حسين مروه

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

القسم الثاني

١٩٧٨

الشيعة ، والخوارج

١ - الدولة الأموية

(٦٦١ - ٧٥٠)

١ - بين خليفتين

يعد المؤرخون سنة ٦٦١ للميلاد بدء العصر الاموي ، غير ان هذا التحديد يرجع الى اعتبار اسلامي لا الى اعتبار تاريخي صرفا . فالمسلمون ينظرون الى خلافة معاوية الاول ، مؤسس الدولة الإموية ، نظرة جدية منذ مقتل علي بن ابي طالب فقط ، بالرغم من ان معاوية بن ابي سفيان اعلن نفسه خليفة عام ٦٦٠ واخذ لنفسه البيعة بالخلافة من اهل الشام ، مع وجود « علي » واعتراف جمهور كبير من المسلمين له ـ اي لعلي ـ بانه الخليفة الرابع ، وذلك في العراق والحجاز وسائر الامصار . ومعنى هذا ان المؤرخين الغوا سنة من تاريخ الخلافة الاموية لاعتبار جمهور المسلمين خلافة « علي » في تلك السنة هي الخلافة الشرعية ، ولم يقروا «بالامر الواقع» لمعاوية الا بعد انتهاء عهد الخلفاء الراشدين الاربعة بانتهاء حياة « علي » . ففي سنة من تاريخ الاسلام اذن توزعت السلطة الدينية والسياسية بين خليفتين اثنين في آن واحد : علي ، ومعاوية ، وبين عاصمتين : الكوفة عاصمة « علي » ، ودمشق عاصمة معاوية . وكان من دهاء معاوية انه اعلن الخلافة لنفسه في مدينة **القدس** حيث يقوم **« بيت المقدس »** او « المسجد الاقصى » الذي يعتبره المسلمون بمنزلة مكة من حيث القداسة ، اذ كان الاسلام في اوائل ظهوره قد شرع التوجه عند الصلاة الى المسجد الاقصى ، ثم نسخ هذا التشريع واصبح المسلمون يتوجهون في صلاتهم وجهة الكعبة في مكة . ولذلك يسمى المسجد الاقصى عند المسلمين بـ « اولى القبلتين » . كان معاوية يقصد ان يضفي على خلافته طابعا دينيا ، ولم يكن يتاح له استخدام الكعبة لهذا الغرض ، فاتخذ المكان المعادل لها في نظر المسلمين ، وذلك ـ بالاقل ـ للتاثير على مسلمي الشام ، تثبيتا لعرش الخلافة الاموية في

معقله اولا ، وتمهيدا لتثبيته ـ من بعد ـ في سائر المعاقل الاسلامية .

٢ ـ إحياء العصبية القبلية :

عرفت الدولة الاموية بالانحراف عن الوجهة الاسلامية، اي وجهة المساواة بين الاجناس البشرية التي اوصى بها القرآن (ان اكرمكم عند الله اتقاكم ـ سورة الحجرات ، الاية ١٣) والنبي ، (لافضل لعربي على عجمي الا بالتقوى) . والواقع ان العصبية العربية التي اتسمت بها سياسة الدولة الاموية في معظم عهودها ، ترجع بداية ظهورها الى عهد معاوية بن ابي سفيان نفسه ؛ ففي الظروف التي اقام فيها دولته باسم « الخلافة » الاسلامية ، لم يكن يؤمل ان تتوطد هذه الدولة في ارض الاسلام كلها ، اذ كان **الصراع السياسي** في الوقت الذي اعلن فيه الخلافة لنفسه ، قد بلغ من الحدة مبلغا ينذر بهبوب العواصف في وجه الدولة الناشئة هذه ، ولم يكن يعتمد لمقاومة ما سيواجهه من هذه العواصف سوى اهل الشام ، مسلمين وغير مسلمين ، وكانت الظواهر البادية على سطح الاحداث حينذاك تضع في تصور معاوية عدة احتمالات نظن ظنا قويا ان ابرزها احتمال ان تبقى دولته محصورة في معقلها الاول : بلاد الشام (كانت بلاد الشام يومئذ تشمل سورية ، فلسطين ، لبنان

هذه الظروف التي احاطت بنشوء دولة معاوية ، اضطرته ان يقف على صعيدين يبدو اول الامر انهما متناقضان دون ان يكون بينهما تناقض في واقع الامر : صعيد التحالف الوطيد مع السكان الاصليين ، ولا سيما المسيحيين ، وصعيد التحالف الوطيد ايضا مع اقوى القبائل العربية التي يقطن ابرز فروعها واقواها في بلاد الشام ، وهي القبائل القحطانية المنتمية الى احد القسمين الرئيسين اللذين يقسمان الشعب العربي كله من حيث الاصل القديم : قسم القحطانية او الكلبية ذات المنشأ الجنوبي (جنوب الجزيرة العربية) ، وقسم العدنانية او القيسية ذات المنشأ الشمالي (شمال الجزيرة) . وقد كان عرب بلاد الشام في الاغلب من الكلبيين ، وفيهم مسيحيون اخذوا بالديانة المسيحية في عهود السيطرة البيزنطية على بلاد الشام . وحين حصل الفتح العربي في هذه المنطقة كان بين الفاتحين من ينتسبون الى المنشأين الكبيرين : الكلبي ، والقيسي ، وكانت دوافع الفتح المشتركة بينهم جميعا تحول دون ظهور العصبيات والنزعات القديمة .

ومعاوية ، بحكم انتمائه الاموي القرشي ، كان من المفترض ان يأخذ بالعصبية القيسية ، لان قريش قيسية . ولكن الرجل كان سياسيا حاذقا، فلم تكن تعنيه عصبية ما الا بقدر ما تساعده او لا تساعده في دعم سياسته وتحقيق

مطامحه السياسية . لذلك كان يسيرا عليه جدا ان يتحالف مع الكلبيين ضد القيسيين ، ليتخذ من هذا التحالف قوة تضمن له تأييد مختلف القوى ذات الشأن في بلاد الشام . وقد شاء ان يوطد تحالفه مع الكلبيين بزواجه منهم ، فتزوج « ميسونة » الكلبية ، ثم زوج ولده منها يزيد ، باحدى نسائهم كذلك . حينذاك كانت بوادر انتعاش العصبية القبلية قد ظهرت من جديد في اعقاب انفجار الصراع السياسي منذ مقتل عثمان ؛ وبتأثير ما كان عليه الكلبيون في بلاد الشام من احوال مادية هي خير من احوال القيسيين في سائر اماكنهم ، وما كان لهذا الفرق بين هؤلاء واولئك من اثارة التحاسد والتباغض بين الفريقين .

لقد جاء تحالف معاوية مع الكلبيين عاملا جديدا في اثارة القيسيين . وقد شمل هذا التحالف المسلمين والمسيحيين من الكلبيين في بلاد الشام . ومنذ ذلك الحين برزت العصبيات القبلية بين هذين القسمين من العرب **كظاهرة سياسية منظمة** اكثر منها ظاهرة بدوية عفوية . وكان يرمي معاوية من ذلك ان يجعل من **العنصر العربي** دعامة اساسية لطموحه الشخصي وطموح الارستقراطية الاموية في ان تمتد دولته الناشئة الى سائر الامصار التي كان العرب قد وطدوا فيها وجودهم ، وكان الكلبيون والقيسيون معا موجودين في معظم هذه الامصار . فقد راى معاوية ان تحالفه مع الكلبيين في بلاد الشام سيتيح له كسب هذا القسم من العرب في كل بلد يقيمون فيه ، وانه كلما اشتد الصراع القبلي بين قسمي العرب هذين ، ازداد الكلبيون في كل مكان تماسكا في نصرة الحاكم الذي اصبح حلفا لهم، واصبحت دولته الناشئة جزءا مهما من قوتهم ضد خصومهم القيسيين اينما كانوا .

وقد تحقق لمعاوية ما كان يطمح اليه ، واخذت الدولة الاموية التي كان له فضل تأسيسها ، تخرج من معقلها الاول (بلاد الشام) وتتوسع لتصبح بعد قليل هي وحدها دولة العرب الى نحو قرن (٨٩ سنة) من الزمن . وكان الكلبيون دائما السند القوي لهذه الدولة بالفعل ، حتى كانوا العوامل الحاسمة التي منعت عنها خطر الزوال عند موت معاوية الثاني بن يزيد ، اي الحفيد المباشر لمعاوية الاول المؤسس . فقد تعرضت دولة بني امية حينذاك لازمة كادت تقضي عليها لولا مساندة الكلبيين لها . وذلك حين قام عبدالله بن الزبير بطلب الخلافة لنفسه وتبعه فريق من المسلمين في الحجاز والعراق وانتصر له القيسيون ، فنشبت معركة طاحنة بين القبائل القيسية والكلبية في **مرج راهط** قرب دمشق ، واستبسل الكلبيون في الدفاع عن دولة بني امية دفاعا عن مصالحهم ، حتى هزموا خصومهم القيسيين واعادوا لهذه الدولة قوتها . ولكن نتائج هذه المعركة نقلت الدولة الاموية من ايدي الاسرة المؤسسة ، اسرة

معاوية (آل ابي سفيان) ، الى ايدي الاسرة الاموية الاخرى (بني الحكم) . فقد اعتلى عرش الخلافة الاموية في دمشق بعد معركة مرج راهط مباشرة مروان بن الحكم ، واستمر هذا الفرع الاموي على راس الدولة حتى نهايتها ، ولم يحكمها من آل معاوية سوى ثلاثة : معاوية المؤسس ، ويزيد ابنه ، ومعاوية بن يزيد حفيده .

٣ – النظام الاجتماعي في الدولة الاموية :

ظهر لنا ، اذن ، ان معاوية الاول اعتمد القبائل العربية ، كقاعدة لحكمه : فهل هذا يعني ان النظام الاجتماعي للدولة الاموية قام على اساس قبلي ؟. اي هل عاد معاوية بالنظام الاجتماعي الى وراء ، الى النظام القبلي الذي رايناه يتفكك حتى في العصر الجاهلي ؟

ان اعادة التاريخ الى وراء غير ممكنة **موضوعيا** ، فكيف تمكن اعادته بارادة **ذاتية** ؟. لكن ، حتى الارادة الذاتية لم تكن موجودة عند معاوية . فهو مؤسس دولة . وهذا بذاته وضع متقدم تاريخيا بالنسبة للوضع القبلي . ثم ان هذه الدولة نفسها التي اسسها كانت تحققا لضرورة تاريخية بعد نشوء التمايز **الطبقي** في مجتمعها ذاك . وهذه الضرورة هي ما يلازم تكون الدولة من صفة **الاستقرار** وصفة **التراكم** اللتين هما في علاقة جدلية مع التطور الاجتماعي. وقد كانت شروط هذه الضرورة متوفرة في بلاد الشام حين فتحها العرب . وفي الوقت الذي كان فيه معاوية حاكما على هذه البلاد ، كان قد مر زمن طويل على المنطقة منذ اخذ الاقتصاد الطبيعي فيها يتفكك ويتفسخ، واخذت تحل محله روابط اقتصادية جديدة لا في بلاد الشام وحسب ، بل في بلاد ما بين النهرين وغيرها من انحاء هذه المنطقة في الشرق ، وكانت قد نشات فيها جميعا مراكز لاستقطاب عمليات التبادل المحلية اول الامر ، ثم المنطقية بتوسع متدرج . اي ان التطور التاريخي كان حينذاك قد قطع شوطا طويلا الى نشوء نظام اجتماعي اقتصادي يتجاوز طابع الاقتصاد الطبيعي .

وفي عهد معاوية ، اميرا ثم خليفة ، كانت السمة البارزة لهذا النظام في المنطقة كلها امتدادا من العهود البيزنطية والساسانية ، هي السمة الاقطاعية المتحصنة بطابعها العسكري . وقد راينا في كلامنا السابق على عهد الخليفة الراشدي عثمان كيف تحول الحكام الامويون الذين عينهم على الامصار الى مالكين للارض بسرعة ، بل تجاوزوا حدود موقفهم كحكام وفدوا الى هذه

الامصار لا بصفة كونهم فاتحين وحسب ، بل حاملين الى سكانها دعوة جديدة تغريهم بانها دعوة تناهض ظلم الحكام السابقين . وراينا كيف ادى تجاوزهم هذا الموقف الى ثورة جماهيرية ادت الى مصرع الخليفة نفسه . والواقع ان موقف هؤلاء الحكام العرب لم يكن موقفا ذاتيا فقط ، بل – مع اعترافنا بالاثر الذاتي هنا – كان في المسالة واقع موضوعي كذلك. نقصد ان الشكل التاريخي الخاص للعلاقات الاقطاعية العسكرية الذي نشا في بلاد الشام ، كما نشا في بلاد ما بين النهرين ، قبل الفتح العربي – الاسلامي ، كان هو السمة الغالبة للنظام الاجتماعي القائم في هذه البلاد . فلم يكن ممكنا اذن الا ان يحدث هذا الشكل التاريخي اثره ، بصورة موضوعية ، في تكييف نظام الحكم العربي بعد الفتح وبُعد الاستقرار الذي عرفته بلاد الشام اثناء امارة معاوية ثم خلافته . ثم كانت المصلحة الطبقية للحكام الامويين ان يستفيدوا الى اقصى الحدود من النظام الذي وجدوا له جذوره النامية وعلاقاته الانتاجية الغالبة ، وان **يندفعوا الى** تعميق اسس هذا النظام وترسيخها اكثر فاكثر . اما المصلحة الطبقية هذه فقد تكونت من ان معاوية واسرته اصبح في حيازتهم اراض واسعة كانت قبل الفتح العربي – الاسلامي ملكا لامبراطور بيزنطة وارستقراطيتها ، وكان من المفترض – حسب نظام الاراضي في الاسلام – ان تكون **ملكا عاما** للدولة الاسلامية ، ولكنها تحولت ، تحت سلطة معاوية واقربائه وبطانته ، **الى ملكية خاصة** استخدم الخبراء السوريين في تنظيم زراعتها وريها ، حتى اصبح هو واخص اقربائه وبطانته من اكبر الملاكين العقاريين وتالفت منهم الارستقراطية شبه الاقطاعية الجديدة بعد الفتح ، في حين كان العرب الاخرون مشغولين باعمال الفتح في مناطق بعيدة او مرابطين في المعسكرات لحماية الدولة من الانتفاضات او لمحاربة الاحزاب المناوئة للامويين في العراق وغيرها . من هنا تكونت لدى العرب وقتئذ تقاليد فرضتها عليهم ظروف الفتح وظروف الصراع السياسي « الداخلي » هذه ، ومن هذه التقاليد مثلا: احتقارهم للاعمال الزراعية والحرفية التي اوجبت تلك الظروف كلها ان يختص بها العبيد والسكان الاصليون . ونشات بتاثير هذه التقاليد – اضافة الى بقايا التقاليد القبلية – نزعة التعالي على غير العرب التي اخذت بها الدولة الاموية وظهرت ، بتسميتها العناصر غير العربية بـ « الموالي » .

كان يعني هذا التمييز ، اذن ، ان كل من ليس عربيا في ظلال الدولة الاموية ، يطلق عليه وصف « مولى » . وقد كان هذا النوع من التمييز احد العوامل التي قوضت دولة الامويين قبل ان تكمل من عمرها قرنا زمنيا. والواقع ان معاوية مؤسس هذه الدولة لم يكن يريد ان يجعل هذه المسالة ، مسالة التمييز ، قاعدة اساسية للحكم الاموي حين ساعد في اوائل عهده على احياء العصبية القبلية ، وانما كان يستوحي في ذلك الحين مصلحة مؤقتة دعته ان

يستفيد من التخاصم القيسي ـ الكلبي لتوطيد عرشه حين هو لا يزال مهددا بهزات عنيفة بعد تغيير وجهة الخلافة عن مواقعها الراشدية . غير ان الخلفاء الامويين الذين جلسوا بعده على هذا العرش قد افرطوا في ابراز العصبية العربية حتى اثاروا نقمة الفئات غير العربية من مواطني دولتهم كما اثاروا فيها نزعة التعصب المضاد ، وهذه النزعة نفسها هي التي كانت منشأ تلك الحركة التي ظهرت في اواخر عهد الدولة الاموية واستمرت تتبلور في عهد الدولة العباسية الى ان اصبحت حركة معادية للشعب العربي ذاته، ولتاريخه وثقافته، بحيث دفعها العداء لكل ما هو عربي ان تخلق تيارا فكريا يحمل راية التشنيع بكل ما في تاريخ العرب من ادب وفكر وقيم وتقاليد. نعني بها حركة «الشعوبية» المعروفة .

وينبغي ان نذكر بصدد النظام الاجتماعي في العهد الاموي ما فعله معاوية في ايام خلافته من تطوير عملي ملموس لمفهوم « الدولة » العربية الناشئة مكنها ان تصبح **ظاهرة حضارية** في تاريخ العرب . فقد اسس لها « الدواوين » المختلفة التي نهضت بدور اولي لما يسمى في عصرنا بالدوائر الحكومية او الوزارات ، كدواوين الضرائب والمكوس والحسابات وديوان الرسائل وديوان القضاء الخ . غير ان سجلات بعض الدواوين هذه كانت تستخدم اللغات المحلية اول الامر ، كاللغة الفارسية في ايران والعراق ، واليونانية في سورية والقبطية في مصر . وكذلك النقد المتداول بقي كما كان قبل الفتح العربي الى عهد عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك ، اللذين احدثا اصلاحات مهمة في تنظيم الدولة كانشاء **نقد** خاص بها ، وتوحيد نظم ادارة الدولة ومسح الاراضي وتسجيلها **باللغة العربية** ، واحلال هذه اللغة في سائر اعمال الدولة ودواوينها محل اللغات المحلية السابقة .

وقد ظهر الوجه **الطبقي** لمعنى الدولة في عدة مظاهر ، عدا السمة العامة للنظام الاجتماعي ، التي قلنا انها السمة شبه الاقطاعية . ومن هذه المظاهر : اعتماد الحكم الاموي ـ ولا سيما حكم معاوية ـ ابقاء الطبقة المسيطرة المحلية على سلطاتها السابقة ، ومنها سلطة المحاكم وسلطة الشرطة . وحين عربت مؤسسات الدولة في عهود الخلفاء المروانيين انتقلت هذه السلطات الى ايدي الفئات المقربة من الطبقة الحاكمة ، اي ان الوجه الطبقي ظل محتفظا بطابعه وان تغير الشكل . وهذا امر طبيعي بالنسبة للطابع الطبقي للدولة ذاتها .

لقد حاول بنو امية في اوائل حكمهم ان يقدموا للسكان الاصليين بعض المكاسب الجديدة ، حين عدلوا في ايران مثلا ما كان يعانيه اهلها في

نظامهم القديم من التفاوت الكبير في الحقوق والواجبات بين الفئات العليا والفئات الاجتماعية الدنيا ، وحين خففوا الضرائب عن الاقباط والسريان في مصر وسورية وجعلوا دخولهم الاسلام امرا اختياريا دون ضغط . غير ان كثيرا من العوامل الموضوعية والذاتية قد غيرت من خطة الخلفاء الامويين هذه في العقود الاخيرة من حكمهم ، اذ استشرت عندهم اساليب معاملة الفئات الدنيا من السكان بالشدة والاعتباطية في فرض الضرائب وفي جبايتها معا ، وبدلوا التشريع الذي اتبع في بداية عهد الفتح من اعفاء الذين يدخلون في الاسلام من ضريبة « الجزية » والاكتفاء باخذ الخراج ممن يملكون الارض او يستثمرونها، فاذا بهم يتقاضون من امثال هؤلاء ضريبة مزدوجة : « الجزية » و«الخراج» كليهما . من هنا كثرت الانتفاضات في عدة بلدان على الحكم الاموي ، كما حدث في آسية الوسطى عام ٧٣ للهجرة (٧٢٨ للميلاد) وفي الاعوام التي تلته من تمردات كادت تقضي لا على السلطة الاموية وحسب في تلك المنطقة بل على الوجود العربي من الاساس .

ونذكر في موضوع النظام الاجتماعي هنا ما حصل في العهد الاموي من تغير في نظام الاراضي بالنسبة للعرب الفاتحين . فقد راينا العرب في بداية الفتح ، خلال عهد الخلفاء الراشدين ، ولا سيما عهد عمر ، يعيشون في عزلة عن السكان الاصليين يلتزمون المدن ـ المعسكرات التي انشأوها للجيوش في بادىء الامر ، وراياهم ـ لذلك ـ غير مشاركين في عملية الانتاج ، وكان عمر متشددا في منعهم من تملك الاراضي في البلدان المفتوحة . ولكن ، كل ذلك تغير في العهد الاموي ، اذ ابيح للجاليات العربية الوافدة مع جيوش الفتح ان تملك ما تشاء من الاراضي في هذه البلدان . وطبعا لم يكن يستطيع التملك من هذه الجاليات سوى القادرين على التملك والاستثمار من ذوي الثراء اولا ، ومن ذوي الانتماء العائلي او الحزبي الى الحكم الاموي ثانيا . وفي المصادر التاريخية العربية الكبرى ، كمؤلفات الطبري والبلاذري واليعقوبي، ما يفيد ان الملكيات العقارية التي دخلت في حوزة العائلات الاموية وانصارها اصبحت من السعة ووفرة المحصول بحيث تركزت الثروات الكبرى في ايدي طبقة عربية جديدة ومحدودة . وفي هذه المصادر التاريخية نفسها نرى طرق استثمار هذه الملكيات الكبيرة اصبحت من القسوة في اواخر العهد الاموي على شغيلة الارض من اهل البلاد ومن الاسرى العبيد بحيث كونت عائقا دون تطور **القوى المنتجة** لما انتهت اليه حالة هؤلاء الشغيلة من سوء العيش وفتك الامراض الوبائية . وهذا مما زاد في ضعف الدولة الاموية اخيرا ، امام الانتفاضات العديدة **اولا** ، من فئات السكان الناقمين لاسباب اجتماعية صرفا ، **وثانيا** من الخصوم السياسيين والحزبيين لبني امية ، **وثالثا** من العناصر غير العربية التي كانت تحتفظ بالحقد العميق على الامويين لاعتمادهم سياسة التمييز بين العرب و « الموالي » .

٤ – الاقتصاد الصناعي والزراعي :

وقبل ان نفرغ من الكلام على النظام الاجتماعي في العهد الاموي ، نرى من ضرورات البحث الموضوعي ان نعترف لمؤسس هذا العهد : معاوية ، بأعمال اخرى تحسب في جانب خدمة التطور والتقدم النسبي . من ذلك عنايته بتطور الاقتصاد **الصناعي والزراعي** في بلاد الشام طوال ايام حكمه هناك . ففي المجال الزراعي عني بتطوير وسائل الري واخصاب الاراضي واعتماده خبرة ذوي الاختصاص من السكان المحليين كما اشرنا من قبل . وفي المجال الصناعي عزز نظام الحماية الجمركية للصناعات المحلية بحيث ساعد بذلك على تطويرها اكثر فاكثر وجعلها ذات اثر ملحوظ في موارد الدخل العام وفي تحسين الدخل التجاري ورفع مستوى الحرفيين فنيا ومعاشيا . وانه لامر مهم تاريخيا ايضا انه في عهد امارة معاوية على الشام ، وفي زمان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ، بدأ العرب بعناية خاصة من معاوية نفسه يبنون اول اسطول بحري مستخدما خبرة الاختصاصيين المحليين في هذا المجال ايضا ، ومستعينا بخشب الارز اللبناني كما فعل الفينيقيون في القديم . وقد استعمل هذا الاسطول اول مرة في فتح العرب لجزيرة قبرص ، ثم استعمل في عهد معاوية نفسه بالحملة على القسطنطينية مرتين : الاولى عام ٦٦٨ وقد فشلت الحملة هذه المرة ، والثانية عام ٦٧٣ وكانت ناجحة في التغلب على الاسطول اليوناني ودخول خليج البوسفور والقرن الذهبي ومحاصرة القسطنطينية نحو خمس سنوات .

على ان كل هذه الاصلاحات كانت تقتضيها طبيعة تطور القوى المنتجة في المجالات الزراعية بالدرجة الاولى ، ثم الصناعية – الحرفية ذات التقنية المتطورة . ان النظام الاجتماعي الذي اصبحت الدولة الاموية ممثلة له ، كان شأنه – موضوعيا – ان يتطور باتجاه تطور التجارة وخلق صناعة حرفية متقنة تجاري تطور الامكانيات المتفتحة للنظام نفسه ، اي **للقوى المنتجة** بالنسبة لصناعة ادوات انتاج متطورة نسبيا في الزراعة والري خصوصا . اضافة الى الامكانيات المتفتحة لدى الطبقة الحاكمة واصحاب الملكيات الكبيرة في الارض وكبار التجار والقادة العسكريين . امكانيات التمتع بالمنتجات التقنية المتقدمة والغالية الاثمان ، للاستهلاك والاقتناء . ذلك فضلا عن ضرورة تطور صناعة الاسلحة تلبية لحاجات الدولة المتوسعة باستمرار .

٥ – الانتفاضات على الحكم الاموي :

لقد القينا بعض الاضواء على جوانب معينة من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي رافقت عصر الحكم الاموي منذ مؤسسه الاول.

معاوية ، حتى ايام ضعف هذا الحكم امام مختلف العوامل التي ادت الى تقويضه . ولكن ، لا بد لنا هنا – تمهيدا لغرضنا المقصود في هذا البحث – من ان نحدد بعض الاحداث التاريخية التي كانت لها صفة الانتفاض او التمرد او المعارضة تجاه الحكم الاموي ، وكان من آثارها انعكاسات **فكرية** وضعت حركة تطور الفكر العربي ، في اواخر القرن السابع واوائل القرن الثامن ، امام الواقع الاجتماعي والسياسي وجها لوجه ، واقامت بين الفكر والواقع رباطا لم تستطع ان تخفيه عن الانظار حتى تلك الاستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر عادة حين يملك القدرة المتطورة على خوض المسائل النظرية التجريدية ، او على التحليق في مناخات الابداع الفني البعيدة عن ارض الواقع المباشر .

كانت الاحداث التاريخية هذه متلاحقة ومتداخلة بصورة مثيرة ومعقدة في وقت واحد . وعلينا ان نختار منها الان ما يكون له تلك العلاقة الاكيدة بموضوعنا ، ولا سيما ما يتصل بامر **الشيعة والخوارج** الذي نعقد له هذا الفصل :

اولا : انتفاضة الشيعة

لن ندخل هنا معركة الجدل المعروف بشأن مصطلح « الشيعة » ، متى بدا تاريخيا ومذهبيا ، في حياة علي بن ابي طالب ، ام بعد استشهاد ولده الحسين بن علي في كربلاء ، ام في زمن ابعد من ذلك ، اي في حياة النبي ، كما لدى بعض المتحدثين في الموضوع .

