إثبات اليقين بالحرية أن يتصدي المعتزلة للرد علي أسانيد هذه الإتجاهات وتفنيد حججها بما يثبت يقينهم بمسئولية الإنسان عن فعله واختياره·

1- الجبـريـون:

نفي القدرة عن الإنسان وانتزاع حريته في الاختيار والفعل دعوة قديمة لكنها تتجدد في التاريخ حسبما اقتضت الدواعي من حين لآخر، ينشط بها الفكر الإنساني فلسفياً تارة ودينياً أو سياسياً تارة أخـري، والعقل المعتزلي الثائر علي الجمود والتقليد لا يري نفسه علي وفاق مع مقولة الجبر المطلق وشل حركة الإنسان في التغيير والخلق والإبداع علي مستوي الفعل الإنساني·

وعامة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة متفقون علي رفض الجبر وإنكار أدلته لكن علي القول الظاهر، والمسألة - كما جرت العادة - لا تخلو من خلاف شديد بين الاتجاهين، فالشهرستاني يصنف القائلين بالجبر إلي:

- الجبرية الخالصـة: التي لا تثبت للعبد، فعلاً ولا قدرة علي الفعل أصلاً·
- والجبرية المتوسطة: التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً·

لكنه رداً علي من اعتبر قول الأشاعرة بالكسب نوعاً من الجبر يري أن «من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما، في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري»، لكنه تناقض لما ألزم غيره «أن يسموا من قال من المعتزلة بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبرياً»[1]، والقاضي عبد الجبار يوافقه بداية في الحكم بل ويعده أحد أسباب بطلان قول المجبرة لأنهم «يثبتون المتولدات كلها من فعل الله سبحانه»[2]، ثم يقول «لما رأت المجبرة تهافت هذا القول من جميع الجهات، جعلوا هذا التصرف معلقاً بنا من جهة،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص 72·

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ9، ص13·

Rwaad.indd 174 3/3/11 11:30 AM

ومن عند الله بجهة أخري، فقالوا: هو كسب ما خلق الله»[1]، إذن هو لا يعتبر القول بالكسب إلا حيلة أشعرية للتملص من عداد الجبريين.

ويتفق الشريف المرتضي الزيدي المعتزلي مع الشهرستاني في وصف الجبرية الخالصة لكنه يضيف إليها فريقين آخرين يعد الأشاعرة - لقولهم بالكسب - أحدهما، فيصنف مذاهب المجبرة علي ثلاثة أقاويل:

أحدها: أن الله تعالي خلق فعل العبد، وليس للعبد في ذلك فعل ولا صنع ... وهو قول جهم.

والثاني: أن الله تعالي، خلق فعل العبد، وأن العبد فعله باستطاعة في العبد متقدمة وهو قول ضرار ومن وافقه.

والثالث: أن الله «تعالي» خلق فعل العبد، وأن العبد فعله باستطاعة حدثت له حال الفعل ... وعند هذا أكثر «متكلمي المجبرة نحو الأشاعرة وغيرهم»[2].

ولم يكن هذا اعتقاد المعتزلة ومن وافقهم من الزيدية وحسب، فإن ابن تيمية قد حاول أن يثبت ما وسعه الجهد أن الأشاعرة قد تابعوا جهماً في الجبر[3]، فالمتفق عليه بين مؤرخي الفرق الكلامية أن الجهمية هي أول من قالت بالجبر المطلق في الإسلام، فلقد «ذهبت إلى نفي القدرة، وزعموا أن ما يسمي كسباً للعبد أو فعلاً له، فهو علي سبيل التوسع والتجوز في الإطلاق»[4]، والقاضي عبد الجبار يورد ما ذكره شيخه أبو علي الجبائي «أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه»[5]، ويبدو أن القول بالجبر كان السمة

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص408.

(2) الشريف المرتضي: رسالة «انفاذ البشر من الجبر والقدر» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص289: 290.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، جـ1، ص384.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ8، ص3 والاسفراييني: التبصير، ص73 والجويني: الارشاد، ص195.

(5) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ8، ص4.

Rwaad.indd 175 3/3/11 11:30 AM

البارزة والمسيطرة علي اعتقاد غالبية المسلمين في ذلك العصر، أطلقها جهم وروج لها النابتة وأيدها بنو أمية وصارت معتقداً عاماً فيه ما أثار الشك المعتزلي في قضية الحرية، فعن المجبرة في عصره يقول الجاحظ: «كانت طائفة منهم تقول: كل شيء بقضاء وقدر، وتقول طائفة أخري: كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي»، فأدي ذلك في رأية إلى أن «صار الغالب علي هذا القرن الكفر· وهو التشبية والجبر»[1]، فاعتبر أن الجبر يناصف مع التشبية حقيقة الكفر، ولهذا يحصر المعتزلة خلافهم في مسألة «أفعال العباد» مع المجبرة الذين قالو «إن هذه الأفعال مخلوقة للّه تعالي فينا لا تعلق لها بنا أصلاً، لا اكتساباً، ولا إحداثاً، وإنما نحن كالظروف لها»[2]، وتعلقاً بنهجهم الدقيق وأمانتهم العلمية مع خصومهم يورد المعتزلة بدقة متناهية كثيراً من الشبه العقلية والسمعية التي ساقها المجبرة لنفي القول بأن الأفعال المنسوبة للإنسان إنما هي من اللّه تعالي، وأفرد القاضي عبد الجبار في كتبه فصولاً مطولة في ذكر أدلتهم وإبطالها·

فمن شبههم العقلية:

- لو كان العبد هو المحدث لأفعاله المدبر لها، لكان مثلاً للّه تعالي ومشاركاً له، وهذا يقتضي التمانع، وكان جواب القاضي أن «بالفعلية والإحداث لا يقع تماثل وتشابه، وإنما يقعان بصفات الذوات»·

- وأنه قد حصل الاتفاق علي أنه تعالي مالك لكل شيء، وأفعالنا داخلة في هذه الجملة، ويرد القاضي بأن «هذه شبهة مبنية علي عبارة، ولا تصح إثبات المعاني بالعبارات»·

- وأنه تعالي إذا كان هو الذي أقدرنا علي الفعل، وجب أن يكون هو عليه أقدر،

(1) الجاحظ: «رسالة في النابتة» المنشوره ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص245: 246·

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص324·

Rwaad.indd 176 3/3/11 11:30 AM

ويعتبر القاضي ذلك «ضرباً من القياس علي صور المسائل دون عللها، وعلي هذا يلزم إذا شهي إلينا أمراً من الأمور أن يكون هو مشتهياً له، بل أشد شهوة».

- وقالوا:

• لو كان العبد محدثاً لتصرفه، لصح منه أن يعيد نفس ما أحدثه أولاً.

• ولو كان العبد محدثاً لتصرفه، لصح منه أن يتصرف في ذلك بجميع الوجوه.

• ولو كنتم المحدثين لأفعالكم، لصح أن تأتوا ثانياً بمثل ما أتيتموه أولاً، بحيث لا يغادره شيء[1].

- وقالوا: إن الفعل يجب أن يكون مخالفاً للفاعل من حيث كان فعلاً ... فإذا صح أن أفعال العباد محدثة كهم، ثبت أنها لم تحدث بهم لمشاركتها إياهم في الحدوث.

- وقالوا: لو لم تكن أعمال العباد مخلوقة لله تعالي، لوجب أن يكونوا هم المثيبين لأنفسهم بأكلهم وشربهم في الجنة، وكان القديم غير مجاز لهم علي أعمالهم.

ومن شبههم السمعية تعلقهم بقوله تعالي:

﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ و﴿خالق كل شيء﴾ و﴿وهو بكل شيء عليم﴾ و﴿الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما﴾ و﴿يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء﴾ و﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق﴾[2].

كما يحكي الخياط تفسير وتأويل المعتزلة لبعض آيات القرآن التي يفهم منها شبه المجبرة في قولهم:

- في قوله تعالي ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ فإن هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلبوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرهاً وأجبرهم

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص407 - 419.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ8، ص265 وما بعدها.

Rwaad.indd 177 3/3/11 11:30 AM

عليه جبراً.

- وقوله تعالي ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ و ﴿بل طبع عليها بكفرهم﴾، فليس ذلك علي أنه منعهم مما أمرهم به - تعالي عن ذلك - ولكنه علي الإسم والحكم والشهادة.

- وقوله تعالي ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ أي بعلم الله وتخليته[1].

ومما تعلق به المجبرة اعتقادهم «أن قدرة العبد علي الفعل مقارنة لمقدورها»، وعند المعتزلة أن القدرة متقدمة علي مقدورها، ودلالة ذلك:

1- «أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يطاق»[2].

2- «ولو كانت مع الفعل لكانت قدرة علي الموجود، والموجود بوجوده قد استغني عن القدرة أصلاً»[3].

وبالجملة تنكر المعتزلة أقوال المجبرة وإن لجأوا إلى الإقرار بوجود قدرة للعبد أو إلى وصفه مكتسباً لها، لكن نظريتهم في الجبر كانت كافية لإثارة الشك عند المعتزلة في قضية تمس جوهر العدل الإلهي، وما كان إنكار المعتزلة للجبر إلا لتعارضه الصريح مع النص الشرعي ودلالة العقل وإجماع الأمة،ودليل تهافت قول الجبرية إنقضاء عهدهم وهوان أدلتهم وانحسار موجتهم تباعاً إلى يومنا هذا.

2- الطبائعيون:

تلونت مذاهب الجبريين النافيين عن الإنسان حريته واختياره، وتغيرت سحنهم

---

(1) الخياط: الانتصار، ص121.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص396.

(3) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص246: 247.

Rwaad.indd 178 3/3/11 11:30 AM

وأسماؤهم، فآثر بعضهم في نظرته أن يري الإنسان كغيره من الأجسام مثل آلة صماء ركبت بطبيعة محددة وفق نظام محدد فلا تخرج أفعاله عما انتظمت عليه طبيعة خلقه، فتصدر عنه الأفعال طباعاً، ويؤدي هذا بالضرورة في يقين المعتزلة إلى إنكار ما للعبد من قدرة علي الفعل أو تأثير في إحداثه، وقد ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة، لكن ابن حزم يري فساد مذهبهم بدلالة عدم إنكار الرسول ﷺ من لغة العرب لألفاظ مثل الطبيعة والخليقة والسليقة والعزيزة والسجية والجبلة حين سمعها، ويري ابن حزم - تبعاً لإنكاره - أن الطبع هو «قوة في الشيء يوجد بها علي ما هو عليه»[1]، غير أنه لم يفصل بين الطبع كخلقة وفطرة تجعل للشيء سمتاً مميزاً عن غيره وبين أثر الطبع وعلاقته بالفعل الإنساني، والمعتزلة مع الأشاعرة ينكرون الطبع لإنه «إذا كان موجوداً فلا يخلو، إما أن يكون قديماً، أو محدثاً· لا يجوز أن يكون محدثاً لإنه يحتاج إلى طب آخر، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهي، وذلك محال· ولا يجوز أن يكون قديماً»[2]، ولهذا اتفق جمهور المعتزلة والأشاعرة علي إنكار القول بالطبع الذي نسبه بعض المتكلمين إلى فريق من المعتزلة، حيث يحكي القاضي عبد الجبار عن ثمامة والجاحظ أنهما قالا «إن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه»، وأما ما سوي الإرادة فإن الجاحظ يقول «أنه يقع من الإنسان بطبعه»، وعن ثمامة فيما عدا الإرادة يقول «أنه فعل لا فاعل له»[3]، كما يروي البغدادي نقلاً عن الكعبي في مقالاته بأنه قال «إن معمراً كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة· وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع»[4]، ويقول الشهرستاني نقلاً عن الكعبي أيضاً أن النظام قال «إن كل ما

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص115: 116·

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة 120·

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ9، ص11 والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص160·

(4) الخياط: الإنتصار، ص54 والقاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص380: 381 والبغدادي الفرق بين الفرق، ص138·

Rwaad.indd 179 3/3/11 11:30 AM

جاوز محل القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالي بإيجاب الخليقة»[1]، في إشارة منه إلى أن الأفعال المتولدة إنما تحدث بالطبع، ويبدو أن النظام إن صح قوله قد وقع في تناقض بين قوله «إن الله لا يقدر علي الشرور والمعاصي»[2]، والذي نسبه إليه الشهرستاني فيما انفرد به عن أصحابه من المعتزلة - وبين قوله «أن الأفعال المتولدة - ومنها شرور معاصي - إنما هي من فعل الله تعالي»، والحق أن الخياط يقر بقول النظام أن الأفعال من الإنسان تحدث طباعاً في دفاعه عنه لما زعم ابن الروندي أن النظام يقول في الأجسام «أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله»، وكان رد الخياط أن النظام يقول «إن الله قهر المتضادات علي الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خليت وما هي عليه»[3]، لكن الخياط لم يفرق في دفاعه بين فعل الإنسان عند النظام وفعل غيره كالحجر والماء.

غير أن القول بالطبع وإن أحدثه فريق من المعتزلة قد أثار الشك المنهجي في اليقين المعتزلي في الحرية واستلزم إنكار عقولهم له واقتضي من غالب رجال الإعتزال الاستدلال علي بطلانه بإثبات مسئولية الإنسان عن فعله.

3- الكسبيون:

ارتبط مذهب الكسب في علم الكلام بالأشعري، وكانت محاولة كلامية غير مسبوقة للتوفيق بين مغالاة كلاً من الجبريين والقدريين، فيقول الأشعري فيما أجمع عليه السلف من الأصول «أنه تعالي قدر جميع أفعال الخلق وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم»[4]، لكنه يسلم بأن «الأفعال لابد لها من فاعل علي حقيقتها»[5]، فكان

(1) الشهرستاني: الملل والتحل، جـ1، ص49.
(2) المصدر نفسه، جـ1، ص47.
(3) الخياط: الانتصار، ص 47 - 48.
(4) الأشعري: رسالة أهل الثغر، ص75.
(5) الأشعري: اللمع، ص73.

Rwaad.indd 180 3/3/11 11:30 AM

قوله بالكسب فرصة للتخلص مما قد ينشأ من تناقض بين القولين أو يمكن القول بأنها عملية للتوفيق بينهما، وحقيقة الكسب عنده «أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة»[1]، فيما يري المعتزلة أن الكسب هو «كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر»[2]، ولذا فالمكتسب من جهة اللغة عندهم «لابد أن يكون فاعلاً ومحدثاً»، وعلي ذلك يعتبر القاضي عبد الجبار أن هذا تناقض وقع فيه المجبرة القائلون بالكسب في قولهم «إن العبد يكتسب ولا يفعل»[3]، ورغم أن أصحاب الكسب ينكرون الجبر صراحة، حيث يقول الباقلاني «إن العبد له كسب، وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله»[4]، لكنه في نظر البعض «شكل جديد في التعبير عن الجبر»[5].

والمعتزلة يحصرون خلافهم في تلك المسألة مع الأشاعرة الذين قالوا «أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالي»[6]، ويقول عبد الكريم عثمان في هامش شرح الأصول الخمسة تعليقاً علي نظرية الأشاعرة في الكسب «أنها لم تبق علي شكلها الذي قال به الأشعري، وإنما لحقها بعض التغيير، حتي اقترب مناصرو الأشاعرة من المعتزلة· فقد بدأ الأشعري بالقول بأن القدرة الحادثة التي هي قدرة العبد لا أثر لها في إيجاد الفعل، وانتهي الجويني إلى أن أثبات قدرة لا أثر لها بوجه هو كنفي القدرة أصلاً»[7]، ويعلل أبو هاشم الجبائي لجوء المجبرة من الأشاعرة إلى القول بالكسب لأنهم «لم يقدروا علي صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال ولا يجوز علي الله غيرها»[8]، ونحو هذا المأزق

(1) المصدر نفسه: ص76 ومقالات الإسلاميين، جـ2، ص221·

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص 364·

(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ8، ص164·

(4) الباقلاني: الإنصاف، ص45·

(5) أحمد امين: ضحي الإسلام، جـ3، ص57·

(6) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص324·

(7) عبد الكريم عثمان: هامش شرح الاصول الخمسة، ص364·

(8) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ8، ص164·

Rwaad.indd 181 3/3/11 11:30 AM

اقترب ابن حزم حين يقول «أن الخلق الذي أوجبه الله تعالي لنفسه، ونفاه عن غيره هو الإختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء بمعني من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه الله لغيره فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط، وانفرداهم به، والله خالقه فيهم»[1]، فنلاحظ أن الاختلاف الذي أورده ابن حزم بينه وبين المعتزلة إنما ينحصر في الاختلاف في إطلاق الأسماء علي الأفعال هل هو خلق، إحداث، اختراع، صنع ... ؟، فالمعتزلة لم تنكر ذلك علي الله تعالي، وإنما كان هدفهم إثبات مسئولية الإنسان عن فعله وتحديد الأساس الموضوعي للالتزام الخلقي وتنزيه العدل الإلهي عن الظلم، والقاضي عبد الجبار يبطل القول بالكسب من تلك الجهة بدلالة عدم معقوليته في نفسه فيقول «أنه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك ... وأن يعقله أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه»[2]، ويري أن القائلين بالكسب قد «اعتصموا بهذه اللفظة عن جميع ما ألزمناه جهماً، ظناً منهم أن ذلك يعصمهم من لزومه»[3]، وحين يقدم الأشعري دليلاً من القياس علي خلق أفعال الناس وهو «الحركة الاضطرارية » في قوله «لما كانت دالة علي أن الله خالقها، ولما كانت لها حاجة إلى مكان وزمان، فكذلك حركة الاكتساب»[4]، يستطرد القاضي في أدلته العقلية والسمعية للدلالة علي أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم هم المحدثون لها ويؤكد علي «ضرورة الفصل بين المحسن والمسيئ»، ولذلك يفرق في الأفعال بين «ما هو متعلق بنا وموجود من جهتنا كالظلم والكذب ويستحق الذم وما ليس متعلق بنا كالطول والقصر»، وفي رده علي الأشاعرة القائلين بالكسب يري أن القول به يعني تعلق الكسب بالله تعالي «فلا يبقي للفعل جهة تضاف إلينا»

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ3، ص95.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص365 - 366.
(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ8، ص84.
(4) الأشعري: اللمع، ص 74 - 75.

Rwaad.indd 182 3/3/11 11:30 AM

وصح عندها علي هذا المذهب:

- أن لا يتصور استحقاق المدح أو الذم.

- ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال كطول القامة أو قصرها.

- ويلزم أن لا يفرق بين المحسن والمسيء

- وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب.

- ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء.

- ويلزمهم أن يكون هو - تعالي - فاعل للقبائح.

- ويلزمهم أن لا يثبت لرسل الله تعالي حجة علي الكفرة.

- ويلزمهم انقطاع الرسل، وهو أن يقال لهم : إلى ما ذا تدعوننا إليه ؟ فإن كنتم تدعونا إلى ما خلقه الله فينا، فإن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كنتم تدعونا إلى ما لم يخلقه الله تعالي فينا، فذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه.

- ويلزمهم التسوية بين الرسول وبين إبليس، لأن الرسول يدعوهم إلى خلاف ما أراده الله تعالي منهم[1].

وإضافة إلى تلك الأدلة العقلية يستدل القاضي علي القائلين بالكسب حين استدلوا بآيات من القرآن لدعم مذهبهم مثل قوله تعالي ﴿الله خالق كل شيء وهو علي كل شيء وكيل﴾ فكان اعتماده علي التأويل الذي نسبه إلى المعتزلة شرط موافقته لدلالة العقل حين يقول «فلستم بالتأويل أولي منا، فنتأوله علي وجه يوافق الدليل العقلي»، وعن قوله تعالي ﴿خالق كل شيء﴾ أن المراد به أي معظم الأشياء، ويلجأ القاضي إلى تفسير النص الشرعي بنص شرعي آخر فيقول «قال الله تعالي في قصة بلقيس ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ مع أنها لم تؤت كثيراً من الأشياء»[2]، ولما تعلق أصحاب الكسب بقوله تعالي ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص332: 335.

(2) المصدر نفسه: ص383.

Rwaad.indd 183 3/3/11 11:30 AM

في كتاب من قبل أن نبرأها﴾، وقالوا في هذه الآية دلالة علي أن جميع المصائب من جهة الله تعالي فكان جوابه «أن الكتابة في قوله «من قبل أن نبرأها» راجعة إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين»[1].

وهكذا لم يترك المعتزلة دليلاً عقلياً أو نصاً شرعياً تعلق به الجبريون من القائلين بالجبر الخالص أو الطبع أو الكسب إلا وكانت لهم معه نفرة عقلية بغية إبطاله بالاستدلال العقلي أو الاستشهاد بالنص أو التأويل، وذلك لتنزيه مفهوم العدل الإلهي عن الشرور وإقرار استحقاق الثواب والعقاب وإفساح المجال للعقل الإنساني لأن يشعر بحريته وينطلق إلى إبداعاته ويقر خاطره بعدل الله تعالي.

فإن رجال المعتزلة لم يتصوروا للحظة أن عبوديتنا لله تعالي يمكن أن تنتقص من حرياتنا شيئاً، بل أدركوا بعقولهم أننا يمكن أن نمارس في ظلها أقصي طاقاتنا الممكنة في الاختيار والفعل.

اليقين المعتزلي بالحرية:

كانت نقطة انطلاق العقل المعتزلي في إثبات غايته من الحرية الإنسانية هي إبطال ما أثير من شبهات تلقي بظلال الشك علي مفهوم العدل الإلهي والفعل الإنساني، فكان ضرورة أن يلجأوا -أي المعتزلة- إلى ترتيب مقدمات عقلية مترابطة متسلسلة يرونها محكمة دقيقة تصلهم في النهاية إلى النتيجة المرجوة اللازمة عنها جميعاً و هي الإقرار بالحرية، تناولوا في بحثهم مفهوم العدل بما يؤدي إلى مشروعية التكليف ووضعوا معياراً هو الصلاح والأصلح ليتسق في نظرهم العدل والتكليف الإلهيين، ولما انتقلوا إلى مجال الفعل الإنساني جعلوا للفعل حقيقة موضوعية مستقلة بذاتها عن الإنسان تمكّن العقل من الحكم بتحسينه أو تقبيحه،

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص332: 385.

Rwaad.indd 184 3/3/11 11:30 AM

وأقروا باستطاعة للعبد علي الفعل سابقه عليه، فكانت النتيجة المنطقية لتلك المقدمات هي تسليمهم بيقين ثابت أن الانسان حر في اختياره وفعله.