نحن نقصد بـ « الشيعة » في هذا البحث اولئك المسلمين الذين صار هذا المصطلح يطلق عليهم في التاريخ ، دون جدال ، لتشيعهم (تحزبهم) لعلي بن ابي طالب بوصف كونه صاحب الحق الشرعي (الالهي) بالخلافة بعد النبي مباشرة ، ثم للمنحدرين من صلبه عموديا بالتسلسل المعروف .

ان الشيعة الذين ينطبق عليهم هذا المفهوم ، كانت لهم عدة انتفاضات في تاريخ الصراع السياسي والمذهبي « والايديولوجي » ، منذ انتهاء عهد الراشدين وقيام الحكم الاموي حتى انتهائه .. لكننا نريد هنا – بتحديد – اول انتفاضة للشيعة في وجه السلطة الاموية .

بعد مقتل « علي » في الكوفة بيد احد الخوارج ونجاة معاوية من القتل الذي كان مكلفا به شخص آخر من الخوارج ، كان يرجو معاوية ان

يستخلص الخلافة لنفسه بالمداورة السياسية بدل الحرب ، وقد تحقق له ذلك حين جرت المصالحة بينه وبين الحسن بن علي الذي كان مفترضا ان يتولى الخلافة بعد ابيه طبقا لمعتقد الشيعة . قامت هذه المصالحة على ان يتنازل الحسن عن حقه بالخلافة لمعاوية شرط ان تكون له – اي للحسن – بعد معاوية . ولكن هذا قبل الشرط وهو يفكر بالإمر الذي كان قد اختطه لنفسه واعتزم التحضير له . نعني به انشاء دولة اموية وراثية تمضي وراثة عرشها في من يأتي بعده من صلبه واحدا بعد واحد . غير انه كان يريد تجنب العواصف التي ربما هزت عرشه هو بالذات ، فبايع الحسن على شرطه ذاك مكرها . « ولكن معاوية لم يكن يهدأ له بال وحسن حي ، وبيعته له قائمة » (١) . ولعله اضمر في نفسه ان يتحلل من شرطه بطريقة ما ، ليخلو له الطريق نحو تنفيذ الخطة المقررة لديه . ويعتقد الشيعة ان معاوية تخلص من الشرط فعلا بقتله الحسن مسموما عام ٤٩ هـ – ٦٦٩ م .

ومهما يكن ، فان معاوية اطمأن الى مصير خطته بعد موت الامام الثاني للشيعة ، فقد وجد بذلك خلاصا من بيعته له ، ولم يبق في طريقه الى نصب ولده يزيد وليا للعهد يرث عرشه من بعده سوى ما كان يخشى ان يحدث من استنكار كبار الصحابة الباقين قيد الحياة يومذاك واستنكار الكثرة الغالبة من الراي العام العربي والاسلامي لهذا الامر ، لانه بحد ذاته امر جديد غريب في الاسلام ، ولان يزيد نفسه غير لائق لهذا المنصب في نظر المسلمين . ولكن معاوية كان من قوة السيطرة على الامور بحيث يملك الجراة على تحقيقه دون مبالاة لهذه المواجهة المحتملة .

كان معاوية من الجراءة في مواجهة الراي العام العربي والاسلامي بحيث اقدم على قتل فريق من كبار صحابة النبي ، امثال حجر بن عدي واصحابه، دون مبالاة ايضا ، بل لقد تباهى بذلك وهو في نشوة انتصار وشماتة اثناء لقاء له مع الحسين بن علي (٢) . وبمثل هذه الجراءة اعلن ابنه يزيد وليا لعهده ، فكان اول ولي عهد في الاسلام ، ومنذ ذاك اصبح توريث منصب الخلافة تقليدا اتبعه سائر الخلفاء الامويين والعباسيين وغيرهم حتى عهد الانقلاب العثماني بالاستانة (استانبول) في مطلع القرن العشرين (١٩٠٨) ، سوى فترات تاريخية معدودة .

مات معاوية عام ٦٨٠ للميلاد ، فتولى يزيد عرش الخلافة بحكم كونه

(١) د. علي سامي النشار : « نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام » – جـ ٢، ص ٣٧ .
(٢) المسعودي : « مروج الذهب » – جـ ٢ ، ص ١٩ .

ولي العهد كما فرضه والده . كان الناقمون على ذلك كثيرين ، ولكن اول معارضة لخلافة يزيد ظهرت من شيعة علي بن ابي طالب في الكوفة بعد ان علموا رفض امامهم الثالث الحسين بن علي في مكة مبايعة يزيد بالخلافة ، فارسل هؤلاء الى الحسين وفودا تدعوه باسمهم الى الشخوص نحو الكوفة ليقود انتفاضتهم على يزيد وعلى الخلافة الاموية ذاتها . وقد استجاب الحسين لهذه الدعوة واراد الخروج من مكة الى الكوفة ، فنهاه عبدالله بن عباس ؛ وهو من كبار صحابة النبي ومن ابناء عمومة علي بن ابي طالب والد الحسين . قال ابن عباس للحسين : « اشخص الى اليمن ، فانها في عزلة ، ولك فيها انصار واخوان ، فاقم بها وبث دعاتك » (١). ولكن الحسين راى ان مقاومة يزيد والعرش الاموي امر يجب ان ينهض به ما دام قد اجتمع له العنصر البشري اللازم في اهل الكوفة . وحين بلغ الحسين ارض العراق قاصدا الكوفة جاءه ان كثيرا من انصاره الذين دعوه للمقاومة مؤكدين له عزمهم على الخروج تحت لوائه ، قد ضعفوا عن تنفيذ وعدهم ، لما واجههم به والي الكوفة عبدالله بن زياد الموالي للامويين ، من ارهاب وتهديد للبعض ومن اغراء ورشاوي للاخرين . كان موقف الحسين هنا حرجا ، فهو الان بين ان يعود الى الحجاز فيتهم بالضعف والنكوص عن امر يراه واجبا عليه ، وبين ان يمضي لقتال جيش يزيد فيغامر بالنساء والاطفال الذين جاء بهم وبالقلة القليلة من انصاره الذين صحبوه الى غايته . ولكنه فضل الاقدام على الاحجام ، ومضى في سبيله حتى التقى جيش الامويين في كربلاء ، وكانت تلك المعركة المثيرة المؤثرة التي انتهت بمقتل الحسين وانصاره وبعض ولده ، وبأسر الاطفال والنساء من اهله . (عام ٦١ هـ ٧٧٣ م).

هذه الانتفاضة الاولى بوجه اول خليفة اموي بالوراثة ، قد تبدو بحد ذاتها ، وبهذا السرد البسيط لها ، حادثة عادية ليس من شانها ان تذكر في مجال الكلام على الحركات التاريخية ذات التاثير في مجرى تطور تاريخ الفكر .

ولكن هذا التبسيط للمسالة بعيد جدا عن الواقع التاريخي . ذلك لان هذا الواقع نفسه يثبت ، بما لا يدع مجالا للشك ، ان هذه الانتفاضة لا تحدد تاريخيا بتلك المعركة السريعة وبنتائجها المباشرة ، اي بذلك الانتصار الساحق الذي احرزه جيش الامويين في معركة كربلاء (العراق) على تلك الجماعة القليلة (٣٠٠ مقاتل) من انصار الحسين بن علي ، في ساعات قليلة. انما الذي يحدد هذه الانتفاضة الشيعية هو امتدادها الزمني بعد معركة اليوم العاشر من شهر محرم سنة ٦١ هـ ومصرع قائدها الامام الشيعي الثالث ،

(١) اليعقوبي : تاريخه – جـ ٤ ، ص ٢٠٦ .

وتحددها ايضا ابعادها السياسية والفكرية الممتدة عمقا واتساعا على مدى المرحلة التي نتحدث عنها .

ليس ياتي اثر هذه الانتفاضة ، بكل عمقه وحركيته ، من طابعها المأسوي ، بل ينبغي للرؤية المعاصرة ، غير المنفعلة بسخونة الحادث في وقته ، ان تخترق ظلال هذا الطابع المأسوي لتصل الى العوامل الاقل اثارة وسخونة . ان رؤية يتوفر لها هذا الشرط تكتشف العوامل التالية :

العامل الاول :

علينا ان نرى ، بامعان ، ان مسالة تحويل معاوية لنظام الخلافة من واجهته « الشوروية » الراشدية الى نظام الحكم الفردي الوراثي شبه الملكي ، لم تكن بالمسالة اليسيرة بحيث يمكن فرضها يومئذ دون حساب للمعارضة في صفوف واسعة من الراي العام الاسلامي . واذا كان معاوية قد استطاع بفضل استخدام العنف من جانب واستخدام المناورات السياسية من جانب ، ان يجري هذا التحويل دون ان تواجهه العاصفة اثناء حياته ، فليس يعني ذلك ان العاصفة لم تكن تعتمل في دخائل المجتمع العربي ـ الاسلامي بانتظار ان تجد ما يدفعها الى سطح الاحداث .

نقصد ان جماهير من العرب والمسلمين ، ومنهم كبار الصحابة وتابعيهم ، لم يكن هينا عليهم ان يتقبلوا هذا الفعل من معاوية بالرضا والتاييد ، كما كان يبدو الامر في الظاهر هنا او هناك . بل نستطيع القول ان اجيالا مرت بعد ذلك من رجال الدين الاسلامي والمؤرخين والباحثين الاسلاميين ، ظلوا حتى العصر الحاضر ينظرون الى فعلة معاوية هذه نظرة انكار ، او ـ بالاقل ـ نظرة مشوبة بعدم الرضا الحقيقي .

يروي المقري ان احد فقهاء المسلمين المتاخرين جدا عن عصر الامويين سئل عن سبب كون ملوك المسلمين لا يسيرون على الطريق الصحيح ولا يبالون « عهدا ولا حرمة » ، فاجاب :

« ذلك لان **الملك ليس في شريعتنا** ، ولم يجعل في شرعنا الا الخلفاء ، فكان ابو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وان لم يستخلفه نصا ، لكن فهم الناس ذلك فهما ، واجمعوا على تسميته بذلك . ثم استخلف ابو بكر عمر فخرج بها عن **سبيل الملك الذي يرثه الولد عن الوالد** ، الى سبيل الخلافة الذي هو النظر **والاختيار** ، ونص في ذلك على عهده ، ثم اتفق اهل الشورى على

عثمان . **فاخراج عمر لها عن بنيه الى الشورى دليل على انها ليست ملكا .** ثم تعين علي بعد ذلك اذ لم يبق مثله ، فبايعه من آثر الحق على الهوى واصطفى الآخرة على الدنيا . ثم الحسن كذلك . ثم **كان معاوية اول من حول الخلافة ملكا** والخشونة لينا ثم ان ربك من بعدها لغفور رحيم ، فجعلها (اي الخلافة) **ميراثا** ، فلما خرج بها عن وضعها **لم يستقم ملك فيها .** الا ترى ان عمر بن عبدالعزيز ـ رضي الله عنه ـ كان **خليفة لا ملكا** . فلم يسلك طريق الاستقامة قط الا **خليفة** » (١) .

نرى في هذا الكلام من فقيه متاخر جدا عن عصر الامويين ان فعلة معاوية بقيت تحز حزا عميقا في نفوس المسلمين على مدى الاجيال . فان كلام هذا الفقيه ، كما هو واضح ، ينضح بالمرارة المثيرة مما صنع معاوية بامر الخلافة حين تحول بها الى **ملك وراثي** ، رغم مرور الاجيال الطوال . فكيف يكون شان المسلمين اذن في معاوية نفسه .

هل كان معاوية مخطئا حقا في ما فعل ، من وجهة نظر موضوعية ؟ . اعتقد ان دولة بوزن الدولة العربية ـ الاموية ، تاريخيا ، ما كان يمكن ان تستقر وترسخ قواعدها وتؤدي دورها التاريخي ، لو لم يدعمها معاوية بهذا التدبير السياسي الجريء . لكن هذا مسالة اخرى .

العامل الثاني :

ان نضيف الى ما تقدم كون **يزيد** ذاته هو الذي قضت المصادفة ان يكون اول وريث لعرش معاوية وفقا لنظامه الوراثي الجديد . فقد لعبت هذه المصادفة دورا ملموسا في ترسيخ جذور النقمة الواسعة على ما احدثه معاوية من تحويل لنظام الخلافة ، وفي ان يكون لانتفاضة الشيعة تلك مع استشهاد الحسين وهو يقاتل جيش يزيد امتدادها في الزمن وفي الحياة العامة وفي الحركات الفكرية معا . ذلك ان اختيار يزيد بعينه لتنفيذ عملية التحويل اول مرة ، قد وضع في ايدي الناقمين على مبدا « العملية » حجة قوية تدعم نقمتهم ، وسلاحا عمليا لمحاربة « المبدا » نفسه . اذ لم يبق الامر محصورا في نطاق الاعتراض الشيعي بان الخلافة حق « آلهي لعلي » وابنائه ، بل تجاوزه الى نطاق اهل السنة الذين يرون ان الخلافة حق للمسلمين يختارون له من يجدونه **الاصلح** للاضطلاع بمهماته الخطيرة . ويزيد بن معاوية ليس له من مؤهلات « **الاصلح** » شيء اطلاقا . فهو ـ اولا ـ

(١) راجع محمد عبدالغني حسن : المقري (سلسلة اعلام العرب ـ القاهرة) .

فتى مطعون بسلوكه وسيرته . وهو ـ ثانيا ـ معروف بعبثه حتى بمبادىء الشريعة وشعائرها . وهو ـ ثالثا ـ يجهل طرق التصرف بالشؤون العامة للدولة ، وان بينه وبين المهمات التي ولي امرها لحاجزا سميكا من العزلة المطلقة ومن الانشغال بلهوه اليومي التافه . وينبغي ان نضيف نحن امرا **رابعا** لعله لم يكن في متناول الوعي الاجتماعي يومئذ بعد ، ولكنه جزء من الواقع الموضوعي لا يتوقف وجوده على وعي الناس له . نعني به ان **يزيد** كان يحمل في شخصيته وفي سلوكه الذي ذكرناه ظاهرة نموذجية لما كان عليه فتيان الطبقة الاريستقراطية الجديدة من غطرسة على الناس ومن انغماس في اسباب الترف المادي المبتذل يبعد بهم عن كل ما كان يشغل جماهير الناس يومئذ من هموم الحياة الواقعية الجدية ومشكلاتها . فلا بد ان يكون لهذا الامر اثر في دخائل النفوس ، وان لم يكن قد تبلور وعيا اجتماعيا محددا .

العامل الثالث :

هو ان العاملين السابقين قد دفعا المسلمين ـ بعد مصرع الحسين بن علي بالاخص ـ اكثر فاكثر ، الى شيء من المقارنة السلبية ، سواء بعقولهم أم بمحض مشاعرهم . مقارنة رجل برجل : رجل كيزيد تلك شخصيته ، ورجل كالحسين يعرفون له من الصلة بالنبي (وهو ابن بنت محمد)، ومن الانتساب لعلي بن ابي طالب ابيه ، وهو الخليفة الراشدي الذي ينظر اليه المسلمون جميعا نظرة تكريم وتقدير عاليين ، ثم من المزايا الشخصية المفضلة التي يتحلى بها الحسين ، ثم من المصير المأساوي الذي اقدم عليه بشجاعة هائلة دفاعا عن حق يعتقده ـ اقول : انهم يعرفون للحسين من هذه الخصائص ما جعلهم يخرجون من المقارنة بكثير من الاسى العميق لا للمصير الفاجع الذي لقيه الحسين وحسب ، بل كذلك اولا لاقدام جيش منسوب الى الخلافة الاموية على قتله ، وثانيا للصورة المؤثرة التي حدث بها الحادث ، وثالثا للخلافة الاسلامية نفسها ان تتحول هكذا الى ايدي سفاكين « افتتحوا » عهدهم الجديد هذا « الافتتاح » الرهيب الذي يقول عنه باحث معاصر من اتباع المذهب الاشعري ، بعيد عن التاثر بالانفعال الشيعي ، بانه حادث لم ير له المسلمون مثيلا ، وان المسلمين جميعا قد لعنوا يزيد بسبب مذبحة عام ٦١ هـ ، بل يقول هذا الباحث الاشعري المعاصر ان مقتل الحسين كان « اكبر حادث في تاريخ الاسلام السياسي والروحي » (١) .

بتأثير العوامل الثلاثة السابقة وامثالها مجتمعة ، اخذت الانتفاضة

(١) علي سامي النشار : « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » ـ جـ ٢ (نشأة التشيع وتطوره) ـ ص ٣٨ .

الشيعية هذه طريقها الى الامتداد في الزمن ، فظهرت حينا بصورة انتفاضات وثورات دموية بدأت بثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي بعد ثورة التوابين التي كانت تعبيرا مباشرا وعنيفا عن ندم اهل الكوفة لتخلفهم عن نصرة الحسين في حربه لجيش يزيد ، كما كانت تعبيرا غير مباشر عن اثر تلك العوامل التي اوردناها ، في نفوس المسلمين ثم ظهرت الانتفاضة الشيعية هذه حينا اخر في صورة حركات فكرية تتلون بالوان دينية صرفا ، ثم بالوان من التفكير الكلامي ـ الفلسفي ، كما سنرى في الفصل التالي لهذا الفصل .

ثانيا ـ انتفاضة المدينة

نضيف الى ما تقدم ان الكثيرين من الصحابة والتابعين في « **المدينة** » كانت نقمتهم على نظام معاوية الوراثي ذات دلالة خاصة . وكذلك شان **مكة** . فهما المدينتان المقدستان عند جميع المسلمين ، واهلهما يرون ان صلتهم بالاسلام هي صلة اهل القضية التي رعوها بانفسهم وبتضحياتهم وعاشت وترعرعت مرتبطة بحياتهم . من هنا كانت غيرتهم على قضية الاسلام ذات حساسية متميزة . ولقد عد بعضهم عمل معاوية في تحويل نظام الخلافة عن طابعه الراشدي بدعة في الإسلام لا تناقض نهج الراشدين وحسب ، بل تناقض ـ بالدرجة الاولى ـ طبيعة الخلافة مبدئيا ، كما اشرنا من قبل . وذلك فضلا عن موقف انصار علي بن ابي طالب الذين لا ينكرون حق معاوية وحده بالخلافة ، بل ينكرون حتى حق ابي بكر وعمر فيها ، لاعتقادهم بان الخلافة منصب آلهي يأتي النص على صاحبه من الله بوساطة النبي ، وان النص قد اتى بالفعل باختيار « علي » خليفة بعد النبي مباشرة .

هذان موقفان من خلافة معاوية يمكن وصفهما بالمبدئية . ولكن هناك مواقف اخرى في « المدينة » كانت غير راضية على خلافة معاوية لاسباب **سياسية** ذاتية ، واسباب **اجتماعية** طبقية . **فالاولى** ترجع الى طموح بعض ابناء الصحابة الى الخلافة كمصعب بن الزبير واخيه عبدالله . **والثانية** ترجع الى ان انتقال مركز الخلافة من « المدينة » الى دمشق قد افقد « المدينة » مكانتها شبه المركزية في العالم العربي والاسلامي ، وافقد اغنياءها ، وكذلك اغنياء مكة ، مصالح جمة كانوا يجنونها من تلك المكانة المفقودة وعطل نشاطهم الاقتصادي والسياسي وسد الطريق دون مطامحهم المتعددة الجوانب ، وجعلهم في عزلة عن المسرح السياسي والاجتماعي كله تقريبا .

لقد كانت قوة معاوية وكان دهاؤه ، ثم كان الصراع بين « علي » ومعاوية وتألب كثير من الفرقاء المشار اليهم لمخاصمة « علي » ـ كان هذا كله من

العوامل التي حالت دون انتفاضة « المدينة » على معاوية في حياته . ولكن ، ما ان جلس ولده يزيد على عرش الخلافة الاموية بدمشق بعد والده، بصفة **وراثية** ، حتى بدات تلك النقمة المكبوتة من قبل تتحرك لتنفجر . وهنا نعود الى شخصية يزيد ذاته ، لنراها كما وصفناها سابقا ، فاذا هي بخصائصها تلك ذات اثر كبير في تحرك النقمة نحو الانفجار . ولم يبق ليزيد ، اذن، سوى الاعتماد على ذوي المصلحة المباشرة في بقائه ولي امر المسلمين في دمشق ، بل في بقاء العرش الاموي ذاته ، وهؤلاء هم ممثلو **الطبقة المسيطرة** في بلاد الشام من جهة ، وقبائل الكلبيين حلفاء الامويين هناك من جهة ثانية .

كل ذلك كان يحمل الانذار بحدوث انفجار قريب في «المدينة» ، وفي مكة ايضا ، كما كان التفجر قد بدا يحدث بالفعل منذ مصرع الحسين بن علي في العراق ، حين كان يتركز في العراق نشاط الحركتين المناوئتين للامويين رغم تناقضهما : حركة **الشيعة** ، وحركة **الخوارج** .

ثم حدث الانفجار في « المدينة » . فقد اظهر اهلها تمردا وامتناعا عن مبايعة يزيد بالخلافة ، فوجه هذا جيشه الشامي المؤلف من اولئك الحلفاء ، فقضى على التمرد . ثم تابع جيش يزيد مسيرته الى مكة فحاصرها وارتكب اثناء حصارها حماقة عجيبة اثارت مشاعر المسلمين في كل مكان ، وظلت تثيرها على مدى الزمن ، اذ اخذ يقصف الكعبة نفسها مع سائر بيوت السكان، واشعل فيها الحرائق .

لم يعش يزيد بعد ارتكابه هذه الحماقة. فقد مات في العام نفسه (عام ٦٨٣ م) وخلفه ابنه معاوية الثاني الذي لم يبق في خلافة ابيه سوى اشهر معدودة لم يمارس فيها الحكم ، لاختلال كان مصابا به ، ثم مات بالطاعون وهو في العشرين من عمره . وبموته انتقل عرش الخلافة الاموية الى الفرع الاموي الاخر ، فرع بني مروان بن الحكم الذي كان اول خليفة بعد السفيانيين الثلاثة : معاوية الاول ، ويزيد ، ومعاوية الثاني .

ثالثا ـ إنتفاضة ابن الزبير في مكة

لقد كان لمكة نصيب آخر من الهزات التي ظهرت في العهد الاموي . وذلك اذ برز بين طالبي الخلافة ، بعد موت معاوية الثاني ، عبدالله بن الزبير . وقد كان ابوه الزبير من كبار صحابة النبي ، ثم رايناه فيما سبق يقاتل عليا بن ابي طالب في « حرب الجمل » بالبصرة ، محرضا عائشة وخائضا معها

هذه الحرب طلبا بثأر الخليفة الثالث عثمان ، وقد قتل في المعركة يومئذ . وهذا ولده عبدالله يظهر الان في الحجاز داعيا نفسه خليفة ، حين راى عرش الامويين يتزعزع في دمشق منذ مقتل الحسين بن علي في العراق ، ثم راى هذا العرش يتعرض للزوال بعد موت يزيد وموت ولده معاوية الثاني . لقد حانت الفرصة اذن لهؤلاء الفتيان من ابناء الصحابة الذين عزلهم معاوية الاول عن مسرح الحياة العربية والاسلامية بانشائه الخلافة الاموية في بلاد الشام بعيدا عن مكة والمدينة ، عاصمتي العرب والمسلمين من قبل . لقد حانت الفرصة اذن لهؤلاء الفتيان الطامحين الى مراكز الحكم ، وهم يرون انفسهم جديرين بذلك بحكم كونهم ابناء الزعامة المكية و « المدينة » معا ، بل يرون انفسهم احق من ابناء ابي سفيان الذي كان حربا على النبي والاسلام في حين كان آباؤهم من كبار صحابة النبي .

نهض عبدالله بن الزبير ليعيد الخلافة الى منبتها الاول في الحجاز ، مستغلا ذلك الصراع القبلي القديم الذي استغله معاوية من قبل . نعني به صراع القبائل القيسية وقبائل الكلبيين . وفي الوقت نفسه وجد القيسيون في دعوة ابن الزبير فرصة لهم ايضا تمكنهم من الغلبة على الكلبيين وانتزاع مواقع القوة من ايديهم ، وهي المواقع التي اكتسبوها من حلفهم مع معاوية زمنا طويلا . وها قد زال معاوية ويكاد عرش دولته ان يزول . فليبادروا اذن لنصرة عبدالله بن الزبير والاعتراف به خليفة قبل ان يظهر اموي جديد في بلاد الشام يفوت هذه الفرصة عليهم .

هكذا برز الصراع القيسي ـ الكلبي من جديد ، فكانت معركة مرج راهط قرب دمشق بين الفريقين ، ولكن الغلبة الكاسحة كانت في المعركة الهائلة للكلبيين، وظهر الاموي الجديد الذي كان القيسيون يخشون ظهوره، فاذا هو **مروان بن الحكم** ، فاعترف به الكلبيون خليفة جديدا على عرش الامويين في دمشق الذي كان لهم فضل انقاذه من الزوال .

غير ان عبدالله بن الزبير لم ينهزم بانهزام القيسيين في مرج راهط ، لان قبائل عربية اخرى في العراق وايران كانت تؤيده ضد الامويين ، في حين كان العلويون غير قادرين حينذاك على مقاومة بني امية بعد مذبحة كربلاء، ولم يقم زعيم علوي يتولى قيادة الثورة على الحكم الاموي . كان اذن ، لابن الزبير ما يسنده في البقاء على دعوته الخلافة لنفسه في مكة . حيث تسلم بالفعل مركز السلطة .

اما مروان بن الحكم ، الذي تولى خلافة الامويين في دمشق ، فقد امسك

بالسلطة هناك تؤيده ، عدا القبائل الكلبية ، **طبقة الاغنياء المسيطرين** على الثروات الكبرى والاراضي ، اذ كان من ممثلي هذه الطبقة . وهو الذي كان في عهد الخليفة الراشدي عثمان ، من اسباب السيطرة الاموية على الثروات والعقارات والاستئثار بها ، ومن اسباب الثورة على عثمان ، لانه كان كاتبا للخليفة عثمان ، ومسيطرا على ارادته ، حتى ان بعض المؤرخين يصفه بانه كان الحاكم الفعلي في ذلك العهد . من هنا يتضح امتداد **الطابع السياسي والاجتماعي** لحكم الامويين كما كان في عهد معاوية المؤسس . فقد ظهر مروان لا منقذا لهذا الحكم وحسب ، بل جاء لينقذ كذلك امتيازات الاغنياء والملاكين وكبار الامويين وحلفائهم ، الطبقة الغنية المحلية وقبائل الكلبيين . ولكن مروان لم يعش طويلا في الحكم . فقد خنقته زوجه غيلة من احدى جواريه المفضلة ، فخلفه على العرش الاموي ولده **عبدالملك** بن مروان .

جاء عبدالملك الى الحكم فاذا امامه حركتان قويتان تعزلان سلطته عن الحجاز والعراق وايران : حركة عبدالله بن الزبير الذي يحكم مكة ، وحركة الخوارج . بالاضافة الى ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي في العراق ، القائم بحركة الثأر لدم الحسين بن علي وملاحقة قاتليه للقضاء عليهم جسديا . غير ان حركة ابن الزبير كانت اشد خطرا على الخلافة الاموية ، فكان على عبدالملك ان يقضي على هذا الخطر قبل كل شيء .

ويبدو ان عبدالله بن الزبير ، رغم مواقع القوة التي يستند اليها من كسبه معظم القوى المعارضة للامويين ، لم يكن من الحنكة السياسية وبعد النظر بحيث يستطيع ان يستفيد من هذه المواقع ، او يحتفظ بها . فقد كان يرتكب حماقات مثيرة للمؤمنين ، كتلك الحماقة التي ارتكبها يزيد بن معاوية بضربه الكعبة بالمنجنيق من قبل . فهو ـ اي ابن الزبير ـ كان يحكم بالتسلط والبطش من جهة ، ويعلن الحاده واستخفافه بالدين وهو جالس في الكعبة ، من جهة ثانية . من هنا لم يستطع ان يقف بوجه الجيش الاموي الذي ارسله عبدالملك بن مروان الى مكة لاخضاعه . فقد تفرق عنه انصاره لسوء تصرفه ، وجاءه الجيش الاموي وهو على هذا الضعف ، فحاول ان يختبىء في الكعبة ، ولكن امه اسماء بنت ابي بكر شجعته على قتال الامويين وجها لوجه ، فخرج لقتالهم في شوارع مكة ، لكن سرعان ما لقي حتفه قتيلا ، وانتصر جيش عبدالملك .

كان على عبدالملك بعد هذا ان يعالج مشكلات المعارضة اللاهبة في العراق . فهناك الخوارج ، والشيعة . الخوارج يقلقون امن الدولة الاموية ، والشيعة يبثون الافكار « والايديولوجية » المعارضة للامويين من جانب ، ويقوم من

جانب اخر صاحبهم المختار بن ابي عبيد الثقفي (١) شاهرا السيف لقتل كل من شارك في قتل الحسين بن علي . وحاكم العراق باسم الخلافة الاموية كان قد انحاز هناك الى ابن الزبير ، ثم اتخذ مواقف تؤيد قوى المعارضة كلها ، حتى الخوارج والشيعة معا .

وهنا يأتي دور **الحجاج** بن يوسف الثقفي الذي سيأتي الحديث عنه في الكلام على الخوارج .

رابعا ـ إنتفاضة العبيد

هذه المرة يواجه العرش الاموي في شخص عبدالملك نفسه انتفاضة طبقية من نوع جديد . فهي ـ اولا ـ تنبع من الداخل ، اي في المعقل الحصين الامين للامويين ، في الشام ذاتها . وهي ـ ثانيا ـ تنبع من اعماق المجتمع ، اي من احدى فئات الناس البسطاء المظلومين المضطهدين ، وهي فئة العبيد . فقد ثار العبيد هؤلاء في دمشق ، فقصدوا الى السجون واخرجوا كل من فيها من السجناء ، ثم ذهب العبيد والسجناء المحررون الى حيث اعتصموا خارج دمشق في الجبل المطل عليها . لكن هذه الثورة ، كشأن ثورات العبيد كلها في العصور السابقة ، لم يكن لها ان تظفر بشيء من النجاح ، لان الثائرين لا يملكون السلاح حتى للدفاع عن انفسهم ، ولانهم لا يملكون كذلك المساندة من القوى الاجتماعية الاخرى المضطهدة ايضا من فقراء الفلاحين والحرفيين وغيرهم من المستثمرين . وكان لا يزال للرق مكان من النظام الاجتماعي يعترف به الاسلام نفسه ، بل الاسلام يحظر على العبيد ان يخرجوا عن ملكية « اسيادهم » دون موافقة هؤلاء « الاسياد » ، وان كان الاسلام جاء بتشريعات تفرض على مالك العبيد في بعض الحالات تحرير بعضهم تكفيرا عن بعض الخطايا (٢) .

لقد اخفقت ثورة العبيد هذه في دمشق اذن ، وقضى عليها جيش عبد الملك . لكن قائد هذا الجيش نهى جنوده عن قتل العبيد الثائرين احتراما لملكية « اسيادهم » (٣) !

---

(١) تجد سيرة المختار واخبار ثورته هذه في « الكامل » لابن الاثير ـ جـ ٢ ، ص ٨٣ و ١٠٨ ، وفي تاريخ اليعقوبي ـ جـ ٤ ، ص ٢ ـ ٧ .

(٢) من افطر عمدا في شهر رمضان فكفارته اما صوم شهرين متتابعين او عتق عبد يملكه او اطعام ستين مسكينا . وكذلك يجب العتق في كفارة اليمين الكاذبة ، وفي التكفير عن القتل الخطأ .

(٣) تجد تفاصيل وافية عن هذه الثورة عند المسعودي : مروج الذهب ، جـ ٣ .

خامسا ـ إنتفاضة الترك

اشتهر عبدالملك بن مروان والوليد بن عبدالملك بإصلاحات تنظيمية حضارية متميزة في تاريخ الدولة الاموية . منها **صك النقود** العربية (وذلك اول عمل من نوعه) ، وتعريب سجلات الدولة لاول مرة ، ومحاولة فصل سلطات «الدواوين» بعضها عن بعض لضبط اعمال كل منها ، وتوسيع الفتوحات في اقسام واسعة من آسية وافريقية ، بل في اوروبة كذلك . واذا كانت هذه الفتوحات قد وسعت رقعة الدولة العربية وجعلت سلطان العرب والاسلام يشمل بلدانا وشعوبا عدة كان لدخولها في تاريخ العرب السياسي اثر ملموس في تنويع الثقافة العربية واخصابها ، فانها ـ اي هذه الفتوحات ـ قد تركت آثارا سلبية في السياسة الاقتصادية والادارية والاجتماعية ، لانها ـ اولا ـ ادت الى **اضعاف مركزية الدولة** ، اذ اقتضت سياسة التوسع بالفتوح ان يصبح حاكم كل ولاية وكأنه صاحب سلطة مستقلة او دولة ضمن الدولة حتى لم يكن يدفع لسلطة الخلافة المركزية سوى جزء من واردات الضرائب ويستبقي لديه سائر اجزائها ، ولم يكن ما يقدمه لهذه السلطة من غنائم الفتح في المعارك سوى الخمس ويستولي هو على اربعة اخماسها يتصرف بها كما يشاء . واما ـ ثانيا ـ فقد ادى هذا التوسع بالفتوحات الى المزيد من الانفاق على الجيوش وحماية الاراضي المفتوحة وتنظيم الشؤون العامة . ومن طبيعة الدولة التي يحكمها ممثلو الطبقة الغنية المستثمرة للاكثرية ان تلقي بمعظم تكاليفها على اكتاف هذه الاكثرية نفسها . وذلك ما حدث بالفعل في سياسة الدولة الاموية منذ ذلك العهد ، بالاخص ، فصاعدا حتى انهيار هذه الدولة تحت وطأة الانتفاضات الاجتماعية ، فضلا عن وطأة الصراعات السياسية المتداخلة مع تلك . ومن هذه الانتفاضات ، كنموذج ، ما حدث في **بلاد الترك** بآسية الوسطى عام ٧٣ هـ . فقد حفلت مؤلفات المؤرخين العرب بأخبار الاحداث الجارية هناك في العام نفسه والاعوام التالية له . ويبدو واضحا من اخبار المؤرخين هذه ان السياسة المالية التي اتبعها حكام بني امية كانت العامل الاهم في حدوث الاستياء الذي تراكم وتفاقم حتى تحول الى انتفاضات مسلحة كادت تقضي على سلطة الامويين في بلاد الترك . فان كثيرا من السكان هناك دخلوا في الاسلام ، ولكن سياسة الحكم الاموي لم ترفع عنهم الجزية رغم اسلامهم ، بل اضافت اليها ضرائب جديدة ، وقد استغل ملوك الترك ، وعلى رأسهم « الخاقان الاعظم » استياء البسطاء لاستعادة سلطانهم فحاربوا الدولة حروبا

طويلة مرهقة ، وقد وقف بعض العرب هناك من دعاة المذهب المعروف بـ « المرجئة » (١) الى جانب السكان المستائين يؤيدون حقهم على السلطة الاموية ان تخفف عنهم اعباء الضرائب وقسوة الجباية .

★ ★ ★

هذه لوحة تاريخية اردناها مفصلة بعض التفصيل ، لكي نرى في ضوئها ، بعد ذلك بوضوح ، كيف كانت الاحداث السياسية والاوضاع الاجتماعية مثارا للحركات الفكرية التي تداخل فيها النشاط الفكري والصراع السياسي والاجتماعي تداخلا عميقا الى حد اننا نكاد لا نرى حركة فكرية نشأت منذ قيام العهد الاموي الا ولها اصول وجذور في مجاري تلك الاحداث والأوضاع ، بل نكاد نرى بعضا من جوانب هذه الحركة الفكرية او تلك يتصل اتصالا مباشرا بهذا الجانب او ذاك من الصراع السياسي او الاجتماعي ، كما سنذكر ذلك في مكانه من البحث .

(١) اسم « المرجئة » يرتبط بتاريخ نشأة هذه الفرقة بعد معركة صفين بين علي ومعاوية . وذلك انه حين خرج « الخوارج » من جيش علي ، لانكارهم عليه قبول التحكيم وحكموا بكفر علي ومعاوية معا ، وخالفهم جمهور المسلمين بهذا الرأي ، حينذاك ظهر من يقول بـ « ارجاء » الحكم في هذه القضية الى الله وحده . وهذا الموقف هو ـ في الواقع ـ موقف سياسي يتذرع بالحياد . لذلك سمي اصحاب هذا الموقف بـ « المرجئة » (راجع الاشعري : مقالات الاسلاميين، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٩٧) .

ب - الشيعة : موقف و « نظرية »

١ – الموقف :

لا يمكن الفصل بين الموقف والنظرية فالموقف في اي امر او راي او اتجاه ليس شيئا يستحق الاهتمام ان لم يكن له سند من فكر نظري او قاعدة مبدئية ينطلق منها . ويقال من الجانب الآخر : الاخذ بنظرية معينة في مسالة ما هو بذاته موقف ، والا فهو نوع من التجريد المطلق القائم في الفراغ . . اي ان بين الموقف والنظرية علاقة جدلية . وهذه العلاقة تؤكد عدم امكان الفصل بينهما . لكن طبيعة البحث والايضاح تقتضي منا ، هنا ، هذا الفصل الشكلي بين الامرين :

بناء على ذلك نقول ان **التشيع** ، من حيث هو موقف في الاسلام ، نشا مع نشوء مسالة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الاسلامية . ثم جعل هذا الموقف يتبلور ويتفاعل مع احداث الحياة العربية – الاسلامية ، حتى نشأت وتفرعت عنه مواقف سياسية ، وفكرية : كلامية وفلسفية ، تألفت منها مذاهب وفرق شيعية متعددة ، بعضها تضاءل مع الزمن ، وبعضها تحوّل الى موقف آخر يختلف عن منطلقه الاساس ، وبعضها نما وتصلب واتسعت قاعدته ولا يزال محتفظا بوجوده وارضه ومنطلقه .

ومهما اختلفت فرق الشيعة ، في التاريخ ، من حيث **المبدأ** والاجتهاد ، ومن حيث **المحافظة** على الارتباط بالاصول الاسلامية او **الانقطاع** عن هذه الاصول ، فان هناك امرا مشتركا بينها في الاغلب ، هو **الموقف** من « شخص » علي بن ابي طالب . وهذا الموقف كثيرا ما كان يتخذ – عن قصد ام غير قصد ،

من قريب ام من بعيد ـ تعبيرا غير مباشر عن موقف سياسي او طبقي تجاه هؤلاء الحكام او اولئك من حكام دولة الخلافة الاسلامية ، اموية ام عباسية، ام غيرها . وقد انطبع الموقف السياسي او الطبقي ـ غالبا ـ بطابع المعارضة . وكثيرا ما كانت المعارضة هذه تصطبغ بالدم والعنف : اما في معارك وانتفاضات دموية ، واما في شكل اضطهادات سياسية تصل بالشدة والبطش احيانا الى ان تكون مجازر بشرية رهيبة . . وقد اشرنا ، من قبل ، الى احدى الانتفاضات الشيعية الاولى على الامويين . وقد تواصلت احداث المعارضة السياسية للحكم القائم في معظم العهود العباسية ؛ كما تواصلت الاضطهادات السياسية للشيعة في مختلف مراحل التاريخ السياسي العربي ـ الاسلامي حتى نهاية عهد الخلافة العثمانية التركية في مطلع القرن العشرين. ولم يكن يتغير الموقف الشيعي **المعارض** الى الموقف **المؤيد** الا في الفترات التاريخية التي يظهر فيها حكام شيعيون هنا وهناك ، كالدولة **البويهية** في ايران ، **وامارة سيف الدولة الحمداني** في حلب اثناء القرن الرابع الهجري (العاشر) ، **وكالدولة الفاطمية** في المغرب ومصر في القرن الرابع (العاشر) ، وفي الفترات التي اتفق ان حصلت فيها مهادنة الشيعة لبعض الخلفاء (المأمون العباسي) .

وهنا نلحظ **ظاهرة شيعية** جديرة بالاهتمام ، هي ان الموقف السياسي المعارض كثيرا ما كان يتخذ طابعا ، او **بُعدا اجتماعيا** . بمعنى ان المعارضة لا تكون لشكل الحكم واشخاص الحاكمين بقدر كونها معارضة ، من حيث الجوهر ، لاساليب الحكم المتبعة تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة. وغير بعيد ان يكون وراء هذا الموقف كون عامة الشيعة انفسهم ممن يكابدون الاضطهاد الاجتماعي تبعا لاضطهادهم السياسي من حيث هم جزء عضوي من الطبقات والفئات الاجتماعية ذاتها التي تعاني الاضطهاد من الطبقات المسيطرة .

٢ - النظرية :

من العسير تحديد النظرية الشيعية تحديدا مطلقا وشاملا . لان الشيعة افترقت منذ موت الامام الرابع علي بن الحسين الملقب بزين العابدين ، وهو الذي نجا من مجزرة كربلاء التي استشهد فيها ابوه الحسين بن علي ـ افترقت الشيعة منذ ذاك فرقا بدأت بثلاث : الامامية (اتباع الامام محمد الباقر بن زين العابدين) ، والزيدية «اتباع زيد بن علي زين العابدين» ، والكيسانية (اتباع محمد بن الحنفية وهو ابن علي بن ابي طالب مباشرة ، ونسب الى امه الحنفية). ثم اخذت الفرق الشيعية ، منذ ظهور الطلائع الاولى للتفكير الكلامي ـ الفلسفي، تتشعب وتتعدد . وذلك تبعا لما كان يدخل على **النظرية** الشيعية من افكار

جديدة تتحرك وتتموج في ذلك المجرى الفكري الذي بدأ يتكون **اولا** من البحث في مشكلة القدر ومسؤولية الفعل الانساني وعلاقته بالفعل الالهي ، ومن الصلة بين بحث هذه المشكلة ذاتها والصراع السياسي الحزبي حول مسألة الخلافة ـ والخلافة الاموية بالاخص ـ ثم بدأ يتبلور ـ ثانيا ـ خلال نهوض الحركة الكلامية ـ الفلسفية النامية الصاعدة .

ولكن ، مهما يكن عسيرا تحديد **النظرية** الشيعية بصورة مطلقة وشاملة، بسبب مما تقدم ، فانه ليس عسيرا ان نحدد الاصول الاولى لهذه النظرية ، او القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها الابنية المتعددة لمختلف النظريات الشيعية : المذهبية ، والفكرية .

فان الشيعة ، على اختلاف فرقهم ومذاهبهم ، ينطلقون **نظريا** من القول بان عليا بن ابي طالب هو الشخص الاول في المسلمين الذي له حق السلطة، بعد النبي ، وان هذه السلطة **حق الهي** وليست حقا للناس في اختيار من يصلح لقيادتها ، لان الله وحده يعرف اين تكون مصلحة البشر ، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم . لذلك كله اعتبر الشيعة ان **الامامة** ركن من الاركان الاسس للاسلام ، اي من اصول العقيدة الاسلامية .

ذلك هو الاصل وتلك هي القاعدة الراسخة **للنظرية الشيعية** ، مهما كان الرأي بعد ذلك في شكل هذه **السلطة** وطابعها : الروحي والزمني . وبعد هذا يختلف الشيعة كثيرا : فهناك الشيعة **المعتدلون** ، وهناك الشيعة **المتطرفون** في قولهم السلطة التي يضفونها على شخص علي بن ابي طالب ، وهؤلاء هم المعروفون في التاريخ الاسلامي بـ الغلاة ، لانهم يغالون في نظريتهم الى حد اضفاء صفات الالوهة على شخص علي . ويتفق المسلمون ، الشيعة المعتدلون والسنة ، على خروج هؤلاء الغلاة على اصول العقيدة الاسلامية اطلاقا ، وان كان المؤرخون يطلقون اسم الشيعة على كل فرقة تتصل نظريتها ، اساسا ، بشخص علي ، في حين ان الامامية والاثني عشرية والزيدية من فرق الشيعة تتصل من نسبة التشيع الى تلك الفرق المتطرفة ، وهم يسندون رأيهم في انكار التطرف والمغالاة الى عقيدتهم الاسلامية القائمة على وحدانية الله وانه ليس بجسم وليس كمثله شيء في الكائنات ، وعلى نبوة محمد ، وعلى القول بالقيامة والبعث في دنيا الآخرة ، هذا **اولا** . ثم هم يستندون **ثانيا** الى قول للامام علي في احدى خطبه : « سيهلك فيّ صنفان : محب مفرط يذهب به الحب الى غير الحق ، ومبغض مفرط يذهب به البغض الى غير الحق . وخير

الناس حالا النمط الاوسط فالزموه » (١) . ويروي الشيعة هذا القول بصيغة اخرى عن علي ، تقول : هلك فيّ اثنان : محب غال ، ومبغض قال » (٢) . وبالمعنى نفسه قال الامام السبعي الرابع ، علي بن الحسين زين العابدين : « يا ايها الناس ، احبونا حب الاسلام ، فما برح حبكم حتى صار علينا عارا » (٣) .

٣ – نظرية الشيعة المعتدلين :

اما النظرية الكاملة للفرق المعتدلة من الشيعة ، فتقوم – اولا – على الاصول الاولى لعقيدة الاسلام ، التي اشرنا اليها منذ قليل . وتقوم – ثانيا – على القول بأن الحق بالخلافة بعد النبي مباشرة لعلي بن ابي طالب ثم لاولاده بالتتابع ، وهو **حق الهي** يختار له الله من يشاء من اعلم الناس وافضلهم خلقا ودينا ، ولذلك يجب على الله ان ينص على من يختاره لهذا الحق على لسان نبيه محمد . اما القول بأن **عليا** نفسه هو الذي اختاره الله ، فيستدلون عليه بنوعين من الدليل ، يسمون الاول **الدليل العقلي** . ويسمون الثاني الدليل النقلي او النص . اما الدليل (العقلي) فهو :

اولا : ان الامام (٤) يجب ان يكون معصوما عن الخطأ كالنبي ، ليكون اهلا لحمل امانة العقيدة والشريعة بعد النبي . ثم تقول الشيعة انه لم يكن عند موت النبي معصوما غير « عليّ » بالاجماع . فيجب اذن ان يكون هو الامام .

ثانيا : ان شرط الامام كونه لم تصدر عنه معصية ، وبما ان عليا لم يعبد الاصنام قبل الاسلام قط ، فقد تعين ان يكون هو الامام .

ثالثا – انه يجب في الامام ان يكون افضل علما من غيره في زمانه ، وقد كان « علي » كذلك ، فوجب اذن ان يكون الامام دون غيره .

غير ان هذه الامور الثلاثة التي جعلها الشيعة دليلهم العقلي يدفعها اهل السنة بانه ليس هناك من برهان على اشتراط العصمة في الامام ، ولا على اشتراط عدم الاتيان بالمعصية من قبل ، ولا على اشتراط ان يكون اعلم اهل

(١ و ٢) شرح نهج البلاغة مجلد ١ ، ص ٣٧٢ .

(٣) رواية ابن تيمية : منهاج السنة ، جـ ٢ ، ص ١٢٣ .

(٤) لفظ « الامام » يحمل المفهوم الالهي للخليفة عند الشيعة . اما لفظ « الخليفة » فيحمل مفهوم سلطة « الامة » في مصطلح جمهور اهل السنة ، ولا سيما الاشاعرة .

زمانه ، بل يكفي ان يكون ذا مؤهلات كافية للقيام بمهمات الخلافة ، وان اهل الحل والعقد هم الذين يختارونه .

واما الدليل الاخر للشيعة على امامة « علي » ، وهو النص ، فقد جاء عندهم متعدد الوجوه . فهناك الحديث المعروف بـ « حديث الغدير » ، او « حديث الموالاة » وهو الذي نطق به النبي حين وقف ، اثناء عودته من مكة الى « المدينة » بعد ان حج حجته الاخيرة ، في مكان من الطريق يدعى « غدير خم » وكان معه جمع من الصحابة، فقام فيهم خطيبا، وقال في جملة ما قال : « الست اولى منكم بانفسكم ؟ » فاجابوا : اللهم ، نعم . وحينئذ اخذ بيد علي ، ثم قال: « اللهم ! من كنت مولاه فعلي مولاه . اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه . وانصر من نصره ، واخذل من خذله » . فقام الصحابة يهنئون عليا ، وبينهم عمر بن الخطاب . وقال له عمر نفسه : « بخ بخ لك يا علي ، فقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » (١) .

وبالرغم من ان اهل السنة لا ينكرون هذا الحديث، يختلف تفسيره عندهم عما يفسره به الشيعة . والاختلاف يقع على لفظ « المولى » الوارد فيه ، وهذا اللفظ هو المستند في حجة الشيعة . فهم يفسرونه بمعنى « الولاية » اي الحكم والسلطان ، او الامامة . في حين يفسر اهل السنة معنى « الولاء » بمعنى الحب والمودة . وبهذا المعنى يصبح الحديث فاقد الدلالة على نصب «علي» اماما و « وليا » المسلمين بعد النبي .

٤ – النظريات العلوية المتطرفة :

يضع الشهرستاني تعريفا اوليا للنظريات الدينية – الفلسفية التي دخلت عقيدة الشيعة في علي بن ابي طالب ، فخرجت بفريق منهم عن هذه العقيدة التي حددنا اصولها الاولية فيما تقدم ، وتحولت العقيدة عن حدودها تلك الى الغلو (التطرف) من حيث نظرتها الى شخص « علي » والائمة من اولاده . يقول الشهرستاني :

« الغالية هم الذين غلوا في حق ائمتهم حتى اخرجوهم من حدود الخلقية (البشرية) وحكموا فيهم باحكام **الالهية** . فربما شبهوا واحدا منهم **بالاله**، وربما شبهوا الاله بالخلق (البشر) ، وهم على طرفي الغلو والتقصير . وانما تشبيهاتهم من مذاهب **الحلولية**، ومذاهب التناسخية (انتقال الارواح من كائن الى كائن اخر)، ومذاهب اليهود والنصارى، اذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت

---

(١) تروي كتب الشيعة كلها هذا الحديث، كما يرويه كثير من كتب السنة ، بصيغ متعددة، مع المحافظة على مضمونه .

الخلق بالخالق ، فسرت هذه المشبهات في اذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت باحكام الالهية في حق بعض الائمة . وكان التشبيه بالاصل والوضع في الشيعة، وانما عادت الى اهل السنة بعد ذلك » (١) .

فالشهرستاني ، اذن ، لم يضع تعريفا اوليا وحسب لنظريات الغلاة العلويين ، بل اضاف الى التعريف تحليلا لنشأة هذه النظريات راجعا بها الى مصادرها الفكرية . فهل يعني ذلك ان النظريات الحلولية والتناسخية وامثالها كان لها مكان في الفكر العربي منذ تلك الفترة من تاريخ العرب والاسلام ، او منذ ما قبل هذه الفترة ؟.

نضع هذا السؤال هنا عن عمد ، لاننا نريد ان نستفيد من الاجابة عنه حين يأتي دور الكلام على نشأة التفكير الفلسفي ، وعلى الفلسفة العربية الاسلامية ذاتها . فسنرى حينذاك ان هذه النظريات التي يشير اليها الشهرستاني تجد لها مكانا ايضا في بعض اشكال تلك الفلسفة وبعض محتوياتها . فاذا راينا هنا ، في الاجابة عن السؤال المتقدم ، ان لهذه النظريات جذورا في الفكر العربي ـ الاسلامي وجدت قبل بروز التفكير الفلسفي ، وقبل نشأة الفلسفة فيه ، صح لنا ان نستخلص ـ فيما بعد ـ بعض الملامح الدالة على كون هذه الفلسفة حين صار لها وجودها المتميز في الفكر العربي الاسلامي ، لم تكن وليد النقل الخارجي للفلسفة اليونانية بقدر كونها وليد «عملية» تاريخية طويلة الامد كانت تجري مع تفاعل الاحداث وتفاعل الفكر الديني في الحياة العربية نفسها اضافة الى تفاعله مع منجزات الفكر العالمي حتى ذلك الحين .