طلاقة العدل الإلهي:

كانت مسألة تحديد المصطلحات أساساً قوياً بني عليه المعتزلة جل كلامهم في العدل وأدي إلى اختلاف كبير في النتائج التي لزمت عنها عما توصل إليه خصومهم في المسألة ذاتها، وهذا يذكرنا بنهج سقراط الحواري حيث كانت نقطة البداية فيما يلزم نفسه من جدل فلسفي مع خصومه هو تحديد ماهية الموضوع، فلقد حّد المعتزلة العدل بأنه «ما يقتضيه العقل في الحكمة وهو إصدار الفعل علي وجه الصواب والمصلحة»، في مقابل حده عند أهل السنة بأنه «وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك علي مقتضي المشيئة والعلم»[1]، فبينما ارتبط العدل عند المعتزلة بالحكمة من الفعل الإلهي ارتبط عند خصومهم بالعلم الأزلي للّه تعالي، فالشهرستاني معبراً عن مذاهب أهل السنة يحتج بأن «اللّه تعالي خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له علي الفعل» فيما يروي هو نفسه عن المعتزلة إنهم يقولون «أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث»[2]، فكان لزاماً أن تتناقض النتائج وذلك راجع لأن المعتزلة قد التزمت في منهجاً سبيلاً لنفي مظنة التناقض عن آيات القرآن الكريم وجعلها تشهد للعقل، وتزامل حججه، وهو التحديد الدقيق لمعاني المصطلحات التي استخدمت للجدل حول موضوع «الجبر والاختيار» والتي وردت في القرآن الكريم[3]، ولذلك يجيب المعتزلة إذا قيل أنه تعالي عدل أن المراد به «أن أفعاله كلها حسنة،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص37.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص387.

(3) محمد عمارة: مقدمة رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص67.

Rwaad.indd 185 3/3/11 11:30 AM

وأنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه»[1]، وعلي ذلك يرتب القاضي عبد الجبار المقدمات التي لا يتم العلم بالعدل من دون العلم بها وهي:

- أنه تعالي لا يفعل القبيح.
- ولا يخل بالواجب عليه.
- ومعرفة أحكام الأفعال والوجوه التي تؤثر في الأحكام، نحو ما يقبح ويحسن ويجب.
- ومعرفة ما ليس له في الوجود صفة زائدة علي حدوثة، كنحو الحركة اليسيرة والكلام اليسير إذا وقعا من النائم والساهي.

وللدلالة علي تنزيه الله تعالي عن الظلم والقبائح يتمسك المعتزلة بنهجهم في تحديد مصطلحاتهم بأن «الخير هوالنفع الحسن، وكل أفعال الله تعالي في دار التكليف هذا حاله، والشر هو الضرر القبيح، ويتعالي الله عن فعله»[2]، ولهذا أجمع المعتزلة فيما يحكمي الخياط عنهم علي الإعتقاد في الله تعالي «أنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه الناظر لعباده، وأنه لا يحب الفساد (ولا يرضي لعباده الكفر). ولا يريد ظلماً للعالمين»[3]، ويقر الخياط بإحالة القدرة علي الظلم والكذب من جهته تعالي فيقول في دفاعه عن النظام «فالقول بإحالة القدرة علي الظلم والكذب قد شارك إبراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس من جميع فرق الأمة وأصنافها[4]»، في حين يروي الشهرستاني عن النظام أنه افترق عن أصحابه في قوله «إن الله تعالي لا يوصف بالقدرة علي الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري تعالي خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة»، ويرجع

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص132.
(2) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص241.
(3) الخياط: الانتصار، ص5.
(4) المرجع السابق، ص21.

Rwaad.indd 186 3/3/11 11:30 AM

الشهرستاني مقاله النظام تلك إلى تأثره بقدماء الفلاسفة[1].

وإلى ما يشبه هذا القول يذهب النشار إلى أن المعتزلة في باب العدل قد سلبوا منه تعالي الفعل حتي يكون منفرداً بخيريته كما سلبوا منه في التوحيد الصفات، فأصبح الله سلوباً بحته[2]، لكن يبدو أن تمسك المعتزلة بالتنزيه عن الظلم والقبائح من جهته تعالي· كان سبيلهم لصيانه مفهوم العدل الإلهي فجوزوا لأنفسهم مقالة الوجوب علي الله تعالي وكان ذلك ما لا يقبله خصومهم، لكنا نجد في الوقت ذاته بعض المعتزلة يقولون بضرورة «وصف الله بالقدرة علي العدل وخلافه وعلي الصدق وعلي خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر علي فعل شيء قدر علي ضده وتركه»[3]، بينما يري الأشعري بأن «الشر من الله تعالي بأن خلقه شراً لغيره لا له»[4]، والمعتزلة في تصورهم للمسألة يوردون جملة استحالات عقلية يمتنع معها القول بأن ما يفعله الإنسان من الشر يمكن أن ينسب إلى الله تعالي:

- لأن فاعل «ذلك» مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم، فإن كان تعالي هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه وأن يوصف بأنه ظالم، وهذا كفر من قائله·

- ولو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها، لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة·

- ولأنه تعالي لا يجوز أن يأمر «بما لا يفعله» وينهي عما «خلقه»[5]·

كما استدل المعتزلة لإثبات القضية نفسها بالنص القرآني للدلالة علي القول بعدل الله تعالي مثل:

- قوله تعالي ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾ ووجه الاستدلال به، هو أن قوله

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص48·

(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ، ص480·

(3) الخياط: الانتصار، ص66·

(4) الأشعري: اللمع، ص84·

(5) القاضي عبد الجبار: رسالة «للمختصر في أصول الدين» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص239·

Rwaad.indd 187 3/3/11 11:30 AM

ظلماً نكره، والنكرة في النفي تعم.

- وقوله تعالي ﴿والله لا يحب الفساد﴾ يدل علي أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء كان من جهته أو من جهة غيره، وسواء كان متعدياً أو غيره»[1].

وهكذا يعتمد مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة علي معادلة عقلية منسقة منطقياً علي قاعدتين:

- قاعدة أن الشر لا يصدر عن الله.

- وقاعدة أن الثواب والعقاب علي فعل لا اختيار فيه هما شر[2].

كما اعتمد المعتزلة علي قياس الغائب بالشاهد في إثبات «أن الله لا يجوز عليه الكذب لعلمه بقبحه وبغناه عنه»، فانتقلوا من أفعال الإنسان متجاوزين هذا الحد إلى تطبيق القاعدة ذاتها علي أفعاله تعالي وحجتهم «أن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً»[3]، فأخضعوا الفعل الإلهي لما اخضعوا له الفعل الإنساني، غير أن أهل السنة يرفضون مثل هذا القياس في مسألة الفعل الإلهي لأنه عندهم لا يصح، يقول الماتريدي «إذا كان الله جل ثناؤه موصوفاً، بالعلم والقدرة والجبروت والحياة لذاته، لإحالة احتمال الأغيار، وإن لم يوجد في الحكماء كذلك، لم يجب تقديره في أفعاله علي أفعال الحكماء في الشاهد»[4]، ولذا يورد ابن حزم ما يقطع به المعتزلة في إحالتهم قدرة الله علي الظلم والجور بدلالة ظنهم - أي المعتزلة - «أن عقولهم حاكمة علي الله تعالي في أن لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم، وأنه يقبح منه تعالي ما قبحت عقولهم، وهذا - في اعتقاده - تشبيه مجرد لله تعالي بخلقه»[5]، وهكذا كان الحكم علي المعتزلة في تلك المسألة بأنهم قد وقعوا في التشبيه، بينما

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص459، 460.

(2) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، ص764.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص303.

(4) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص220.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ3، ص137.

Rwaad.indd 188 3/3/11 11:30 AM

ناضلت المعتزلة إلى إبطاله عند المشبهه وأمثالهم بل وكانت تلك هي قضيتهم الأولي حيث التنزيه المطلق للّٰه تعالي، حتي أن يقينهم بالتنزيه كان مشروطاً بيقينهم بطلاقة العدل الإلهي حيث يجب التنزيه التام للفعل الإلهي من كل جهة عن الظلم والكذب وكافة القبائح، فذلك يعد المقدمة الأولي التي اتبعها المعتزلة وبرهنوا علي صحتها في حجتهم الكبري للوصول إلى القول بحرية الإنسان في أفعاله.

مشروعية التكليف:

لما سلّم المعتزلة بالعدل الإلهي منزهاً عن الظلم والشرور كان تحولهم إلى مقدمتهم اللاحقة بتلك انتقالاً إلى درجة من اليقين تؤهلهم للوصول إلى إقرار الحرية وهي إثبات مشروعية التكليف الإلهي، فالمكلف هو «القادر العالم المدرك الحي المريد»[1]، والتكليف هو «إرادة فعل ما علي المكلف فيه كلفة ومشقة»[2]، لأن شرط العدل عند المعتزلة «أن اللّٰه لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون» بل يقدرهم علي ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم»[3]، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالي ﴿لا يكلف اللّٰه نفساً إلا وسعها﴾ أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر له دون مدي الطاقة والمجهود، وهذا إخبار عن عدله ورحمته كقوله تعالي ﴿يريد اللّٰه بكم اليسر﴾[4]، لأن اللّٰه تعالي «لم يكلف المعدوم ولا الضعيف ولا العاجز أن يأتي بالفعل وهو علي هذه الأحوال، وإنما كلفه الفعل بعد الإيجاد والإحياء والإقدار والتمكين وإزاحة العلة باللطف وغيره»[5]، في حين أن الأشاعرة من جهتهم قد جوزوا تكليف مالا يطاق بدلالة العقل والسمع معاً، فيقول الجويني في دليله العقلي علي جواز تكليف

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص309.

(2) المصدر نفسه: ص293.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص133.

(4) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص408.

(5) القاضي عبد الجبار: شرحخ الاصول الخمسة، ص410.

Rwaad.indd 189 3/3/11 11:30 AM

المحال «الاتفاق علي جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه»، ودلالة الشرع قوله تعالي ﴿ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾، فلو لم يكن ذلك ممكناً لما ساغت الإستعاذة منه[1]، وعند المعتزلة لا تصح أفعال التكليف في يقينهم إلا بتوافر صفات أربع هي:

1- أن يصح إيجاده من المكلف علي الوجه الذي كلف.

2- أن يقوي القديم - تعالي - دواعيه إلى إيجاده علي وجه لا ينافي التكليف.

3- أن يختص بوجه يقتضي صحة استحقاق المدح به والثواب.

4- أن يوقعه المكلف علي وجه مخصوص ليصح به المدح والثواب[2].

وأما فيما يتصل بالإنسان فإن المعتزلة تري بتمكين العقل من إدراك الحكمة من التكليف فيقول القاضي عبد الجبار: «إن كل التكاليف مطابقة للعقول»[3]، بينما يقول الغزالي معبراً عن طريقة الأشاعرة في تلك المسألة: «أن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع»[4].

والمعتزلة كما يقول العلاف تري «إن الانسان مكلف بالأشياء التي يستطيع العقل التمييز فيها بين الخير والشر ولو لم تصل إليه أوامر الشرع»[5]، فلقد كانت غاية المعتزلة من بيان كنه التكليف ومشروعيته هو الربط بين العقيدة والأداء، ولهذا رفض المعتزلة كل ايمان لا يرقي بحقيقته إلى سلوك يتفق وصدق هذا الإيمان فلا إيمان ينفصل قطعياً عن العمل به، لأن الله تعالي قد «كلف تعريضاً للثواب ومكن من الفعل وأزاح العلة ولابد من الجزاء»[6].

---

(1) الجويني: الارشاد، ص203 - 204.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص501 - 502.

(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص32.

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص183.

(5) أحمد امين: ضحي الإسلام، جـ3، ص103.

(6) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص8.

Rwaad.indd 190 3/3/11 11:30 AM

ولما ألزم المعتزلة بأنهم لم يرضوا بقضاء الله وقدره لأن أفعال العباد من قضائه كانت إجابتهم علي هذه الإلزامات:

1- أن قضاء الله تعالي، علي الإطلاق، هو ما خلقه وقدره وأوجده وأوقعه، وهو الذي أراده بقوله ﴿فقضاهن سبع سموات فى يومين﴾.

2- فأما ما أقدر عليه العبد، وأمر به ونهي عنه:

- فقد يقال في الواجبات من قضاء الله، من حيث أوجبه قطعاً، فشبهت بما يخلقه تعالي لا محالة، ويلزمنا الرضا بذلك، كما قال تعالي ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾.

- وقد يقال في سائر أفعال العبد إنها قضاء الله بمعني أنه أخبر عنها ودلنا عليها، فهذا مجاز، لأن قضاءه هو الخبر والدلالة دون الفعل[1].

إذن المعتزلة تقيم فاصلاً دقيقاً بين قضاء الله تعالي وأفعال العباد الواقعة باختيارهم فلا تري تناقضاً بين الإيمان بالقولين معاً، لأن جميع ممكنات الأفعال الإنسانية لا تخرج بحال عن دلالة الله تعالي عليها لعباده مع علمه بها أزلاً، وهذا لكي يستوي القول بمشروعية التكليف في العقل المعتزلي.

شيئية الفعل:

لم يكن تقدير المعتزلة لطلاقة العدل ومشروعية التكليف ينسجم مع استدلال عقولهم إلا بالنظر موضوعياً للفعل علي المستويين الإلهي والإنساني، حيث فرقوا بينهما، ثم أسبغوا علي الفعل صفة تجعل له كينونة مستقلة عن فاعله.

فعلي مستوي الفعل الإلهي:

يتصل كلامهم في العدل بالضرورة بالكلام في القدرة وما أنتجه من القول

(1) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص242.

Rwaad.indd 191 3/3/11 11:30 AM

بوجوب الأصلح علي فعله تعالي، وهذا كان برأي فريق منهم، قيل أن أول من قال به العلاف[1]، وقيل النظام ثم اعتنقه سائر المعتزلة من بعده[2]، ويقول ابن حزم «ومن العجب اتفاق النظام والعلاف شيخي المعتزلة علي أنه ليس يقدر الله تعالي من الخير علي أصلح مما عمل، فاتفقا علي أن قدرته علي الخير متناهية»[3]، وفي ذلك يقول الأشعري «قال النظام وأصحابه وعلي الأسواري والجاحظ وغيرهم: لا يوصف الله سبحانه بالقدرة علي الظلم والكذب، وعلي ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح»[4]، ويدافع الخياط عن قول النظام «لم يفعل الله عز وجل عند إبراهيم فعلاً إلا وهو قادر علي تركه وفعل غيره بدلاً منه إلا أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم»[5]، إذن وجهة المعتزلة في تصور أفعاله تعالي كانت التنزيه وليست تضييق الدائرة عليها فلا تتسع إلا للأصلح منها، فبينما يعتقد أهل السنة أن قدرة الله تتناول كل شيء لأنه لا خالق إلا الله[6]، يذهب المعتزلة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد، فعل ما هو أصلح[7]، ويذكر الخياط مبررات المعتزلة إلى مثل هذا القول:

1- أن الله إنما خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم.

2- وإرسال كل نبي في الوقت الذي أرسله فيه صلاح للخلق.

3- وما أمر به من الشرائع، إنما علم أن الأمر به صلاح[8].

وقد فجرت تلك القضية هجوماً لا هوادة فيه ضد المعتزلة أشعله خصومهم،

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، جـ1، ص521.

(2) زهدي جار الله: المعتزلة، ص111.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص59.

(4) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص232.

(5) الخياط: الانتصار، ص23.

(6) الأشعري: الابانة، ص46.

(7) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ1، ص521.

(8) الخياط: الانتصار، ص25.

Rwaad.indd 192 3/3/11 11:30 AM

فاتهموهم بأنهم قيدوا قدرة الله وحريته ما دامت قدرته هي ذاته[1]، بل إن النشار حين يعرض لفكرة الصلاح والأصلح عند المعتزلة، يلزم العلاف إلزامات هي بعينها ما ألزمه إياها ابن الروندي بأنه - أي العلاف - قد جعل الله مطبوعاً علي فعل واحد[2]، لكننا يمكن أن نميز بوضوح بين فعل المطبوع الذي لا يخرج عن صورة بعينها كالتسخين من النار وفعل الأصلح الذي لا تتناهي صوره في الأفعال كافة، ويبدو أن هذا نتيجة تأثيرذاتي جاء في حكمه - أي النشار - قد أحدثه ميله الأشعري، وقد سبقه في ذلك كثيرمن مؤرخي الفرق الكلامية من الأشاعرة، إذ يقول الإسفراييني في المعتزلة «أنهم ضلوا في قولهم بوجوب الأصلح لأن الوجوب علي الله تعالي محال»[3]، ولذلك ألزم الأشاعرة المعتزلة عدة إلزامات في قولهم بوجوب الأصلح عليه تعالي، ففي نظرهم إن صح قول المعتزلة - افتراضاً - :

1- لوجب علينا رعاية الصلاح والأصلح في أفعالنا ليصح اعتبار الغائب بالشاهد.

2- ولوجبت النوافل كالفرائض لأنها صلاح.

3- ولأمات الله تعالي أهل النار أو سلب عقولهم أو غفر لهم أو رحمهم أو أخرجهم من العذاب بدلاً من تعذيبه لهم.

4- ولما وجب الشكر لله علي نعمة لأنه قضي ما وجب عليه.

5- وكيف يصح إبقاء ابليس مع ضلاله وإماته الرسول ﷺ مع هدايته للخلق ؟

6- وكيف يبقي الله إنساناً حد التكليف وهو يعلم أنه سيكفر ويجحد فهلا أماته قبل كفره ؟[4].

ويمكن القول أن المعتزلة في قولهم بوجوب الأصلح علي الله تعالي قد خلطوا في

---

(1) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ1، ص522.

(2) المصدر نفسه: جـ1، ص522 - 525.

(3) الإسفراييني: التبصير، ص43.

(4) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 406؛ 408.

Rwaad.indd 193 3/3/11 11:30 AM

أحكام العقل، لأن العقل الإنساني عامة والمعتزلي بوجه خاص لا يرقي إلى درجة الإحاطة التامة بحكمته تعالي في أفعاله ليهتدي أيها صلاح وأيها أصلح، لكن يبدو أن تمسك المعتزلة بتنزيه العدل الإلهي عن سائر القبائح قد أخضع لغتهم لقياس عقولهم فجاءت معبرة عن الفعل الإلهي بمثل ما عبرت به عن الفعل الإنساني وهذا شطط قد يشفع لهم في تجاوزه حرصهم الشديد علي إقرار القول بطلاقه عدله سبحانه وتعالي.

وعلي مستوي الفعل الإنساني :

ففي حين فرق المعتزلة بين الفعل الإلهي فوصفوه بالعدل المطلق والصلاح، لأنه يتنزه عن الشر، لكنهم أجازوا علي الفعل الإنساني الخيرية والشرية معاً، ورفضوا الربط بين الفعل الإنساني والمنفعة لأن الفعل الخلقي عندهم «يتم اختياره لحسنه وليس لجر منفعة أو دفع مضرة أو طلباً للمدح»[1]، وهم في هذا قد سبقوا عصرهم بعصور حين ربط «كانط» بين الفعل الخلقي ومبدأ الواجب لذاته في العصور الحديثة، فالفعل الإنساني يكون خلقياً عند المعتزلة حين يتم اختياره لحسنه في ذاته، إذن هم يجعلون للفعل حقيقة موضوعية مستقلة عن فاعله تمكن من الحكم عليه بالحسن أو القبح، فعندما سئل الإمام يحيي بن الحسين عن أفعال الإنسان قال «أنها شيء وأشياء»[2]، فأعطي للفعل حقيقته الموضوعية المتفردة، ومن هنا نشأت نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، يقول النشار أن واصل بن عطاء بوضعه فكرة التحسين والتقبيح قد فتح للمعتزلة الأفق الكبير[3]، لكنهم - أي المعتزلة -

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص308.

(2) يحيي بن الحسين: كتاب «الرد والاحتجاج علي الحسن بن محمد بن الحنفية» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ2، ص147.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ1، ص246.

Rwaad.indd 194 3/3/11 11:30 AM

أضافوا شرطاً أساسياً في نظريتهم يعد معياراً لقياس خيرية الفعل من شريتة وهي كمال العقل، فيقول القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي عبد الله البصري «إن كل عاقل، يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المحسن والمسيء»[1]، ويورد المعتزلة أدلة يستندون عليها لاعتماد نظريتهم:

1- أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل.

2- لو لم يكن في الأشياء حسن وقبح ذاتيان، لأفحمت الرسل ولما استطاعوا الدعوة.

3- لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح، بل هما من عمل الشرع، لما أمكن الفقهاء أن يعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص، ولاستحال تعليل الأحكام[2].

4- ولو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتي يمكن أن يقاس فعل علي فعل وقول علي قول[3].

والأشاعرة من جهتهم يرون أن «ليس الفعل علي صفة» و «أن العقل لا يدل علي حسن الشيء وقبحه في حكم التكاليف من الله شرعاً»[4]، أي أن الأشاعرة قد نزعوا عن الفعل أية صفة له مستقلة عن فاعله إلا بحكم الشرع، فيحسنه الشرع أو يقبحه وإلا فليست للفعل عندهم صفة الحسن أو القبح في ذاته، فعطلوا العقل عن إدراك حقيقة الفعل في ذاته من حيث هو حسن أو قبيح، ولم يقبلوا قول المعتزلة «أن الأفعال علي صفة نفسية من الحسن والقبح وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها»[5]، فيقول الشهرستاني «لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص308 والمحيط بالتكليف، ص234.

(2) أحمد أمين: ضحي الاسلام، ج3، ص48.

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص374: 375.

(4) المصدر نفسه: ص370.

(5) المرجع السابق: ص370.