ونرجع الى السؤال الان لنتعرف الاجابة عنه . ولعل العودة هنا الى ما اوجزناه اثناء الحديث عن الظاهرات الدينية في العصر الجاهلي تستطيع ان تلقي بعض الضوء في هذا المجال . فقد راينا بين تلك الظاهرات ما يدل على اتصال الحياة العربية يومئذ بكثير من الافكار الدينية السائدة عند الشعوب الاخرى . وقد دل على هذا الواقع ما وجدناه في القرآن الكريم من كلام على الديانات المختلفة وعلى انواع من التفسيرات الحسية او الغيبية لظاهرات الكون والطبيعة واوضاع الحياة الواقعية . وسياق هذا الكلام في القرآن ظاهر في انه يصف ما كان عليه العرب الجاهليون قبل الاسلام . وفي هذا السياق يرد ذكر «المجوس» و « الصابئة » في القرآن ، كما في الاية الـ ١٧ من سورة الحج : « ان الذين آمنوا والذين هادوا **والصابئين** ، والنصارى ، **والمجوس** ، والذين اشركوا . . .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ـ ج ١ ، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

الخ » . واذا قلنا : المجوس ، والصابئة ، فلا بد ان تحضر في اذهاننا تلك النظريات التي اشار اليها الشهرستاني من **الحلولية ، والتناسخية** وغيرهما . ونضيف الى ذلك ما هو معروف ، تاريخيا ، من ان العرب كانوا قبل ظهور الاسلام قد تاثروا ـ وان بشكل غامض وغير منظم ـ بأفكار الهند وفلسفتها ، والافكار التي كانت منتشرة في المدارس الساسانية (الفارسية) في بلاد ما بين النهرين ، عن طريق المجاورة والتبادل التجاري الذي كانت شبه جزيرة العرب شريانه الحيوي الاول تقريبا ايام الجاهلية . وها هوذا اليعقوبي ، يؤكد هذا الواقع حين يعرض اديان عرب الجاهلية ، فيذكر منها « الثنوية » . اي الديانة الفارسية القديمة التي تقول بثنائية الالوهة ، وذلك هو مذهب المانوية القائل بالوهية الخير والشر . ويرى اليعقوبي ان حجرا بن عمرو الكندي كان من اهل هذا المذهب في الجاهلية (١) .

اما في العهد الاسلامي ، فان امامنا كثيرا من الشواهد التاريخية على ما كان للنظريات المتقدمة الذكر من جذور متحركة ونامية في اصول الفكر العربي ـ الاسلامي منذ الوقت المبكر الذي نتحدث عنه في هذا الفصل ، اي منذ القرن السابع واوائل القرن الثامن للميلاد . ويهمنا ان نذكر هذا الشاهد القوي الدلالة الذي يعرضه ابن ابي الحديد في شرح « نهج البلاغة » . فقد حاول شارح « النهج » ان يفسر ظاهرة شيوع نظريات المتطرفين من فرق الشيعة في العراق وايران اكثر منه في غيرهما ، فذهب في تفسيره لها مذهبا لا يخلو من منهجية من حيث محاولة ربطه الظاهرة بظروفها الواقعية الموضوعية ، اذ يقول:

« . . ومما يتضح لي في الفرق بين هؤلاء القوم وبين العرب الذين عاصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ان هؤلاء من العراق وسكان الكوفة ، وطينة العراق ما زالت تنبت ارباب الاهواء واصحاب النحل البديعة (٢) . واهل هذا الاقليم اهل بصر وتدقيق ونظر وبحث عن الاراء والعقائد وشبه معترضة في المذاهب . وقد كان منهم في ايام الاكاسرة مثل : ماني ، وديصان ، ومزدك ، وغيرهم . وليست طينة الحجاز هذه الطينة ، ولا اذهان اهل الحجاز هذه الاذهان والغالب على اهل الحجاز الجفاء والعجرفة وخشونة الطبع . ومن سكن المدن منهم كأهل مكة والمدينة والطائف فطباعهم قريبة من طباع اهل البادية المجاورة ، ولم يكن فيهم ـ من قبل ـ حكيم ولا فيلسوف ولا صاحب نظر وجدل ، ولا موقع شبهة ، ولا مبتدع نحلة . ولهذا نجد مقالة الغلاة طارئة

(١) اليعقوبي ـ ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٢) البديعة هنا بمعنى البدعة .

وناشئة من حيث سكن « علي » بالعراق والكوفة لا في ايام مقامه بالمدينة وهي اكثر عمره » (١) .

فائدة هذا النص انه يرجع بنشأة التطرف والغلو في النظرية الشيعية الى موطنها التاريخي وظروفها الحضارية. فان ابن ابي الحديد حين عقد تلك المقارنة بين الحجاز والعراق ، وذكر الفروق بينهما ، انما قصد الكشف عن أثر الظروف البدوية في الحجاز واثر الظروف الحضرية في العراق ، المستمدة من تاريخ هذا القطر قديما ومن علاقته بحضارة الفرس في عصر ما قبل الفتح العربي — الاسلامي . واذا فسرنا ذلك بلغتنا المعاصرة كان معناه ان اذهان اهل العراق كانت مؤهلة للاخذ بالفكر الميتافيزيكي المركب الى حد ، وكانت اذهان اهل الحجاز ابعد عن تقبل الفكر الاكثر تعقيدا وتركيبا . هذا ما قصد اليه ابن ابي الحديد في الاغلب . **لكن** ، بالرغم من موافقتنا على الطريقة في التفسير ، لا نوافق على مضمون هذا التفسير ، لان النظرية المتطرفة لبعض فرق الشيعة اذا كانت قد بدات في الكوفة فانها سرعان ما انتشرت في « المدينة » ، ثم في كثير من مناطق الجزيرة ، وفي اليمن خصوصا . اضافة الى ان الافكار الفلسفية الهندية والفارسية كانت لها ظلال في الجزيرة حتى ايام الجاهلية ، كما رأينا سابقا .

٥

يطلق اسم « الكيسانية » على اول فرقة مغالية (متطرفة) من فرق غلاة الشيعة . وهذا الاسم يعني نسبة « الكيسانية » الى مولى لعلي بن ابي طالب اسمه « كيسان » ، كان تلميذا بعد علي لولده محمد بن الحنفية . واصحاب كيسان هم من الموالي ايضا ، وهم الذين قالوا بامامة محمد بن الحنفية منتقلة اليه من ابن اخيه علي بن الحسين زين العابدين .

اما النظرية التي انتهت اليها هذه الطائفة بعد قليل من الزمن، فقد ابتعدت كثيرا عن اصول التشيع الاولى ، اذ بالغت في اضفاء الصفات الخارجة عن حدود طبيعة البشر على شخص محمد بن الحنفية ، فنسبت اليه العلم الغيبي بما كان وما سيكون ، وقالت بأن الدين هو طاعة رجل يحيط بالعلوم كلها ويعرف اسرار التأويل والاسرار الباطنية الخفية (٢) . ثم قالت بخلود بن الحنفية ورجعته الى عالم الارض بعد مماته .

ويلفت الانتباه من امر هذه الطائفة **ظاهرتان** جديرتان بتعميق النظر فيهما: الظاهرة **الاولى** ، ظهور عقيدتهما ، لا سيما عقيدة الخلود والرجعة ، على

(١) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ٣/٢ ، ج ٧، ص ١٧٦ — ١٧٧ .
(٢) الشهرستاني : الملل ، ص ١٠٩ (طبعة ليبزغ ١٩٢٣) .

ايدي « موالي » الكوفة بالدرجة الاولى . فانه — بالاضافة الى نسبتها لـ « كيسان » ، وهو من الموالي كما تقدم — برز بعده اصحاب ابي عمرة الذي قتل في ثورة المختار بن ابي عبيد الثقفي ضد الامويين قاتلي الحسين بن علي. واصحابه هؤلاء من **موالي** الكوفة انفسهم ، اي من هذه الفئة المعدودة يومئذ في اسفل القاعدة البشرية للمجتمع الاموي . وهؤلاء بالذات — اي اصحاب ابي عمرة — اول من قال برجعة ابن الحنفية بعد مقتل صاحبهم ابي عمرة . والامر الذي يلفت النظر هنا انهم قالوا بذلك بعد ان كان امامهم ابن الحنفية قد هادن عبد الملك بن مروان الخليفة الاموي ، وكاتبه ، ثم بايعه بالخلافة . وكان من قبل قد بُايع يزيد بن معاوية . ولكن ، بالرغم من انهم غضبوا لمهادنته الامويين الذين قاتلوهم تحت راية المختار الثقفي ، (وكان المختار هذا قد جعل مكانتهم الاجتماعية في مستوى العرب دون تمييز) وبالرغم من انهم وجدوا في تلك المهادنة تخليا من امامهم ابن الحنفية عن قضيتهم وقضيته هو واهل بيته — بالرغم من كل ذلك ، لم يتخلوا هم عن عقيدتهم فيه ، بل ازدادوا غلوا، فاعتقدوا انه اذنب بذلك ، فعاقبه الله بان غيبه في غار مظلم من جبل رضوى ، وقبل غيبته جعل امر الامامة الى ابنه **ابي هاشم** ، فاصبح هذا عندهم الامام **الصامت** بعد غيبة الامام **الناطق** (ابن الحنفية) . ثم لم يوص ابو هاشم لاحد بعده بالامامة ، لان **الله سيعيد** الامامة الى محمد بن الحنفية عند **رجعته** حين تنتهي « لا يعرفون حجة من غيرة ، ولا حقا من شبهة ، ولا يقينا من خبرة ، حتى مدة عقوبته . وهم يقولون بهذا الصدد — كما يروي ابو خلف القمي — انهم **يبعث** الله الامام العالم ، محمدا المكني **بأبي القاسم** (ابن الحنفية نفسه) ، على رغم الراغم ، والدهر المتفاقم ، **فيملك الارض جميعا** ، ويقطعها من حماية قطعا » (١) .

ماذا يمكن ان **نستنتج** من قصة هؤلاء الموالي ومن عقيدتهم هذه ؟.

ان عناصر القصة كلها وما ارتبط بها من عقيدة **الرجعة** يمكن ان تسمح لنا باستنتاج مسألة مهمة . هي ان موالي الكوفة اصحاب كيسان واصحاب ابي عمرة ، حين انخراطهم في ثورة المختار الذي الغى فكرة انحطاط منزلتهم الاجتماعية عن منزلة العرب ، واقر فكرة المساواة بينهم وبين العرب ، كانوا يقاتلون في ظاهر الامر دفاعا عن حق ابناء علي بالامامة ، ولكن هذا الامر الظاهر كان — في الواقع — تعبيرا عن وعي اجتماعي خفي يدعوهم — من حيث لا يدركون ادراكا مباشرا — الى الدفاع عن قضيتهم هم ، بوصف كونهم فئة مضطهدة مجتقرة يحتملون انواع الاضطهاد والاحتقار في دولة بني امية ، وفي ظل

(١) ابو خلف القمي (— ٣٠٠ هـ) : « كتاب المقالات والفرق » ، ص ٢٢ — ٢٣ .

العصبية العربية التي استغلها تجار الكوفة واغنياؤها المنحدرون من اسلافهم الاقربين تجار مكة واغنيائها قبل الاسلام .

لقد وجد هؤلاء الموالي في ابناء علي وانصارهم ، وفي طبيعة المعارضة للحكم الاموي التي يحمل رايتها حزب العلويين ـ وجدوا في ذلك خشبة الانقاذ لهم مما يعانون من اضطهاد واحتقار . وقد عزز المختار هذا الامل في وعيهم الاجتماعي الخفي الذي ظهر في شكله الغيبي ، حين تبعوا دعوة صاحبهم « كيسان » ، ثم صاحبهم « ابي عمرة » الى امامة ابن الحنفية .

غير ان صدمة من اليأس اصابتهم ، بعد ذلك ، في قضيتهم الكامنة وراء ايمانهم بالدعوة « الكيسانية » ، ووراء اندفاعهم الى القتال في سبيل هذه الدعوة . فقد راوا **اولا** قيادتهم العسكرية تنهار بمصرع المختار نفسه، ثم مصرع ابي عمرة . وراوا **ثانيا** قيادتهم الروحية تتخلى عن القضية بمهادنة امامهم ابن الحنفية لصاحب الحكم الاموي عبد الملك بن مروان . وبذلك كله راوا الامل القائم في كهف من كهوف وعيهم الاجتماعي الغامض يهتز ويتضعضع ويكاد ينسحق تحت وطأة هاتين الصدمتين . وهنا رفض وعيهم الاجتماعي الانسحاق، فلجا الى نفق روحي غيبي ينسرب فيه هربا من مطاردة الشعور باليأس القاتل . وكان الاعتقاد **بالرجعة** ، رجعة ابن الحنفية ـ متطهرا من خطيئة المهادنة للامويين الظالمين ـ هو ذلك **النفق الروحي الغيبي** الذي لجا اليه موالي الكوفة الكيسانية . اليسوا يجدون في نفقهم هذا عزاء عما يلقون من الاضطهاد الاموي واحتقار عرب الكوفة من تجار وملاكين وحاكمين مسيطرين على اقواتهم وابدانهم وانسانيتهم ؟. اليس من اطيب العزاء لهم ان يكونوا موعودين بأن سوف « يبعث الله الامام العالم ، محمدا المكني بأبي القاسم ، **على رغم الراغم والدهر المتفاقم** ، فيملك الارض جميعا ، ويقطعها من حماية قطعا » ؟ . .

اما **الظاهرة الثانية** من الظاهرتين اللتين تثيران الاهتمام في حركة الكيسانية ، فهي ما يلفت الطبري نظرنا اليه ، بقوله : « ان هند بنت المتكلفة الناعطية (١) كان يجتمع اليها كل غال (متطرف) من الشيعة ، فيتحدث في بيتها وفي بيت ليلى بنت قمامة المزنية » (٢) . فان الطبري يشير هنا الى هذه الفرقة ذاتها (الكيسانية) من فرق الشيعة الغلاة . ذلك لان هاتين المراتين معروفتان تاريخيا بتأثرهما بالعقيدة الكيسانية ، ثم بتأثيرهما على بعض نساء الكوفة وعلى فريق من رجالها الذين برزوا دعاة للكيسانية امثال عبدالله بن توف

(١) الناعطية : نسبة الى « ناعط »، وهو حصن على قمة جبل في اليمن .

(٢) الطبري : ج ٧ ، ص ١٥٣ .

الذي يخبرنا الطبري نفسه انه ـ اي ابن توف ـ خرج من بيت هند الناعطية حين خرج لقتال مصعب بن الزبير (١) . وقد وصف الجاحظ هاتين المراتين بكونهما « من النساك والزهاد » (٢) .

ويبدو لنا ان تأثر نساء الكوفة بالدعوة الكيسانية نشأ اول الامر عن تأثر عاطفي بمصرع الحسين بن علي واهل بيته في كربلاء . ثم لما اقترنت حركة الثأر لدم الحسين ، بعد قليل من الزمن ، بحركة الموالي الكيسانية ، تحول هذا التأثر العاطفي الى العقيدة التي ارتبطت بشخص محمد بن الحنفية بن علي واخي الحسين شهيد كربلاء .

ذلك مجمل الصورة عن الكيسانية من حيث هي اول فرقة شيعية ظهرت بالغلو والتطرف . وكنا اجملنا قبلها صورة عن الشيعة المعتدلة الاكثر اصالة في التشيع . اما الفرق الاخرى فقد ظهر معظمها في زمن متاخر عن الزمن الذي نبحث الان في اطاره .

٦ – مسألة المعرفة عند الشيعة :

لعلنا فيما عرضناه حتى الان من نظرية الشيعة ، معتدلين ومتطرفين ، في مسألة الامامة قد اتيح لنا ، في ضوئه ، ان نكتشف بسهولة طبيعة مسألة المعرفة عند مختلف فرقاء الشيعة . فقد يكون واضحا من قول الشيعة الامامية والاثني عشرية بكون الامامة حقا الهيا، وكون سلطتها سلطة آلهية وليست سلطة الامة ، ثم من قولهم بعصمة الامام واشتراطهم ان يكون الامام اعلم اهل زمانه اطلاقا ـ قد يكون واضحا من كل ذلك ان المعرفة ، معرفة الله واسرار الكون والخليقة والروح ، ومعرفة الشريعة التي هي قانون الله للناس ، مرجعها النبي في حياته ، ثم مرجعها الامام بعد النبي ، فكل امام في زمانه هو المرجع لادراك هذه المعرفة ، ولا مرجع غيره لانه المخبر عن النبي ، والنبي مخبر عن الوحي الالهي . واذا كان للعقل من حق في هذا المجال فهو حق مقيد بحدود الكشف عما يؤيد المعارف الالهية او يبرهن عليها ، وليس له ان يعارضها ، لانه عاجز ان يبلغ مبلغها من ادراك الحقائق الكونية واسرار الوجود فضلا عن اسرار ميتافيزيقا الكون والوجود .

وهنا نرى ، كما رأينا في القسم الاول من البحث ، ان **المعرفة** مرتبطة

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) الجاحظ : البيان والتبين ، ج ١ ، ص ١٨٣ .

بالايمان الديني ، تابعة له ، وخاضعة لمعطياته لا تستطيع ان تتصرف الا في حدوده . واذا كان الشيعة المعتدلون قالوا بالاجتهاد بالراي في مجال التشريع الاسلامي ، ولم يغلقوا باب الاجتهاد قط في تاريخهم كله ، ولا يزالون يعملون به ، بالرغم من ان المذاهب الفقهية الاربعة الرئيسة لاهل **السنة** قد اغلقت باب الاجتهاد هذا منذ نحو القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ــ نقول : اذا كان الشيعة المعتدلون قد عملوا ، طوال تاريخهم حتى اليوم ، **بالاجتهاد في** مسائل التشريع الاسلامي ، فان هذا لا يغير شيئا من طبيعة نظريتهم الالهية في المعرفة . لان هذا الاجتهاد مقيد بالحالات التي لا يوجد فيها نص صريح من القرآن ، ولا من النبي ، ولا من احد الائمة الاثني عشر ، ثم لا يوجد فيها كذلك اجماع من علمائهم . وهذا الاجماع يعني ــ اذا وجد ــ ان رأي الامام المعصوم الثاني عشر محمد بن الحسن الغائب المنتظر ، موجود بين الآراء التي تحقق بها الاجماع . ففي هذه الحالات ــ حين لا دليل من الكتاب (القرآن) ، ولا من الحديث ، ولا من الاجماع ــ يأتي دور « الدليل الرابع » : العقل . وهذا الدليل الاخير يعتمد على المرتكزات العقلية التي تقررها المبادىء الاولية للعقل الاجتماعي العام ، وهي المسماة **بالعرف** العام . وهذه المبادىء نظمها علماء الشريعة الاسلامية (الفقهاء) تنظيما عقلانيا جعل منها علما خاصا مستقلا سمي بعلم « اصول الفقه » . وليس هذا العلم مختصا بالشيعة ، فهو معتمد ايضا عند فقهاء السنة مع اختلاف جزئي . ينحصر هذا الخلاف في ان ما هو عند الشيعة دليل العقل يقابله عند السنة دليل القياس .

٧ ــ علم اصول الفقه :

لا شك ان علم « اصول الفقه » قد ادى دوره في **مسالة المعرفة** على نحو عقلاني متميز ، معتمدا المبادىء الاولية للعقل الاجتماعي بالاقل . فانه بهذا النحو من العقلانية نظم حركة التشريع الاسلامي وفق قواعد واصول لها ميزة **العلم** ، واتاح للشريعة الاسلامية ان تدخل في سياق التطور الذي كان ينتظم كل جوانب النشاط الاجتماعي للمجتمع العربي ــ الاسلامي خلال عصر ازدهاره التاريخي المعروف . وقد تميز علم اصول الفقه كذلك بالخروج على شكلية **المنطق الارسطي** من حيث ان استنتاجاته تنطلق من الواقعات الجزئية الحية لا من العمليات الذهنية التجريدية والافتراضية .

لكن طبيعة مسالة المعرفة ، التي حصرت المعرفة الايمانية والشرعية بالمصدر الالهي ، قد ضيقت نطاق نشاط العقل حتى في الامور التشريعية ، وجعلت عملية الاجتهاد في هذه الامور عملية محدودة جدا ، وانشأت في عقول الفقهاء طبيعة الحذر الشديد من استخدام العقل في تطوير الشريعة وتجديدها

مع تطور الحياة وتجددها . وقد حاول **المعتزلة** محاولة جريئة حين فسحوا للعقل ان يكون اكثر حرية في هذا المجال ، فقالوا مثلا بمبدا **الاستصحاب العقلي** ، بمعنى انه يجوز للعقل ان يحكم في بعض الاشياء مستقلا ، وان يبقى حكمه قائما في اجزاء لاحقة من الزمن **استصحابا** للاجزاء الزمنية السابقة (اي استمرارا) الى ان يأتي الدليل **السمعي** (اي النص المنقول بالسماع عن المصدر الالهي) . ولكن المذاهب المخالفة للمعتزلة عارضت هذه المحاولة . فنحن نرى ، مثلا ، **القاضي ابا الطيب** يقول ، بعد ان يذكر قانون الاستصحاب العقلي عند المعتزلة : « .. وهذا لا خلاف فيه بين اهل السنة في انه لا يجوز العمل به ، لانه لا حكم للعقل في الشرعيات » (١) . ان الكلام في موضوع « اصول الفقه » ينطبق على السنة والشيعة بدرجة واحدة . غير انه ، رغم الاساس العقلاني لهذا العلم ، ينبغي رؤية كون المبادىء العقلية التي يرجع اليها في عملية استنباط الاحكام الشرعية لا تتجاوز حدود المرتكزات الاولية في العقل الاجتماعي العام . فهي لم تبلغ منزلة **المبادىء العقلية المركبة** التي لها صفة المفاهيم بمعناها الفلسفي ، والتي تفسح للعقل مجال التفكير بنوع من الاستقلالية والابداع . ولعل الاختلاط الذي حدث ، في عصر المتكلمين المتاخرين ، بين علم اصول الفقه وعلم الكلام ، هو الذي حمل مصطفى عبد الرازق ان يجعل « الفلسفة الاسلامية » شاملة علم اصول الفقه . وهذا واضح من الحجة التي اخذ بها تدليلا على كون هذا العلم جزءا من « الفلسفة الاسلامية » . وحجته هذه ان « مباحث اصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم اصول العقائد الذي هو علم الكلام . بل انك لترى في كتب اصول الفقه ابحاثا يسمونها « مبادىء كلامية » هي من مباحث علم الكلام » (٢) .

والواقع ان هذه الظاهرة التي يشير اليها عبد الرازق ، اي ظاهرة التشابك بين العلمين ، لا تكفي حجة على صحة وضع علم اصول الفقه في سلك «الفلسفة الاسلامية» الا اذا توسعنا في مفهوم الفلسفة وفي موضوعها الى الحد الذي كان عليه القدماء حين كانت **الفلسفة ((علم العلوم))** . فان التشابك هذا كان ظاهرة عامة لا يختص بها علم اصول الفقه ، بل نستطيع ان نراها واضحة في مختلف العلوم العربية والاسلامية ابان ازدهار علم الكلام والمنطق .. حتى علم النحو العربي دخلته عناصر كلامية ومنطقية تظهر في طريقة التعليل لكثير من قواعده ، في حين ان قواعد النحو لا تحتاج الى تعليل ما دامت لا تخرج عن كونها تسجيلا وتنظيما لما يستخلص من تتبع لغة التعبير واسلوبه وطريقة تركيبه والتغيرات الصوتية التي تحدث فيه عند اختلاف المعاني واختلاف

---

١) راجع مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٥٦ .
٢) المصدر السابق .

الاغراض التعبيرية . فهل يصح ان نسلك علم النحو في الفلسفة لمجرد ان نرى اهل هذا العلم في الماضي يستخدمون التعليلات الكلامية في شرح قواعده وضوابطه ؟.

نقول ذلك دون ان ننكر ان علم اصول الفقه ـ كما قلنا سابقا ـ يتميز بمنهجية عقلانية عالية ، ولكنه يبقى في حدود منطقه الاصولي المرتبط بمفاهيم التشريع الاسلامي بما لهذه المفاهيم من علاقة بالمصدر الالهي للمعرفة . ولكن ، علينا ان نعترف بأن ظاهرة التشابك بين مختلف فروع الثقافة العربية في ذلك العصر ، وبين البحوث الكلامية العقلية ، كانت بذاتها ظاهرة ايجابية تحمل في اعماقها احدى خصائص الفكر العربي القائمة على **وحدة** جوانب الفكر ، دون التفريق بين الجانب التأملي والجانب المرتبط غالبا بالتجربة والممارسة .

جـ ـ الخوارج : لا إيمان دون عمل

١ - نشأتهم ، واسمهم :

ترتبط نشأة الخوارج ـ كما ذكرنا من قبل ـ بمسألة الخلاف الذي نشب بين علي بن ابي طالب ومعاوية بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان ، والذي تحول الى نزاع مسلح في معركة صفين ، اذ انتهت هذه الحرب بخدعة **التحكيم** المعروفة ، وانحسرت عن خلع احد الحكمين (ابي موسى الاشعري) صاحبه عليا بن ابي طالب واقرار الحكم الثاني (عمرو بن العاص) صاحبه معاوية على تولي الخلافة . « وكان من امر الحكمين : ان الخوارج حملوه ـ اي عليا ـ على التحكيم اولا . وكان يريد ان يبعث عبد الله بن عباس ... فما رضي الخوارج بذلك ، وقالوا هو منك . وحملوه على بعث ابي موسى الاشعري على ان يحكم بكتاب الله .. فجرى الامر على خلاف ما رضي به . فلما لم يرض (علي) بذلك خرجت الخوارج عليه ، وقالوا : لم حكمت الرجال . لا حكم الا الله » (١) .

هكذا يلخص الشهرستاني نشأة الخوارج ويفسر تسميتهم بـ «الخوارج »، فان « كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا » (٢) .

٢ - اساس نظريتهم

كان اول شعار اعلنه الخوارج بعد حادث « التحكيم » ، هو قولهم :

(١ و٢) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ١١٤ ـ ١١٥ .

« **الحكم لله لا للرجال** » . وهذا كان اول عنصر يبرز اساسا للعناصر الاخرى التي ستتكون منها **نظريتهم** . « **الحق حق الله** » ، فليس لاحد اذن ان يتصرف به ، او يجعل احدا من الرجال حكما يحكم به على هواه . هذا هو اساس نظرية الخوارج . وقد بنوا على هذا الاساس ذاته كل موقف نظري وعملي اتخذوه ، منذ انفصالهم عن جيش علي في « صفين » تجاه كل فريق ومذهب في الاسلام . وتحت راية هذا الشعار ذهبوا الى « النهروان » يقاتلون عليا بالسيف .