Rwaad.indd 195 3/3/11 11:30 AM

للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد الشرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرايع حتي يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب»[1]، ويؤيده الجويني في أن «العقل لا يدل علي حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف»[2]، وإلى مثل قوليهما يذهب الباقلاني في إنكار القول بالتحسين والتقبيح العقليين ويري «أن الحسن: ما حسنه الشرع وجوزه وسوغه، والقبيح: ما قبحه الشرع وحرمه ومنع منه»، ودلالته علي ذلك ما ندركه في صورة القتل «فصورته في القصاص كهي في القتل من غير قصاص، إلا أن أحدهما حسن لمطابقة الشرع، والآخر قبيح بمخالفة الشرع»[3]، لكن الباقلاني قد جرّد في حكمه الفعل من ظروفه الموضوعية وهذا ما لم يقصده المعتزلة، وينهج الغزالي نفس المسلك بقوله «إن اسم الحسن والقبيح بالموافقة والمخالفة وهما أمران إضافيان مختلفان بالأشخاص، ويختلف في حق شخص واحد بالأحوال، ويختلف في حال واحد بالأعراض»[4]، وخلاصة قول الأشاعرة في تلك المسألة «أن العقل لا يحكم به علي الله الذي خلق العقل ورتبه علي ما هو به»[5]، وابن تيمية - علي خصومته للكلام - يخفف التباعد بين رأيي الفريقيين ويقول «إن الناس اتفقوا علي أن كون الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل» ويري «أن هذا يعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخري، وبهما جميعاً أخري» لكنه يذكر «أن معرفة ذلك علي وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاء في الدار الآخرة لا تعلم إلا بالشرع»[6]، والمعتزلة لم ينكروا تحسين الشرع للأفعال وتقبيحه لها وإنما أخضعوا تمييز الفعل لمبدأ احتكموا إليه دائماً «إن العلم بأصول

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص371.
(2) الجويني: الإرشاد، ص228.
(3) الباقلاني: الإنصاف، ص49: 50.
(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص187.
(5) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ3، ص146.
(6) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص215.

Rwaad.indd 196 3/3/11 11:30 AM

المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل»[1]، وكانت تلك نظريتهم في الفعل الإنساني حيث عزلوه بظروفه الموضوعية عن فاعله وآن لهم بعدها الاستدلال علي حكمهم علي الفعل.

وجـوب الإسـتطاعة:

اقترب المعتزلة بقولهم بشيئية الفعل الإنساني وموضوعيته من تقرير يقينهم بحرية الإنسان، واستدعي ذلك منهم - لتكون مقدماتهم كافية لإثبات النتيجة - الكلام في «الفاعل» وأحقية وصفه بالقدرة علي الفعل وإلا لما كان لقولهم بالحرية الإنسانية سنداً موضوعياً يرتضيه العقل، فالإنسان عند المعتزلة «الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان»[2]، وبينما كانت حقيقة الإنسان عند العلاف هي الجسد وعند النظام هي الروح، لكن بشر بن المعتمر خالف هذين القولين وقال إنه الروح والجسد جميعاً[3]، وهذا يقترب مما يقوله ابن حزم «إن للانسان إسم يقع علي النفس دون الجسد، ويقع أيضاً علي الجسد دون النفس، ويقع أيضاً علي كليهما معاً مجتمعين»[4]، غير أن البغدادي من الأشاعرة يعيب علي النظام مقالته «إن الإنسان هو الروح» و «أن الروح التي هي الإنسان بزعمه مستطيع بنفسه حي بنفسه» ويورد جملة استنتاجات - كما درج غالباً فيما يرويه عن رجال المعتزلة - اعتقدها لازمة بطبيعتها علي قول النظام مثل:

- أن الله غير قادر علي إحياء ميت ولا علي إماته حي.

---

(1) القاضي عبد الجبار: الميحط بالتكليف، ص234.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص311.

(3) زهدي جار الله: المعتزلة، ص142 - 143.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص192.

Rwaad.indd 197 3/3/11 11:30 AM

- وأن الإنسان لا يري علي الحقيقة وإنما يري الجسد الذي فيه الإنسان.

- وأن الصحابة ما رأوا الرسول ﷺ وانما رأوا قالباً فيه الرسول ... الخ[1].

كما يحكي الشهرستاني عن معمر قوله في الإنسان أنه «معني أو جوهر في الجسد ...وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف»، ولذلك ميز معمر في أفعال الإنسان بين «الإرادة» وهي فعل الإنسان، وما سوي ذلك من الحركات والسكنات والإعتمادات فهي فعل الجسد[2]، لكن مهما يكن من اختلاف وقع بين المعتزلة في حقيقة الإنسان إلا أنهم أجمعوا علي أن للإنسان استطاعة علي الفعل وأن «الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلي ضده، وهي غيره موجبة للفعل»[3]، لكن النظام قد اختلف عن أصحابه أنه جعل قدرة الإنسان مقيدة بمدي علمه ومدي ما يخطر بباله بينما سائر المعتزلة يرون أن هذه القدرة يمتد مداها وراء ما يعلمه الإنسان ويخطر بباله طالما تصلح له القدرة[4]، ومجال هذه القدرة في الفعل كما يتصوره القاضي عبد الجبار «إذا أعطي الله، جل وعز القدرة والاستطاعة للعبد فقد مكنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية»[5]، ويكاد يتلاقي الطرفان من معتزلة وأشاعرة علي حقيقة الاستطاعة، يحكي الخياط أنها «صحة الجوارح وسلامتها من الآفات»[6]، ويقول ابن حزم أنها «صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع»، لكن ابن حزم يري «أن الاستطاعة شيئان، أحدهما قبل الفعل ومع الفعل، وهو سلامة الجوارح، وارتفاع الموانع. والثاني: لا يكون إلا مع الفعل، وهو

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص117: 119.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص59.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ1، ص300.

(4) الغرابي: تارزيخ الفرق الاسلامية، ص202.

(5) القاضي عبد الجبار: رسالة «المختصر في أصول الدين» المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص246.

(6) الخياط: الانتصار، ص80.

Rwaad.indd 198 3/3/11 11:30 AM

القوة الواردة من الله عز وجل بالعون أو الخذلان»[1]، وكأنه أراد بذلك التوفيق بين ما يمليه عليه الشرع أو كما تصوره هكذا وبين ما يستسيغه العقل، في حين أن المعتزلة ترى «أن القدرة يجب أن تكون متقدمة للفعل»[2]، وحجتهم أنه «لا يحسن التكليف ولا قدرة»[3]، بل إن القول بمقارنة القدرة للمقدور يعد «تكليف ما لا يطاق»[4]، ولإثبات القدرة يورد المعتزلة ثلاثة أدلة:

1- إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط احد، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل علي هذه الصفة.

2- إن ههنا عضوين، يصح الفعل بأحدهما ابتداء، ولا يصح بالآخر، فلولا أن لأحدهما مزية علي الآخر بأمر من الأمور، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولي من صاحبه.

3- إن ههنا قادرين، يصح من أحدهما الفعل اكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما في كونهما قادرين، فلولا أنه مختص بأمر زائد علي ما يختص به الآخر، وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولي من صاحبه[5].

ومما احتج به المعتزلة علي تقدم القدرة علي الفعل دلالة النص في قوله تعالي:

- ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ إذ كانوا إليها مستطيعين، ولو لم يكن لهم عليها استطاعة لما أمرهم بها[6].

- وقوله تعالي ﴿قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ3، ص42.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص367.

(3) المصدرنفسه: ص371.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص390.

(5) المصدر نفسه: ص391.

(6) القاسم الرسي: كتاب «العدل والتوحيد» المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص143.

Rwaad.indd 199 3/3/11 11:30 AM

عليه لقوى أمين﴾[1].

ويبدو أن القول بتقدم القدرة علي الفعل قد أخذه المعتزلة استناداً إلى الرسالة التي نسبت إلى الحسن البصري حين أرسلها لعبد الملك بن مروان وفيها يقول «إن الله تعالي جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون، وليبلو أخبارهم»[2]، ورغم أن هذا يحتاج إلى دليل قوي لإثباته لكن المعتزلة يعدون الحسن البصري من رجالهم، ومع أن أهل السنة والأشاعرة يثبتون للعبد قدرة علي الفعل إلا أنها عندهم «عرض من الأعراض، وهي غير باقية»، ودلالة استحالة بقاء جميع الأعراض» أنها لو بقيت لاستحال عدمها[3]، لكنهم يرون «أن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل لا يجوز تقديمها عليه ولا تأخيرها عنه»[4]، بل إن الأشعري يري «أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره»[5]، وغايته من ذلك إرجاعها إلى الله عز وجل، ويبدو أن الأشاعرة قد عمدوا الرجوع نسبياً عما يعتقدونه في مسألة القدرة حيث يروي عن الباقلاني أنه قال «أما نفي القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل ... وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا تعقل كنفي التأثير»، وينتهي إلى أن «الفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى السبب كنسبة الفعل إلى القدرة»[6] ، والملاحظ أن الباقلاني رغم إرجاعه الفعل إلى قدرة للعبد إلا أنه ربطها ربطاً محكماً بالأسباب التي تعود في النهاية إلى مسبب الأسباب تعالي، فهو لم يفعل غير أنه احتال للهروب من الكسب وإبطال نفي القدرة علي الفعل والاختيار

(1) الجاحظ: الحيوان، جـ2، ص191.

(2) الحسن البصري: «رسالة في القدر» المنشورة ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص113.

(3) الجويني: الارشاد، ص196 والرازي: المحصل، ص152 والماتريدي: التوحيد، ص260.

(4) الباقلاني: الانصاف، ص46.

(5) الأشعري: اللمع، ص92.

(6) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص85.

Rwaad.indd 200 3/3/11 11:30 AM

فما فعل غير أن أوقع نفسه في حبائله، حتي أن الشهرستاني يستنكر ذلك عليه في قوله «كيف يمكن إضافة الفعل إلى الأسباب حقيقة»، ويرجع قول الباقلاني في المسألة - علي عادته - إلى تأثره بالحكماء الإلهيين»[1]، وقد ألزم ابن حزم من جهته المعتزلة في قولهم» أن الاستطاعة بتمامها تكون قبل الفعل وتكون أيضاً معه وذلك بأسئلة أوردها عليهم منها» هل يقدر الكافر قبل أن يؤمن في حال كفره علي الإيمان قدرة تامة أم لا ؟»، كما يستدل بأدلة نقلية في قوله «إن الله أكذب المنافقين في نفيهم عن أنفسهم الاستطاعة التي هي صحة الجوارح وارتفاع الموانع في قوله تعالي ﴿وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون﴾ ثم نص تعالي علي أنه قادر «اقعدوا مع القاعدين»[2].

وتضييقاً للخلاف بين الفريقين يذكر الماتريدي «الأصل عندنا في المسمي بالقدرة أنها علي قسمين:

أحدهما سلامة الأسباب وصحة الالات وهي تتقدم الأفعال، والثاني معني لا يقدر علي تبين حده بشيء يصار إليه سوي أنه ليس إلا الفعل»[3]، وقريباً من هذا القول يذهب ابن رشد إلى أن «الله تبارك وتعالي قد خلق لنا قوي نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم إلا بمواتاه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً»[4]، ويبدو أن ابن رشد لم يكن يروم فقط التوسط بين القولين في القدرة أي بين أصحاب الكسب والمعتزلة وإنما أراد حل إشكالية التعارض في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه، بل أراد غاية أكثرشمولية هي التوفيق بين العقل والنقل -

(1) المصدر نفسه: جـ1، ص86.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ3، ص51: 54.

(3) الماتريدي: التوحيد، ص256.

(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص137.

Rwaad.indd 201 3/3/11 11:30 AM

كما هي طريقته في الغالب-، والخلاصة في إثبات القدرة قبل الفعل عند المعتزلة ما ذكره الجاحظ «إنما تكون النفس مختارة في الحقيقة ومجانبة لفعل الطبيعة إذا كانت أخلاطها معتدلة وأسبابها متساوية وعللها متكافئة، فإذا عدل الله تركيبه وسوي أسبابه وعرفه ما عليه وله، كان الإنسان للفعل مستطيعاً في الحقيقة وكان التكليف لازماً له بالحجة»[1]، فالجاحظ يؤمن أن الإنسان لا يكون حراً ومكلفاً إلا إذا كان مستطيعاً والاستطاعة تفترض شروطاً مثل صحة الجسم واعتدال المزاج والمعرفة بالأمور موضوع الفعل، ولكن كيف يمكن التوفيق بين اعتقاد الجاحظ هذا وقوله بالطباع؟

يبدو إذن أن بحث المعتزلة في القدرة البشرية علي الفعل قد استند إلى حقيقة أنها لا تنفي القدرة الإلهية بوجه لأنها قدرة عامة وتتصل أولاً وقبل كل شيء باللحظة الأخيرة في تنفيذ الفعل[2].

ومهما يكن من أمر الاختلاف بين فرق المتكلمين في مسألة الاستطاعة، فإن المعتزلة بإقرارهم بإثباتها للإنسان قبل فعله قد حددوا لأنفسهم المقدمة الأخيرة التي بإثباتها قد تيسر لهم الطريق منطقياً للقول بحتمية الحرية الإنسانية.

حتمية الحرية:

نزّه المعتزلة الفعل الإلهي عن الظلم لبيان مشروعية التكليف وجعلوا له كياناً مستقلاً عن فاعله لتمكين العقل من الحكم بخيريته أو شريته، وأثبتوا للإنسان قدرة علي الفعل سابقة عليه وقادرة علي فعل الطاعة والمعصية معاً، ليكون تمام يقينهم بأن الإنسان فاعل لأفعاله بالاختيار والإرادة، وبداية يشترط القاضي عبد الجبار لكون الفعل فعلاً أن يرتبط بالقدرة عليه فيقول «أن حقيقة الفعل «ما

(1) الجاحظ: رسالة «المسائل والجوابات في المعرفة» المنشورة ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص117.

(2) يحيى هويدي: دراسات في علم الكلام والفلسفه الاسلامية، ص118.

Rwaad.indd 202 3/3/11 11:30 AM

يحدث من القادر»[1]، لكنه بعد أن رأي أن حد الفعل هكذا لا يستقيم، لأن المتولد يقع وهو فعل الواحد منا، وربما كان حاله حدوثه حال خروجه عن كونه قادراً، بل عن كونه حياً، عندها ارتضي حد الفعل بأنه «ما حدث وكان الغير قادراً عليه»[2]، في حين أن الأشاعرة لا يلزمون أنفسهم هذا الشرط فعندهم «أن الفعل هو الخلق»[3]، ولا يصح تعليله فإنه «مما لا يصح تعليله»[4]، ومن تلك النقطة بدا الخلاف واضحاً بين اتجاهي الفريقين مما أسفر عن اختلاف النتائج فتعلق الأشاعرة بالكسب لأن الفاعل للأفعال حقيقة هو الله تعالي، واحتكم المعتزلة إلى دلالة العقل والشرع معاً لإثبات قدرة العبد عن الفعل، ولقد كانت أولي مبررات المعتزلة لقولهم بالحرية أنه يبرر التكليف الشرعي[5]، لأن الله تعالي «لم يخلق الكفر والمعاصي، ولا شيئاً من أفعال غيره»[6]، ولذا قالت المعتزلة «إن الإنسان فاعل، محدث، ومخترع، ومنشئ، علي الحقيقة دون المجاز»[7]، والفعل في رأيهم علي ضربين «أحدهما يكون محكماً متسقاً، والآخر ليس بمحكم»[8]، ويميز القاضي عبد الجبار في الأفعال بين ما ينسب إلينا وما ينسب إلى الله تعالي فيقول «ما يقع بحسب «قصد» العباد وإرادتهم وشهواتهم، وبحسب قدرهم وعلومهم و«بحسب» جهلهم وسهوهم كالكتابة والصياغة والمشي والقيام فهو فعلهم، وما يتعذر عليهم، أو لم يقع بحسب أحوالهم فهو من فعل الله تعالي»[9]، وفيما ينسب إلينا من أفعال يقول «لا يخرج فعل العبد عن وجوه ثلاثة :

(1) القاضي عبد الجبار: «المختصر في أصول الدين» ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص233.
(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص230.
(3) الباقلاني: الانصاف، ص149.
(4) الجويني: الشامل، ص693.
(5) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص167.
(6) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ1، ص298.
(7) المصدر نفسه، جـ2، ص219.
(8) القاضي عبد الجبار: المغني جـ11، ص372: 373.
(9) القاضي عبد الجبار: والمختصر في أصول الدين المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، 233.

Rwaad.indd 203 3/3/11 11:30 AM

- أحدها أن يقع مع الإكراه والحمل.

- والثاني أن يقع مؤثراً له مختاراً في فعله.

- والثالث أن يقع علي وجه السهو.

وينتزع فعل الساهي لأنه «لا مدخل له في التكليف والأمر والنهي والمدح والذم»[1].

ثم يقسم القاضي الأفعال قسمة أخري:

- فإما أن تضاف إلى أفعال القلوب.

- وإما أن تضاف إلى أفعال الجوارح[2].

ولقد أنكر البغدادى علي المعتزلة تفرقتهم بين «أفعال القلوب وأفعال الجوارح»[3]، ومن جهتهم اتفق المعتزلة علي ما يذكر الشهرستاني عنهم «أن العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها وشرها، مستحق علي ما يفعله ثواباً، وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالي منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية»[4]، والإسفراييني وهو يؤكد المعني ذاته يري أن المعتزلة «أثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون»[5]، ويقول الأشاعرة وأهل السنة في الأفعال «هي لله، بأن خلقها علي ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، وللخلق علي ما كسبوها وفعلوها»[6]، لكن الماتريدي مع ذلك يقول «إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله، وأنه فاعل كاسب»[7]، فجمع في عبارة واحدة بين الإختيار والفعل والكسب وهكذا تبدو شدة

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص248.

(2) المصدر نفسه: ص350.

(3) البغدادي: الفرق بين افرق، ص110: 111.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص39.

(5) الإسفراييني: التبصير، ص38.

(6) الماتريدي: التوحيد، ص226.

(7) المصدر نفسه: ص226.

Rwaad.indd 204 3/3/11 11:30 AM

الخلاف بين المعتزلة وخصومهم وكأن المشكلة تقولبت بين اتجاهات علم الكلام في اختلاف الألفاظ والمسميات، حيث نظر كل اتجاه إلى الفعل من زواية بعينها وضيق النظر إلى غيرها، فالمعتزلة تنظر للفعل من زواية استحقاق الثواب والعقاب في الأخرة وتدفع الإنسان إلى استخدام عقله في التمييز بين الحسن والقبيح ليبتعد عن المعاصي والآثام وتستقيم في العقل الحكمة من التكليف، وأهل السنة تنظر للفعل من زاوية أخري مخالفة إذ هم لا يقبلون الإقرار بأفعال تنسب للعبد دون ربه ويرون أن هذا القول يعني إنكار القدر من ناحية وإبطال علمه تعالي أزلاً بأفعال العباد من ناحية أخري، والحق أن مقولة القدر لم يبتدعها المعتزلة حيث أخذها واصل عن القدريين الأوائل وذلك فيما يرويه الشهرستاني في القاعدة الثانية التي انفرد بها واصل في اعتزاله[1]، وقد قدّم الأشاعرة احتجاجات نقليه وعقلية وأسئلة هي إلزامات لهم علي المعتزلة يبطلون بها قولهم في نسبة الفعل إلى العبد، فأنكر الجويني التفرقة التي حددها المعتزلة بين الحركتين الاختيارية والضرورية حيث يري «كل واحدة من الحركتين ذهاب في الجهة الواحدة وانتقال إليها، ولا وجه لا دعاء افتراقهما بصفة مجهولة تدعي»[2]، كما فرق الجويني بين المتقدمين من المعتزلة الذين كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف علي أنه لا خالق إلا الله تعالي، والمتأخرين منهم الذين تجرأوا وسموا العبد خالقاً علي الحقيقة وكان استدلاله علي ثلاثة أضرب من الكلام:

1- القواطع العقلية : ومنها القول بأن «الأفعال المحكمة دالة علي مخترعها، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله، وهي علي الاتساق والانتظام، وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً علي علم مخترعه».

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص41.

(2) الجويني: الارشاد، ص195.

Rwaad.indd 205 3/3/11 11:30 AM

2- الزامات عقلية للمعتزلة مأخذها العقول : ومنها الرد علي المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لإعادة ما يجوز في العقل إعادته علي الجملة فكذلك ينبغي أن لا تصلح لابتداء الخلق.

3- الأدلة السمعية : ومنها أن الأمة مجمعة علي الابتهال إلى الله تعالي وإبداء الرغبة إليه في أن يرزقهم الإيمان والإيقان ويجنبهم الكفر والفسوق والعصيان، ولو كانت هذه المعارف غير مقدورة للباري تعالي، لكانت هذه الدعوي الشائعة والرغبة الذائعة، متعلقة بسؤال ما لا يقدر الباري عليه، ومنها قوله تعالي ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء﴾، وقوله تعالي ﴿والله علي كل شيء قدير﴾[1].

وحين قدّم المعتزلة دلالة العقل أن أفعال العباد هي من جهتهم واقعة حادثة :

1- لأنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقدرهم.

2- ولأنهم يمدحون علي الحسن من فعلهم، وعلي القبيح يذمون.

3- ولأنا نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجر[2].

وكانت غاية المعتزلة التفرقة في أفعال الإنسان بين ما هو مقدوره وما ليس بمقدوره مثل الحركة الإرادية التي في قدرته وألوانه التي لا اقتدار له عليها، أورد الجويني في دلالته «أن ذلك لا يعم الأحوال ولا يشمل الأفعال مثل:

1- أفعال العاقل الذاهل غير واقعة علي حسب قصده ودواعية.

2- وكل ما يصدر من النائم والمغمي عليه من الأفعال.

3- وإنه قد يقع الشبع عند الأكل، والري عند الشرب، وهذه الأفعال مع وقوعها حسب المقصود ليست أفعالاً لذي الدواعي والقصود»[3].

---

(1) الجويني: الإرشاد، ص 173 وما بعدها.

(2) القاضي عبد الجبار: «المختصر في أصول الدين» المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص238.

(3) الجويني: الإرشاد، ص183.

Rwaad.indd 206 3/3/11 11:30 AM

ولم يتفق ذلك مع ما أراده ابن رشد عندما يقول: إن التوسط الذي أراده الأشاعرة بين قول المجبرة والمعتزلة في نظريتهم في الكسب «ليس له وجود أصلاً إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عند الرعشة وتحريك يده باختياره»[1].

وقد قدم الأشعري من جهته أدلة نقلية من نصوص القرآن وأحاديث الرسول ﷺ للدلالة علي بطلان قول القدرية الذين يقولون «إن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتي يكون - مع ملاحظة أن هذا القول كان استنتاجاً للأشعري وليس قولاً صريحاً للمعتزلة - ومن أدلة الأشعري:

- قوله تعالي ﴿وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾.

- وقوله تعالي ﴿أحاط بكل شيء علماً﴾.

- وما روي عن النبي ﷺ «أن الله عز وجل خلق للجنة أهلاً وللنار أهلاً»[2].

لكن الأشعري في الوقت الذي أراد إبطال ما استنتجه من قول القدرية لم يفسر أعلم الله هكذا يكون جبرياً؟ وإن صح ذلك فما قيمة السعي للإنسان؟ وما الأساس العقلي للمسئولية الأخلاقية؟ ويبدو أن إجابات تلك الاسئلة هي ما كان يتطلع العقل المعتزلي إلى فهمه وتفسيره لاكتمال يقينه بالحرية الانسانية.

ولذا يتصدي المعتزلة لإبطال ما استنتجه الأشعري من مقالتهم في الحرية فيما يرويه ابن المرتضي عن عبد الله بن عمر الذي عده من الطبقة الأولي من رجالات المعتزلة أنه قال «حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلتكم والأرض التي أقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله،

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدله، ص143.

(2) الأشعري: الإبانة، ص155؛ 159.

Rwaad.indd 207 3/3/11 11:30 AM

وكما لا تحملكم السماء والأرض علي الذنوب لا يحملكم علم الله عليها»[1]، كما أن المعتزلة لكي تلتمس تبريراً لقولها بالحرية المطلقة للعبد في أفعاله ولكي توفق بين مقالتهم تلك والإيمان بعلم الله المطلق فإنهم يجاهدون في إقحام النصوص للدلالة علي صدق توجههم، ولو جاز لمذهب ما أن يلتمس له نصيراً من الأقوال والأشخاص لتعزيز نظريته لما أعجزه ذلك تلفيقاً أو تحايلاً، وكما فعل المعتزلة فعل الأشاعرة في احتجاجهم بأدلة النص القرآني والسنة الشريفة وإجماع الأمة ودلالة العقل لإبطال مذهب المعتزلة في أن «أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرتهم:

1- فمن أدلة الكتاب: قوله تعالي ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾.

وقوله تعالي ﴿خالق كل شيء﴾.

2- ومن أدلة السنة: ما روي عنه ﷺ أنه قال «إن الله خلق كل صنعة وصانعها».

3- وإجماع المسلمين: أنهم لا يقولون لا خالق إلا الله.

4- ومن أدلة العقل: أن من شرط الخالق للشيء أن يكون قادراً علي خلق الشيء وضده، فإن من يقدر علي خلق الحياة يقدر علي خلق ضدها، ولما وجدنا أن أحدنا لا يقدر علي ذلك صح أنه غير خالق[2].

لكن المعتزلة حين نظموا أدلتهم - وكما هو مقرر عندهم - ظلت دلالة العقل هي الأولي غالباً.

فمن أدلتهم العقلية:

1- أن العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه ... واذا وجب ذلك في الواحد منا، فلأن يجب في حق القديم تعالي وهو أحكم الحاكمين أولي وأحري.

2- أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالي خالقاً لها لوجب أن

(1) ابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص12.

(2) الباقلاني: الإنصاف، ص144: 148.

Rwaad.indd 208 3/3/11 11:30 AM

يكون ظالماً جائراً، تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً[1].

3- وأن ما قد ثبت أن فعله - أي فعل الساهي - يقع بحسب قدره يقل بقلتها ويكثر بكثرتها[2].

ومن الأدلة النقلية:

يورد القاضي عبد الجبار آيات من القرآن للدلالة علي أن الله لم يخلق أفعال العباد لكنه لم يورد هذه الآيات علي وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها علي أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة لها ومنها قوله تعالي:

- ﴿ما تري في خلق الرحمن من تفاوت﴾ لأن فيها نفي التفاوت عن خلقه.

- ﴿صنع الله الذى أتقن كل شيء﴾ بين الله تعالي أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً.

- ﴿الذى أحسن كل شيء خلقه﴾

- ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذا جاءهم الهدي﴾

- ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ و ﴿جزاء بما كانوا يكسبون﴾ و ﴿هل جزاء الإحسان إلا الإحسان﴾

- ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر﴾ و ﴿ومالكم لا تؤمنون بالله﴾

- ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾

- ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً﴾[3]

ويقول الزمخشري في قوله تعالي ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين﴾ أن إسناد الإضلال إلى الله تعالي إسناد الفعل إلى السبب لأنه لما

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ص344 - 345.

(2) المرجع السابق، ص342.

(3) المصدر نفسه: ص354: 363.

Rwaad.indd 209 3/3/11 11:30 AM

ضرب المثل فضل به قوم واهتدي به قوم تسبب لضلالهم وهداهم»[1]، كما يفسر قوله تعالي ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾ يعني خلقكم وخلق ما تعملونه من الأصنام[2]، وهكذا فبالإضافة إلى دلالة العقل والسمع، احتكم المعتزلة للتأويل فاستغرقهم بحجة تحصيل كل ما يؤيد دلالتهم في إثبات نظريتهم، وقد أرجع الماتريدي وابن تيمية ما صدر عنهم من أقوال في تلك النظرية إلى تأثرهم بالثنوية والمجوسية[3].

وكانت محاولة ابن رشد هي التوفيق معتبراً أن تلك المسألة «من أعوص المسائل الشرعية» ويرجع ذلك إلى تعارض حجج العقول ودلائل السمع فيها[4]، ويري أن السبيل إلى الخروج من هذه الإشكالية في التعارض بين القول بالجبر والقول بالاختيار في أفعال الإنسان هو «الجمع بينهما علي التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة»[5]، ويتفق مع اتجاهه ابن خلدون حيث المسألة عنده لا تعدو غير«الارتباط بين أفعالنا والأسباب»[6]، لكن ابن خلدون يوصي «بضرورة قطع النظر في سلسلة الأسباب المؤدية إلى أفعال الإنسان لعجز العقل عن الإحاطة بها كلياً ويري أن ذلك يرسخ صفة التوحيد في النفس»[7]، فربط ابن خلدون بذلك بين العدل والتوحيد وارتأي أن الإيمان بمسبب الأسباب يؤدي حتماً إلى إقرار التوحيد، ولا يبدو أن المعتزلة كانت ترمي إلى هدف غير ذلك من مقولتها في الفعل الإنساني الحر، ولكن حتي ابن رشد مع نزوعه إلى التوفيق بين العقل والنقل لم يسلم رأيه من الاعتراض عليه فاعتبر قوله اعتقاداً «بالجبر الفلسفي»[8].

(1) الزمخشري: الكشاف، جـ1، ص267.
(2) المرجع السابق، جـ3، ص345.
(3) الماتريدي: التوحيد، ص236 وابن تيمية: الرسالة التدمرية، ص208.
(4) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص134.
(5) ابن رشد: الكشف عن مناهج الادلة، ص137 والماتريدي: التوحيد، ص229.
(6) ابن خلدون: المقدمة، ص290 وابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص138.
(7) ابن خلدون: المقدمه، ص 290.
(8) أحمد أمين: ضحي الاسلام، جـ3، ص58.

Rwaad.indd 210 3/3/11 11:30 AM

مسـألة «التولـد»:

أثـارت اعتراضات أهل السنة والأشاعرة علي المعتزلة لقولهم بحرية العبد في أفعاله جدلاً عنيفاً، فكان مما أفرزه هذا الجدل الكلامي مسألة «المتولدات» من الأفعال، ولم تكن هذه المسألة غاية في ذاتها ولا أصلاً اعتقادياً تحتم علي العقل المعتزلي الخوض فيه، وإنما لخوض المعتزلة في دقائق الأمور في مشكلة الفعل الانساني نتج قولهم في «التولد»، وكان بشر بن المعتمر أول من قال به وأفرط فيه حيث يقول البغدادي عنه أنه «زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات»[1]، لكن جملة هذا القول لا يزيد عن استنتاجات للبغدادي أثمرتها في عقله مقولة بشر في التولد، ويدافع الخياط عن قول المعتزلة في التولد ويستعين بذكر مثال «رامي السهم»، وقد كان هذا ضمن أساليب الإعتزال في جدلهم وهو الاستعانة بالأمثلة لبيان مرادهم، فيقول الخياط: «بأن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعة:

إما يكون فعلاً للّٰه أو للسهم أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للرامي:

- ولا يكون فعلاً للّٰه لأن الرامي لا يدخل اللّٰه في أفعاله ولا يضطره اليها.
- وليس فعلاً للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر فلا يجوز منه الفعل.
- وليس فعلاً لا فاعل له.
- فلم يبق إلا القول بأن ذلك منسوب إلى الرامي به دون غيره فهو المسبب له»[2]

ولتوضيح المسألة في المتولدات من الأفعال، يقسم المعتزلة الأفعال إلى قسمين:

- أحدهما أن يكون مباشراً.

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص143.

(2) الخياط: الانتصار ، ص76: 77.

Rwaad.indd 211 3/3/11 11:30 AM

- والآخر أن يكون متولداً[1].

ويذكر القاضي عبد الجبار قسمة أخري لها فيفرق في الأفعال بين:

1- الأصوات والآلام والتأليف مما لا يصح أن يفعله القادر منا إلا متولداً

2- أما الأكوان والاعتمادات والعلوم فقد يصح أن يفعله متولداً ويفعل ما هو من جنسه مباشراً.

3- وما سوي ذلك من أفعال القلوب فإنه لا يصح أن يفعله إلا مباشراً فقط كالإرادة وغيرها[2].

وابن حزم ينكر القول بالتولد جملة ودلالته «أن كل ما في العالم من جسم وأعراض في جسم أو أثر من جسم فهوخلق الله عز وجل»[3]، ومن جملة ما قالة الأشاعرة عن المعتزلة في قولهم بالتولد أنهم - أي المعتزلة - يقولون «بأن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»[4]، وهذا يؤدي إلى انكار صانع العالم، كما يقول الشهرستاني عن المردار أنه أجاز في التولد «وقوع فعل واحد من فاعلين»[5]، وإن صح هذا فكيف يتفق وإنكار المعتزلة علي الأشاعرة وقوع فعل واحد لفاعلين أحدهما خالق والآخر مكتسب[6]، وقد يكون الشهرستاني قد لجأ إلى هذا القول بحثاً عن سند من خصومهم يعينهم في قولهم - أي الأشاعرة - بالكسب.

أما المعتزلة أنفسهم فقد اختلفوا في المتولد من الأفعال فمنهم:

1- من علقها بالطبع علي ما قاله أبو عثمان الجاحظ في أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوي الارادة دون الحركات وما شاكلها.

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص143.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ9، ص124.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص181.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص39.

(5) المصدر نفسه، ص58.

(6) الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ2، ص221.

Rwaad.indd 212 3/3/11 11:30 AM

2- ومنهم من قال: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر.

3- فأما ثمامة بن الأشرس، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الارادة حدثاً لا محدث له[1].

ويري القاضي عبد الجبار أن شبهة الجميع واحدة، ولذا يبطل القاضي ما ذهبوا إليه في المتولدات سواء من علقها بالطبع أو من جعلها حدثاً ولا محدث له فيقول «كما إن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب، فيجب أن تستوي الحوادث في كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها مالا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد»[2]، وهذه تعد قاعدة أصيلة في تحديد المسئولية الأخلاقية ليست عن الفعل وحده الذي يقع منا مباشرة بل وعما يتولد عن أفعالنا من نتائج فلا يعفي الإنسان من تحمل تبعة فعله.

ويقول النشار في كلامه عن التولد عند العلاف « أن فكرة التولد تقوم علي مبدأين: الحرية الإنسانية ومبدأ العلية، وأخذ العلاف بمبدأ الحرية لكنه أنكر العلية»[3]، وذلك بالرغم من أن المعتزلة تقر بوضوح «أن الأسباب موجبة لمسبباتها»[4]، لكن المعتزلة فيما يخص مبدأ العلية تميز فيه بين نوعين:

1- العلة في أفعال الإنسان: فالفعل الإرادي ليس معلولاً لسوي العلة الأولي التي تقترن فيها الإرادة بالقدرة التنفيذية التي يسمونها «الاستطاعة» إذن العلاقة بين العلة والمعلول هنا مباشرة.

2- العلة في أفعال الطبيعة: فالعلاقة في هذه الأفعال بين العلة الأولي الإرادية

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص387: 388.

(2) المصدر نفسه: ص388: 390.

(3) النشار: نشأة الفكر الفلسفي الاسلامي، جـ1، ص546.

(4) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص413.

Rwaad.indd 213 3/3/11 11:30 AM

والمعلولات الأخري غير الإرادية الصادرة عنها تبقي ثابتة مهما توالت بينهما الوسائط من العلل والمعلولات، أي أن العلة الأولي المتصلة بإرادة الإنسان تبقي فاعلة في عدد من المعلولات اللاحقة وإن خلت علل هذه المعلولات الوسائط من عنصر الإرادة[1].

وهكذا هي غاية المعتزلة في مسألة الحرية أن يضعوا الأساس الذي تبني عليه مسئولية الإنسان الخلقية عن أفعاله، فإنها الشرط الأقوي لتصور حرية الإنسان.

فقد رتب المعتزلة مقدماتهم بإحكام وتصوروها يقينية لكي يتسني لهم صياغة نتيجتهم اللازمة عنها بيقين لا يعتوره شك ... وصيغت لهم النتيجة اللازمة عنها ... ولم يروا تناقضاً بين اعتقادهم بحرية الإنسان في أفعاله وبين اعتقادهم المطلق بالتنزيه بل يمكن القول بأن تنزيه الله تعالي في تصورهم للمسألة اقتضي منهم اعتقادهم بالحرية الإنسانية وقد قيل «إن وجود الله لم يحرم الناس حرية كانت تكون لهم بغير وجود الله»[2].

(1) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، ص784: 785.

(2) العقاد: الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر> القاهرة، ص141.

Rwaad.indd 214 3/3/11 11:30 AM

الفصل السادس

اليقين الرابع: حدوث العالم

تمهيـد

دوافع الشك المعتزلي:

1- القول بالقدم.

2- اصحاب الطبائع.

3- أصحاب الكواكب والنفوس.

4- أصحاب الكمون والظهور.

5- القول بشيئية المعدوم.

اليقين المعتزلى بحدوث العالم:

- الجوهر

- الجوهر الفرد «الجزء الذي لا يتجزأ»

- الأجسام والأعراض

«براهين المعتزلة علي حدوث الجسم»

Rwaad.indd 215 3/3/11 11:30 AM

تمهيـــد:

يتصل مذهب المعتزلة في الطبيعيات بمذهبهم في التوحيد، فلم يكن بحثهم في العالم سوي الحلقة الأخيرة المتممة لليقين المعتزلي، إذ لم يكن أغلب ما تناوله المعتزلة من مسائل الأكوان والأجسام والجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزء إلا للدلالة علي حدوث العالم وبالتالي إثبات الخالق تعالي، ففي كثير من الأحيان أدخل المعتزلة المسائل الطبيعية في الدين، ولم يكن غرضهم بحثاً مستقلاً في الطبيعيات، ولعل شبهات من أنكر القول بحدوث العالم هي التي وجهت البحث المعتزلي هذه الوجهة، وأثارت الشك حول تلك القضية في العقل المعتزلي، واقتضت منهم تحليل تلك الشبهات وإبطالها، ومن تلك الدوافع:

1- القـول بالقـدم:

يقول الشهرستاني «مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري تعالي وأبدعه وكان الله تعالي ولم يكن معه شيء ووافقهم علي ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة»[1]، غير أن هذا المعتقد قد وجد من أهل الملل والفلاسفة من ينكره، يقول الغزالي عن الفلاسفة: «فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالي، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة»[2]، ويبدو هناك تناقض كمّى - علي أقل تقدير - بين مقالتي الشهرستاني والغزالي، ولإذابة مثل هذا التناقض يجب عدم الخلط بين موقف الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم قديم وفي الوقت نفسه بأنه مخلوق، وبين موقف الدهريين أو الماديين

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص5.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص43.

Rwaad.indd 217 3/3/11 11:30 AM

الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا أن يكون مخلوقاً بفعل خالق[1]، فالتمييز واجب بين فئتين قالتا بالقدم.

ولقد اتفق المعتزلة والمتكلمون عامة في الدلالة علي إبطال مقولة القدم، لكن فضل السبق يبقي محسوباً لرجال الاعتزال، فإن الماتريدي من أهل السنة يقر بمعارضة النظّام للدهريين لإنكارهم حدث العالم[2]، ومن المعتزلة يذكر الخياط في رده علي أهل الدهر الذين يزعمون «أنه لا نهاية للأجسام في المساحة والذرع»، وهذه إشارة لقولهم بقدم العالم، أن النظّام «يثبت لكل قطع أولاً أبتدئ منه لا أول قبله»، فعنده أن «ما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناه»[3]، ولذا اعترف كثير من الباحثين بفضل النظام واهتمامه بالدفاع عن الإسلام والرد علي الملحدين، وأنه قد خصص جزءاً كبيراً من زمنه في الرد علي الدهريين[4].

ويبدو أن عقيدة القائلين بالقدم كانت أقرب إلى سذاجة العقل الإنساني في لحظة تفتحة علي العالم الطبيعي منها إلى نضج العقل ووعيه بالكون من حوله، إذ ثبت أن أول التيارات الفكرية وأعرقها فلسفياً هو التيار المادي المحض، الذي قرر مفكروه بأن المادة أصل للكون، وعليه فإن العالم مفسر لذاته، مكتف بذاته، ليس بحاجة إلى علة[5]، وقد اختلفت تفسيرات أصحاب هذا الاتجاه، يقول عنهم ابن المرتضي وقد وصفهم بالدهريين أنهم «هم القائلون بقدم العالم. واختلفوا في المؤثر: فمنهم من نفاه مطلقاً .. ومنهم من أثبته علة قديمة .. ومنهم من أثبته صانعاً قديماً»[6]، وتذخر كتب المتكلمين بما أورده القائلون بقدم العالم من شبهات الدهرية

(1) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص127.

(2) الماتريدي: التوحيد، ص152.

(3) الخياط: الانتصار، ص34: 36.

(4) أحمد أمين: ضحي الإسلام، ج3، ص121.

(5) عبد الستار الراوي: فلسفة العقل، ص48.

(6) ابن المرتضي: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق البيرنصري، دار المشرق، بيروت، 1985م، ص39.

Rwaad.indd 218 3/3/11 11:30 AM

والفلاسفة وأصحاب المذاهب وكيف جاهد المتكلمون في إبطالها، حيث كانت تلك الشبهات كافية عند متكلمي الإسلام لإثارة الشك - منهجياً - في العالم أقديم هو أم محدث ؟، والشك يضاد العلم بوجه خاص، لأن الشك «هو الإسترابة في معتقدين فصاعداً من غير ترجيح أحدهما علي الثاني»[1]، وهذا ما لا يقبله العقل، إذ حقيقة العلم والعقل عند المعتزلة واحدة، فلم يكن اليقين المعتزلي ليتم في قضية التوحيد دون مواجهة شبهات القائلين بقدم العالم، يذكر منها القاضي عبد الجبار قولهم:

1- لو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث فاعل، وفاعله إذا حصل فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً فلابد أن يكون هنالك من معني له ولمكانه صار فاعلاً ... وذلك المعني إذا كان محدثاً يحتاج إلى آخر، والكلام في محدثه كالكلام فيه، فيتسلسل إلى مالا نهاية له، وذلك محال، وكان جواب القاضي «أن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال، بل المرجع به إلى أنه وجد من جهته ما كان قادراً عليه، وليس يجب إذا وجد من جهته ما كان قادراً عليه أن يكون هنالك معني حتي يحتاج ذلك المعني إلى محدث، ومحدثه إلى معني آخر، فيؤدي إلى ما لا يتناهي.

2- لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون له محدث فاعل، وفاعله لابد من أن يفعله لداع وغرض. وذلك الداعي لا يخلو، إما أن يكون داعي الحاجة أو داعي الحكمة، لا يجوز أن يكون داعي الحاجة، فلم يبق إلا أن يكون داعي الحكمة، وداعي الحكمة هو علمه بحسنه وانتفاع الغير به، وذلك ثابت فيما لم يزل، فوجب وجود العالم فيما لم يزل، وجواب القاضي «أن داعي الحكمة لا يوجب الفعل، ألا تري أن الواحد منا مع كونه عالماً بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت».

3- لو كان العالم محدثاً لوجب أن يكون القديم تعالي غير عالم بوجوده فيما لم

(1) الجويني: الإرشاد، ص35.

Rwaad.indd 219 3/3/11 11:30 AM

يزل ثم حصل عالماً بوجوده بعد أن لم يكن عالماً، وهذا يوجب أن يكون قد تغير حاله، وجواب القاضي «إن العلم بالشئ أنه سيوجد علم بوجوده إذا وجد»[1].

ولم تقتصر مهمة رد شبهات القائلين بقدم العالم علي المعتزلة دون غيرهم من المتكلمين، فقد أفرد الغزالي المسألة الأولي في تهافت الفلاسفة لذكرحججهم ثم نقضها، ومنها قولهم «كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة علي المواد»، وبيان ذلك أن «كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود، أو ممتنع الوجود، أو واجب الوجود، ومحال أن يكون ممتنعاً، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط، فدل علي أنه ممكن الوجود لذاته، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده، وإمكان الوجود وصف إضافي، لاقوام له بنفسه، فلابد من محل يضاف إليه، ولا محل إلا الماده»، وعلي ذلك نقض الغزالي حجتهم فيجيبهم أن «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر علي تقدير عدمه سميناه واجباً، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتي تجعل وصفاً له»[2].

وكذلك يروي الشهرستاني من شبه الدهرية قولهم «إذا قلتم أن العالم محدث بعد أن لم يكن فقد تأخر وجوده عن وجود الباري تعالي فلا يخلو إما أن يتأخر بمدة أولا بمدة فإن تأخر لا بمدة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالي وإن تأخر بمدة فلا يخلو إما أن تأخر بمدة متناهية أو بمدة غيرمتناهية فإن تأخر بمدة متناهية فقد وجب تناهي الباري سبحانه وإن تأخر بمدة غيرمتناهية فنفرض في تلك المدة موجودات لا تتناهي»، وكانت طريقته في الرد علي تلك الشبهة» أن هذا الكلام غير

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص115، 119.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1994م، ص67: 68.

Rwaad.indd 220 3/3/11 11:30 AM

مستقيم وضعاً وتقسيماً أما الوضع فقولكم لو كان العالم محدثاً كان وجوده متأخراً فإن عنيتم به التأخر بالزمان فغير مسلم فإنا قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية الزمانية تمتنع في حق الباري سبحانه· وعلي هذا لم يصح بنا التقسيم عليه أنه متأخر بمدة أو لا بمدة فإن مالا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لا يقال له تقدم أو تأخر أو قارن»[1].