تطبيقا لهذا المبدا الاساس قالوا انه ليس لنبي اذا وضع لامته امرا ان ينكص على عقبيه . وما دام علي قد قبل التحكيم في حق وضعه النبي فهو اذن قد نكص على عقبيه . ولقد جادلهم علي في هذا الامر ، لكن لم يصغوا الى حجته . وحكموا بكفره هو وعثمان ومعاوية وكل من شارك في حرب الجمل وكل من رضي بالتحكيم في صفين ، واعلنوا توبتهم عن خطيئتهم اذ رضوا بالتحكيم . ورفعوا شعار القتال **لكل « كافر »** . وبالرغم من انهزامهم في معركة «النهروان» امام جيش علي ، لم ينثنوا عن القتال . ولم يتورعوا ان يعهدوا الى رجلين منهم ان يقتل احدهما عليا بن ابي طالب وان يقتل الاخر معاوية ، فنجح اولهما (عبد الرحمن بن ملجم) ، واخفق الثاني . ولما فرغوا من امر علي انصرفوا لمحاربة الامويين (١) .

على ماذا استند الخوارج اذ قالوا بكفر علي ومعاوية ، وبوجوب قتالهما ؟.

هنا يبرز **العنصر الثاني** من عناصر نظريتهم ، وهو ايضا يقع في الاساس من هذه النظرية . هو **مفهومهم للايمان** . فقد تفردوا في تفسيرهم الايمان ، دون سائر المسلمين . فقد كان الايمان ، منذ عهد النبي حتى ذلك الوقت ، يعني اولا **الاعتقاد** الداخلي ، ثم الاقرار به نطقا باللسان . لكن الخوارج زادوا في هذا المفهوم عنصرا اخر ، **هو العمل** الخارجي العضوي . فليس يكفي ان يضمر المرء اعتقاده ليكون مؤمنا ، بل لا بد ان يتطابق الاعتقاد والعمل . ومهما يكن الاعتقاد صادقا وراسخا ، فصاحبه ليس مؤمنا حتى يكتمل له عنصر العمل المطابق لهذا الاعتقاد . فكل انسان هو عندهم : اما مؤمن ، واما كافر ، وليس هناك حالة ثالثة . بهذا يصل منطق الخوارج الى نهايته الحتمية : من لم يعمل وفق اعتقاده ، فهو كمن يخالف اعتقاده ، وكمن لا اعتقاد صحيحا له : **كافر** ..

انسياقا مع هذا المنطق حكم الخوارج على انفسهم بوجوب **الجهاد** : اي **العمل** وفق اعتقادهم ، والا فليسوا بمؤمنين ، اي هم كافرون .. وهكذا

(١) التفاصيل في الطبري : ج ٦ ، ص ٤٠ وما بعدها . والكامل للمبرد : ص ٥٤٤ .

انساقوا مع هذا المنطق ايضا في قتالهم كل من **يعتقدون** فيه الخروج على مفهوم الايمان هذا . وذلك ينطبق على معاوية بحكم كونه خرج على خليفة المسلمين علي بن أبي طالب قبل قبوله التحكيم .

وينطبق ذلك ايضا على سائر خلفاء بني امية وكل من يعمل تحت امرتهم من الحكام والولاة والموظفين والدعاة لهم لمخالفتهم جميعا ، مخالفة **عملية** ، مضمون عهد النبي الى علي بالخلافة ، الذي هو « **حق الله ، لا حق الرجال** ». ثم طبقوه على الخلفاء العباسيين وقد ادى هذا المنطق نفسه الى القول بان **مرتكب الكبيرة** ، كالقتل مثلا ، **كافر** .

من هنا ، كان تاريخ الخوارج دمويا يأخذ بالعنف ، ولا يقبل المهادنة ولا المصالحة مع اي من مخالفيهم نظريا او عمليا .

« **التلازم بين النظرية والتطبيق** » : ذلك هو قوام مذهب الخوارج . وربما كان لهذه النظرة وجهها **الايجابي** مبدئيا . ولكنهم بالغوا بها كثيرا ، حتى اوغلوا بسفك الدماء ، وخرجوا بذلك عن خط **الغاية** ، واستعبدتهم الوسيلة ، فلم يروا غيرها ، احتجبت عنهم الرؤية الحقيقية ، رؤية ما هو ابعد واولى من الوسيلة . ثم انهم قد حصروا الوسيلة نفسها في شكل واحد اوحد ، هو العنف الدموي . وهذا خطأ اخر وقع به الخوارج واصروا عليه حتى استعبدهم ايضا ، وحجب او كاد يحجب عن كثير من الباحثين رؤية ما تضمنته نظريتهم والمبادىء الايجابية التي قامت عليها او التي اضافوها الى النظرية خلال حركتهم . وهذه المبادىء ذاتها هي التي وجدت استجابة لها عند معاصري حركتهم في اوائل ظهورها على مسرح الاحداث .

٣ – مبادىء « ديمقراطية » :

لقد خالف الخوارج كلا من الشيعة والسنة في مسالة الخلافة . فهم بالرغم من ان حجتهم الاولى للخروج من صفوف « علي » كانت تقوم على ان « حق الله » مع « علي » نفسه ، وان عليا خالف هذا الحق حين رضي بالتحكيم ، **تغيرت** بعد ذلك نظرتهم في هذه المسالة ، فاصبحوا يقولون بعدم حصر **الخلافة في علي واولاده** كما يرى الشيعة ، وبعدم حصرها في **قريش** كما يرى اهل السنة ، قائلين بانه يصح ان يكون الخليفة من غير بني هاشم وقريش والعرب بوجه عام ، بل يصح حتى ان يكون عبدا حبشيا . ان الخلافة للامة ، والامة فوق الخليفة . ولذا وجب عندهم ان تنتخب الامة كل من تراه جديرا بمنصب

الخلافة لرعاية مصالحها ، ومن حق الامة حين يخرج الخليفة عن خطة هذه الرعاية **لا ان تعزله** وحسب ، بل **ان تقتله** كذلك . ثم قالوا ان الامامة (الخلافة) ليست ركنا من اركان الدين ، خلافا لراي الشيعة .

هذا واحد من **مبادىء** الخوارج يمكن ان نرى فيه ، جانبا يستحق العناية بالنسبة لمجتمعهم وعصرهم .

يضاف الى هذا **المبدأ** الايجابي للخوارج ، **موقف** لهم ايجابي هو ايضا يستدعي العناية . فقد وقفوا احيانا كثيرة مؤيدين حق البسطاء ضد سلطيات القمع ، كما فعلوا في العراق ايام ولاية **الحجاج** هناك باسم الامويين ، اذ شاركوا ــ مثلا ــ في انتفاضة الفلاحين بالبصرة على الحجاج نفسه (١) ، وقد وجد الخوارج انصارا لهم في المدن بعد ان هرب اليها من الريف الفلاحون تخلصا من جباة الدولة ، وبعد ان تسامع كادحو المدن ان الخوارج يقفون بجانب المظلومين من اهل الريف (٢) .

غير ان المسألة هنا ليست مجردة كذلك ، فانه بالرغم من التاييد الذي كان يناله الخوارج من الفئات المظلومة في الريف او في المدن ، كان كثير من هذه الفئات نفسها تنفر اكثر الاحيان من اسلوب العنف والارهاب الدموي ، الذي اتبعه الخوارج .

ونضيف موقفا ايجابيا اخر للخوارج ، هو موقف التسامح تجاه البسطاء من غير المسلمين ومن غير العرب ، اي انهم كانوا متحررين من عقدة التعصب ضد الديانات الاخرى وضد الاقوام الاخرين . لذا كان التعامل بينهم قائما على المساواة دون تمييز يرجع الى اعتبار الدم والنسب او اعتبار الجنس والدين (٣) ، رغم تشددهم المذهبي المعروف . وهذا تناقض يلفت النظر . وقد يرجع تحررهم ذاك الى سببين : **اولهما** ، ان الروابط التي جمعتهم **كحركة** قد تركزت بعد مقتل علي بن ابي طالب في نقطة واحدة هي الموقف المعادي للسلطة الاموية . وكانت هذه النقطة مركز جذب لديهم تجتذب الانصار من غير نظر الى عصبيات تقسيمية لحركتهم . **وثانيهما** ، ان حركة الخوارج جمعت منذ البداءة افرادا من قبائل عدة ، ولم يكن تنظيمهم يثير رواسب الحساسيات القبلية بشأن الرئاسة (٤) .

(١ و٢) يسرد الطبري الاحداث المتعلقة بهذا الموقف على نحو متحيز لاعداء الخوارج ومشوه لموقفهم (راجع تاريخه : ج ٧ ، ص ٢١٤ ــ ٢١٥) .

(٣) في الكامل للمبرد (ص ٥٧) ان « رجالا من المجوس اسلموا ولحقوا بالخوارج ففرضوا لكل واحد منهم خمس مائة » .

(٤) راجع ابن قتيبة : عيون الاخبار ، ج ١ ، ص ٢٣٧ .

على ان كل ما كسبه الخوارج من تاييد الفئات المستضعفة بين المسلمين وغير المسلمين كان محصورا في العراق وبعض مناطق ايران . اما بلاد الشام فقد كانت سيطرة الامويين عليها الى جانب سيطرة الاقطاعيين وكبار التجار والاغنياء المحليين ونفوذ القبائل الكلبية ، عاملا مؤثرا في عدم امكان الخوارج ايجاد **قاعدة اجتماعية** لهم في تلك البلاد . بل كان الامر على العكس ، اذ استعمل الامويون سكان بلاد الشام لمحاربة الخوارج في كل من العراق وايران ، كما استعملوهم لمحاربة الشيعة هناك كذلك .

٤ - الخوارج والحجاج

حين تولى عبد الملك بن مروان عرش الدولة الاموية ، كانت هذه الدولة تواجه خطرين كبيرين : خطر الخوارج في العراق ، وخطر عبدالله بن الزبير في مكة بالحجاز . ولكن عبد الملك قرر ان يضرب حركة ابن الزبير اولا ، لكي يتفرغ ــ من بعد ــ لخطر الخوارج . وهكذا فعل . فهو ما ان قضى على ابن الزبير واقتلع جذور حركته ، حتى انصرف للخطر الاخر يعالجه بالبطش والارهاب ، اي بسلاح الخوارج نفسه . ولكن بطشه وارهابه تجاوزا حدود الخوارج الى نطاق شمل شعب العراق ، ولا سيما الفلاحين والمستضعفين .

كان يحكم العراق باسم الامويين ، قبل ذلك ، حاكم يميل الى ابن الزبير ويعطف على موقف كل من الخوارج والشيعة تجاه الامويين ، وهذا ما دفع عبد الملك ان يختار للعراق حاكما شديد البطش قوي الارتباط بالامويين بحيث لا تؤثر عليه بيئة العراق الموزعة الميول حينذاك بين الشيعة والخوارج وابن الزبير ، ولا سيما عاصمة العراق في ذلك العهد : الكوفة .

كان **الحجاج** هو ذلك الرجل الذي اختاره عبد الملك لهذه المهمة الخطيرة . لان الحجاج اموي النزعة اولا ، ولانه ثانيا قوي الشخصية ، جريء في ضرب الخصوم بالقوة ، ولانه ثالثا خطيب ساحر العبارة يعرف كيف يتلاعب بنفوس سامعيه بلفة الباس والارهاب . بدأ الحجاج اقامته في **الكوفة** حاضرة العراق الاولى يومئذ ، ومركز « الثورة المضادة » للامويين من مختلف الفرق والمذاهب فضلا عن كونها منبت **الحركة الفكرية** ومبعث كل **صراع « ايديولوجي »** بين الاحزاب السياسية .

استطاع الحجاج ، في البدء ، ان يدخل الرعب في نفوس الكوفيين ، اذ جمع زعماءهم في مسجد الكوفة التاريخي ، فخطبهم بلهجة القوة والتهديد ، فكان من تأثير خطبته الاولى ، المشهورة في تاريخ العراق الادبي والسياسي

لذلك العهد ، ان لم يجرؤ احد من الحاضرين على اجابته بغير الصمت العميق. ولكن تاثير الخطبة لم يستمر طويلا . فقد نشطت المعارضة السياسية ، من الشيعة والخوارج ، نشاطا لم يستطع ارهاب الحجاج ان يقضي عليه وهو في الكوفة . فقد اقلقت مكانه فيها انتفاضات الخوارج ، حتى اضطر ان يجعل اقامته في مكان اخر على دجلة في جنوب العراق يصلح قاعدة استراتيجية له في مقاومة احزاب المعارضة . وهناك اسس المدينة التي يقترن اسمها بتاريخه الارهابي ، مدينة « **واسط** » .

لقد بسط الحجاج على العراقيين سيف البطش والارهاب طوال عشرين سنة، وحين مات كان في سجون العراق من المعارضين خمسون الفا من الرجال وثلاثون الفا من النساء ، كما يقدر المؤرخون العرب .

كانت استراتيجية الحجاج ان يأخذ اهل العراق جميعا بالارهاب الدموي دون تمييز. فقد كان حكمه اشبه بما نسميه في عصرنا **بالحكم العرفي**، او نظام الطوارىء . فكل مواطن هناك مذنب حتى تثبت براءته ، ولكن لم تكن تثبت براءة احد قط وكان الاعدام هو العقاب المفضل عند الحجاج ، حتى قيل ان عدد الجلادين لم يكن يكفي لاعدام العدد الكثير من الناس ، واذا اخذنا باحصاء المؤرخين العرب فان عدد الذين اعدموا في عهد الحجاج بالعراق نحو مئة وثلاثين الف نسمة .

كان الفلاحون والمشتغلون في الزراعة في الارياف العراقية والفقراء والكادحون الحرفيون في المدن هم اكثر من اصابهم الاضطهاد في عهد الحجاج. فقد ارهقهم بالضرائب التعسفية ، وباعمال السخرة وبالاعتقالات والتجويع . كان الفلاحون يتركون الارض هاربين الى المدن ، فيلاحقهم الاضطهاد حتى في المدن . والذين يبقون في الارض كان يرغمهم على العمل في اصلاح وسائل الري ويمنعهم من بيع مواشيهم حين يضطرون لبيعها كي يدفعوا الضرائب ويسدوا حاجتهم للعيش الضروري .

صحيح ان الحجاج عمل كثيرا لتوسيع الاراضي الزراعية ، ولتحسين وسائل الري في العراق ، ولكن اضطهاده الفلاحين منع تحقيق الهدف من هذه الاعمال الاصلاحية ، فلم تستثمر الارض استثمارا يلبي — بالاقل — حاجة الدولة من موارد الضرائب الزراعية ، وبذلك عرقل تطور **القوى المنتجة** ، بل هددها بالانهيار . (1)

(1) مصادر هذه المعطيات عن الحجاج كثيرة جدا . ويمكن الرجوع — مثلا — الى البلاذري (فتوح البلدان : ص ٢٩٤ ، ٣٧١ ، ٣٧٤ — انساب الاشراف : ج ٥ ، ص ٣٧٣) ، الطبري (تاريخه ، طبع ليدن، ج ٢، ص ٨٥٤ — ٨٦٦ — ٨٦٨ — ١٢١٣) ، المقدسي (احسن التقاسيم، طبع ليدن ١٨٧٧ ، ص ١٢٧) ، المسعودي (مروج الذهب : ج ٥ ، ص ٣٩١) الخ...

من هنا كانت ، انتفاضات الفلاحين على حكم الحجاج ، وكانت دعوة الخوارج لقتال الامويين تلقى استجابة واسعة لديهم، حتى استطاع الخوارج ان يقودوا بعض تلك الانتفاضات . غير ان اعمال العنف الدموي خنقت كل انتفاضة قامت في عهد الحجاج ، كما اضعفت شان الخوارج ، حتى لم يستطيعوا بعد ان يستجمعوا قواهم ، ولا ان ينشروا دعوتهم، فلم يبق منهم بعد الحجاج سوى فلول ضعيفة ، ثم انقسموا فرقا عدة فازدادوا بذلك ضعفا على ضعف .

٥ — الحرب النظرية للخوارج

لم يكن بطش الحجاج بالخوارج هو وحده سبب اضعافهم ومنع انتشار **نظريتهم « الايمانية »** . فقد حوربوا نظريا ، بقدر ما حوربوا بسيف الحجاج والامويين . لقد واجهوا الحربين معا : الحرب الجسدية ، والحرب النظرية ، بقوة . كان الشيعة خصومهم الالداء اول الامر ، وظهر من بين الشيعة الحسن بن الحنفية ، وهو احد ابناء محمد بن الحنفية ، اي احد احفاد علي بن ابي طالب الذي قاتله الخوارج ، كما عرفنا ، تحت شعارهم القائل : « الحكم لله لا علي». ظهر الحسن بن الحنفية هذا رافعا في وجه الخوارج نظرية تعارض نظريتهم **في « الايمان »** . فاذا كانوا هم يرون ان المعصية تبطل الايمان فيصبح مرتكب المعصية **كافرا** ، لانه لا ايمان الا بالعمل الموافق للاعتقاد عندهم — فقد واجههم الحسن بن الحنفية بالمبدا القائل انه لا تضر مع الايمان معصية. ذلك لانه يرى — كما يرى سائر الشيعة — ان العمل ليس عنصرا مكونا لمفهوم الايمان. فمرتكب المعصية او « الكبيرة » مخالف للشريعة ، ولكنه يبقى **مؤمنا** ما دام باقيا على اعتقاده بالمبادىء الاساسية لعقيدة الاسلام . طبعا ان الحسن بن الحنفية لم يتفرد بنظريته هذه ، ولكن المسالة هنا انه نشط نشاطا كبيرا في مقاومة نظرية الخوارج ، فقد اخذ يرسل الرسائل الى الناس في مختلف البلدان التي تمتد اليها سلطة العرب والاسلام معلنا شجبه لنظرية الخوارج ، داعيا الى دحضها والاخذ بنظرية سائر المسلمين في التفريق بين الايمان الداخلي والعمل .

وفي اواخر القرن الاول واوائل القرن الثاني للهجرة (بين القرن السابع والثامن للبلاد) تصدى لحرب الخوارج **نظريا** كثير من علماء الشريعة والمتكلمين. ويذكر مؤرخو تلك الفترة بين البارزين من هؤلاء ابا حنيفة النعمان رئيس المذهب السني المعروف بالمذهب الحنفي نسبة اليه (— ١٥٠ هـ — ٧٦٧ م) . وكان الراي عند هؤلاء جميعا انه لا يجوز الحكم بالكفر على مرتكبي الكبائر ولا الحكم بخلودهم في النار .

٦ - الجذور السياسية لنظرية الايمان :

لقد اخذ الجدل في مسألة تكفير مرتكب الكبائر او عدم تكفيره، جانبا كبيرا من اهتمام **الحركة الفكرية** العربية ـ الاسلامية بين القرنين السابع والثامن للميلاد . ومن هذا الجدل ظهرت مفاهيم ونظريات ظلت تمتد وتتبلور ضمن البحوث الفكرية ، حتى كان عهد الفلسفة العربية . وقد دخلت هذه المسألة بالذات في صلب النظريات التي تألف منها **علم الكلام** بعد ان صار علما . وقد راينا كيف نشأ الخوارج انطلاقا من نظريتهم في هذه المسألة بعينها . اذ لم يحاربوا عليا والامويين الا بناء على الاصل النظري فيها ، الذي بمقتضاه حكموا عليهم وعلى غيرهم بالكفر ، ثم بوجوب مقاتلتهم . وهناك **مواقف** الشيعة . **ومواقف** اخرى لفريق من الصحابة **تختلف** وتتباين بشأن مرتكب الكبيرة . ومن هنا يتبين ان الجدل في هذه المسألة كان في اصل الانقسام المذهبي ونشوء الفرق المذهبية الاولى .

ماذا يمكن ان نستنتج من انشغال الفكر العربي ـ الاسلامي بهذه المسألة الى حد انها كانت المحور الاول للحركة الفكرية في ذلك الحين ؟.

هل يمكن القول ان المسألة كانت مسألة جدل نظري محضا لتقرير مفهوم محدد للايمان الديني ؟. اي ان القوم كانوا يجادلون فيها من حيث هي قضية ايمانية فكرية وحسب ، مستقلة عن الواقع السياسي التاريخي الذي تتصارع فيه الاحزاب السياسية منذ نشوء مسألة الخلافة ؟.

ان النظرة الاولية ، في ضوء كل ما سبق من البحث، تكفي لرؤية ذلك الواقع محركا لكل موقف ولكل تفكير في المسألة التي نحن بصددها . وسنرى ان حركة **المعتزلة** نفسها نشأت في الاصل من الجدل في موضوع مرتكب الكبيرة . حتى المنشأ المتأخر للمعتزلة الذي يرجعه معظم مؤرخي هذه الحركة الى اعتزال واصل بن عطاء لحلقة استاذه الحسن البصري ـ حتى هذا المنشأ المتأخر سنرى في اساسه ذلك الجدل بين الاستاذ وتلميذه بشأن **مرتكب الكبيرة** ؟.

فعلينا ، اذن ، لكي نتعرف اهمية هذه المسألة ، من حيث هي احدى المحركات الاولى للنشاط الفكري في اواخر القرن السابع ، ان نرجع الى اول حادث تاريخي احتدم به الصراع السياسي بين الاحزاب احتداما مخضبا بالدماء . نعني به حادث **مصرع عثمان** ، الخليفة الراشدي الثالث، وانتقال الخلافة بعده ـ بحكم قاعدة الشورى ـ الى علي بن ابي طالب .

منذ هذا الحادث بالذات بدات حركة الجدل في مسألة مرتكب الكبيرة. غير انها لم تتخذ مجالها النظري في نطاق مفهوم الايمان الا عند ظهور الخوارج . فهم اول من حاول « تنظير » المسألة في هذا النطاق . وعند خروج طلحة والزبير لقتال علي بن ابي طالب في « حرب الجمل » كانت حجتهما ان عليا واحد من قتلة عثمان ، فتجب محاربته ، لانه قاتل ، والقتل احدى الكبائر . اذن ، كان يدور في خلد هذين الصحابيين ما افصح عنه الخوارج بعد ذلك بشكله النظري . صحيح ان اقدام طلحة والزبير على قتال علي كان موقفا سياسيا محضا يدعمه موقف ذاتي تجاه شخص علي نفسه ، من حيث هو المنافس الاشد خطرا لمطامحهما السياسية ، ولكن لا بد ان نأخذ بالحسبان ان صحابيين في مثل مكانتهما من صحبة النبي ، ووصولهما الى احد مراكز الزعامة في الحركة الاسلامية ، لا يستطيعان محاربة شخص في مثل مكانة علي بن ابي طالب ايضا اذا لم يكن يستند موقفهما سند من مبادىء الاسلام نفسه يبرر هذا الموقف . وذلك يعني ان التذرع بادعاء ان عليا واحد من قتلة عثمان ، وان القاتل مرتكب لاحدى الكبائر ، هو المبرر لاشعالهما حرب الجمل في حرب علي . والاستنتاج الاخير من كل ذلك ، ان مسألة مرتكب الكبيرة دخلت حلبة الصراع السياسي اولا ، ثم تحولت الى حلبة صراع فكري نظري بعد ذلك .

هكذا الامر في موقف معاوية من علي . فان مطمحه السياسي الذي مهد له تمهيدا قويا طوال العشرين سنة التي اقامها حاكما ، في سورية، ما كان يتسنى له ان يسعى لتحقيقه علانية لولا انه تذرع بالحجة نفسها كذلك ، اي باتهام علي بدم عثمان ، وان من يشارك بسفك دم مسلم يعد قاتلا ، اي مرتكبا احدى الكبائر . وذلك يبرر محاربته والخروج على طاعته كخليفة ، بل منازعته منصب الخلافة نفسه ، كما فعل معاوية آخر الامر .

وهناك فريق اخر من الصحابة كان لهم موقف سياسي معارض لعلي ايضا، ولكن اقل حدة من مواقف طلحة والزبير ومعاوية ، لان طموحهم لم يبلغ درجة التطلع الى نيل منصب الخلافة . ولذلك كان لهم راي في مسألة مرتكب الكبيرة يعبر عن الموقف السياسي الوسط . نعني بهم سعد بن ابي وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد ابن مسلمة واسامة بن زيد وامثالهم الذين رفضوا ان يقفوا الى جانب علي في هذا الصراع ، ورفضوا في الوقت نفسه ان يحاربوه . وهكذا فعل الاحنف بن قيس في البصرة ومعه ستة آلاف رجل يأتمرون بأمره ، وهكذا فعل كذلك بعض الازديين . لماذا وقف هؤلاء موقف الحياد من « حرب الجمل » مثلا وهي دائرة على مرأى العين من بعضهم ، وعلى مسمع من الاخرين ، في حين ان الامر يعنيهم ان يدخلوا فيه الى هذا الجانب او ذاك ، بوصف كونهم

من زعمـاء المسلمين او من قـادة الراي فيهم ؟.

من المؤكـد ان موقفهم السياسي كان وراء ذلك ، ولكن ،لا يستطيعون ان يظهروا امام جمهور المسلميـن على الحياد عارين من كل حجة الا حجة المـوقف السياسي هذا . لان ذلك موقف ليس شانه انه غير مقنع لهذا الجمهور وحسب، بل هو ــ مع ذلك ــ يفضح مقاصدهم السياسية امام هذا الجمهور . ولذا نرى ان مسالة **مرتكب الكبيرة** موجودة هنا ايضا . فقد كان هناك ادعاء بان عليا من قتلة عثمـان ، اي ان هناك ادعاء بانه مرتكب لاحدى الكبائر . ولهم ان يزعموا للجمهور انهم تجاه هذه المسالة مترددون ، ليس لهم راي قاطع لا في صحـة الادعاء بان عليا قاتل ، ولا في صوابية القول بـان مرتكب القتل (وهو احـدى الكبائر) تجب محاربته بالسلاح ، او يجب قتله . اي ان هؤلاء « الحياديين » كانت حجـة الحياد عندهم هي التردد بالراي فـي مسالـة ارتكاب الكبيرة . والتردد بالراي كالجزم بـه نوع من « الاجتهاد » ، وللمسلم ان يجتهد برايـه، وان يعمل وفـق اجتهاده .