هكذا التقي رجال الاعتزال والأشعرية في ذكر شبهات الدهرية ونقضها، وفي ذلك دلالة علي قوة انتشار مذهبهم وتعدد حججهم، وتعدي ذلك إلى غيرهم من مفكري الإسلام، فقد أورد ابن حزم الإعتراضات الخمسة التي قال بها الدهريون لإثبات قدم العالم، نذكر منها قولهم «لم نر شيئاً حدث إلا من شيء أو في شيء، فمن ادعي غير ذلك فقد ادعي ما لا يشاهد»، ولإفساد هذا الاعتراض يقول ابن حزم «هل تدرك حقيقة شيء عندكم من غير طريق الرؤية والمشاهدة، أو لا يدرك شيء من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط ؟ فان قالوا: إنه قد تدرك حقائق من غير طريق الرؤية والمشاهدة تركوا استدلالهم وأفسدوه، إذ قد أوجبوا وجود أشياء من غير طريق الرؤية والمشاهدة، وقد نفوا ذلك قبل هذا ·· وإن قالوا: لا يدرك شيء إلا من طريق الرؤية والمشاهدة· قيل لهم: فهل شاهدتم شيئاً قط لم يزل ؟ فلابد من نعم· أو لا· فإن قالوا لا· صدقوا وأبطلوا استدلالهم· وان قالوا نعم· كابروا· وادعوا مالا سبيل إلى مشاهدته، إذ مشاهدة قائل هذا القول للأشياء هي ذات أول بلا شك، وذو الأول هو غير الذي لم يزل، لأن الذي لم يزل هو الذي لا أول له، ولا سبيل إلى أن يشاهد ماله أول ما لا أول له مشاهدة متصلة· فبطل هذا الاستدلال»[2]، هكذا كان الاستدلال بحجج العقل لإثبات فساد مقولة القائلين بقدم العالم، ويحصرهم المسعودي في «طوائف من الهند وفرق من اليونانيين، ومن وافقهم علي القول بالقدم

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص30: 31·

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ1، ص48 وما بعدها·

Rwaad.indd 221 3/3/11 11:30 AM

من الفلكيين والطبيعيين»[1]، وهناك أصحاب الهيولي - أرسطو ومن تابعه - الذين ذهبوا «إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة»[2]، ومن الثنوية من ذهب قريباً من مذهبهم كالمنانية التي تدعي «أن العالم مركب من شيئين: نور مظلمة، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان. وأحالوا حدوث شيء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم»[3]، وفيهم يقول الخياط: «أن المنانية تثبت عالماً للنور في العلو وعالماً للظلمة في السفل سوي عالمنا هذا وأنهما غير ممتزجين، وأن عالمنا هذا ممزوج من جزءين من ذينك العالمين وأن العالمين بما حويا قديمان لم يزلا وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط»[4].

وقد استعان المعتزلة بالاستدلال العقلي بغرض إثبات حدوث الأجسام، ففيه إبطال لمذهب الثنوية في قولهم بقدم النوروالظلمة لأنهما جسمان « لأن كل موجود له حيز فلابد من كونه مجاوراً لمثله أومفارقاً له، فلا يجوز أن يوجد خالياً من الأعراض»، «وإذا ثبت أنه يلزمهم إثبات الأعراض التي هي الخير والشر والألم واللذة وجب بوجوب ذلك إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض»[5]، كما استدل المتكلمون عامة لبطلان عقيدة هؤلا «بأن العقل يقضي ضرورة أن شيئين متنافرين غاية التنافر طبعاً لا يمتزجان إلا بقاسر فإنهما لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرهما بذاتيهما»[6]، وأيضاً «فإن الخير لا يضاد الشر، وأن الشيء الواحد قد يقع علي وجه يكون خيراً، وكان يصح وقوعه علي خلافه فيكون شراً، إذا أريد بالخير والشر اللذة والألم أو أريد به الحسن والقبيح ... وأنهما لا

(1) المسعودي: مروج الذهب، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1997م، جـ2، ص264.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص111.
(3) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ5، ص10.
(4) الخياط: الانتصار، ص40.
(5) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ5، ص22: 24.
(6) الماتريدي: التوحيد، ص36 والشهرستاني: نهاية الإقدام، ص66.

Rwaad.indd 222 3/3/11 11:30 AM

يتضادان علي جملة ولا علي محل ولا علي الفاعل»، لأن «الفاعل الواحد قد يفعل الضدين بعضوية في حالة واحدة وبعضو واحد في حالتين»[1].

2- أصحاب الطبائع:

وقال آخرون بأن العالم خلق طباعاً، فأنكروا الخالق تعالي، يصنفهم الماتريدي من جملة الدهريين ويذكر دليلهم علي قدم طينة العالم في قوله «زعم أصحاب الطبائع أنهن أربع: حر وبرد، وندوه ويبس، واختلف العالم باختلاف الامتزاج منها، واعتدل ما اعتدل منها باستواء المزاج منها، وعلي ذلك مجري الشمس والقمر والنجوم، ولم يزل يجري بمثل الذي يجري كما تري لا أول للأشياء»، فكان جوابه عليهم أن قولهم «يثبت قول أهل التوحيد، لأن الأصباغ لأنفسها لا تمتزج، ثم هي لو امتزجت لأنفسها خرجت علي لون مستسمج مما عد ذلك في العقول فساد للأصباغ، فإذا مزجها حكيم عليم يعلم عواقب ذلك المزاج خرج متقناً مستحسناً، ثم كان العالم خرج متقناً ثبت أن الذي به كان العالم عليم حكيم يعرف عواقب الأشياء فأخرجها علي ذلك»[2]، غير أنه قيل أن أصحاب هذا المذهب هم الطبيعيون، ويذكر المسعودي دلالتهم علي مذهبهم «أن علة كون الأشياء الجسمانية والنفسانية من قبل حركات الطبائع واختلاطها، لأن الطبيعة عندهم تحركت في بدوها واختلطت فأظهرت الحيوان والنبات وسائر الموجودات في العالم ... وأن الطبائع تنتقل من مركب إلى بسيط، ومن بسيط إلى مركب، حتي إذا أدي المركب كنه ما فيه عادت الأشياء إلى البسيط، وابتدأ الكون ماراً علي طريقه، لأن الذي أوجبه أولاً قد وجد، فحقه أن يوجد منه بوجود المعني الذي أوجده»[3]، بينما يشبه الشهرستاني مذهب

(1) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ5، ص45: 46.
(2) الماتريدي: التوحيد، ص141، 142 وابن حزم: الفصل، جـ1، ص90: 91.
(3) المسعودي: مروج الذهب، جـ2، ص264.

Rwaad.indd 223 3/3/11 11:30 AM

هؤلاء بقول الطبيعيين من الفلاسفة الذين يثبتون الطبائع للأجسام، ويعتبر الجاحظ المعتزلي من تابعيهم لأنه - أي الجاحظ- أثبت الطبائع للأجسام «وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها، وقال استحالة عدم الجوهر، فالأعراض تتبدل والجوهر لا يجوز أن يفني»[1]، والحق أن من رجال الاعتزال من قال بالطبع، فهذه مقالة لا ينكرونها، حيث ينسب الخياط للنظام قوله «وجدت الحر مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما علي خلاف شأنهما»، لكن الخياط يدافع عما أثبته للنظام لمّا قال بالطبع، أن النظام أراد إثبات «أن تصريف هذه الأشياء ونفوذ التدبير فيها وصرفها عما في طبعها يدل علي ضعفها، وضعفها دال علي حدثها وحدثها يوجب أن لها محدثاً أحدثها إذ كان محالاً أن يكون حدث لا محدث لها»[2]، كما ينسب الخياط لمعمر قوله «أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً علي معني أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً»[3]، كما يقر بقول الجاحظ «أن الاجسام تفعل طباعاً»[4]، وما أقره الخياط منسوباً لرجال المعتزلة من قولهم بالطبع قد أدي بخصوم الإعتزال من الأشاعرة إلى اتهامهم بالقدم لقولهم بالطباع، ولعل اقتحام المجال الطبيعي بالنسبة للمعتزلة ما كان لاستيعابه مستقلاً عن العقيدة وإنما كان لخدمة التوحيد، إضافة إلى جدة المجال الطبيعي نفسه بالنسبة لأبحاث المعتزلة، وهذا رغم أن بعض الباحثين قد عدوا الجاحظ من رجال العلم الطبيعي[5]، لكن يبدو أن هذا الحكم كان استناداً إلى ما حدث من تطور في بحث المسائل الطبيعية عند الجاحظ فاق ما كان سائداً في زمنه.

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص65 وزهدي جار الله: المعتزلة، ص154.

(2) الخياط: الانتصار، ص46: 47.

(3) المصدر نفسه، ص53: 54.

(4) المصدر نفسه، ص168.

(5) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي حتي ابن خلدون، ص295.

Rwaad.indd 224 3/3/11 11:30 AM

وقد اهتم متأخرو المعتزلة بالرد علي القائلين بالطباع، مثلما فعل القاضي عبد الجبار لكنه ربما قصد منهم من جمع إلى قوله بالطبع إنكاره للخالق سبحانه، ودليل ذلك سؤال القاضي لهم «ما تعنون بالطبع، أتريدون به الفاعل المختار، أم تريدون به معني موجباً ؟ فاذا أردتم به الفاعل المختار فهو الذي نقوله، وان أردتم به المعني الموجب فلا يخلو، إما أن يكون معدوماً، أو موجوداً، لا يجوز أن يكون معدوماً لأن المعدوم لاحظ له في الايجاب، وإذا كان موجوداً فلا يخلو، إما أن يكون قديماً، أو محدثاً· لا يجوز أن يكون محدثاً لإنه يحتاج إلى طبع آخر، والكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهي، وذلك محال· ولا يجوز أن يكون قديماً، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم»[1]·

إذن لم يتصورالمعتزلة للحظة أن مقالة البعض منهم بالطباع تنتهي إلى إثبات قدم العالم في مدارك خصومهم، لأن جملتهم يقرون صراحة بالمحدث الفاعل وهو الله تعالي حيث «أن أفعالنا إذا وجبت حاجتها إلى فاعل من حيث كانت محدثة، فكذلك الأجسام المحدثة، لأن المشاركة في العلة توجب المشاركة في الحكم»[2]، ويدافع الخياط عن قول بعض المعتزلة بالطباع حيث يفرق بين الطبع الذي قصدوه إنما لا يكون إلا للأجسام المعتملة المحدثة «فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه وتعالي عن ذلك علواً كبيراً وشئ آخر وهو أن المطبوع علي أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه الا جنس واحد من الأفعال»[3]، والملاحظ أن خصوم الاعتزال قد أوردوا القول بالقدم ونسبوه للمعتزلة لعدم نظرهم في استدلال المعتزلة كاملاً في تلك المسألة، وإنما اقتطعوا من مقدماته ومن نتائجه ما يفسح لهم

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص120·

(2) القاضي عبد الجبار: >المختصر في أصول الدين< المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عماره جـ1، ص208·

(3) الخياط: الانتصار، ص22: 23·

Rwaad.indd 225 3/3/11 11:30 AM

المجال بتوجيه مثل هذا الاتهام، فبعض الباحثين يفسر نقد الأشاعرة لأصحاب الطبائع بأن فيه معاندة وليس مبنياً إلا علي أسس واهية لأن كلام أصحاب الطباع هو محاولة لتفسير العلاقة بين السبب والمسبب، بينما الأشاعرة في مقابل هذا التفسير يعتقدون بفكرتهم ويؤمنون بها إيماناً مطلقاً حتي جعلهم لا يحاولون بيان عناصر الحق في مذاهب مخالفيهم[1].

3- أصحاب الكواكب والنفوس:

وذهب آخرون في إنكار التوحيد مذاهب عدة، فمنهم «أصحاب النجوم الذين أضافوا هذه الحوادث إلى تأثيرات الكواكب»[2]، ومنهم من ذهب إلى «أن العالم غير مدبرية، وهم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها، وهم المجوس»[3]، ومنهم من قال «إن النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة لم تزل موجودة، وأنها غير محدثة ... والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه، حامل لأعراضه لا متحرك، ولا منقسم»[4]، ومنهم من تكلم في العالم «يجعلونه النجوم والشمس بماكن يجرين دائبات، وبجريهن نشوء العالم»[5]، وقد أورد المسعودي ما ذكرته الفلكية من الدلالة عندهم علي قدم العالم في قولها «إن الحركة الصانعة للأشخاص المحلة فيها الأرواح التي قطعت المسافة التي بين العقدة التي ابتدأت منها، حتي تنتهي إليها راجعة، ثم تنفصل عنها - أعادت كل ما بدأت به أولاً كهيئته وأشخاصه وصوره وضروبه وأشكاله، إذ كانت العلة والسبب اللذان بوجودهما توجد الأشياء قد وجدا عوداً كما وجدا بدءاً، فوجب ظهور الأشياء متي عادت إلى

(1) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص67 وما بعدها.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص121.
(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ1، ص86.
(4) المصدرنفسه، جـ1، ص73.
(5) الماتريدي: التوحيد، ص112.

Rwaad.indd 226 3/3/11 11:30 AM

المبدأ الذي كان عنه الصدر»[1].

ويذكر الغزالي فيما عرف عند الفلاسفة بنظرية الفيض، أنهم قد انطلقوا من أصل وضعوه «أن لا يصدر عن الواحد إلا واحد» حتي قالوا «العالم بجملته ليس صادراً من اللّٰه تعالي بغير واسطة، بل الصادر عنه موجود واحد، هو أول المخلوقات، وهو عقل مجرد، أي هو جوهر مجرد، قائم بنفسه، غير متحيز، يعرف نفسه، ويعرف مبدأه، ويعبر عنه لسان الشرع بالملك، ثم يصدر منه ثالث، ومن الثالث رابع، وتكثر الموجودات بالتوسط»[2]، وقد تأثر المسلمون خاصة المتصوفة بنظرية الفيض الأفلوطينية كما تكلموا عن نوع آخر من الخلق بالتوسط أسموه «الخلق بالتجلي»، حيث الكون كله بجميع ما فيه وبكافة مخلوقاته ليس إلا مظهراً من مظاهر تجليات الذات الإلهية[3]، وقد راجت فكرة التوسط عند اليونان ثم أفلوطين حتي قال بها بعض فلاسفة الإسلام، وكانت مما أثار الشك المعتزلي، والمعتزلة وهم ينفون فكرة التوسط في الخلق إنما للإقرار بالتوحيد وإثبات خلقه تعالي للكون، فاللّٰه يخلق العالم بلا واسطة، ودلالة المعتزلة «أن القول بالنفس والعقل والعلة إشارة إلى ما لا يعقل، لأن العقل في الشاهد يدل علي فاعل مختار حتي صار كالحقيقة فيه فلا يتغير شاهداً وغائباً»، كما أن «هذه النجوم ليست بأحياء فضلاً عن أن تكون قادرة، والفاعل المختار لابد من أن يكون حياً قادراً»[4]، هكذا يتصل استدلال المعتزلة في إبطال مقولة التوسط في الخلق، باستدلالهم العقلي علي إثبات الخالق سبحانه لأن «الدلالة التي دلت علي أنه تعالي هو المحدث للعالم، دلت علي هذه الصفة التي هي كونه تعالي قادراً من غير واسطة»[5].

(1) المسعودي: مروج الذهب، جـ2، ص264.
(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص89.
(3) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص228.
(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص121.
(5) المصدر نفسه، ص151.

Rwaad.indd 227 3/3/11 11:30 AM

4- أصحاب الكمون والظهور:

أشار ابن حزم إلى ادعاء البعض أن الباري خلق العالم جملة كما هو بجميع أحواله بلا زمان، وأن قولهم افتقر إلى دليل يؤيدهم، ويقول «وما علمنا أحداً من المتكلمين ذكر هذه الفرق أصلاً»[1]، يبدو إذن أن ابن حزم قصد فرقة خارجة عن الملة وأن قولهم يحوي ضمنياً الإقرار بالخالق دون الإقرار بالنبوة، هذا ما صرح به ابن حزم، ولذا فإن عقيدة هؤلاء بعيدة عما أقره بعض المعتزلة من القول بالظهور والكمون، فلقد ذكر الشهرستاني عن النظام أنه يقول «إن الله تعالي خلق الموجودات دفعة واحدة علي ما هي عليها الآن»، وهذا في رأية «يؤدي إلى مخالفة ما أجمع عليه سلف الأمة ويؤدي إلى إنكار حدوث الأجساد والأعراض»[2]، ويعتبر البغدادي هذا القول من النظام في الأجسام وتداخلها «شر من قول الدهرية الذين زعموا أن الأعراض كلها كامنة في الأجسام»[3]، وربما تأثر الأشاعرة بما نسبه ابن الروندي للنظام أنه قال إن «الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهم، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها· ومحال عنده في قدره الله أن يزيد الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً»، وجاء دفاع الخياط عن النظام بأن هذا القول كذب افتراه ابن الروندي ونسبه للنظام، فالنظام يقر «بأن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية»[4]، واستدل الخياط في دفاعه بدلالة السمع في قوله «إن الرواية قد جاءت عن النبي عليه السلام أن الله مسح ظهر أدم فأخرج

---

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ1، ص133: 134·

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص50·

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص127·

(4) الخياط: الانتصار، ص51: 52·

Rwaad.indd 228 3/3/11 11:30 AM

ذريته منه في صورة الذر»[1]، لكن دلالة السمع التي اعتمدها الخياط تفسر الكمون في النوع الإنساني فافتقر في دفاعه إلى دلالة عقلية أو سمعية تفسر نشوء الأنواع الأخري من الكائنات في إطار القول بالكمون، ولهذا يقول بعض الباحثين أن القول بالكمون عند النظام مرتبط عنده بأصل التوحيد وأنه يختلف عن الكمون الإلحادي الذي يعتقده أصحاب النظريات المادية في التطور[2]، بل قالوا إن التوحيد لا يصح في عقيدة النظام مع إنكار الكمون، لأن إنكاره إنكار للطبائع ودفع للحقائق[3]، فيما فسر آخرون قول النظام بأنه إنما قصد به الكمون الجزئي وليس الكمون الكلي[4].

إذن اليقين في العقل المعتزلي اقتضي درءاً للشك أن يفرق المعتزلة بين نوعين من الكمون:

- الكمون اليقيني: الذي قصده النظام وفيه دلالة علي خلقه تعالي، بل يمكن القول أن قول النظام في الكمون كان دافعه وغايته معاً هو اثبات الخلق لله تعالي.

- والكمون الإلحادي المادي: الذي ينكر الخالق، وهذا التصور لم يشر إليه قول النظام من قريب أو بعيد.

5- القول بشيئية المعدوم:

لم يكن الشك المعتزلي موضوعياً علي إطلاقه، بمعني أن مؤثراته ودوافعه في أغلبها كانت واردة من خارج العقل المعتزلي ثم أعملت عملها في عقولهم، لكن بعض محددات هذا الشك قد نبع من العقل المعتزلي ذاته، مثلما ظهرت في قولهم بالكمون والظهور، ثم في قولهم بشيئية المعدوم.

---

(1) الخياط: الانتصار، ص132، 133.

(2) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص227.

(3) أحمد أمين: ضحي الاسلام، جـ3، ص123.

(4) الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، ص209: 211.

Rwaad.indd 229 3/3/11 11:30 AM

يقول الرازي «زعم أبو يعقوب الشحام وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبـو عبد الله البصري وأبـو اسحاق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ... أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة»[1]، فيما ينسب الأشعري هذا القول إلى المعتزلة البغداديين حيث قالوا «الأشياء أشياء قبل كونها»[2]، والبغدادي ينسب إلى الشحام والخياط والجبائيين قولهم «أن الجواهر والأعراض كانت في حال العدم أعراضاً وجواهر»[3]، وقد اعتبر الشهرستاني الشحام هو أول من أحدث القول بشيئية المعدوم وتابعه علي ذلك أكثر المعتزلة[4]، ثم يعد الخياط أول من «غالي في إثبات المعدوم شيئاً، وقال الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض»[5]، وعلي ذلك ينتقد الشهرستاني قول المعتزلة بشيئية المعدوم لأنهم «تارة يعبرون عن الحقايق الذاتية في الأجناس والأنواع بالأحوال وهي صفات وأسماء ثابتة للموجودات لا توصف بالوجود ولا بالعدم وتـارة يعبرون عنها بالأشياء وهي أسماء وأحـوال ثابتة للمعدومات لا تخص بالأخص ولا تعم بالأعم»، ويعلل ذلك - كما درج غالباً - بأنهم - أي المعتزلة - «سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقروا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى كنة الحقيقة مزجوه بعلم الكلام غير نضيج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولي - الفلاسفة الطبيعيين - مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم»[6].

ويتضح أن خصوم المعتزلة قد فصلوا القول بشيئية المعدوم عن سياقه المعتزلي

(1) الرازي المحصل، ص83.
(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص165.
(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1 ص66.
(4) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص151.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص66.
(6) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص158: 159.

Rwaad.indd 230 3/3/11 11:30 AM

وهذا أوضلهم إلى فهم هذا المعتقد بأنه نقض للتوحيد كما وصفه الماتريدي الذي يعتبر «من يقول من الدهرية بالباري علي أنه لم يزل صانع الأشياء لتكون في الأزل أقرب من قول هؤلاء - يقصد المعتزلة -[1]، وكانت حجة خصوم الاعتزال في إنكار قول المعتزلة بشيئية المعدوم كما يحصرها الشهرستاني في أنهم -أي الاشاعرة- «لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين»، كما أنهم يرفضون وضع حد للقظة شئ وكذلك الوجود لأن كلاً منهما «أعرف من أن يحد بحد أو يرسم برسم»[2]، لكن القاضي عبد الجبار معبراً عن رأي المتأخرين من المعتزلة يلجأ إلى تعريف الموجود بالإشارة حيث يقول «فلو سئلنا عن حقيقة الموجود، فالواجب أن نشير إلى هذه الموجودات»، بينما المعدوم هو «المعلوم الذي ليس بموجود»، في حين يري أبو عبد الله البصري وشيوخ بغداد أن حد الموجود هو «المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام»، والقاضي في رفضه هذا الحد من متقدمي المعتزلة يري أن ذلك لا يحد الموجود بدقة «لأن كل ما يذكر في حده فقولنا موجود أكشف منه وأوضح»[3]، إذن رغم اختلاف المعتزلة في حد الموجود لكنهم يقرون بشيئية المعدوم، لكن الخياط يفرق بين الوجود والحدوث فيقول «إن الأشياء لا تكون أشياء موجودات قبل كونها... ولكنها أشياء تكون وأشياء تحدث إذا أحدثها صانعها»[4]، ونتيجة لهذا التضارب المعتزلي نُسب اليهم القول بقدم العالم، وقد ربط البعض قول المعتـزلة فـي شيئية المعدوم بالتوحيد فيما اعتبره آخرون من صميم مبحث المعرفة،ويعلل يحيي هويدي لجوء المعتزلة إلى قولهم بشيئية المعدوم ليدعموا أصل التوحيد، أي التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها بمعني ألا يجعلوا الله محلاً للحوادث فيؤدي

(1) الماتريدي: التوحيد، ص86.
(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص150: 151.
(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص175: 176.
(4) الخياط: الانتصار، ص123.

Rwaad.indd 231 3/3/11 11:30 AM

إلى تغيرٍ في الذات الإلهية ولهذا أثبتوا خلق الله للعالم مرتين:

- خلقه لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته وهو الخلق القديم.

- وخلقه لعالم الأعيان عن طريق الاحداث[1].

بينما يلتمس أحمد محمود صبحي للمعتزلة مخرجاً مما نسب إليهم من القول بقدم العالم، بدلالة أن الأشاعرة وهم يشنعون علي المعتزلة ويلزمونهم القول بالقدم، فإن فريقاً منهم قد تبني أو علي الأقل اقترب من موقفهم، فالجويني يسلم بأن المعدوم معلوم ولكنه أبي أن يصفه بأنه شيء، ولكنه يخلص إلى نتيجة «أن لا متعلق إطلاقاً لمشكلة «شيئية المعدوم» بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة[2]، ويقول النشار أن معمراً حين يقر بشيئية المعدوم لم يقر بالحركة لأن الأجسام كلها عنده ساكنة في الحقيقة وبهذا أراد أن يقاوم فكرة الفلاسفة المشائين من الاسلاميين من أن الحركة هي الخروج من العدم إلى الوجود، وإنما هي خلق[3]، أي أراد معمر ربط الخلق بخالق مريد.

هكذا تضاربت آراء من نظروا أقوال المعتزلة في شيئية المعدوم، والباحث - دون أن يبرئ المعتزلة - يعتقد ضرورة النظر إلى منظومة الفكر المعتزلي كاملة، والنظر إلى استدلالهم العقلي بكافة مقدماته ونتائجه حتي لا ينحل ما بينهما من ترابط منطقي واتساق، مما أعطي الفرصة لخصومهم بالفهم والاستنتاج علي غير ما أراد المعتزلة أنفسهم، ويؤيد ذلك ما قاله الغزالي من أنه «إذا كثرت الجزئيات، لم تفد الا الظن، ثم لا يزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة، ولكن لا ينتهي إلى العلم»[4]، ولعل اتصال القول بشيئية المعدوم عند المعتزلة بصفاته تعالي وهي من مسائل

(1) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص157: 160.

(2) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ1، ص283.

(3) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، جـ1، ص597.

(4) الغزالي: معيار العلم، ص227.

Rwaad.indd 232 3/3/11 11:30 AM

التوحيد، ثم نظر المعتزلة في قوله تعالي ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1]. فثبت عندهم أن للشيء - بالنسبة لوجوده العياني - حقيقتان هما:

- حقيقة قبلية.
- وحقيقة بعدية.

أما فيما يتعلق بمقولة شيئية المعدوم هل تتصل بمبحث المعرفة أم بمبحث الوجود؟، فليس ثمة تناقض بين القولين، إذ يرتبط المبحثان ارتباطاً وثيقاً منذ فلاسفة اليونان ويؤدي كل منهما إلى الآخر، وقيل إن من الباحثين من يبدأ البحث بالوجود من حيث أنه الأشمل والأعم ومنهم من يبدأ بالبحث في المعرفة من حيث أنها تخدم الوجود[2]، وهذا يثبت التواصل في دائرة اليقين المعتزلي حيث يرتبط بحثهم في المعرفة إرتباطاً وثيقاً ببحثهم في الوجود.

اليقين المعتزلي بحدوث العالم:

يقول سقراط «أية مناظرة بقيت بعدئذ لمن يثبت أو يتمسك بأن المعرفة هي إدراك حسي، أو أن الحقيقة تكون لكل إنسان مثلما تظهر له لتكون بحق»[3]، يحصر النص السقراطي من ينبغي ترك مناظرتهم من أصحاب الإعتقادات فيمن:

- ينكر العقل ويرتضي الحس وحده حكماً علي الأشياء.
- ولا يري الحق إلا فيما يراه هو نفسه دون أراء الآخرين.

ولعل المعتقدين وهما إنكار العقل وإثبات الحس متداخلان بنسب متفاوتة في أحكام القائلين بقدم العالم علي اختلاف مذاهبهم، وكانا قوام الشك المعتزلي في مسألة حدوث العالم، و «الشكوك هي الموصلة إلى الحقائق»[4]، ولا يثير الشبهات

(1) سورة يس، آية 82.

(2) سعد الدين صالح: قضايا فلسفية، مطبوعات جامعة الإمارات، ط1، 1998م، ص77.

(3) أفلاطون: محاورات أفلاطون، محاورة ثياتيتوس، المجلد الخامس، ص162.

(4) الغزالي : ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، 1964م ص409.

Rwaad.indd 233 3/3/11 11:30 AM

والشكوك حول قضايا الدين إلا «زنديق جاحد، دهري معاند، متطرف ماجن، ضعيف مخدوع، حدث مغرور»[1]، وبما أن «الأسباب موجبة لمسبباتها»[2]، فقد بُني الشك المعتزلي في حقيقة العالم لمواجهة خصوم العقيدة، فقام المعتزلة بترتيب حججهم لإثبات الحدوث وإبطال القدم لأن «للعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه»[3]، ومن ثم أسس المعتزلة منهجهم في تلك المسألة علي دلالة العقل، فجدلهم كان مع أقوام من الملل الأخري، ولا يجدي تأسيس اليقين مع هؤلاء في حدوث العالم إلا بمنهج الإستدلال العقلي، لأن الاستدلال بالشرع يكون فعالاً مع من يقره، والمناهج «ليست أشياء ثابتة، بل هي تتغير وفقاً لمقتضيات العلم»[4].

إن نقطة البدء في المنهج المعتزلي في إثبات يقينهم بحدوث العالم، هي مبدأ منطقي اتخذوه منطلقاً لاستدلالهم العقلي في شتي بحوثهم، وهو صياغة حدودهم اللفظية بما يسمح بالحركة العقلية في الجدل من أسس ثابتة ومتفق عليها، فالعالم في دلالة اللغة هو «كل صنف من أصناف الخلق»[5]، أما في اصطلاح المتكلمين فهو «كل موجود سوي الله تعالي وصفة ذاته»[6]، فلم يختلفا كثيرا، ويصور المعتزلة العالم بأنه «هذه الأجسام التي نعلمها بالمشاهدة وعلي سبيل الضرورة»[7]، إذن يحصر المعتزلة العالم في الماديات الحسية وسبيل إدراكها المشاهدة والحس، فاقتربوا بمنهجهم العقلي من التصور المادي المتطور للعالم، بعيداً عن الافتراضات الذهنية المجردة، عكس ما يقال بأن المعتزلة اعتمدوا المنطق العقلي المجرد في محاولتهم فهم العالم الطبيعي،

---

(1) الجاحظ: من كتاب حجج النبوة المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق علي بو ملحم، ص129.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص97.

(3) نيبرج: مقدمة كتاب الانتصار، ص59.

(4) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص12.

(5) المعجم الوسيط، جـ2، ص624.

(6) الجويني: الإرشاد، ص39 والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص57.

(7) القاضي عبد الجبار: «المختصر في أصول الدين» المنشنور ضمن رسائل العدل والتوحيد، جـ1، ص203.

Rwaad.indd 234 3/3/11 11:30 AM

ودلالة الحدوث وفقاً للتعريف المعتزلي «أن هذه الأجسام لم توجد إلا مع المحدثات التي لم تتقدمها الأجسام في الوجود»، وهذه المحدثات «هي الأعراض كالحركات والسكون والقرب والبعد»[1]، هكذا وجدت الفلسفة ومصطلحاتها - كالقول بالجواهر والأعراض والأجسام والحركة والأكوان - منفذاً لها للدخول إلى العقل المعتزلي في استدلالهم علي الحدوث، وهذا فيما يبدو كان الباعث الأول لكثير من الاعتراضات التي واجهت الاعتزال، بينما لم يلجأ رجال الاعتزال لمناهج الفلسفة ومصطلحاتها إلا لتصورهم أنها تعينهم وتكمل يقينهم في إثبات قضايا التوحيد، فلم يطرأ في عقولهم أن مناهج الفلسفة - وليست مذاهبها - وهي عقلية بحتة يمكن أن تعارض الحقائق الدينية أو تنفيها، ودليل ذلك أن خصومهم من بعدهم كالأشاعرة قد لجأوا إلى المناهج بل والمصطلحات ذاتها.

ولقد كان إثبات حدوث العالم هو المقدمة الأولي في استدلال المعتزلة لاثبات يقينهم بالله تعالي وصفاته، يقول القاضي عبد الجبار «لا يتم هذا - أي العلم بالتوحيد - دون العلم بحدوث الأجسام وحاجتها إلى محدث»[2].

ولبيان دلالة الحدوث عند المعتزلة والمتكلمين، ينبغي الكلام في الموجودات، فكل موجود «إما متحيز أو غير متحيز، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً، وان ائتلف إلى غيره سميناه جسماً وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهوالله سبحانه وتعالي»[3].

(1) المرجع السابق، ص203.
(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص21.
(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص57.

Rwaad.indd 235 3/3/11 11:30 AM

الجوهـــر:

قيل «اختلف الناس في الجوهر، وفي معناه، وهل الجواهر كلها أجسام، أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام ... وهل الجواهر جنس واحد، وهل جوهر العالم جوهر واحد .. وهل يجوز علي جميعها ما يجوز علي بعضها، وهل يجوز أن يحل الجوهر الواحدما يجوز أن يحل الجواهر جميعها، وهل يجوز وجودها ولا أعراض فيها..؟»[1]، هكذا لخص الأشعري اختلاف الفلاسفة والمتكلمين في الجوهر، فالجوهر عند أرسطو «يطلق علي كل ذات ليست في موضوع»[2]، أي علي كل كائن جزئي مفرد، وعند المتكلمين هو «الجوهرالفرد المتحيز الذي لا ينقسم ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر علي المبدأ الأول، عز وجل»[3]، والمعتزلة يستخدمون لفظ الجوهر نوعين من الاستخدام:

- **الأول** : أنه شق متعقل مفترض وهذا في معرض إثبات الحدوث علي أساس التغيرالملموس للعرض الذي لا ينفك عن الجوهر.

- **والثاني**: استعمال مبني علي الكتلة والجسم لاثبات وجود واقعي خارجي مستقل عن الذات العارفة[4].

هم يفرقون إذن بين الجوهر والعرض والجسم، بينما ينسب الشهرستاني للنظام قوله «إن الجوهر مؤلف من أعراض إذا اجتمعت»، ويحكم إثر ذلك بأنه - أي النظام - «تارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً»[5]، لكن العلاف ومعمر والجبائي يرون بأن «ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص8: 10.
(2) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص69.
(3) الغزالي: معيار العلم، ص301.
(4) سعيد مراد: ابن متوية، ص234.
(5) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص49.

Rwaad.indd 236 3/3/11 11:30 AM

الجوهر الواحد كذلك»[1]، وتبعاً لهذا حدث الاختلاف، فقال النظام «الجواهر أجناس متضادة»، فيما قال أصحابه، أن «الجواهر علي جنس واحد، وهي بأنفسها جواهر، وهي متمايزة بأنفسها ومتفقة بأنفسها»[2]، ولعل هذا الاختلاف بين النظام وأصحابه في الجوهر كان مترتباً علي إنكار النظام للجزء الذي لا يتجزأ، فالمعتزلة في إثباتهم للجواهر أنها جنس واحد، قد قبلوا ما صرح به أرسطو من أن «جوهر العالم واحد، وإن الجواهر إنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض»[3]، فالجوهر «بطبيعة نفسه سابق علي الإضافة ما دام أن الاضافة هي زيادة وعرض للكائن»[4]، لكن المعتزلة لم ينتهوا إلى ما انتهي إليه أرسطو فأجازوا علي الجوهر:

1- **الحدوث**: لإنه يتحرك يمنة مع جواز تحركه يسرة بدلاً منه والحال واحدة، والشرط واحد، فلابد من مخصص، وليس ذلك إلا لوجود معني[5].

2- **الفنـــاء**: وذلك بدلالة العقل لانه لو لم يصح ذلك لأدي إلى وجوب وجوده أبداً واستحالة العدم عليه، وذلك يوجب أنه مثل القديم - تعالي - لإنه إنما بان من غيره لوجوب وجوده، ثم بدلالة السمع في قوله تعالي «هو الأول والآخر»، وقوله تعالي «كل من عليها فان»[6].

3- **الإعادة**: لأن القادر إذا ثبت كونه قادراً علي الشئ من غير تخصيص بوقت فمتي صح وجود المقدور صح منه اعادته[7].

وهذا يؤكد أن المعتزلة حين تناولوا مفهوم الجوهر إنما كان لبناء يقينهم

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، جـ2، ص9.

(2) المصدر نفسه، ص9: 10.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص9.

(4) جميل صليبا: «مختارات من آثار أرسطو» المنشورة ضمن تاريخ الفلسفة العربية، ص89.

(5) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص41.

(6) القاضي عبد الجبار: المغني، جـ11، ص432 وما بعدها.

(7) المصدرنفسه، ص451.

Rwaad.indd 237 3/3/11 11:30 AM

بتوحيده تعالي في ذاته وصفاته.

ويقول القاضي عبد الجبار «إن قائلاً لو استدل علي قدم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد لكان إبطاله إنما يمكن باثبات الجزء»[1]، وهذا هو الذي أدي بالمعتزلة إلى الكلام في الجوهر الفرد.

الجوهر الفرد:

قيل إن العلاف هو أول المفكرين الإسلاميين، لا المعتزليين وحدهم، الذي وجد في النظرية الذرية الوافدة من الفلسفتين الهندية واليونانية القديمتين ما يصلح أساساً نظرياً لدعم الإعتقاد بقدم الله تعالي وحدوث العالم، وبشمولية علم الله وقدرته غير المتناهيتين للموجودات الجزئية المتناهية كلها، ولتفسير العلاقة بين الله تعالي وبين العالم[2]، فقد كانت النظرية الذرية عند اليونان لتفسير نشأة العالم مادياً، فلما اقتبسها المعتزلة كان لخدمة أغراض التوحيد، فارتقوا من النظر إليها مادياً إلى النظر إليها - وبالتالي تطويعها - ميتافيزيقياً، وذهب الأشاعرة مذهبهم، غير أن النظّام المعتزلي «وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ»[3] وهذا يؤدي إلى قوله «تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال وإن الله تعالي يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها»[4]، وهذا ما استنبطه الأشاعرة من قول النظام فنسبوا إليه الاعتقاد بقدم العالم، وتابعهم في ذلك بعض الباحثين.

وقد اختلف الباحثون في تعليل استعانة المتكلمين الإسلاميين بالنظرية الذرية

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص35.

(2) حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ1، ص707.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص123 والشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص49.

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص126.

Rwaad.indd 238 3/3/11 11:30 AM

لدعم معتقداتهم حيث:

- يري النشار أن الأشاعرة أرادوا بمذهبهم في الجوهر الفرد معارضة محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة فوضعوا مذهباً يكون فيه الله تعالي أزلياً قديماً، والعالم مكون من جواهر وأعراض تلحق بها حادثة، بينما العلاف - في تصور النشار- قد اعتبر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرعاً عن فكرتي العلم والقدرة الإلهيتين لاثبات شمولهما من جهة وأن المخلوقات حادثة من جهة ثانية[1].

وتبدو الغاية التي سعي اليها الفريقان - الأشاعرة والمعتزلة - واحدة، وتتصل بشكل أو بآخر بقضية التوحيد.

- ويري حسين مروه أن البحث في المسألة الذرية في مناخ الفكر العربي الإسلامي مع المعتزلة والأشاعرة إنما تعالج العالم الميتافيزيقي المحض[2].

- بينما يري يحيي هويدي أن لا علاقة لمسألة الجوهر الفرد بإثبات حدث العالم وإنما تصلح في الكلام عن القدرة الإلهية وإثبات الخلق المتجدد المستمر وتعليل ذلك عنده أن المعتزلة (عدا النظام) والأشاعرة قد أقروا بالجوهر الفرد للدلالة علي حدوث العالم، بينما النظام وابن حزم قد أنكرا القول بالجوهر الفرد وما تعارض إنكارهم مع قولهم بحدوث العالم[3].

- ويذهب أبو ريان إلى القول بأن مذهب الجوهر الفرد نظرية مشتركة بين المتكلمين قال بها المعتزلة وتوسع فيها الأشاعرة واستخدموها للتدليل علي مذهبهم في العلية الإلهية المطلقة ولهذا دحض الأشاعرة فكرة الضرورة الطبيعية القائمة علي التفسير العلي ومعقولية الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء كما

---

(1) النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام، جـ1، ص533 وما بعدها.

(2) حسين مروه: النزعات المادية، جـ1، ص705.

(3) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص181 وما بعدها.

Rwaad.indd 239 3/3/11 11:30 AM

قال المعتزلة[1].

وحين دافع الخياط عن قول النظام لما أنكر الجزء الذي لا يتجزأ بأنه «ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين»[2]، فالتمس الخياط لفكرة النظام إمكانية قبولها من جهة العقل لا الواقع، تابعه في ذلك زهدي جار الله في كلامه عن النظام بأن المعتزلة قد اهتموا بمسألة الجوهر الفرد لغايات فلسفية[3]، ولعله يقصد ربط تلك المسألة - الجوهر الفرد - عند المعتزلة بمسألة الكلام عن صفاته تعالي.

وتكاد تلك الاختلافات بين الباحثين تفيض من مصدر نظري واحد، يمكن أن يُستدل منها علي:

- أن المتكلمين قد اطلعوا ومن ثم تأثروا بمذاهب الفلسفة.
- وأنهم لم يروا ثمة تعارض بين تلك المذاهب وغايات الدين البعيدة.
- وأنهم نظروا إلى مذاهب الفلسفة ليس من البعد الفلسفي المحض الذي وردت به عند أصحابها وإنما أضفوا عليها من ذاتهم بعداً دينياً اسلامياً.
- وأن محصلة هذا النظر كان تطويع تلك المذاهب الفلسفية لتأكيد قضايا العقيدة، وتزكية اليقين بالتوحيد.

الأجسام والاعراض:

المحدثات كلها «جسم، وجوهر، وعرض»، والجسم هو «المؤلف المركب»[4]، من حيث أنه «اسم مشترك قد يطلق علي المسمي به، من حيث أنه متصل محدود ممسوح في

(1) أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص143: 144.
(2) الخياط: الانتصار، ص33 والأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص17.
(3) زهدي جار الله: المعتزلة، ص130.
(4) الباقلاني: الإنصاف، ص16، والجويني: الإرشاد، ص39.

Rwaad.indd 240 3/3/11 11:30 AM

أبعاد ثلاثة بالقوة»[1]، بهذا يتفق أهل السنة والأشاعرة فيما ذهب إليه المعتزلة في تعريف الجسم بأنه «ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً»[2]، أي «لابد عند وجوده من أن يكون متحيزاً، ولابد في المتحيز من أن يكون كائناً في جهة[3]، لكن الاختلاف ورد بين المعتزلة في أجزائه، فقال الإسكافي «أنه مؤتلف، وأقل الأجسام جزءان»، وقال أبو الهذيل «أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء»، وقال الجبائي «أن الجزءين اللذين لا يتجزأن يحلهما جميعاً التأليف، وأن التأليف الواحد يكون في مكانين»، بينما يري معمر أن «أقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت وجبت الأعراض»، وقال الفوطي «الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ»، واعتبر النظام أن الجسم «ليس لأجزائه عدد يوقف عليه»[4]، والحق أن الاختلاف الذي صار إليه شيوخ الاعتزال في أجزاء الجسم لا يعد تناقضاً يزعزع أصولهم بقدر ما يعين منهجهم في الاستدلال علي حدوث الجسم، يذكر الخياط عندما يدافع عن النظام قوله «ليس يخلو ما مضي من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناه فان كان متناهياً فله أول ... وإن كانت غير متناهية فليس له أول وما لا أول له لا يجوز عليه الفراغ منه وفي الفراغ مما مضي دليل علي نهايته»[5]، وعلي ذلك أسس ابن خلدون تفرقته بين الفيلسوف والمتكلم في نظرتيهما للجسم الطبيعي، لأن المتكلم ينظر في الجسم «من حيث يدل علي الفاعل»[6]، لكن الغزالي لا يقبل التدليل علي ثبوت الأجسام وأعراضها فذلك «معلوم بالمشاهدة»[7]، فيما يلجأ المعتزلة إلى هذا التدليل وفي

(1) الماتريدي: التوحيد، ص104 والغزالي: معيار العلم، ص299.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص217.
(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص62.
(4) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص4: 6.
(5) الخياط: الانتصار، ص34.
(6) ابن خلدون: المقدمة، ص294.
(7) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص58.

Rwaad.indd 241 3/3/11 11:30 AM

الوقت ذاته ينكرون الاستدلال علي حدوث الأجسام بالضرورة رغم ما نشاهد من تجدد النبات والحيوان وسائر ما ينمو ويتركب «فإن الملحدة تعتقد في ذلك أن فيه أجزاء من الماء وأخري من الأرض ومن الهواء وأن الحادث هو التركيب الحاصل فيها دون أعيانها»[1].

ويلاحظ أن المعتزلة في بحثهم في الأجسام والطبيعيات تطرقوا إلى كثير من الفروع وابتعدوا عن الأصول التي بسببها كان بحثهم، فظهرت لهم أقوال عدها خصومهم تناقضاً مع أصول العقيدة، مثلما نسب البغدادي للجاحظ قوله «باستحالة عدم الأجسام بعد حدوثها»[2]، ونُسب إلى معمر فيما يذكره الشهرستاني «إن الله تعالي لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام»، ثم يتساءل الشهرستاني «ومن العجب أن حدوث الجسم وفناءه عنده -أي عند معمر- عرض، فكيف يقول أنها من فعل الأجسام، وإذا لم يحدث البادي تعالي عرضاً، فلم يحدث الجسم وفناءه، فإن الحدوث عرض، فيلزمه أن لا يكون لله تعالي فعلاً أصلاً»[3]، غير أن استقراء أقوال المعتزلة في الطبيعيات تقتضي بالبداهة ألا يصدر عن المعتزلة قولاً صريحاً يناقض مذهبهم في حدوث الأجسام، فإن الأولي بالاستدلال في يقينهم بحدوث العالم هو «أن تعلم حدوث الأجسام»[4]، وقد جمع المعتزلة في استدلالهم علي حدوث الجسم بين دلالة السمع ودلالة العقل[5].