واخيرا : نريـد من كل ذلك ان نقول ان انشغال الحركة الفكرية في ذلك الحين بمسالة مرتكب الكبيرة ، ثم بمفهوم الايمان ، كان مصدره بالاصل اختلاف المواقف السياسية في حلبة الصراع حول الخلافة ، لا سيمـا اختلاف المواقف تجاه علي ومعاويـة . فالخوارج اصروا على نظريتهم بأن مرتكب الكبيرة كافر، وان العمل جزء من الايمـان ، وان نتيجـة كل ذلـك توجب عليهم قتال كل من علي ومعاويـة ، لكـي يبرروا موقفهم الذي اندفعوا اليه بعد حادث « التحكيم » في صفين . والشيعـة ناضلوا بقـوة في دحض نظرية الخوارج ، وهم يعلمون ان وراء هذه النظريـة طعنـا بموقف الامام علي ، بل طعنا بصحة ايمانه . وعلماء السنة الديـن وقفوا الموقف نفسه في معارضة نظرية الخوارج ، انما كانـوا يدافعـون ــ فـي واقع الامر ــ عن كل من تناله هذه النظرية من خلفاء المسلمين بالاساءة والطعـن .

لا ننكر ان **مسالة مرتكب الكبيرة** ، وما ترتبط به من مفهوم الايمـان ، قد اتخذت ، اثناء ضجـة الجدل الدائر حولها ، اتجاها فكريـا مستقلا ابتعد بها عن المواقف السياسية ، او ــ بالاقل ــ حجب رؤيـة المواقف السياسية هذه. لا ننكـر طبعـا ذلك ، ولكن الاعتراف بالظاهرة الفكريـة لذاتها لا يمكـن ان يعني الاعتراف بانعزالهـا عـن الجذور السياسية او الاجتماعية التي تتصل بهـا اتصـالا موضوعيا ليس لارادتنـا دخل فيه ، كمـا لا يصح ان تحجب الظاهرة الفكريـة عـن ذوي البحث المنهجي رؤيـة تلـك الجذور ورؤيـة مكان الصلة بينهـا وبيـن هذه الظاهـرة .

حصيلة الفصل الأول

- ١ -

ظهر لنا في الفصل الثالث من القسم الاول مدى العلاقة بين المسار التاريخي لحركة تطور الفكر العربي وبين الاحداث السياسية التي برز خلالها الصراع على الخلافة بعد النبي . وقد كان ظاهرا في اواخر عهد الراشدين ، بعد مقتل عثمان وتولي علي بن ابي طالب امر الخلافة بحكم قاعدة الشورى التي وضع عمر بن الخطاب اساسها العملي ، ان هذا الصراع يتجه بتطوره الى اتخاذه شكل تيارات مذهبية ذات وجوه نظرية ، او ذات اسس «ايديولوجية» اذا صح التعبير . وقد بدا هذا الاتجاه يبرز فعلا منذ بدا يتبلور الموقف العام من خلافة علي ، اذ رفض عدد من الصحابة مبايعته بالخلافة ولكن دون الانجرار الى محاربته ، ورفض آخرون مبايعته ايضا مع الدعوة الى محاربته ، بل محاربته بالفعل في معركة « الجمل » بالبصرة ، وفي معركة صفين ، وعلى راس هذا الفريق طلحة والزبير وعائشة بنت ابي بكر زوج النبي ، ثم معاوية بن ابي سفيان حاكم بلاد الشام يومئذ من قبل الخليفة الثالث عثمان، وللطبقة المسيطرة اقتصاديا في بلاد الشام وزعماء الامويين ، ووقف فريق ثالث مع علي ، ومعظم هؤلاء من اهل العراق والكوفة بالاخص .

من هنا بدات الحياة العربية ـ الاسلامية تتوزع ميولا « وايديولوجيات » : ولكن لم يكن لنا ان نبحث عن الاصول الاجتماعية لهذه الانقسامات دون ان نرجع الى البيئة السياسية والاجتماعية التي اخذت تنمو فيها هذه الانقسامات وتتبلور حتى تتخذ اشكالها النظرية ثم تصبح بعد ذلك مكونا لحركة فكرية واسعة النطاق تحمل في احشائها البذور الاولى للتفكير الفلسفي الذي سيتحول الى فلسفة قائمة بذاتها نسبيا .

— ٢ —

اما البيئة السياسية والاجتماعية التي عنيناها ، فهي البيئة الاموية ،اي المجتمع العربي — الاسلامي الذي سيطر عليه حكم الدولة الجديدة التي اسسها اول حاكم اموي تسمى باسم الخليفة بعد عهد الراشدين ، هو معاوية .

في هذه البيئة ذاتها نشأ الشيعة والخوارج بوصف كونهما اول فرقتين متميزتين ظهرتا في الاسلام لكل منهما نظريتها الخاصة في مفهوم السلطة والخلافة ، وفي مفهوم الايمان والمعرفة . لذلك اقتضى البحث ان نخص هاتين الفرقتين بأول فصول هذا القسم الثاني من بحثنا .

ولكي نضع الشيعة والخوارج في مكانيهما من البيئة الاموية كان لا بد لنا ان نقدم لوحة واضحة عن هذه البيئة ذاتها :

حاولنا في بداية اللوحة ان نبرز ظاهرتين تميز بهما الحكم الاموي منذ عهد المؤسس : معاوية : **اولاهما** ظاهرة العصبية القبلية التي بعثها معاوية بتحالفه مع قبائل الكلبيين ضد قبائل القيسيين (وهما القسمان الرئيسان للشعب العربي من حيث الانساب الاصلية) ليوطد اساس دولته الجديدة على قاعدة من العصبية العربية لعلها تكون القوة الاساسية لها ضد العواصف المحتملة . **والظاهرة الثانية** ، ظاهرة **الطبقية** . وقد استنتجنا هذه الظاهرة من دراستنا ، في هذا الفصل ، طابع النظام الاجتماعي الذي كان يسود بلاد الشام حين حكمها معاوية ممثلا للخليفة الراشدي الثالث ، والذي بقي هو النظام السائد المتطور حين اصبح معاوية حاكما مستقلا ومؤسس دولة وخلافة اموية .

كان النظام الاجتماعي هذا ، هو النظام الاقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية . وقد دخل الامويون — وعلى راسهم معاوية — عنصرا جديدا في توطيد سلطة الاقطاع ، اذ اصبح هو واسرته من كبار الملاكين العقاريين مستخدما العبيد والاحرار في العمل الزراعي ومستخدما الاختصاصيين المحليين في تنظيم الزراعة والري . فنشأت في البلاد اريستوقراطية عربية اموية **متحالفة** مع الاقطاعية المحلية ، بالاضافة الى تحالفها مع كبار التجار ورجال الدين المسيحيين المحليين ضد رجال الدين المسيحيين التابعين للكنيسة البيزنطية .

كان هناك ، في البيئة الاموية ، اذن تحالف عصبوي ، وتحالف طبقي .

ولكن الاول تكيف مع الثاني ، فلم يحدث تناقض بين التحالفين . وذلك بحصول الحلفاء القبليين على امتيازات خاصة اصبحت مع الزمن ذات طابع طبقي كذلك . وطبيعي ان يصل تمركز الثراء على هذه الصورة الى نهايته المنطقية مع الزمن ، اي الى حدوث التفاوت الكبير والعميق بين ممثلي الاقطاع الاجتماعي والسياسي من جهة والفئات العاملة في الارض والحرفيين الصغار والعبيد من جهة ثانية . وقد بلغ النظام الاجتماعي الاموي من هذه النهاية المنطقية اقصاها حين اخذ الحكم الاموي يستثمر القوى المنتجة استثمارا فظا ويرهقها بالضرائب وجبايتها ارهاقا شديدا ادى الى انتفاضات عدة في انحاء عدة من اقطار الدولة الاموية . وكان لهذه الانتفاضات انعكاسات فكرية « وضعت حركة تطور الفكر العربي ، في اواخر القرن السابع واوائل القرن الثامن ، امام الواقع الاجتماعي والسياسي وجها لوجه » كما جاء تعبيرنا في هذا الفصل. وقد عرضنا اهم تلك الانتفاضات لكي نتبين مدى الانعكاسات الفكرية فيها، ومدى ارتباط هذه الانعكاسات بذلك الواقع الاجتماعي والسياسي . وذكرنا منها انتفاضة **الشيعة** ، وانتفاضة الترك والخوارج ، والعوامل الواقعية وراء كل منهما . وكانت الشيعة اول من انتفض على سلطة الامويين في اول عهد يزيد بن معاوية ، اي اول وريث لعرش معاوية .

— ٣ —

بعد عرض اللوحة ، مفصلة بعض التفصيل ، عن البيئة الاموية التي نشأ فيها الشيعة والخوارج مذهبين متميزين ، اخذنا في عرض الموقف والنظرية لكل منهما .

في الكلام على الشيعة رأينا ان نبدأ بتحديد طبيعة **الموقف** الشيعي سياسيا وفكريا ، لكي ننطلق منه الى تحديد **النظرية** الشيعية المنطلقة من هذا الموقف . فاستخلصنا نتيجتين :

الاولى : ان موقف الشيعة من شخص علي بن ابي طالب ، على اختلاف فرقهم ، كان تعبيرا عن موقفهم السياسي تجاه هؤلاء الحكام واولئك من حكام دول الخلافة الاسلامية ، وان الطابع العام للموقف السياسي هو **المعارضة** في الغالب .

الثانية : ان الموقف السياسي المعارض كثيرا ما كان يتخذ طابعا **اجتماعيا**. قصدنا بذلك ان معارضة الشيعة لم تكن تقتصر على معارضة شكل الحكم واشخاص الحاكمين وحسب ، بل كثيرا ما كانت معارضة ايضا لاساليب الحكم تجاه الطبقات والفئات الاجتماعية المستضعفة . وقد ارجعنا هذا الموقف

الاجتماعي الى كون اكثر جماهير الشيعة نفسها كانت مضطهدة في التاريخ السياسي العربي ـ الاسلامي ، وكذلك ائمتهم وزعماؤهم . وبذلك كان من الطبيعي ان يتأثروا بالاضطهادات التي تصيب سائر الفئات الضعيفة في مجتمعهم .

وفي مجال تحديد **النظرية** الشيعية استخلصنا الاصول الاولى لهذه النظرية ، بقطع النظر عما دخلها من تطورات وافكار جديدة بعد انقسام الشيعة الى عدة فرق . ثم كان استنتاجنا ان الاصول الاولى المشتركة بين مختلف الفرق الشيعية ، هي :

اولا ـ كون السلطة في الاسلام **حقا آلهيا** ، فهي لله ، ولا سلطة للامة . **ثانيا ـ** ما دامت السلطة بيد الله ، فليس للامة اذن ان تختار هي صاحب هذه السلطة . **ثالثا ـ** ان الله قد اختار عليا بن ابي طالب وصيا واماما وخليفة بعد محمد على المسلمين ثم اولاده من بعده (ويختلف ترتيب سلسلة اولاده باختلاف الفرق الشيعية) . **رابعا ـ** كون الامامة (او الخلافة) ركنا اساسيا في العقيدة الاسلامية ـ الشيعية .

وقد نشأ بعد قليل من الزمن الذي نشأت فيه الشيعة اول مرة ، فريق تطرف في تصور شخص علي الى حد رفعه فوق مستوى البشر ، بل تطرف فريق منهم فاضفى عليه صفات الالوهة . وهؤلاء هم الشيعة الغلاة . اما المعتدلون من الشيعة فقد ظلوا عند اعتبار عليّ اماما معصوما عن الخطأ كالنبي من حيث العصمة ، واعتباره افضل اهل زمانه واعلمهم ، وهذا يجري على الائمة بعده من اولاده ، فكل منهم معصوم ، وافضل اهل زمانه واعلمهم .

وقد دخل التطرف الى النظرية الشيعية عن طريق الحركة الكلامية والفلسفية حين اخذت هذه الحركة تسيطر على التفكير المذهبي وعلى القضايا التي كان الصراع السياسي الحزبي يثيرها في مجالات الحركة الفكرية بمجملها . وقد استنتجنا من تعريف الشهرستاني ، مؤرخ الفلسفة الكبير ، لنظريات الشيعة الغلاة ، ان النظريات الحلولية والتناسخية وامثالها مما كان بارزا في الفلسفة الفارسية والهندية ، قد دخل عقائد هؤلاء المتطرفين . وفي الحديث عن غلاة الشيعة عرضنا نظرية « الكيسانية » التي هي احدى فرقهم ، والتي تظهر فيها ، لاول مرة في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي ، عقيدة الخلود والرجعة (العودة الى الحياة الدنيا بعد الموت) . واستنتجنا ظاهرة طبقية في هذه الفرقة ، وهي كونها ارتبطت حركتها بجماعة من **الموالي** .

وبعد هذا عرضنا « **نظرية** » **المعرفة** عند الشيعة بوجه عام . واستنتاجنا

هنا يقوم على ان المعرفة عندهم مرتبطة بالمصدر الالهي ، عن طريق الوحي من الله على النبي ، وانتقال المعرفة من النبي الى **الامام** المعصوم المنصوب من قبل الله بوساطة النبي . غير اننا قدرنا تقديرا عاليا ظهور حركة « الاجتهاد » في التشريع الاسلامي ، لان هذه الحركة ادت الى نشوء علم عقلاني كعلم اصول الفقه الذي وجدنا فيه ظاهرة التنظيم العلمي ، الى جانب ظاهرة الخروج على الشكلية التجريدية لمنطق ارسطو في عملية استخلاص النتائج من المقدمات . والى جانب ذلك ايضا ظاهرة العمل **بوحدة الفكر** . هذه الظاهرة تبدو واضحة في التشابك بين العلوم العربية ـ الاسلامية ، ومنها علم اصول الفقه والمباحث الكلامية العقلية .

ـ ٤ ـ

وفي كلامنا على **الخوارج** عرضنا للمنشأ التاريخي لمذهبهم ، فرأيناهم يحاربون اولا في صفوف جيش علي في معركة « صفين » ضد معاوية . ثم « خرجوا » من صفوفه سخطا على قبول علي فكرة « التحكيم » الذي انتهى بحيلة مدبرة لخلع « عليّ » من الخلافة وابقاء معاوية . وقد رأينا الخوارج يبررون خروجهم هذا **بنظرية** جديدة في مفهوم **الايمان** . فاذا عناصر الايمان عندهم : **الاعتقاد** ، **والعمل** وفق هذا الاعتقاد . ومضمون هذا المفهوم ادى بهم الى تكفير علي وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية وسائر الحكام الامويين والعباسيين ، لانهم جميعا ، في نظرهم ، **يعملون** بغير الحق ، فليسوا اذن بمؤمنين . وقد الزموا انفسهم ، بناء على نظريتهم هذه ، بقتال كل خارج على الحق ، الذي هو « حق الله ، لا حق الرجال » . ولذا حفل تاريخهم بالعنف الدموي الذي قوبل بالعنف ، سواء من جانب الشيعة ام من جانب الامويين ، وكانت الضربة الكبرى لهم قيام الحجاج بن يوسف الثقفي على حكم العراق من قبل الخليفة الاموي عبدالملك بن مروان .

غير اننا استنتجنا من النظر في مبادئهم جانبا ايجابيا ، من حيث المبدأ المجرد . فقد خالفوا كلا من السنة والشيعة بعدم حصرهم الخلافة في آل علي كما يقول الشيعة ، ولا في فروع قريش كما يقول السنة . وقال الخوارج ان الخليفة يمكن ان يكون غير هاشمي وغير قرشي ، بل يمكن ان يتولى الخلافة عبد حبشي ، فهي حق للامة ، وهي تختار من يكون جديرا بحمل الامانة والرعاية لمصالح المسلمين مهما يكن انتسابه القبلي والجنسي والطبقي . يضاف الى ذلك ان الخوارج كثيرا ما وقفوا الى جانب الفقراء والفلاحين والكادحين والمضطهدين ، وقادوا بعض الانتفاضات الفلاحية ضد الاضطهادات الرهيبة التي كان الحجاج يعامل بها شعب العراق .

وكان لا بد لنـا ان نذكـر ظاهرة اخرى بشأن الخوارج ، هي ان حربـا نظريـة واجهتهم من معظم الفرق والمذاهب الدينية والفكرية . فقد هوجمت نظريـة الايمـان التي قالـوا بهـا وانطلقوا منهـا في حروبهم الضارية .

وفي هـذا المجال حاولنا الكشف عن الجذور السياسية التي نشأت منها مختلف النظريات الايمانية . فخرجنا من ذلك باستنتاج ان الجـدل الكبيـر الواسع الذي شغل الحركة الفكرية زمنا طويـلا حـول **نظرية الايمان** ؛ التي توصل الى احد امرين : اما تكفير مرتكب الكبيرة ، واما عدم تكفيره ـ هـذا الجدل يكمن وراءه عامل سياسي حزبي ، ولم يكـن جدلا فكريـا مستقلا عـن الواقـع السياسي في تلـك الفترة التاريخية التي استمرت من يوم مقتـل عثمـان الى عهـد نشوء المعتزلة ، فنشوء علم الكلام ثم الفلسفـة العربيـة ـ الاسلاميـة .

الفصل الثاني

الصراع الفكري
ونشوء قواعد النهضة الثقافية

أ - مدرسة الرأي ومدرسة الحديث

١ – في مجرى الصراع السياسي

بينما كان الصراع السياسي يسير في مجراه الذي راينا ، كان هناك صراع من نوع آخر يسير في المجرى نفسه ، ولكن على نحو شبه مستقل يتخذ شكل صراع فكري متصل بأمر التشريع الاسلامي اول الامر . وهذا الصراع الفكري التشريعي يتميز تميزا ظاهرا بانه عميق الارتباط بخصائص البيئات الاجتماعية العربية – الاسلامية المختلفة هنا وهناك . وسنرى ان هذا النوع من صراع الاراء في مسالة التشريع ، سيدخل عاملا في جملة العوامل المحركة لمعركة الفكر العربي – الاسلامي التي ستنكشف عن نشأة البحوث الكلامية ،اي نشأة التفكير الفلسفي في القضايا الجديدة المثارة امام المفكرين .

لقد اشرنا سابقا ، اكثر من مرة ، الى مسالة **الاجتهاد بالراي** في قضايا التشريع . وقد اوضحنا في حينه ان هذا الاجتهاد كان المتنفس الوحيد ، في اوائل عهد الاسلام ، لحركة الفكر العربي ، بعد ان وضع الاسلام مسالة مصدر المعرفة التي ربطت العقل بالايمان ربطا محكما . والواقع ان الاجتهاد بالراي كان متبعا حتى في عهد النبي ، ثم اتبع في عهد الخلفاء الراشدين، لا سيما عمر بن الخطاب . والعامل الاكبر في كون عمر قد برز في هذا المنحى الاجتهادي في التشريع ، هو عامل موضوعي ، بالاضافة الى العامل الشخصي النابع من المرونة الذهنية والعملية التي كان يتمتع بها عمر .

لقد واجه العرب بفتوحاتهم ، خلال عشرين سنة من خلافة عمر ، ظروفا جديدة ، هي ظروف البلدان المفتوحة . وبذلك وجدوا امامهم اوضاعا وقضايا

ومشكلات لم تمر بحياتهم في ظروف شبه الجزيرة العربية ، فكان عليهم أن يستخدموا التشريع الاسلامي بمرونة حاذقة وخلاقة لمواجهة تلك الاوضاع والقضايا والمشكلات بتشريعات لم تكن لديهم من قبل ، ولم يكونوا يحتاجون اليها . ذلك هو العامل **الموضوعي** الذي قصدناه . لقد وجد العرب الفاتحون ان عليهم معالجة قضايا **مالية** ، وادارية وتنظيمية ، وعسكرية جديدة ، واجتماعية ، وقضائية تتعلق بانواع من الخصومات لم يعرفوها في مجتمعهم البسيط، وبانواع من الاحوال الشخصية جديدة عليهم. فهل كان في المصدرين الاساسيين للتشريع الاسلامي : القرآن ، والسنة ، نصوص مفصلة جاهزة تنطبق على هذه الامور كلها ؟.

طبعا ، لا يمكن لاي تشريع : الهيا كان ام وضعيا ، ان يشتمل على نصوص وتفاصيل لكل ما تجيء به الحياة من جديد دائما . اذن ، لم يكن من سبيل ، لتطبيق التشريع الاسلامي على هذه الشؤون الجديدة ، سوى استعمال الراي و «الاجتهاد». لذلك لجا العرب القائمون على شؤون البلدان المفتوحة الى هذا المنبع الجديد للتشريع ، فاستخدموه استخداما واسعا بالفعل . وان كتب التاريخ العربي ، والمؤلفات الفقهية الكثيرة ، تعرض لنا نماذج لا تحصى من الاجتهادات التشريعية القائمة على النظر العقلي المستمد من قواعد الشريعة .

٢ – مدرسة اهل الراي

من هنا نشات ، خلال الممارسة العملية لهذا الاصل التشريعي ، **مدرسة** قائمة بذاتها دعيت مدرسة « اهل الراي » . وقد ظهرت بصفتها « المدرسية » المتميزة بمميزات معينة منذ اواسط القرن الاول للهجرة ، واتسع تاثيرها بين اوساط الفقهاء والقضاة في النصف الاول من القرن الثاني للهجرة . ومن مميزاتها هذه : **اولا** ، انها لم تكن تكتفي باستنتاج الحكم التشريعي للحادثة الواقعية الحية المعروضة امام ذوي الراي ، بل كانت – مع ذلك – تفترض حوادث لم تقع لكي تجد لكل افتراض ذهني حكمه الاجتهادي الخاص . **ثانيا** – لم يكن يعنيها ان تبحث عن الحديث الوارد عن النبي قبل ان تستخدم الراي ، بل كان بين اتباع هذه المدرسة من يرفض الاخذ بالحديث النبوي حتى حين يجد بين يديه الحديث المطابق للحادثة المعروضة . ذلك استنادا الى ما اصبح شائعا ، بعد مرور زمن بعد النبي ، من الشك في صحة رواية احاديثه على السنة الرواة . « وقد نسب البغدادي القول بانكار العمل بالحديث الى **الخوارج** في كتابه « اصول الدين » (١) .

(١) فجر الاسلام : ط ٨ ، ص ٢٤٢ .

وقد رافقت مدرسة « اهل الراي » هذه ظاهرة تلفت النظر ، هي كونها اكثر انتشارا ورسوخا في العراق حينذاك . وتعليل هذه الظاهرة – كما يضعه احمد امين (١) – **اولا** : ان اشهر رجالها عبدالله بن مسعود ، ثم ابا حنيفة ، وجدا في العراق ، فاشاعا ميلهما الى الراي واعمال القياس . **ثانيا** : ما ذكره ابن خلدون من ان اهل « الحجاز اكثر رواية للحديث من اهل العراق ، لان المدينة دار الهجرة ومأوى الصحابة ، ومن انتقل منهم الى العراق كان شغلهم الجهاد الاكبر » (٢) . **ثالثا** : « ان العراق قطر ممدن » .. « قد تاثر الى درجة كبيرة بالمدنية الفارسية واليونانية . والمدنية تضع تحت عين الشرع جزئيات كثيرة تحتاج الى التشريع لا يقاس بها القطر البدوي وما في حكمه . فاذا انضم الى ذلك ما وصل اليهم من الحديث انتج ذلك ، لا محالة ، اعمال الراي » (٣) .

وهذا **السبب الثالث** هو ما عنيناه سابقا بقولنا ان الصراع الفكري في هذه المسالة تميز بارتباطه العميق بخصائص البيئات الاجتماعية العربية – الاسلامية المختلفة هنا وهناك . وسنرى مزيدا من الوضوح لهذا الامر في الكلام الاتي على مدرسة اهل الحديث :

٣ – مدرسة اهل الحديث

قامت هذه المدرسة **ردا** على مدرسة اهل الراي ، فكانت **الطرف المناقض** لها . فنحن نرى اصحاب مدرسة الحديث ينكرون العمل بالراي ، فاذا عرضت لهم واقعة تحتاج الى بيان تشريعي لم يجدوه في القرآن ، بحثوا عن حديث نبوي ينطبق عليها ، فان لم يجدوا هذا الحديث وقفوا ولم يقولوا شيئا بشان هذه الواقعة . بل لقد بالغ بعضهم في هذا المذهب حتى جعل الحديث مقدما على القرآن نفسه ، وزاد بعضهم من فقهاء القرن الثاني للهجرة، فقال بان السنة (اي الحديث النبوي) تنسخ القرآن (٤) . وقد تميزت هذه المدرسة بميزات معاكسة كليا لما ذكرناه من ميزات المدرسة السابقة . فاذا كانت مدرسة اهل الراي قد نشأت وتوطدت وانتشرت في العراق للاسباب الثلاثة المتقدمة ، فان مدرسة اهل الحديث نشأت وتوطدت وانتشرت في الحجاز الاسباب نفسها معكوسة . اي لان اشهر رجالها ، امثال الامام مالك (٥) عاشوا

(١) المصدر السابق : ص ٢٤١ .
(٢) ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٣٠٢ .
(٣) احمد امين : المصدر السابق ، ص ٢٤١ .
(٤) المصدر نفسه : ص ٢٤٤ .
(٥) الامام مالك (– ٩٦ هـ / ٧١٤ م) راس المذهب الفقهي السني المنسوب اليه .

في الحجاز وعايشوا النبي في حياته هناك **اولا** ، ولان الحديث كان في الحجاز اكثر منه في العراق **ثانيا** : ولان الحجاز « قطر بدوي » غير متاثر كثيرا « بالمدنية الفارسية واليونانية » تبعا لتعليل احمد امين السابق ، **ثالثا** .

واذا كانت مدرسة اهل الراي تستخدم الافتراض الذهني للواقعات ، ثم تستخرج لها التشريعات التي يصل اليها اعمال الراي ، فان مدرسة اهل الحديث تنفر نفورا شديد من افتراض الواقعة ، وترفض الاجابة عن سؤال الا اذا كان يتعلق بواقعة حدثت بالفعل ، لا مفترضة .

لقد اشتد الصراع بين هذين الاتجاهين المتعاكسين في نطاق التشريع اول الامر ، وظل يشتد حتى خرج الى نطاقه الاوسع متطورا الى صراع فكري شامل . فاذا بنا نجد كلا من الاتجاهين يتخذ موقفا في المعركة الفكرية الكبرى ، فيما بعد ، يتفق مع موقفه في المعركة التشريعية . **فاهل الراي** في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال امثال **الحسن البصري** الذي انطلقت من حلقته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة . نعني بها المدرسة المعتزلة . اما **اهل الحديث** فقد انتقلوا الى المعركة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية، وظهر من مدرستهم السابقة رجال امثال احمد بن حنبل خاصموا مبادىء المعتزلة مخاصمة شديدة .