أقام المعتزلة استدلالهم بالعقل علي أصول محددة هي:

- أن تعرف الأكوان واستحالة خلو الجسم منها، وأنها حوادث.

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص38.
(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص161.
(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص58.
(4) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص37.
(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص95.

Rwaad.indd 242 3/3/11 11:30 AM

- وأن حكم الجسم، من حيث لم يخل منها ولم يتقدمها، حكمها في الحدوث.
- ثم نثبت حاجة المحدثات إلى محدث.
- فنثبت حاجة الجسم عند حدوثه إلى محدث.

وحدوث الجسم فيه دلالة علي حدوث العالم وهذا يؤدي -عند المعتزلة- إلى أول العلم بالله تعالي»[1]، وفي هذا بيان لارتباط مذهب المعتزلة في الطبيعيات بشكل وثيق مع مذهبهم في التوحيد.

ومن أدلة المعتزلة علي حدوث الجسم:

1- برهان الأكوان:

حيث إن «الجسم لابد من أن يكون متحيزاً عند الوجود، ولا يكون متحيزاً إلا وهو كائن ولا يكون كائناً إلا بكون»[2]، وجمع كون أكوان ويعبر عنها القاضي عبد الجبار بالأكوان والحوادث والأعراض والمعاني، وحدوث الجسم بهذا البرهان يكون بدلالة أنه:

- لا يوجد الجسم عارياً عن معاني الحدوث كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق.
- ولا متقدماً لها في الوجود[3].
- وهذه المعاني تتجدد علي الأجسام.
- مع جواز العدم عليها[4].
- وكل واحد منها له أول[5].

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص39.
(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص112.
(3) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص55: 56.
(4) المرجع السابق، ص56.
(5) القاضي عبد الجبار: «المختصر في أصول الدين» المنشور ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص206.

Rwaad.indd 243 3/3/11 11:30 AM

2- برهان الوحدة والكثرة:

ويعبر عنه الخياط حين ينسب للعلاف قوله «وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً .. والمحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعـاض. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثلـه» ومما استدل به الخياط شـرعاً علي صحة هذا البرهان قوله تعالي ﴿أن الله علي كل شيء قدير﴾، وقـوله تعالي ﴿وبكل شيء محيط﴾ وقوله تعالي ﴿وأحصى كل شيء عددا﴾[1].

ويعتمد القاضي عبد الجبار دلالة هذا البرهان في أن الحكم علي الكثرة لا يخالف آحادها وذلك بطريقين:

- فإما أن نقول: ما دل علي حدوث بعضها فهو قائم في الجميع، وهو جواز العدم علي الكل، وهذا يوجب حدوث أي شيء منه يشار إليه واذا ثبت ذلك وجب أن يكون لها أول إذ لا فائدة تحت قولنا محدث إلا أن لوجوده أولاً.

- وإما نقول: قد ثبت أن لآحادها أولاً،وقد أقر القوم بثبوت هذه الصفة علي طريق الوجوب لكل واحد منها، فسلب هذه القضية عن الكل نقض لذلك[2].

وقد أشار الشهرستاني إلى تلك الدلالة فيقول بأن «الكل متركب من الآحاد والأحاد اذا كان كل واحد منها ممكن الوجود فالكل واجب أن يكون ممكن الوجود وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جايز أن يوجد وجايز أن لا يوجد وإذا ترجح جانب الوجود علي العدم احتاج إلى مرجح»[3].

---

(1) الخياط: الانتصار، ص10.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص66: 67 وابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ1 ص57: 58 والشهرستاني: نهاية الاقدام، ص24: 25.

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص15.

Rwaad.indd 244 3/3/11 11:30 AM

3- برهـان القـدرة:

يستدل المعتزلة بأن إثبات حدوث الأجسام، ونفي القول بقدم العالم، يعد ضرورة ومقدمة أولي في إثبات الخالق تعالي لأن « إثباته تعالي لا يكون إلا بإثبات حوادث مخصوصة لا تتأتي من كل القادرين»[1]، فإن «إحداثه من جهتنا لا يتم لكوننا قادرين بقدر، وإن كان قادر بقدرة فسبيله ذلك في أن لا يـأتي منهم فعل الأجسام ... فيثبت أن المحدث لها قادر لنفسه مخالف لنا وهو الله جل وعز»[2].

وسبيل معرفة هذا البرهان طريقان:

أحدهما: الضرورة بالإدراك وما يتبعه.

والثاني: بالاستدلال[3].

4- برهـان الشـاهد:

يستمد المعتزلة يقينهم في هذا البرهان بالنظر في الأفعال الانسانية، «فقد ثبت أن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج»[4].

وكما استدل المعتزلة علي حـدوث العالم بالأجسام، استدلوا بالأعراض، والعرض »هو ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام»[5]، وهو «اسم مشترك فيقال لكل موجود في محل»[6]، ولقد حصر المتكلمون العالم في

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص76.

(3) المصدر نفسه، ص101.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص94.

(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 230: 231 والباقلاني: الانصاف ، ص16.

(6) الغزالي: معيار العلم، ص301.

Rwaad.indd 245 3/3/11 11:30 AM

«جواهر وأعراض، فالجوهر هوالمتحيز وكل ذي حجم متحيز، والعرض هو المعني القائم بالجوهر، كالألوان والطعوم والروائح، والحياة والموت، والعلوم والارادات والقدر القائمة بالجواهر»[1]، لكن المتكلمين اختلفوا في الأعراض، هل هي حوادث أو معاني أو أحوال أو أكوان ؟، فقيل إنها «صفة المعاني القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض»[2]، وقيل إنها حوادث حيث «كل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر وأعراضاً»[3]، وقيل في الأعراض إنها الأكوان وهي «الحركة والسكون والاجتماع والافتراق»[4]، وأن ما يجب معرفته «أن تعرف الأكوان واستحالة خلو الجسم منها، وأنها حوادث»[5]، وقيل عن الأكوان «هي الأحوال التي تطرأ علي الجسم بعد تحيزه وهي الأعراض المستدل عليها[6]، ولم يقف اختلاف المتكلمين عند حد إطلاق الأسماء علي الأعراض، وإنما جاوزوه بكثير، فقيل إن الأصم «كان لا يعلم الأعراض علي وجه من الوجوه»، وأن النظام لم يثبت من الأعراض سوي الحركة، بينما لم يثبت معمر منها سوي السكون، وقال قائلون منهم أبو الهذيل وهشام وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب والإسكافي وغيرهم «الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والاراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والايمان وسائر أفعال الانسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام»[7]، ولعل هذا الإختلاف في الأعراض متصل باختلاف مذاهب

(1) الجويني: الارشاد، ص39.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص96 والباقلاني: الإنصاف، ص17 والجويني: الإرشاد، ص39.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، جـ5، ص42.

(4) الجويني: الارشاد، ص39.

(5) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص39.

(6) أبو ريده: النظام واراؤه الكلامية ، ص136.

(7) الأشعري: مقالات الاسلاميين، جـ2، ص35.

Rwaad.indd 246 3/3/11 11:30 AM

المتكلمين في الأفعال الإنسانية وما يتولد عنها، ولذا اختلفوا في صفات الأعراض هل هي متشابهة أم مختلفة .. وهل تري .. وهل تبقي .. وهل تفني .. وهل هي أعراض أو صفات وهل يجوز قلب الأعراض أجساماً والعكس .. وهل يجوز إعادتها ؟[1]، ولقد ذكر الشهرستاني عن معمر أنه قال «الأعراض لا تتناهي في كل نوع»[2]، وعن الجبائيين أنهما اتفقها علي «إثبات موجودات هي أعراض أو في حكم الأعراض لا محل لها»[3]، وعن هشام الفوطي قوله «إن الأعراض لاتدل علي كونه خالقاً، ولا تصلح الأعراض دلالات، بل الأجسام تدل علي كونه خالقاً»[4]، لكن الثابت عن جمهور المعتزلة أنهم قد استدلوا بالأعراض كما استدلوا بالأجسام علي الخالق سبحانه،والذي يدل علي ذلك «ما قد ثبت أنه يجوز عليها العدم والبطلان»[5]، بل رتب المعتزلة استدلالهم بالأعراض فمن الضروري عندهم «أن تثبتها أولاً، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها محتاجة إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالي»[6]، ويري القاضي عبد الجبار بضرورة الاستدلال علي حدوث العالم بإثبات حدوث الأجسام أولاً وليس باثبات الأعراض وحجته في ذلك «أن أكثر الأعراض التي تدخل تحت مقدورنا، طريق إثباته الدليل، وما كان من باب المدركات فالشبه تكثر في إثباتها، وكونها أغياراً للأجسام، ويقع فيه الكلام مع من يجعل هذه الأعراض واقعة بطبع المحل، ومع من يقول فيها بالكمون والظهور، وهذا الكلام مستغني عنه في الجسم، ولأن في ضمن الاستدلال بحدوث الأجسام معرفة حدوث الأعراض، ولو استدللت بالأعراض لم تعرف حدوث الأجسام، ولأن كمال العلم بالله تعالي

(1) المرجع السابق، ص40.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ1، ص58.
(3) المصدر نفسه، ص67.
(4) المصدر نفسه، ص63.
(5) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص93.
(6) المصدر نفسه، ص92.

Rwaad.indd 247 3/3/11 11:30 AM

لا يحصل إلا بعد العلم بحدوث الأجسام»[1]، لكن الأشاعرة لا يلتزمون هذا الترتيب، فالباقلاني أثبت الأعراض أولاً ثم أثبت حدوثها ثم استدل علي حدوث الأجسام[2]، وكذلك فعل الجويني وعلته أن «الغرض من ذلك يترتب علي أصول منها إيضاح استحالة عدم القديم، ومنها استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها»[3]، وهذا يعني أن غاية المتكلمين والمعتزلة علي وجه الخصوص من الكلام في الأعراض والأجسام والجواهر إنما كانت الدلالة علي وجوده تعالي وتنزيه عقيدة التوحيد عن المطاعن، فكانت اختلافاتهم في كثير من الفروع، لا تمس أصلاً من أصولهم، فاليقين يتم بالأصول لا بفروعها، هكذا يؤمن المعتزلة بأن «الفروع لا محالة راجعة إلى أصولها»[4]، والمتكلمون في الإسلام حين أرادوا البرهنة علي وجود الله تعالي انطلقوا من المخلوقات لا من الله نفسه كما فعل الفلاسفة[5]، وفي هذا تتجلي خصوصية وتميز الاستدلال عند أصحاب الكلام ويضفي ذلك عليه أصالة أنكرها عليهم خصوم العقيدة، ولم يكن استدلال المعتزلة علي حدوث العالم عقلياً صرفاً وإنما استوعبوا دلالة السمع فاعتمدوها لضمان اكتمال حجتهم علي الحدوث ولكي تكون مقدماتهم كافية لإثبات ما أرادوه من نتائج، ولم يقتصر الأمر في هذا الشأن علي المتكلمين، بل اتجه إلى الغاية ذاتها فلاسفة الإسلام، فقد قدم ابن رشد في دليل العناية الذي استمده من النص أصلين:

- **أحدهما**: إن العالم· بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان ولوجود جميع الموجودات·

- **والثاني**: إن كل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسدداً نحو

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص37·

(2) الباقلاني: الانصاف، ص17: 18·

(3) الجويني: الإرشاد، ص41·

(4) الجاحظ: «كتاب القيان» المنشور ضمن رسائل الجاحظ الكلامية، ص65·

(5) يحيي هويدي: دراسات في علم الكلام، ص134·

Rwaad.indd 248 3/3/11 11:30 AM

غاية واحدة فهو مصنوع بالضرورة[1].

وهذا عين ما اعتمده المتكلمون من قولهم «الأفعال المحكمة دالة علي علم مخترعها إذ الإتقان والإحكام من أثار العلم لا محالة»[2]، فأبداً تتجه براهين علماء الكلام من المعتزلة وغيرهم في إثبات الحدوث للعالم، إلى غاية محددة بذاتها وهي توكيد اليقين بالله تعالي وصفاته، ولم يكن البحث في الطبيعيات في مذاهبهم لغرض فلسفي، وإنما غرضه ديني بحت، للدلالة علي أن فكر المتكلمين في الإسلام هوالمعبر بصدق عن أصالة وتميز الفكر الفلسفي الإسلامي.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص110.

(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام، ص67.

Rwaad.indd 249 3/3/11 11:30 AM

الخاتـمة

Rwaad.indd 251 3/3/11 11:30 AM

الخاتمـــــة

- تناولت تلك الدراسة بالتحليل والنقد المنهج الذي سار عليه المعتزلة من الشك إلى اليقين، ولم يكن هدفها :
- تحليل الفكر الكلامي عند المعتزلة وما نشأ عنه من أصولهم الخمس وما نتج عن تلك الأصول من فروع.
- أو استعراض أوجه الخلاف والتناقض التي نشأت بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلامية.
- أو تفنيد الاتهامات التي كيلت للمعتزلة سواء منها ماجاء عن سوء الفهم أو أغاليـط الاستنتاج أو قصـداً للأذي أو تلفيقـاً أو تكفيـراً فـي بعـض الأحيان.
- أو تركيز البحث بهدف تحليل الجوانب الشخصية لأحد من رجال الاعتزال وملامح مذهبه الكلامي والفلسفي.
- وإنما يأتي ذلك كله عرضاً في سياق البحث كهدف غير أساسي، فيما ينصب اهتمامه علي تتبع دائرة اليقين المعتزلي من خلال منهج المعتزلة العقلي في تثبيت أصول الدين.
- وقد انتهي البحث إلى النتائج التالية :

1- أنكر المعتزلة الشك المطلق بكافة مذاهبه وصوره، وأثبتوا بطلان حججه وشدة تهافتها وتيقنوا أن هذه الحال من الشك تعدم كل دلالة علي الفكر والنظر وتعبر عن فراغ عقلي كبير، وأنكروا مفاهيم الظن والريب والوهم والتقليد والوقوف عند الحسيات والانغلاق أمام ظواهر الأشياء المادية والتحجر عند ظاهرية النص دون الانغماس العقلي فيما وراء الظواهر لاستنباط مدلولاتها ومعانيها.

2 - إن المعتزلة وهم يقررون انتهاج الشك مسلكاً للوصول إلى اليقين، إنما كان

Rwaad.indd 253 3/3/11 11:30 AM

ذلك نابعاً من دافع ديني بحت ومعبراً عن واقع إسلامي خالص، وإن تأثرت مذاهبهم لاحقاً بأثر فلسفي، فقد كانت الدوافع الأصيلة والمحركة أولاً للشك المعتزلي:

أ - دوافع عقلية (ذاتية)، عند نظرهم التعارض الظاهري بين النصوص، مثلما حدث في مسألة المتشابهات.

ب - دوافع موضوعية، في نظرهم لما ساد الأمة من اختلافات في قضية مرتكب الكبيرة، ومظالم الحكم الأموي وما استتبعه من فتن دينية وسياسية وفكرية ومذاهب متناقضة.

وفي هذا تأكيد علي «إسلامية» الفكر المعتزلي في منهجهم من الشك إلى اليقين وتأكيد علي واقعية هذا الشك وكونه شكاً عملياً وليس نظرياً.

3 - وضع المعتزلة خلال رحلتهم في الشك الأسس الموضوعية للمنهج العلمي والتزموا عند تطبيقه بالضوابط المنهجية أو ما يعرف «بالروح العلمية في البحث العلمي» مثل:

أ - الدقة والأمانة العلمية في ذكر حجج الخصم وعدم العبث بنصوصها.

ب - فرقوا بين القول الصريح لصاحبه وما يمكن استنتاجه من هذا القول.

جـ - لم يلجأوا إلى تعميم أحكامهم علي مذهب الخصم بما نسب لنفر يمثل هذا المذهب.

د - إقرارهم - بجرأة - بما اقترفوه من أخطاء، ومحاولتهم تبريرها.

هـ - اتصال البحث العلمي عند متكلمي المعتزلة، إن تغاضينا عن كثير اختلافاتهم في الفروع.

و- الواقعية في التفكير، إذ لم يكن فكرهم نظرياً مجرداً وإنما ارتبط في أصولهم الخمس بما أفرزه الواقع من متغيرات ومتناقضات ومذاهب متباينة.

ز - وضعوا مقياساً دقيقاً لقياس صدق الفكرة فيه:

Rwaad.indd 254 3/3/11 11:30 AM

ماهو ذاتي: وهو الاتساق المنطقي في الفكرة نفسها.

وماهو موضوعي: وهو مدي تطابق تلك الفكرة مع الواقع الخارجي.

4 - اتجهت كافة مذاهب الشك - المطلق والمنهجي معاً - في الخطوة الأولي إلى إخضاع العقل للشك، فقدموا الشك علي العقل ومن هنا تناقضوا، لكن المعتزلة تجاوزوا هذا الموقف، وتلك تمثل أهم خصوصية للشك المنهجي المعتزلي، حيث مقدمتهم الأولي في الشك هي «إثبات العقل» وهذا أوصلهم إلى عدة نتائج:-

أ - ضرورة وجوب الإيمان عقلاً قبل وجوبه شرعاً... وهنا يبدو إصرار المعتزلة علي التمسك بالغايات والعلل البعيدة، وهذا شأن الفلاسفة.

ب - تقرير صفة الشيئية للفعل الإنساني فأسسوا معياراً موضوعياً لقياس خيرية الفعل من شريته، ويمثل ذلك بوضوح مدي متانة الارتباط بين النظرية والتطبيق في الفكر المعتزلي.

جـ - أخضعوا جميع بحوثهم في الطبيعيات لخدمة أغراض التوحيد، وحين أثبتوا حدوث الأجسام والأعراض والجواهر في العالم المادي الحسي، إنما كان لغاية أبعد هي تقرير صفة الوجود والقدرة المطلقة لله تعالي.

د - حين قرروا حرية الإنسان التامة عن أفعاله، لم يتركوا معني الحرية هكذا مطلقاً - وإلا تناقضوا - بل جعلوه أساساً للالتزام الأخلاقي والمسئولية ودلالة علي طلاقة العدل الإلهي في التكاليف الشرعية.

هـ - يمكن اعتبار أصل «التوحيد» بأنه الجامع المانع لكافة أصول وفروع المعتزلة فلم تنفصل في مذاهبهم مسألة كلامية واحدة عن أن تعبر عن هذا الأصل بشكل أو بآخر.

و - وما سبق يؤكد صفة «الإسلامية» في منهج المعتزلة من الشك إلى اليقين حيث إن الشك في عقولهم لم يكن ليبلغ ذروته إلا بالوقوف عند شبهات

Rwaad.indd 255 3/3/11 11:30 AM

منكري التوحيد مثل: أصحاب مذاهب الثنوية والتعدد والملاحدة والمشبهة والمجسمة، إذاً لم تكن قضية العقل - كما اعتقدها الكثيرون - هي غايتهم إلا بقدر ما يخدم التوحيد وتنزيه الله تعالي المطلق في صفاته وأفعاله.

5 - اختلف الشك المعتزلي عن الشك الديكارتي، ففي حين افترض ديكارت الشك في كل شيء وطال شكه العقل، فإن المعتزلة وهم يقررون الشك أيقنوا أن الشك لاحق بالعقل وليس سابقاً عليه - كما افترض ديكارت - فاتجهوا إلى إثبات العقل قدرة خالصة علي النظر والمعرفة علي عكس ديكارت الذي عبر بشكه عن أسبقية الشك للعقل فتناقض، ولذا كان الشك الديكارتي افتراضاً نظرياً خالصاً، فيما كان الشك المعتزلي شكاً عملياً وواقعياً ومنطقياً.

6 - وبينما اجتاز ديكارت حاجز الشك بالشك حين توصل إلى يقينه أن الله تعالي موجود وضامن لصحة أفكارنا، فأكد علي صفة النظرية في شكه، لكن المعتزلة تجاوزوا حالة الشك عبر يقينهم الأول وهو العقل، الذي يعد عند المعتزلة مصدراً للشك واليقين معاً، وهنا تبدو جدة وخصوصية الاعتزال في منهجه لليقين، إذاً فالشك الديكارتي ذاتي ويقينه موضوعي، في حين أن الشك واليقين عند المعتزلة فعلان عقليان ذاتياً وموضوعياً في الوقت ذاته.

7 - يعد الشك المعتزلي شكاً مرحلياً - وهذا لا يناقض منهجيته - حيث تلازم الشك واليقين في كافة مراحل المنهج الاعتزالي من إثبات العقل مروراً بتنزيه الله المطلق فإثبات الحرية فحدوث العالم، والمرحلية في الشك المعتزلي لا تعني كونه شكاً متناقضاً وإنما هو شك منطقي الترابط والإحكام، وهذا غير مانجد في منهجية الشك الديكارتي الذي يثب فيه اليقين إلى العقل فجأة ودون مقدمات بواسطة الحدس.

8 - اختلف الشك المعتزلي عن شك الغزالي في أن طريق اليقين عند الغزالي هو الذوق الذي يعبر عن حالة ذاتية محضة تفتقد إلى الأسس الموضوعية

Rwaad.indd 256 3/3/11 11:30 AM

للشك المنهجي الذي يمكن تقريره في العقول كافة ويقبل التحليل الموضوعي، بينما الشك المعتزلي - إضافة إلى كونه عملياً مرحلياً - فهو شك يستند إلى أسس موضوعية واقعية، وينأي عن صفة النظرية في مراحله، ومن ثم يمكن أن يخضع للتحليل الموضوعي ويخضع لإثبات صحته عقلاً.

9 - «الشك واليقين» عند المعتزلة يعبران عن دائرة مترابطة محكمة، العقل وحده مركزها ومحورها عبر مسارها كله، فيما تجاهل ديكارت والغزالي العقل كخطوة أولي للشك.

10- لكن الملاحظ أن قضية «العقل» عند المعتزلة كما أعطتهم فإنها سلبتهم الكثير:

أ - حين تجاوزوا الأصول إلى دقائق التفاصيل في الفروع، فكانت مناظراتهم وجدلهم وشطحاتهم... مرتعاً لجلب العداوات والتناحر مع خصومهم.