ب - نشأة العلوم العربية

١ – علوم عربية ، ام إسلامية ؟

الم يكن الاولى تسمية العلوم الناشئة في عصر صدر الاسلام ، علوما اسلامية ، بدل ان نسميها « العلوم العربية »، لان نشأتها متصلة اتصالا مباشرا بحياة الاسلام ، وتصوصة الاساسية ، ورجاله واحداثه ، سواء من حيث موضوعات هذه العلوم ، ام من حيث عوامل نشأتها واغراضها ؟.

السؤال منطقي وواقعي ، دون تردد . وقد اخترنا تسميتها بـ « العلوم العربية » ونحن نعلم هذه الحقيقة التاريخية الموضوعية ، ونعلم – لذلك – صعوبة التفريق ووضع الحدود الحاسمة بين هذه التسمية وتلك . فقد اصبح الاسلام ، منذ دخوله حياة العرب ، عنصرا مؤثرا في جملة العناصر المحركة لهذه الحياة من احداث وتفاعلات وصراعات وظاهرات ثقافية ، واصبح – بذلك – واحدا من اهم العوامل في تحديد اتجاهات التاريخ العربي، في مختلف مجالات النشاط الاجتماعي .

نقول : لقد اخترنا التسمية بـ « العلوم العربية » ونحن نعلم هذه الحقيقة بكاملها ولا نقصد الى انكارها او تجاهلها او تجاوزها البتة . غير ان المسالة هنا هي مسالة التفريق بين علوم نشأت في البيئة العربية وتدور على امور مرتبطة باللغة العربية او بناس عايشوا الاسلام وحركته واحداثه الاولى في منبته العربي ، وبين علوم اخرى نشأت في بيئة اوسع من تلك تفاعلت فيها الحياة العربية مع حيوات شعوب متعددة القوميات ، فكانت هذه العلوم الاخرى نتاج حركة تفاعلية واسعة النطاق . غير ان التفريق بين هذين النوعين من

العلوم لن يؤدي بنا الى افتعال انقسام في الثقافة التي نطلق عليها اسم **الثقافة العربية ـ الاسلامية** . فان هذه مسألة نستطيع منذ الان ان نحدد موقفنا منها بوضوح ، وسنحتاج مرة اخرى الى تحديد هذا الموقف بشيء من الدقة والتفصيل عند الكلام على **الفلسفة العربية ـ الاسلامية** ، لاننا هناك سنواجه تسمية هذه الفلسفة بـ « الفلسفة الاسلامية » ، وسيكون موقفنا هناك هو الموقف نفسه هنا .

نقول هنا باجمال : ان **الثقافة** التي جاءت نتاج العلاقة العضوية ـ الجدلية بين الحياة العربية والحياة الاسلامية ، بين الفكر العربي والفكر الاسلامي ، بين اللغة والفكر الذي تعبر عنه اللغة ، هي ثقافة عربية ـ اسلامية ، لا انقسام فيها بين ما هو عربي خالص وما هو اسلامي خالص وما هو عربي ـ اسلامي متداخل ، ولا انقسام فيها بين ما هو نتاج مثقفين ومفكرين ذوي اصول عربية وبين مثقفين ومفكرين اسلاميين ذوي اصول غير عربية . انهم جميعا سواء . لانهم جميعا انطلقوا في تفكيرهم كله من منطق اللغة العربية ، اي منطقها اللغوي والبياني والفكري ، ولانهم جميعا انطلقوا ايضا في ممارساتهم الثقافية ، باوسع مجالاتها ، من قضايا معينة لمجتمع معين ومن مشكلات اجتماعية وسياسية وفكرية هي مشكلات هذا المجتمع نفسه الذي يعيشون جميعا في اطاره ، ويستمدون نظرتهم الى العالم من خلال واقعه التاريخي ونمط علاقاته الاجتماعية .

اما هذه العلوم التي نحن بصدد الكلام عليها ، والتي اخترنا تسميتها بالعلوم العربية ، لا العلوم الاسلامية ، فهي تدور على مسائل اللغة وقواعدها وادبها ، او على تاريخ العرب في الجاهلية والاسلام ، او على سيرة النبي وسير صحابته وخلفائه ، وعلى اخبار الفتوحات العربية ، او على مسائل لغة القرآن والحديث النبوي ومعانيهما اللغوية والبيانية لاستخلاص مضامينهما الاعتقادية والتشريعية ، وعلى دراسة الحديث النبوي بالخصوص من حيث روايته ورواته . وبعبارة اكثر تحديدا : اننا نقصد بما سميناه العلوم العربية ، لصلتها المباشرة تماما باللغة العربية ذاتها ، علوم النحو ، والبلاغة والادب والتاريخ ، والتفسير ، والحديث ، والتشريع (علم الفقه وعلم اصول الفقه) . فان هذه العلوم جميعا تتوقف معرفتها ومعالجة موضوعاتها وامكانية الوصول الى استنتاجاتها الاسلامية على معرفة منطق اللغة العربية ، من حيث هي الاداة التعبيرية الوحيدة لتعاليم الاسلام كلها . على اننا لا نبتكر ، ولا ندعي ابتكار تسمية هذه العلوم بـ « العلوم العربية » . فقد سميت هكذا في القديم . وهذا **الخوارزمي** ـ مثلا ـ يقول وهو يتحدث عن كتابه « مفاتيح العلوم » : « .. وجعلته على مقالتين : احداهما لعلوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم

العربية . والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم » (١) .

ليس يعنينا ، هنا ، من الكلام على « العلوم العربية » هذه ، سوى امر واحد ، هو ان نشأتها في عصر صدر الاسلام ، وفي العهد الاموي بالاخص ، كانت قاعدة انطلاق لحركة التطور الثقافي الذي كان هو بدوره المظهر الاعظم توهجا لحركة تطور البنى الاساسية لمجتمع الخلافة الاسلامية .

ان نشأة هذه « العلوم العربية » كانت تعبيرا عن حاجات ذلك التطور العام الى شكل من تنظيم المعرفة يتجاوب مع حاجات التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والاداري والمالي ، الذي كانت الدولة قد بدأته ، بقدر ما يتجاوب مع حاجات اتساع الفتح العربي ـ الاسلامي وشموله عددا من البلدان والشعوب التي واجهت ضرورة الانسجام مع لغة الفاتحين والتكلم بها وتفهم دلالاتها اللغوية والتعبيرية وفق اصول وقواعد منظمة على صورة ما من التنظيم . ذلك فضلا عن ان تكلم السنة غير عربية بلغة العرب ، واختلاط العرب مع اهل هذه الالسنة ، كشف بعد قليل من الزمن ان هذه اللغة ستفقد كثيرا من صفائها واصالتها حتى لدى ابنائها الذين ابتعدوا في بيئاتهم الجغرافية والاجتماعية الجديدة عن البيئة العربية الاصلية . وذلك سيؤدي ـ من وجهة نظر اسلامية ـ الى ابتعاد المسلمين ، حتى العرب منهم ، عن امكان فهمهم تعاليم الاسلام الاعتقادية والتشريعية من منابعها الوحيدة اللغة : القرآن ، والسنة . ذلك مع كون هذه المنابع تتمتع بنسق من البيان بعد ارقى اساليب اللغة العربية بيانا وتركيبا وتاليفا ، فضلا عن مضامينها المشتملة على مفاهيم ميتافيزيقية ومعرفية وتشريعية صيغت في القرآن صياغة ذات طابع فني ايحائي غير مباشر ، او صيغت بصورة مكثفة احيانا تحمل كثيرا من احتمالات المعاني والمقاصد . يضاف الى ذلك كله ان نصوص القرآن والحديث لم تكن مكتوبة في البداية ، وما كتب منها لم يكن شائعا الا بين عدد محدود من الصحابة ، وانما كانت هذه النصوص محفوظة مروية على السنة من سمعوها من النبي ، وهؤلاء تفرقوا في البلدان مع جيوش الفتح ، وبعضهم قتل في حروب الفتح ، واخرون اخذوا يموتون واحدا بعد واحد متفرقين في الامصار .

كل هذه العوامل مجتمعة ومتكاملة اقتضت نشوء تلك العلوم ، لضبط قواعد اللغة اولا (النحو) وتنظيم معرفة اسرارها التعبيرية البلاغية ثانيا ، ثم لتفسير البيان القرآني وكشف مقاصده التعليمية والاعتقادية والتشريعية ، في ضوء تلك المعرفة المنظمة ، ثم جمع الحديث النبوي وتصحيح رواياته وتمييز رواته بعضهم من بعض ودراسة سيرة كل منهم لمعرفة مدى صدقه في رواية

(١) **الخوارزمي** (ابو عبدالله بن احمد بن يوسف) : « مفاتيح العلوم » ـ طبعة ليدن سنة ١٨٩٥ ـ ص ٥ .

الحديث ، او مدى اتصاله بالنبي في حياته الخ ...

كانت نشأة هذه العلوم في وقت مبكر من عصر صدر الاسلام مبعث نشاط ثقافي حيوي ساعد الحركة الفكرية الصاعدة مع حركة الصراع السياسي على ان تجد لديها مادة ثقافية على شيء من التصنيف والتنظيم ، وان يكن تصنيفا اوليا وتنظيما بدائيا لم تكتمل لهما عناصر التأليف العلمي المتخصص ، وهي عناصر لا تكتمل الا في ظروف تقدم المعرفة واتساع جوانبها وبروز الحاجة الى تصنيفها على اساس وحدة الموضوع وتناسق المواد المتصلة بهذا الموضوع . فضلا عن ان تجارب العلوم الجديدة كانت في ذلك الوقت المبكر من عصر صدر الاسلام لا تزال ضئيلة يصعب تصنيفها . ولذلك بقيت « العلوم العربية » التي نتحدث عنها متشابكة بعضها مع بعض ، لا حدود واضحة بين كل منها والاخر الى عهد ازدهار الثقافة العربية ــ الاسلامية في اواخر القرن الثاني للهجرة اي في العصر العباسي الاول . ولهذا السبب نفسه نرى القضايا الفكرية المعبرة عن قضايا الصراع السياسي لم تتخذ شكل علم معين ، له عناصر التأليف العلمي ومنهجيته الا في هذا العهد الاخير الذي اشرنا اليه . ونقصد هنا ــ بالتحديد ــ تلك القضايا التي تكون منها **علم الكلام** فيما بعد . فان الجدل الذي اثير منذ اوائل العهد الاموي في مسائل الخلافة ، ومرتكب الكبيرة ، ومفهوم الايمان ، ثم في مسائل القدر ومسؤولية الفعل الانساني ، ثم المسائل الميتافيزيقية المتعلقة بصفات الله ــ نقول: ان الجدل الذي اثير منذ ذلك الوقت في هذه المسائل كلها، بقيت مواده الفكرية مبعثرة مشتتة لا تنتظمها وحدة تأليفية تجعل منها علما مستقلا ، له موضوعه المستقل ومنهجه العقلي المستقل ، الا في وقت متأخر . هو الوقت الذي اصبح فيه التفكير الفلسفي القاعدة والمنطلق للفكر العربي ــ الاسلامي في مجالات نشاطه كلها ، وذلك هو العصر العباسي الذي عرف بعصر المأمون .

بقي ان نشير الى مسألة اخرى بشأن «العلوم العربية» التي نتحدث عنها. هي ان هذه العلوم ما ان تكونت وصارت محور نشاط ثقافي واسع واخذت طريقها نحو التطور والتكامل ، حتى كانت طلائع التفكير الفلسفي قد دخلت الحياة الفكرية العربية من مختلف جهاتها ، فاذا بهذه العلوم نفسها تتأثر تأثرا واضحا وملموسا بنزعة التفكير الفلسفي ، واذا بنا نرى حتى علم النحو العربي وعلم اللغة يدخلهما تيار هذه النزعة ، بحيث نجد مباحثهما تتخذ وجهة عقلية ومنطقية، وبالرغم من انهما علمان يعتمدان بالاصل طريقة النقل والسماع عن ادب الجاهلية لضبط الخصائص الفيلولوجية والفراماطيقية للغة العرب . اننا نجد في مدرسة البصرة النحوية اتجاها قويا الى استخدام القياس المنطقي . وليس بعيدا عن الواقع تعليل دي بور لهذه الظاهرة بتأثير المذاهب الفلسفية التي ظهرت

في البصرة قبل ظهورها في غيرها (١) .

٢ ــ حركة التدوين

تتصل حركة التدوين تاريخيا ومنطقيا بحركة نشأة « العلوم العربية » التي نتحدث عنها . وحركة التدوين هذه تشغل مكانا عظيما في تاريخ تطور الفكر العربي ــ الاسلامي جملة وتفصيلا . وهي تعني ذلك العمل التاريخي الذي بدىء به عهد كتابة المعارف الادبية والدينية والعلمية واخبار العرب ، بعد ان كانت هذه المعارف تحكى وتروى بالسماع دون القراءة . ان التدوين بهذا المعنى غير التأليف ، بل هو الانتقال من عهد المعارف المنقولة شفهيا الى عهدها مسجلة بالكتابة . فمتى بدا هذا العهد بالتحديد ؟

هناك من يرى بين المؤرخين انه بدأ في منتصف القرن الثاني للهجرة ، اي في النصف الثاني للقرن الثامن الميلادي . وهذا راي مخالف للواقع التاريخي لان هناك ما يدل على ان تدوين القرآن والحديث النبوي حدث في العهد الاول للاسلام . فان ابن النديم صاحب « **الفهرست** » يروي ان عبيدا بن شرية الجرهمي دوّن ايام معاوية « كتاب الامثال و « كتاب الملوك واخبار الماضين » ، وان صحارا العبدي ، وهو من الخوارج ، دوّن في عهد معاوية ايضا كتابا باسم « كتاب الامثال » كذلك ، ويروي ابن النديم في مكان اخر من « الفهرست » انه كان من مدينة الحديثة رجل يدعى محمدا بن الحسين ، يجمع الكتب ، وان له خزانة كتب تحتوي على الكتب العربية في النحو واللغة والادب ، وانه ــ اي ابن النديم ــ رأى بين هذه الكتب مصحفا بخط خالد بن الهياج صاحب علي بن ابي طالب ، ورأى فيها شيئا من خط الحسن والحسين ابني علي ، ورأى عنده امانات وعهودا بخط علي نفسه وبخط غيره من كتّاب النبي ومن خطوط العلماء في النحو واللغة مثل ابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني . وفي كتاب « الطبقات الكبرى » يروي ابن سعد ان هشاما بن عروة بن الزبير قال: « احرق ابي يوم الحرة كتب فقه كانت له . فكان يقول بعد ذلك : لان تكون عندي احب الي من ان يكون لي مثل اهلي ومالي » (٢) . ويصف لنا « الاصفهاني ، ابو الفرج » صورة طريفة نرى فيها عبد الحكم بن عمرو بن عبدالله بن صفوان الجمحي ــ وهو من رجال العصر الاموي قد جعل من احد البيوت ما يشبه النوادي العامة في عصرنا ، اذ وضع فيه ادوات شطرنج ونرد (طاولة الزهر)،

(١) ت. ج. دي بور T.J. de Boer : تاريخ الفلسفة في الاسلام ــ الطبعة العربية رقم ٨ ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٤٤ .

(٢) طبقات ابن سعد : مجـ ٥ ، جـ ١٧ ، (دار صادر ــ دار بيروت) ، ص ١٧٩ .

« **ودفاتر** فيها من كل علم ، وجعل في الجدار اوتادا ، فمن جاء علق ثيابه على وتد منها ، ثم جر دفترا فقراه ، او بعض ما يلعب به فلعب به (١) » .

ذلك يدل انه كانت هناك يومئذ دفاتر مكتوبة وموضوعة بأيدي الناس للقراءة منذ وقت سابق . ثم ان ابن خلكان ايضا يتحدث عن ابن شهاب الزهري فيقول انه « كان اذا جلس في بيته وضع كتبه حوله ، فيشتغل بها عن كل شيء من امور الدنيا ، فقالت له امراته يوما : والله لهذه الكتب اشد علي من ثلاث ضرائر » (٢) . والمعروف ان ابن شهاب مات سنة ١٢٤ هـ ـ ٧٤١ م. وهذا يدل ان كتابة الكتب كانت امرا شائعا في العصر الاموي ، منذ زمن . ويؤكد ابن خلكان ذلك ثانية حين يقول عن عمرو بن العلاء ، الذي ولد سنة سبعين للهجرة (٦٨٠ م) : « كانت كتبه التي كتب عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتا له الى قريب من السقف » (٣) .

كل هذه الواقعات التاريخية تنبيء ، بوضوح ، ان حركة التدوين كانت مساوقة لحركة النشاط الثقافي عند نشوء العلوم العربية، ولحركة التفكير التي جاءت في بدايتها انعكاسا للصراع السياسي المحتدم منذ بداية العهد الاموي . وطبيعي ، اذن ، ان تكون حركة التدوين هذه عاملا مساعدا كذلك لحركة التفاعل الثقافي بين العرب وشعوب الدولة العربية الواسعة كي تعطي ثمارها في عملية تطور الفكر العربي ـ الاسلامي ، بقدر ما كانت عاملا مهما في نشر التفكير المعتزلي العقلي الذي اخذ ينشط في مجرى الحركتين السابقتين ذاتيهما .

٣ – مراكز الحركة الفكرية

كانت مراكز النشاط الثقافي ، وما يحتويه من نشاط فكري خاص ، عرضة للانتقال والتبدل بين عهد وعهد حسب تطور حياة العرب السياسية وما يتبع ذلك من تبدل العواصم ، وحسب تأثر الفكر العربي ـ الاسلامي بالتراث القديم لهذا البلد او ذاك من البلدان التي شملتها الامبراطورية العربية ـ الاسلامية . لذلك اختلفت مراكز الحياة الفكرية في صدر الاسلام عنها في العصر العباسي . كما حصل هذا الاختلاف في العهود العباسية ذاتها الى عهد ملوك الطوائف . فعهد الصليبيين ، فعهد الغزو المغولي ، حتى العهد الذي سمي بـ « عهد الانحطاط » . اما في عصر صدر الاسلام ومنه العصر الاموي ، الذي لا نزال

(١) ابو الفرج الاصفهاني : الاغاني ، جـ ٤ ، ص ٥٢ (دار الحياة ، بيروت ١٩٥٧) .
(٢) ابن خلكان : تاريخه ، جـ ١ ، ص ٥٥٠ .
(٣) المصدر السابق .

نتحدث في اطاره ، فقد كان اهم مراكز النشاط الفكري : مكة والمدينة في الحجاز ، البصرة والكوفة في العراق ، دمشق في بلاد الشام ، الفسطاط (القاهرة الان) في مصر .

اما **مكة والمدينة** ، فقد ازدهرت فيهما علوم: الفقه ، والحديث، والتاريخ. ذلك بانهما منبع الاسلام ، ومنهما نشطت الدعوة للدين الجديد بكل وسيلة من وسائله التعليمية . وقد بقيتا مركزين لدعوة النبي ، وللخلافة الراشدية ، عدا خلافة علي اذ جعل الكوفة مركزا له. ـ واما **البصرة والكوفة** (١) فقد نشأتا بعد استيلاء العرب على العراق في خلافة عمر بن الخطاب ، وسريعا ما تحولت كل منهما الى مركز حيوي لنشاط الحركة الثقافية بأرفع اشكالها حينذاك ، وفيهما تجمعت خبرات اهل الحجاز العملية ومعارفهم الاسلامية المستفادة من معايشتهم الاسلام منذ نشأته ، وقد جاءوا الكوفة والبصرة مهاجرين بعد الفتح ، بالاضافة الى خبرات اهل العراق الحضرية بما توارثوه او عايشوه من الميراث الحضاري لمدنيات بابل وفارس وتأثرات « الحيرة » بهذه المدنيات ، وبما تسرب اليهم من دراسات الفلسفة اليونانية في بعض الاديرة المسيحية بالشمال او في بعض المدارس الفارسية (٢) . وتلاقت هذه الخبرات مع مواهب الخصب الذي تميزت به بلاد ما بين النهرين وساعد على التطور العمراني والانتاجي المتسارع . وقد ظهر تنافس حاد بين البصرة والكوفة ، بعد قليل من ظهور النشاط الثقافي فيهما . وكان هذا التنافس احد عوامل الازدهار الفكري في كل منهما ، ثم نشأ من هذا التنافس انقسام المدارس الفكرية بين مدرسة بصرية ومدرسة كوفية بحيث تميزت كل واحدة منهما بطابع خاص في طريقة التفكير بمسائل الفقه والنحو والادب ، ثم المسائل الكلامية فيما بعد .

لقد ظلت البصرة والكوفة من اهم مراكز الفكر العربي بضعة اجيال حتى بعد ان ظهرت بغداد عاصمة اولى للثقافة العربية دون منازع . بدليل ما نرى من اثارهما في تاريخ تطور الفكر العربي التي كانت عميقة وقوية الى حد انهما كانتا منطلقا لاكثر المذاهب الفكرية جراءة وتحررا كمذهب المعتزلة مثلا، ومنطلقا لحركات اجتماعية تدعمها منطلقات فكرية كحركة القرامطة و «اخوان الصفاء». ويبدو لي ان الظروف التي وضعت البصرة والكوفة في موضع المعارضة السياسية منذ احتدام الصراع العلوي ـ الاموي ، مع وجود كثير من الموالي فيهما ، وهم من اشد المعارضين للامويين بحكم كون الامويين حاملي راية تلك النزعة القائلة بسيادة العنصر العربي ـ اقول : يبدو لي ان هذه الظروف ربما

(١) تأسست البصرة سنة ١٤ هـ / ٦٣٥ م. وتأسست الكوفة سنة ١٧ هـ / ٦٣٨ م.
(٢) كمدرسة جنديسابور .

كان لها اثر في ظهور تلك المذاهب الفكرية والحركات الاجتماعية في هاتين المدينتين الثقافيتين .

واما **دمشق** فقد احتلت مكانتها المرموقة منذ اصبحت مركزا للخلافة الاموية ، وصارت مقصدا للعلماء والادباء من انحاء الدولة العربية كافة ، ولكن لم تبلغ بتاثيرها الثقافي منزلة البصرة والكوفة ، لان الخصومات السياسية صرفت اكثر جهد الامويين عن الاهتمام بتنمية الحركة العلمية في عاصمتهم الى الاهتمام بالادب والادباء ، ولا سيما الشعراء ، متخذين منهم وسيلة تأييد لسياستهم وهجوم على خصومهم السياسيين من الانصار والعلويين والخوارج .

غير ان هذا لا يعني ان دمشق قد فرغت من الحركة العلمية . بل لقد نشطت فيها مناقشات جادة في بعض المسائل التي كان يثيرها الاحتكاك هناك بين الاسلام والمسيحية . ولكن هذه المناقشات لم تكن تتجاوز نطاق الجو « الرسمي » السائد في العاصمة الاموية . فان قضية القدر ومسؤولية الفعل الانساني من حيث الجبر او الاختيار ، مثلا ، ما كان يمكن لدمشق ان تكون بعيدة عن البحث فيها حين كانت هي القضية الاولى التي يدور عليها الجدل الفكري في مدارس العراق والحجاز جميعا . ولكن المسالة هنا هي مسالة الاتجاه في مثل هذه القضية . وقد كان اتجاه دمشق ، في ذلك ، هو اتجاه السلطة الاموية نفسه ، اي تاييد القول بسلب الانسان حرية الاختيار في افعاله . وسنرى ـ بعد ـ كيف كان الحكام الامويون يحاربون نزعة الاختيار بشدة ، ولماذا يحاربونها .

واما مدينة **الفسطاط** فقد ظلت ، منذ فتح مصر (سنة ٢٠ هـ \ ٦٤٠ م) في خلافة عمر بن الخطاب حتى اخر عهد الدولة الاموية ، مركزا علميا تغلب عليه العلوم الدينية الصرف ، ولا سيما الحديث والفقه . فلم تبرز الحركة العلمية فيها الا مرتبطة بالعلوم الاسلامية والمذاهب الفقهية .

جـ ـ ارهاصات التفكير الفلسفي

اولا – في العقائد الايمانية

كيف نشأ التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية ؟.

ان كثيرا من الباحثين المتأخرين ، من شرقيين وغربيين ، يتخذون في هذه المسألة موقفا وحيد الجانب ، وان اختلفوا في تعيين هذا الجانب الوحيد . فان منهم من يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية **الى عوامل خارجية خالصة** . وفي طليعة هذا الفريق مؤرخ الفلسفة **دي بور** . فهو **اولا** ينكر وجود عقائد اسلامية جاء بها القرآن ، بحجة ان القرآن «جاء المسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات، وتلقوا احكاما لكنهم لم يتلقوا فيه عقائد» . وهو **ثانيا** يرى انه « بعد ان فتح المسلمون بلاد غيرهم وجدوا امامهم علم عقائد نصراني متكامل البناء، كما وجدوا امامهم مذاهب اصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة». ولذلك لا يشك « دي بور » ان مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية ابلغ التأثر ، فتأثرت العقائد الاسلامية في تكونها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق، كما تأثرت في البصرة بالمذاهب النسطورية الغنوسطية. . لم ينتهي « دي بور » الى القول بأنه الى جانب الاعتبارات التي شرحها في هذا الاتجاه تقوم « دلائل متفرقة على ان طائفة من المسلمين الاولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم اساتذة من النصارى . ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسطية ، اولا ، ومما ترجم من الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الاخير» (١).

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام (الطبعة العربية) ، ص ٥٢ – ٧٣ .