ب - لم يفصلوا بعناية بين عالمي الغيب والشهادة، فظنوا أن كل ما يصلح لعالم الشهادة -من قوانين عقلية إنسانية - يجب تطبيقه بالضرورة علي عالم الغيب.

جـ - تناقضوا بشدة حين أثبتوا يقينهم بالحرية الإنسانية المطلقة، ثم حاولوا جاهدين فرض مذهبهم في «كلام الله تعالي» بالقوة.

د - تعسفوا في تأويلاتهم وهم يظنون أن لا حدود للعقل تحده في استخدام التأويل هكذا علي إطلاقه.

11- لكن هذا لا يمنع القول من أن مذهب المعتزلة - من متكلمي الإسلام - قد جاوز عصرهم، بما لم تعرفه الفلسفة إلا في مرحلتيها الحديثة والمعاصرة فقد:

أ - واجهوا المنطق الأرسطي ولم يضعوه موضع التنزيه، فلم يقبلوا الحد الأرسطي علي علاته، وهبطوا بالأقيسة الأرسطية من مستوي الفكر النظري المجرد إلى ميدان الواقع العملي.

Rwaad.indd 257 3/3/11 11:30 AM

ب - وتكلموا في الطبيعيات فاستخدموا مفاهيم الملاحظة للوقائع الحسية، وتطهير العقل من الأفكار السابقة والموروث والتقليد، واستقراء الجزئيات لاستنتاج التعاميم الكلية، وربطوا ذلك كله بسياق التوحيد فكانوا أصحاب تجريبية عقلية دينية.

جـ - وقرروا - قبل ديكارت - بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، لكنهم تجاوزوا هذا الحد فوضعوا تلك القضية أساساً - عقلياً - لمسألة المشروعية في التكليف الإلهي وفي هذا دلالة علي أن الشك المعتزلي يمثل بحق الفكر الفلسفي الإسلامي.

د - وأسسوا مباحثهم الكلامية علي تحليل الحدود والألفاظ والعبارات المستخدمة وأنكروا منها الميتافيزيقي المجرد، فكانوا وضعيين منطقيين.

هـ - وجعلوا قولهم بحرية الإنسان أساساً للالتزام الخلقي النابع من العقل الخالص، وربطوا كثيراً من مذاهبهم في الأصول بالواجب الديني والخلقي فكانوا بهذا نقديين قبل فيلسوف ألمانيا الأكبر كانط.

•••

• وليس هناك دليل علي واقعية ومنطقية المنهج المعتزلي في سبيلهم من الشك إلى اليقين إلا أثرهم الفعال فيمن خلفهم من متكلمي الإسلام وفلاسفته، ورغم ما ارتكبوه من خطأ ومبالغة وشطط، فإنهم لم يكونوا إلا حراس العقيدة وفرسان العقل بين مذاهب المسلمين.

Rwaad.indd 258 3/3/11 11:30 AM

المصادر والمراجع

Rwaad.indd 259 3/3/11 11:30 AM

المصادر والمراجع

(1) مصادر المعتزلة

- ابن المرتضي (أحمد بن يحيي):

• طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد،دار مكتبة الحياة، بيروت.

• كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1985م.

• المنية والأمل، تحقيق د. عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1985م.

- أبو الحسين البصري (محمد بن علي بن الطيب):

• المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر):

• البيان والتبيين، تحقيق فوزي عطوي، دار صعب، بيروت.

• البخلاء، تحقيق د. عباس عبد الساتر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط2. 1985م

• رسائل الجاحظ الكلامية، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1995م

• الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1969م.

- الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم المعتزلي):

• الانتصار، تحقيق د. نيبرج، الدار العربية للكتاب، القاهرة.

- الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر):

Rwaad.indd 261 3/3/11 11:30 AM

• الكشاف، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

- القاضي عبد الجبار (عبد الجبار بن أحمد):

• شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط2، 1996م.

• فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط2، 6891م

• المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

• المغني في أبواب العدل والتوحيد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

- النيسابوري (أبو رشيد سعيد محمد بن محمد بن سعيد):

• ديوان الأصول، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

• المسائل في الخلاف، تحقيق د. معن زيادة ود. رضوان السيد، معهد الانماء العربي، طرابلس، ليبيا، ط1، 1979م.

Rwaad.indd 262 3/3/11 11:30 AM

(2) مصادر عامــة :

- ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين) :

• درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1979م.

• الرسالة التدمرية، تحقيق د. محمد بن عوده السعوي، مكتبة العبيكل، الرياض، ط3، 1995م.

• الفتاوي، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي الحنبلي.

• موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م.

- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري) :

• الفصل في الملل والنحل، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

- ابـن خلدون (ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن) :

• المقدمة، تحقيق حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986م.

- ابن رشد (محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد) :

• بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1995م.

• فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق مصطفي عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، ط3، 1968م.

- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) :

Rwaad.indd 263 3/3/11 11:30 AM

• العقد الفريد، ضبط وتصحيح أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969م.

- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم):

• عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت.

- ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله):

• الصواعق المرسلة علي الجهمية والمعطلة، تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، النشرة أولي، 1408هـ.

- ابن النديم (محمد بن اسحق):

• الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1994م.

- الاسفراييني (أبو المظفر):

• التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، مطبعة الأنوار، ط1، 1940م.

- الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل):

• الابانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير محمد عون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط3، 1990م.

• أصول أهل السنة والجماعة (رسالة الثغر)، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

• اللمع، تحيق د. حموده غرابه، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

• مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1969م.

- الإيجـي (عبد الرحمن بن أحمد):

• المواقف، عالم الكتب، بيروت.

Rwaad.indd 264 3/3/11 11:30 AM

- الباقلاني (أبو بكر بن اطيب):

• الانصاف، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1993م.

- البغدادي (أبو منصور عبد القاهر):

• الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت، 1987م.

- التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر):

• شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

- التوحيـدي (أبو حيان):

• الامتاع والمؤانسة، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت.

- الجويني (أبو المعالي إمام الحرمين):

• الارشاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1985م

• الشامل، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب للبستاني، القاهرة.

• الكافية في الجدل، تحقيق د. فوقيه حسين محمود، مطبعة عيسي البابي اللبي، القاهرة، 1979م.

- الحسن البصري وآخرون:

• رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، ط2، 1988م

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب):

• أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984م.

• محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب

Rwaad.indd 265 3/3/11 11:30 AM

العربي، بيروت، ط1، 1984م.

• اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ضبط وتقديم وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1،1986م.

- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن):

• تاريخ الخلفاء، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

- الشهرستاني (عبد الكريم):

• الملل والنحل، تحقيق فهمي أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت،ط2، 1992م.

• نهاية الاقدام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- الغزالي (محمد بن محمد أبو حامد):

• الأربعين في أصول الدين، تعليق محمود بيجو، مطبعة الفوال، 1994م.

• الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1993م.

• تهافت الفلاسفة، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1994م.

• معارج القدس، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1998م.

• معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، ط2، دارالمعارف مصر.

• معيار العلم، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.

• المنقذ من الضلال، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993م.

• ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، 1964م.

- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد):

• احصاء العلوم، تحقيق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1996م.

- الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي):

Rwaad.indd 266 3/3/11 11:30 AM

• كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، القاهرة.

- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين):

• مروج الذهب، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط1، 1997م.

- الإمام مسلم (أبو الحسين مسل بن الحجاج القشيري):

• صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي وآخرون، دار ابن حيان، ط1،1995م

- الملطي (أبو الحسين):

• التنبيه، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،1997م.

- النوبختي والقمي (أبو محمد الحسن بن موسي وسعد بن عبد الله أبي خلف):

• كتاب فرق الشيعة، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ط1، 1992م.

Rwaad.indd 267 3/3/11 11:30 AM

(3) مصادر ومراجع مترجمة:

- أحمد عروة:

• الإسلام في مفترق الطرق، ترجمة عثمان أمين، دار الشروق، بيروت، 1975م

- أفلاطون:

• المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994م.

- جوستاف لوبون:

• حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسي البابي الحلبي، القاهرة، 1969م.

- دي بور:

• تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1981م.

- ديكارت:

• التأملات في الفلسفة الأولي، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1956م.

• مباديء الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993م.

- رابو برت:

• مباديء الفلسفة، ط 8.

- روجيه غارودي:

• الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996م.

Rwaad.indd 268 3/3/11 11:30 AM

- كارل بروكلمان:

• تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1974م.

- لالانـد:

• موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996م.

- ماجد فخري:

• تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م.

- هنري كوربان:

• تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983م.

- وحيد الدين خان:

• الإسلام يتحدي، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار البحوث العلمية، بيروت، ط2، 1973م.

- ول ديورانت:

• قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، 1972م.

Rwaad.indd 269 3/3/11 11:30 AM

(4) دراسات حديثة:

- إبراهيم مدكور:
• في الفلسفة الإسلامية، سميركو للطباعة والنشر، ط2.
- أبو الوفا التفتازاني:
• علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
- أحمد أمين:
• ضحي الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.1.
• فجر الإسلام، مكتبة الهضة المصرية، ط12، 1978م.
- أحمد أمين وزكي نجيب محمود:
• قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ط8.
- أحمد عرفات القاضي:
• الفكر التربوي عند المتكلمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م.
- أحمد محمود صبحي:
• الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف ،ط2.
• في علم الكلام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1992م.
- توفيق الطويل:
• أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط7، 1979م.
- حسني زينه:
• العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980م.
- حسين مروه:
• النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1985م.

Rwaad.indd 270 3/3/11 11:30 AM

- حنا الفاخوري وخليل الجر:

• تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط2، 1982م.

- جميل صليبا:

• تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989م.

- رشيد الخيون:

• معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، ط1، 1997م.

- زكي نجيب محمود:

• المعقول واللا معقول، دار الشروق، بيروت، ط5، 1993م.

- زهدي جار الله:

• المعتزلة، دار الينابيع، بيروت، ط5، 1987م.

- سعيد مراد:

• ابن متويه، مكتبة الأنجلو المصرية، 1991م.

• التصوف الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م.

• العقل الفلسفي في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1993م.

• مدرسة البصرة الاعتزالية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992م.

- سليمان دنيا:

• التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1967م.

- عاطف العراقي:

• تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط6، 1993م.

• ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط5، 1984م.

• مذاهب فلاسفة المشرق، دارالمعارف، ط8، 1984م.

- عباس محمود العقاد:

• الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر ، القاهرة.

Rwaad.indd 271 3/3/11 11:30 AM

• اللـــه، دارالمعارف.

- عبد الستار الراوي:

• فلسفة العقل، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط2، 1986م.

- عبد الحليم محمود:

• التفكير الفلسفي في الإسلام. دار المعارف.

- عبد الرحمن بدوي:

• أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.

• مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1983م.

• مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.

- علي إبرهيم حسن:

• التاريخ الإسلامي العام، وكالة المطبوعات، الكويت.

- علي بن سعد الضويحي:

• آراء المعتزلة الأصولية، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1996م.

- علي سامي النشار:

• مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م.

• نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط7، 1973م.

- علي عبد المعطي:

• مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م.

- علي محمد فريد:

• تيارات معتزلة اليمن، المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، صنعاء، ط1، 1997م.

- علي مصطفي الغرابي:

• تاريخ الفرق الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1985م.

Rwaad.indd 272 3/3/11 11:30 AM

- عمر فروخ:

• تاريخ الفكر العربي إلى ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1983م.

• عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1989م.

- فتح الله خليف:

• فلاسفة الإسلام، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية.

- محمد الخضري بك:

• الدولة العباسية، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، 1989م.

- محمد عبد الرحمن مرحبا:

• من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983م.

- محمد علي أبو ريان:

• تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973م.

- محمد لطفي جمعه:

• تاريخ فلاسفة الإسلام، المكتبة العلمية، بيروت.

- محمود حمدي زقزوق:

• تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط5، 1994م.

- مصطفي الشكعة:

• إسلام بلا مذاهب، الدار المصرية اللبنانية، ط11، 1996م.

- مصطفي عبد الرازق:

• تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

- ميرفت بالي:

• أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، مكتبة الأنجلو.

- نجاج محسن:

Rwaad.indd 273 3/3/11 11:30 AM

• الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة.

- يحيي هويدي:

• تطور الفكر الفلسفي، مطبوعات جامعة الإمارات، 1991م.

• دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، 1979م.

- يحيي هاشم فرغل:

• العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم، مكتبة المكتبة، أبو ظبي، 1998م.

• نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972م.

- يوسف كرم:

• تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت.

Rwaad.indd 274 3/3/11 11:30 AM

(5) مصـادر ومراجـع لغويـة

- **تاج العروس:**
  - مرتضي الزبيدي، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط 1994م.
- **كشاف اصطلاحات الفنون:**
  - التهانوي، دار صادر، بيروت.
- **لسان العرب:**
  - ابن منظور، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990م.

معجم الفلاسفة:

جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987م.

- **المعجم الفلسفي:**

جميل صليبا، دارالكتاب اللبناني، 1978م.

- **المعجم الفلسفي:**

إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1979م.

- **المعجم الفلسفي:**

عبد المنعم الحفني، الدار الشرقية، ط1، .199م.

- **المعجم الفلسفي:**

مراد وهبه، دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979م.

- **الموسوعة الفلسفية:**

عبد المنعم الحفني، دار ابن زيدون، ط1.

- **الموسوعة الفلسفية المختصرة:**

نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وآخرون، دار القلم، بيروت.

- **الموسوعة الفلسفية:**

عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

Rwaad.indd 275 3/3/11 11:30 AM

مراجع أجنبية:

- Albert N. Nadir: Le systeme philosophique des Mu'Tazila (premiess de L'Islam). Les lettres orientales. 1956.
- Bernard Claude (1985): An introduction to the study of Experimental medicine (English Translation)
- John Alden Williams: Islam، New York، 1961.
- Lalande (Andre): Vocabulaire et critique de philosophie، Paris، 1960.
- The Encyclopaedia of Islam: New edition. Leiden، E.J. Brill، 1986.
- Tritton: Muslim theology، London، 1947.
- Macdonald: Development of Muslim theology. Juris prudence and constitutional theory، NewYork، 1926.
- Macdonald: The religious attitude and life in Islam، Chicago، 1909.
- Macdonald: Continuous Recreation and atomic time in muslim scholastic theology، Isis، 1927.
- Montgonery Watt: What is Islam، Longmans Librairie du Liban، 1968.
- Moore: Philosophical studies (Quoted by Magill: in "Masterpieces of world philosophy"، Harper، 1967.
- Wensinck: The muslim Creed، London، 1932.

Rwaad.indd 276 3/3/11 11:30 AM

السيرة الذاتية

دكتور / حسين صبري

أستاذ مساعدالفكر الفلسفي والحضارة الإسلامية

معهد دراسات العالم الإسلامي

جامعة زايد - أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة

البريد الإلكتروني:

Husein.sabry@yahoo.com

Hussein.sabry@zu.ac.ae

- **أستاذ جامعي في مجال تدريس قضايا وموضوعات الفكر الفلسفي الإسلامي والحضارة الإسلامية**
- **مدرب في مجال إعداد وتصميم وتنفيذ دورات تدريبية وورش عمل في تنمية مهارات التفكيروالإبداع**
- **مدرب في مجال تطبيقات و إجراءات البحث العلمي.**
- **مدرب لبرامج توسيع الإدراك** CORT
- **مدرب في البرمجة اللغوية العصبية** NLP
- **مدرب في التنويم الإيحائي** HYPNOSIS
- **مدرب في طرائق وأساليب وتقنيات التعلم**
- **مدرب في هندسة التفكير وتطوير الذات**

Rwaad.indd 277 3/3/11 11:30 AM

المؤهلات العلمية :

- درجة الدكتوراه في الآداب في الفكر الفلسفي الإسلامي بمرتبة الشرف الأولى، جامعة بنها، مصر، عن موضوع «رؤية الله بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة»
- درجة الماجستير في الآداب في الفكر الإسلامي بامتياز، جامعة الزقازيق، مصر عن موضوع «مفهوم الشك وعلاقته باليقين عند المعتزلة»
- درجة تمهيدي الماجستير في الفلسفة، جامعة الزقازيق، مصر
- درجة الليسانس في الآداب في الفلسفة، جامعة الإسكندرية، مصر

الخبرات العملية :

- تدريس مساقات الحضارة الإسلامية بجامعة زايد، أبو ظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة.
- تدريس مساق «المنطق والفكر القانوني» أكاديمية الدراسات القضائية -أبوظبي.
- تدريس الفكر الفلسفي والموضوعات النفسية، وزارة التربية،دولة الإمارات.
- تأسيس أول مختبر للإرشاد التربوي والنفسي بدولة الإمارات لتطبيق أفضل طرائق التعلم وتقنياته وممارسة الإرشاد النفسي وتنفيذ دورات تدريبية في تنمية مهارات التفكير والبحث العلمي.
- محاضر في موضوعات الفكر الفلسفي والمنطق لطلاب البكالوريا، جمهورية الجزائر.
- تدريس الفلسفة والمنطق، مصر.
- تصميم وتنفيذ دورات تدريبية ومحاضرات وورش عمل لإتقان وتطبيق مهارات منهج البحث العلمي.
- عضوية لجنة تأليف كتابي علم النفس وعلم الاجتماع للصفوف النهائية للتعليم الثانوي بدولة الإمارات للعام الدراسي (2008)

- عضوية لجنة تأليف كتابي دليل المعلم لمادتي علم النفس وعلم الاجتماع بدولة الإمارات للعام الدراسي (2009)
- تصميم وتنفيذ دورات في مجالات:
- هندسة التفكير
- البحث العلمي
- مهارات التفكير العليا
- الإرشاد والتوجيه النفسي والتربوي

نشاطات وإنجازات:

- مؤلفات فلسفية منشورة :
  1- رؤية الله في الإسلام
  2- رواد الشك المنهجي
- مؤلفات علمية منشورة :
  1- المنهج الميسر في أصول البحث العلمي
- مؤلفات أدبية منشورة:
  1- مجموعة قصصية « الأقنعة »
  2- مجموعة شعرية «عناقيد السهر »
- مؤلفات في هندسة التفكير:
  1- فن إدارة الوقت
  2- مهارة البحث العلمي
  3- عتبات التميز
  4- بتفكيري أنا إنسان
- جائزة «التميز» من السيد / مدير منطقة أبوظبي التعليمية 2005

- جائزة «الملتقى التربوي الثالث» أبوظبي، غرفة تجارة وصناعة أبو ظبي 2003
- جائزة « التميز» من السيد / وزير التربية، دولة الإمارات، أبوظبي، 1999
- جائزة «يوم الوفاء» من السيد / وزير التربية، دولة الإمارات، أبو ظبي، 1994
- جائزة إتحاد كتاب وأدباء الإمارات عن القصة القصيرة في دورة 1992
- جائزة القصة القصيرة برعاية مجلة زهرة الخليج عن دورتها لسنة 1988
- نشر الإبداعات الأدبية في الشعر والقصة والنقد في عديد من الصحف والمجلات المتخصصة في مصر ودول الخليج.

Rwaad.indd 280 3/3/11 11:30 AM

الفهرس

اهداء 3

مقدمة 9

المدخل 21

الفصل الأول (خصوصية الشك المعتزلي) 41

الفصل الثاني (منهجية الشك المعتزلي) 69

الفصل الثالث (اليقين الأول: إثبات العقل) 97

الفصل الرابع (اليقين الثاني: تنزيه الله المطلق) 129

الفصل الخامس (اليقين الثالث: حرية الإنسان) 171

الفصل السادس (اليقين الرابع: حدوث العالم) 215

الخاتمة 251

المصادر والمراجع 259

السيرة الذاتية 277

الفهرس 281

Rwaad.indd 281 3/3/11 11:30 AM

الضياء للنشر والتوزيع
ص ب: ٣٤٢٥٥، أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
هاتف: ٠٠٩٧١٢ ٦٧٧٥٠٩٠ - فاكس: ٠٠٩٧١٢٦٧٦٥٨٥٧

www.aldhiya.com

روّاد الشك المنهجي

دكتور / حسين صبري

دكتوراه الآداب في الفكر الفلسفي الإسلامي، محاضر في موضوعات الفكر والفلسفة، مدرب في تطوير المهارات العقلية وهندسة التفكير والتنمية البشرية، خبرة في التدريب العملي على إجراءات وتطبيقات البحث العلمي، صاحب إبداعات أدبية في الشعر والقصة القصيرة والنقد الأدبي، متخصص تربوي له خبرة متميزة في إعداد وتصميم وتنفيذ دورات تدريبية وورش عمل لتنمية مهارات التفكير والإدراك والتعلم.

كلمة الناشر

في تاريخ العقل البشري نماذج كثيرة من الشك ، دار بعضها في دوامة من الشك فلم يخرج عنها ، واستطاع البعض أن يؤسس الشك منهجا للوصول إلى الحقيقة واليقين ، وفي تاريخنا الإسلامي نماذج معتبرة، أخلصت ، وأجادت، وأعملت العقل في الدفاع عن قضايا الإيمان بالحجة والبرهان العقلي، اجتهدوا وثابروا وتحملوا الكثير في سبيل نصرة الحق ومحاربة الجهل وترسيخ المنهجية والموضوعية والمنطقية في أغلب بحوثهم، ورغم شذرات الخطأ والزلل الذي أتاه بعض رجالاتهم لظرف سياسي أو تعنت مذهبي إلا أنهم كانوا بحق فرسان العقل في الفكر الإسلامي ... والذين نحن اليوم في أمس الحاجة إلى أمثالهم في الفكر والمنهج والتطبيق ، هذه الدراسة القيمة يدلل المؤلف فيها على أحقية رجال الاعتزال في الفكر الإسلامي بالتميز والريادة في هذا المجال من خلال مراتب اليقين المعتزلي في إثبات العقل أولا ثم تقرير حرية الإنسان ثم البرهنة على وجود الله تعالى ، وأخير إثبات حدوث العالم ، هذا الكتاب ينصف وينقد ويحلل ويحكم على صاحب الفكر الذي لا هدف له إلا نصرة قضايا الإسلام .

إصدار

مركز التميز للاستشارات الإدارية والتطوير
Excellence Management Consultancy & Development Centre

الناشر

الضياء للنشر والتوزيع
Publishing & Distribution

ISBN 978-9948-16-023-6