يتضح من مجموع هذه الاراء لمؤرخ الفلسفة « دي بور » ، وهي اراء تمثل وجهة نظر كثير من الباحثين الغربيين ، ان مباحث العقائد الايمانية عند العرب الاسلاميين التي قامت على اساس من التفكير الفلسفي ، ترجع كلها الى عوامل خارجية خالصة ، دون ان تأخذ هذه الاراءبحسبانها شيئا من العوامل الداخلية ، ودون ان تجد اية علاقة بين نشأة التفكير الفلسفي في المباحث الاعتقادية الاسلامية وبين الواقع الموضوعي للحياة العربية ـ الاسلامية ذاتها لا في العصر الذي ظهرت فيه هذه المباحث ، ولا في العصر الذي تطورت فيه الى علم سمي « علم الكلام » ، ولا في العصر الذي تحولت فيه الى مباحث فلسفية ، اي حين وجدت الفلسفة العربية واستقلت عن علم الكلام . ولعله من الواضح ان مثل هذه الاراء ليست مخالفة ـ من احد جانبيها ـ للحقائق التاريخية الموضوعية وحسب ، بل هي ـ مع ذلك ـ مخالفة ايضا لاسلوب البحث العلمي الصحيح الذي لا يقر ، بحال من الاحوال ، ان ينشأ نوع معين من التفكير في مجتمع ما بمعزل عن الظروف الداخلية في مرحلة معينة من تاريخ تطور هذا المجتمع ، وبانفصال تام ـ كما هو ظاهر من هذه الاراء ـ عن شروط الواقع الموضوعي فيه . وقد ينطبق على موضوعنا هذا ـ الى حد كبير ـ ما كتبه انغلز في رسالته الى كونراد شميدت (في ٥ آب ١٨٨٠) قائلا: « تجب دراسة كل التاريخ من جديد واخضاع ظروف مختلف التشكيلات الاجتماعية لبحث تفصيلي قبل محاولة استخلاص اساليب التفكير السياسي والقضائي والجمالي والفلسفي والديني التي تلازم تلك الظروف » (١) .

وهناك فريق آخر من الباحثين في مسائل الفكر العربي ـ الاسلامي يضع المسالة على نحو اقرب الى اسلوب البحث الصحيح ، لكن دون ان يلامس الواقع الاجتماعي والسياسي ملامسة تمضي من منطق البحث العلمي الى مداه الاخير . فان هذا الفريق الاخر يرجع نشأة التفكير الفلسفي في العقائد الاسلامية الى قاعدة نظرية عامة جدا تقول بان الفكرالانساني « يمر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل : تصديق مطلق ، فتشكك باطني ، فاقتناع عقلي » . وعند تطبيق هذه القاعدة على الفكر العربي ـ الاسلامي، يجد احد ممثلي هذا الراي صعوبة في تطبيقها تدعوه الى التحفظ « لان الفكر الاسلامي لم يكن بدائيا . لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الاولى قبولا ساذجا ، بل تسليما بعد عناد ، ولا كان تشككه في الثانية ترددا في التصديق ، بل عدم اطمئنان الى الوقوف على القصد . وعلى ذلك فان جمهرة المسلمين الاولين قبلوا الآيات القرآنية بمدلولها الحرفي ، لكن **بعض المتاملين** خامرهم الشك

(١) ماركس ـ انغلز : دراسات فلسفية ، المنشورات الاجتماعية ـ باريس ١٩٦١ ، ص ١٥٧ (بالفرنسية) .

في مدى ما فهموه منها اولا ، فراجعوا النظر في النص ، وعمدوا الى **التأمل** في سائر الوجوه المحتملة ، ثم استقروا على راي انتهى بهم الى ضرب من اليقين العقلي » (١) .

هذا الراي يتردد ، بهذا الشكل او بشكل آخر ، لدى اخرين من مؤرخي الفكر العربي المعاصرين ، ولا سيما العرب منهم . وهو راي يؤخذ عليه انه ـ عدا كونه يلجأ الى التعميم والاطلاق ـ لا يستند الى ارض الواقع التي ليحدد المنطق الداخلي لهذا التطور في مواقف « المسلمين الاولين » تجاه الآيات القرآنية من القبول بها بمدلولها الحرفي الى الشك في مدى ما فهموه منها اولا ، ثم الى مراجعة النظر في النص والتأمل في سائر الوجوه المحتملة ، ثم الى الاستقرار « على راي انتهى بهم الى ضرب من اليقين العقلي » (٢) . هل كان هذا التطور المتدرج تطورا تامليا ذاتيا صرفا ، ام كان على اتصال بتطور الواقع الاجتماعي والسياسي في الحياة العربية ـ الاسلامية؟ . واذا كان مرتبطا بهذا التطور فما كيفية ذلك ، وما الاحداث التي حددت اتجاهه، وما مدى العلاقة بين تطور تلك المواقف وتطور هذا الواقع ؟.

ان اصحاب مثل هذا الراي ليس لديهم اية اجابة عن شيء من هذه الاسئلة . ولذلك يبقى رايهم في نطاق التعميم والاطلاق من جهة ، وفي نطاق التجريد والنظرة المثالية في البحث من جهة اخرى .

وبمقارنة الوجهين السابقين بما جاء عند فريق ثالث من كبارالباحثين المعاصرين ، امثال مصطفى عبدالرازق واحمد امين ، نجد ان هؤلاء يقتربون من منطق البحث العلمي الذي يبتعد عن الموقف الوحيد الجانب . فنحن نرى مثلا **مصطفى عبدالرازق** حين يعرض لمسالة العقائد الايمانية في عهد الراشدين يقول : « كان امر العقائد في عهد الخلفاء الراشدين على ما كان عليه في عهد النبي . . لكن النبي كان يصدع بكلمة الوحي ، فلا يستطيع مؤمن ان يجد عنها محيصا . وما كان من خلاف بين المسلمين قضي فيه برده الى رسول الله . وقد حدث في عهد الخلفاء الراشدين خلاف في امور اجتهادية وان تكن متصلة **بالاحكام العملية** فان لها من الخطر ما جعلها اساسا لاختلافات مستمرة بين المسلمين ، ورفع من شأنها حتى وصلها بأمور العقائد ، وعلى قواعدها قام كثير من الفرق « الاسلامية » . ثم يستعرض الباحث هذه

(١) كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ـ الطبعة الثالثة ، « دار العلم للملايين » بيروت سنة ١٩٦١ ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٢) المصدر نفسه .

الاختلافات بصورة تاريخية محددة ، مبتدئا بالخلاف الذي دار على مسألة الخلافة بعد النبي ، ثم ما حصل من احداث حول هذه المسألة ، وما تطورت اليه هذه الاحداث من نشوء المذاهب، الى ان يقول: «ولئن كان الحِجَاج (الجدل) بين هذه المذاهب قام على النقل في غالب امره ، فهو كان مشوبا بالنظر العقلي » (١) .

هذا الكلام يحدد ظروف نشأة « **النظر العقلي** » بحدودها الواقعية التي ترجع ، اساسا ، الى الخلاف الاول حول مسألة الخلافة ، والى تطور هذا الخلاف حتى تنبثق منه المذاهب ، السياسية بمضمونهاوالدينية بشكلها ،وحتى تنبثق من الجدل بين هذه المذاهب قاعدة فكرية ينطلق منها النظر العقلي ،او ما سميناه بالتفكير الفلسفي . ونحن اذ نوافق على هذا التحديد الواقعي للظروف التي تشافيها هذا النوع من التفكير ، فلسنا نغفل ــ كما اكدنا من قبل مرارا ــ العوامل الخارجية ، ولا سيما الثقافة منها التي حملت التفكير الفلسفي ذاك من منطلقه الاولي البسيط الى منطلقات تركيبية متبلورة ومتطورة الى الارقى نسبيا ، اي نقلته من صعيد الواقع الاجتماعي والسياسي بشكل ديني الى صعيد الوعي النظري .

اما **احمد امين** ، فقد ارجع منشأ تلك البحوث التي اتخذت طابعها النظري العقلي الذي تركز بعد ذلك في « علم الكلام » ، الى مصدره السياسي الاول في الحياة العربية ــ الاسلامية الواقعية ، دون ان يهمل اثر العوامل الخارجية في تطوير تلك البحوث الى ما بلغته في العصر العباسي من ارتكاز على قواعد فكرية نظرية .

صحيح ان احمد امين قد استخدم ايضا تلك القاعدة النظرية العامة الشائعة التي راينا الفريق الثاني من الباحثين يستخدمها في تعليل نشوء التفكير الفلسفي في العقائد الاسلامية ، وهي القاعدة التي عبّر هو ــ احمد امين ــ عنها بالقول ان عقيدة في اول امرها عقيدة ساذجة قوية ، لا تأبه لخلاف ، ولا تلتفت الى بحث ، ينفذ نظرها الى اسس الدين فتعتنقها وتؤمن بها ايمانا تاما في غير ميل الى بحث وفلسفة ، ثم يأتي طور البحث والنظر وصبغ مسائل الدين صبغة علمية فلسفية ، واذ ذاك يلتجيء رجال الدين الى الفلسفة يستعينون بها في تدعيم حججهم وتقوية براهينهم . هذا ما كان في اليهودية ، وهذا ما كان في النصرانية ، وهذا ما كان في الاسلام . فقد كاد ينقضي العصر الاسلامي الاول في ايمان لا يعتوره كثير

(١) مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ــ ص ٢٨٣ ــ ٢٨٥ .

من الجدل . فلما هدأ الناس اخذوا ينظرون ويبحثون ، ويتوسعون في النظر والبحث ، ويجمعون بين الاشباه والنظائر ، ويستخرجون وجوه الفروق والموافقات ، فكان ذلك يستتبع حتما اختلاف وجهة النظر ، فاختلاف الآراء والمذاهب » (١) .

صحيح ان احمد امين استخدم هذه القاعدة ذاتها بشكلها المثالي ، لكنه لم يبقها مجردة ، ولم يعمقها في المثالية ، بل قرنها بعامل واقعي ، وهذا ما ساعد على ان تنكشف عنها قشرتها المثالية ، سواء قصد ذلك ام لم يقصده ، في سياق ايضاحه للعوامل الداخلية التي ذكر بينها العوامل السياسية وفي سياق كلامه على الاسباب السياسية هذه يقول : « واحيانا يحكى القول من اقوال الفرق المختلفة على انه مذهب ديني بحت ومسألة عقيدة صرف ، مع انا لو دققنا النظر في اصلها لوجدناه سياسيا : كمسألة مرتكب الكبيرة ، اكافر ام مؤمن . فالظاهر ان بحثها لم يكن بحثا لاهوتيا بحتا ، وانما منشؤها حكم الاحزاب السياسية بعضها على بعض . . » الى ان يقول بأن الخلاف السياسي كان « سببا كبيرا من اسباب الخلاف الديني ، وسببا في العقائد والفرق » . وبعد ان يحدد ، بتفصيل ، طبيعة الخلاف السياسي هذا والاطراف المختلفة (حزب الشيعة، وحزب الامويين ، وحزب الخوارج ، وحزب المحايدين « المرجئة ») ينتهي الى استنتاجه الاخير : « . . وساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين الى الخلاف في تعريف **الايمان** والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ، ونحو ذلك . واساقوا بعد الى الخلاف في الفروع حتى تكونت من كل منهم فرقة لها خلاف في الاصول والفروع على مرّ الزمن » (٢).

ان تحليل المسألة بهذا الاتجاه يتفق كثيرا مع التحليل الذي اخذنا به في فصل سابق (٣) . فان ذلك هو ما يحدد ــ في راينا ــ الاصول السياسية والاجتماعية غير المباشرة لنشأة التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية .

يبقى ان نحدد المجرى التاريخي الذي بدأ يجري فيه هذا اللون من التفكير في العقائد . ولا نقول : الاسباب المباشرة ، لان الظاهرات الفكرية ، اشبه بالمراحل التاريخية لتطور المجتمع لا يمكن تحديدها باسباب مباشرة ، لانه لا حدود حاسمة بين مرحلة ومرحلة ، فقد تبقى مرحلتان متداخلتين متعايشتين

(١) احمد امين : ضحى الاسلام ــ جـ ٣ ، ص ٢ ــ ٣ ، الطبعة الرابعة القاهرة ١٩٤٩ .
(٢) المصدر السابق ــ ص ٦ ــ ٧ .
(٣) الفصل الاول من هذا القسم : بحث الجذور السياسية لنظرية الخوارج .

زمنـــا طويـلا . وشـــأن الظاهرات الفكرية فـي ذلك اكثر تعقيـــدا . فليس علينـــا ، اذن ، في تحديـــد مجراها التاريخي ، او مبدا هذا المجرى ، سوى ان ننظـر في بعض الإحداث التاريخية التي القت ظلالها على التفكير العام السائـد في هذه الفترة من الزمن دون تلـك ، وعلى الطابع المميز لهذه الاحداث وللظلال التي تلقيها على الظاهرة الفكرية السائدة ، وللعوامـل الداخلية التي تحركهـــا في الاعماق ، ومدى تفاعل هذه العوامل مع العوامل الخارجية .

ثانيا - مشكلة القدر

١ ــ نشأتها التاريخية :

تأتي مشكلة **القدر** في طليعة القضايا التي يمكن القول انها حين بدا التفكير العربي ينشغل بها بدأ يتجه نحو النظر العقلي المهد للتفكير الفلسفي . وتتوفر لدينا الشواهد التاريخية الكثيرة على ان البحث في مشكلة القضاء والقدر ، عند المفكرين العرب والاسلاميين بعامة ، قد ظهر كبحث فكري يرتبط بمسؤولية الانسان ــ الفرد عن فعله ، في ما بين النصف الاول والنصف الثاني من القرن الاول للهجرة (منتصف القرن السابع الميلادي). نقرأ ــ مثلا ــ للاسفراييني قوله : « .. وظهر في ايام المتأخرين من الصحابة خلاف **القدرية** ، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة (قدرة الانسان على الفعل بنفسه) كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي وجعد بن درهم ، وكان ينكر عليهم من كان قد بقي من الصحابة : عبدالله بن عباس ، وجابر ، وانس ،وابي هريرة ، وعقبة بن عمرو واقرانهم . وكانوا (هؤلاء الصحابة) يوصون اخلافهم بان لا يسلموا عليهم (اي على معبد وغيلان وجعد واقرانهم) ، ولا يعودوهم ان مرضوا ، ولا يصلوا عليهم اذا ماتوا » (١) .

فاذا اضفنا الى هذا الكلام ما هو معروف من ان هؤلاء الصحابة مات احدهم (جابر) سنة ٥٠ للهجرة ــ (٦٧٠ للميلاد) ومات آخرهم (انس) سنة ٩٣ هـ (٧١٢ م) امكننا استنتاج ان البحث في المشكلة كان شائعا في الاوساط

(١) الاسفراييني ابو المظفر طاهر بن محمد (ــ ٤٧١ هـ / ١٠٧٨ م) : « التبصير بالدين » ص ١٦٦ .

الفكرية والدينية قبل الخمسينات من القرن الاول الهجري (قبل السبعينات من القرن السابع الميلادي) . يؤيد هذا الاستنتاج التاريخي قول طاش كبرى زاده بانه « كان الخلاف (اي الخلاف في مشكلة القدر) **يتدرج شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة** ، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ويونس الاسواري ، وخالفوا **في القدر** واسناد جميع الامور الى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، الى ان ظهرت قواعد الاعتزال » (١) .

وهذا الكلام الاخير يدل على ظهور البحث في المشكلة حتى قبل معبد وغيلان اللذين يرى بعض الباحثين انهما اول من تكلم في مسألة القدر . فالاقرب الى الواقع التاريخي اذن ان المسالة كانت مثارة قبل هذين الرجلين، كما تنطق بذلك عبارة طاش كبرى زادة :« كان الخلاف يتدرج شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الخ .. » . فان هذه العبارة لا تنسجم مع الواقع التاريخي فحسب، بل تنسجم كذلك مع منطق تطور التاريخ نفسه . ذلك بأن هذا المنطق يرفض التحديدات الحاسمة في نشوء الظاهرات الفكرية ، اي نسبة نشوئها الى شخص معين او اشخاص معينين في زمن محدد تحديدا دقيقا . واذا اخذنا بالحسبان **اولا** ان الظاهرات الفكرية لا تنشأ تلقائيا وفجائيا دون ممهدات سابقة لها . **وثانيا** ان الظاهرات الفكرية لا تنشأ بمعزل عن الظاهرات الاجتماعية ، بل متصلة بها بنوع ما من الاتصال ، اما مباشر واما غير مباشر ، واذا اخذنا بالحسبان **ثالثا** ان بحث مشكلة القدر بالخصوص قد ارتبط بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره ـ كما سنرى بعد قليل ـ صح لنا اخيرا ان نستبعد القول الشائع لدى كثير من مؤرخي الفلسفة العربية بأن البحث في هذه المشكلة بدأ مع معبد الجهني .. (٢) يؤيدنا في استبعاد هذا القول سبب اخر ، اضافة الى الاسباب الثلاثة هذه . وهو سبب تاريخي يرجع الى ما هو معروف عن اهل السنة والجماعة من انهم يرون في علي بن ابي طالب انه اول متكلميهم ويذكرون انه (اي عليّ) ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر **القدرية** في المشيئة والاستطاعة (٣) (المشيئة : ارادة الله . والاستطاعة : قدرة الانسان على الفعل باختيار) . وقد رووا عن علي نفسه انه راى قدريا مشهورا في عصر عمر بن الخطاب يناقش في القدر ، وهو عبدالله بن صبيغ، ورأى (اي عليّ) كيف منعه عمر (منع عبدالله بن صبيغ) من الخوض في رأيه (بالقدر) (٤) . ان ذلك يعني ان المسالة مثارة منذ زمن عمر بن الخطاب .

(١) طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة » ـ ج ٢ ، ص ٣٤ .

(٢) راجع علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٢١٧ (ط ٥) .

(٣ و٤) المرجع السابق : ج ١ ، ص ٢٢٥ ـ ٢٧٦ .

بل هناك ما يدعو للظن بانها مثارة حتى في زمن النبي . ونحن لا نزال نذكر ما جاء في الفصل الثاني من القسم الاول لهذا البحث من ان النبي كان يغضب اشد الغضب اذا سمع الملاحاة (اي المجادلة) في القدر (١) . ومن ان امامة روى عن النبي قائلا : قال رسول الله : « ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه الا اوتوا الجدل » (٢) . وكان اكثر الجدل الذي اشار اليه هذا الحديث ، كما اشارت اليه احاديث اخرى ذكرناها في ذلك الفصل ، يدور على مسائل كمسالة علاقة القدر بارادة الانسان وافعاله (٣) . وقد نقل لنا المؤرخون الاسلاميون صورا من الجدل في مسالة القدر ذاتها في عصر الراشدين، نذكر منها ما يلي :

قالوا : اتى سائل عن **القدر** الى علي بن ابي طالب ، وقال له : يا امير المؤمنين ، اخبرني عن **القدر** . فقال : طريق دقيق لا تمش فيه . فلم يقتنع السائل ، بل ردد : يا امير المؤمنين ، اخبرني عن القدر . فقال : بحر عميق لا تخض فيه . فلم يقتنع الرجل ايضا ، وسأل مرة اخرى : يا امير المؤمنين ، اخبرني عن القدر . فقال : سرّ خفي لله لا تفشه . فعاد الرجل يقول : يا امير المؤمنين ، اخبرني عن القدر . فقال عليّ : يا سائل ، ان الله خلقك كما شاء ، او كما شئت ؟. فقال (الرجل) : كما شاء . قال : ان الله يبعثك يوم القيامة كما شئت او كما يشاء ؟ . فقال : كما يشاء . فقال : يا سائل، لك مشيئة مع الله او فوق مشيئته او دون مشيئته ؟ . فان قلت مع مشيئته، ادعيت الشركة معه . وان قلت دون مشيئته ، استغنيت عن مشيئته . وان قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبا على مشيئته . ثم قال (عليّ) : ألست تسأل الله العافية ؟. فقال : نعم . فقال : فبماذا تسأل العافية ، امن بلاء ابتلاك به (الله) ، او من بلاء غيره ابتلاك به ؟. قال : من بلاء ابتلاني به (الله) . فقال : ألست تقول « لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم » ؟. قال : بلى . قال : تعرف تفسيرها ؟. فقال : لا ، يا امير المؤمنين . علمني مما علّمك الله . فقال : تفسيره ان العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته الا بالله عز وجل . يا سائل ، ان الله يسقم ويداوي ، منه الداء ومنه الدواء . اعقل عن الله . فقال : عقلت . فقال له : الا صرت مسلما ؟ . قوموا الى اخيكم المسلم وخذوا بيده . ثم قال علي : لو وجدت رجلا من **اهل القدر** لاخذت بعنقه ولا ازال اضربه حتى اكسر عنقه ، فانهم يهود هذه الامة » (٤) .

(١ و٢) الزبيدي : تيسير الوصول الى جامع الاصول في احاديث الرسول ، ج ١ ، ص٢٤٨ .

(٣) كالحديث المروي عن النبي « القدرية مجوس هذه الامة ».

(٤) الاسفراييني : التبصير في الدين ـ ص ٥٨ .

وهناك صورة اخرى مروية عن علي بن ابي طالب ايضا تقول : « انصرف عليّ من صفين ، فقام احد اتباعه وسأله : اخبرنا عن مسيرنا من الشام أكان بقضاء وقدر ؟، فقال علي : والذي فلق الحبّة وبرأ النسمة ما هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله احتسب عنائي (يقصد ان تعبه ذهب هدرا) مالي من الاجر شيء . فقال (اي : عليّ) : بل، ايها الشيخ ، عظّم الله لكم الاجر في مسيركم وانتم سائرون ، وفي منقلبكم وانتم منقلبون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين. فقال الرجل : وكيف ذلك ، والقضاء والقدر ساقانا ، وعنهما كان مسيرنا ؟. فقال عليّ : لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتي لائمة لمذنب ولا محمّدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الاحسان اولى من المسيء ، ولا المسيء بعقوبة الذنب اولى من المحسن . تلك مقالة من الشياطين وعبدة الاوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور واهل العماء عن الصواب في الامور ، هم قدرية هذه الامة ومجوسها . ان الله تعالى امر تخييرا ، ونهى تحذيرا ، ولم يكلف مجبرا ، ولا بعث الانبياء عبثا ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار . فقال الرجل : وما ذانك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟. فقال : امر الله بذلك وارادته . ثم تلا : وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا » (١) .

* * *

نلحظ فارقا واضحا بين الصورتين في جواب عليّ . فهو في الصورة الاولى يؤكد الجبرية باطلاقها ، وفي الصورة الثانية يفسر القضاء والقدر تفسيرا ينفي الجبرية المطلقة ويدع مجالا لاختيار الانسان . وهذا الفارق بين الصورتين مما يثير الشك في روايتهما كلتيهما عن علي نفسه . ولكن ليس يعنينا هنا نقد الروايتين وتحقيقهما بقدر ما يعنينا دلالتهما على تفكير الناس منذ عهد الخلفاء الراشدين بمسألة القدر واستحواذ القلق عليهم من غموض هذه المسألة في مداركهم ، ومحاولتهم تبديد هذا القلق بالاستفسار والالحاح في السؤال والنقاش . والواقع ان الشك الذي يخامرنا في نسبة الروايتين الى علي بعينه ، ليس يعني شيئا من الشك عندنا في انهما صادرتان عن عهد الراشدين . فان اسلوب السؤال والجواب وطريقة التعبير عن المسألة هما من اسلوب ذلك العهد وطريقته كما نعتقد . وان كان يبدو لنا ان الرواية الاولى اقرب ان تكون صحيحة النسب الى عليّ من الثانية.

(١) ابن المرتضى : « المنية والامل » ـ ص ٧ و٨ .

فان النص الذي جاء في الرواية الثانية يكاد يكون موضوعا على طريقة القدرية المتأخرين عن عهد الراشدين في تفسير القدر ، وقد جهد الواضعون ان يتوافق النص لا مع اسلوب ذلك العهد وحسب ، بل مع حوادثه التاريخية كذلك ، فراينا الرواية تنبثق من حادثة صفين بالذات .

وعلى كل حال ، تبقى الرواية على دلالتها التاريخية رغم طابع الوضع البارز فيها . ونعني بالدلالة التاريخية ما تقرره الشواهد الكثيرة من ان الجدال في هذه القضية كان يتردد كثيرا في اوساط الخلفاء الراشدين ،وان الناس كانوا شغوفين يومئذ ان يعرفوا من هؤلاء الخلفاء مدى اثر القضاء والقدر في حياتهم ومصائر اعمالهم .

وهناك شاهد اخر يزيد راينا في الوضع التاريخي للمسالة دعما ووضوحا . فقد نقل احمد امين عن احمد بن يحيى المرتضى صاحب كتاب « المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل » انه ـ اي ابن المرتضى ـ « يذهب الى ان مذهب الاعتزال يرجع الى الصدر الاول للاسلام . فقد عدّ من الطبقة الاولى للمعتزلة الخلفاء الاربعة ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن مسعود وغيرهم . ومن الطبقة الثانية الحسن والحسين ، ومحمد بن الحنفية ، وسعيد بن المسيّب وغيرهم . ومن الطبقة الثالثة الحسن بن الحسن،وعبدالله بن الحسن ، وابا هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وهو الذي اخذ عنه واصل . ومن الطبقة الرابعة غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء الخ .. » . ثم يعلق احمد امين على هذا الكلام بقوله : « والذي يظهر من كلامه انه يريد ان يعد معتزليا كل من ذكر له من الصحابة والتابعين قول يدل على ان الانسان **حرّ الارادة** ، او يدل على انه يرى الحسن والقبح العقليين ، لانه استدل ـ اي ابن المرتضى ـ مثلا على ان ابا بكر وابن مسعود يريان مذهب الاعتزال بانهما قالا في المراة المفوضة في مهرها برايهما ، اي انهما يقولان بالحسن والقبح العقليين ، ولذا حكما بالراي . واستدل ـ ابن المرتضى ـ على ان بن عباس فهم بانه ناظر القائلين بالجبر من الشاميين والزمهم الحجة. وليس يريد (ابن المرتضى) ان مذهب الاعتزال بهذا الاسم ، وبصفته مذهبا، كان من عهد ابي بكر » (١) .

وخلاصة الامر اننا نستفيد من كل ما تقدم من الشواهد التاريخية اثبات ما نحاول اثباته من كون مسالة القدر مثارة للجدل والمناقشة بين الناس منذ الصدر الاول للاسلام ، اي قبل معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن

(١) فجر الاسلام : ص ٢٩٦ ـ (الهامش ـ ١ ـ) .

عطاء ، وانه كان هناك ناس من عامة المسلمين يشعرون بالحاجة الى تحديد موقفهم من هذه المسالة ، فيضعونها امام النبي في حياته وامام الخلفاء الراشدين بعده وامام الصحابة ، وان مواقف الخلفاء الراشدين والصحابة كانت مختلفة ، او متباينة . كما راينا في موقف عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب ، وفي موقف عبدالله بن عباس ـ وهو من كبار الصحابة واجلائهم ـ حسب رواية ابن المرتضى عنه من انه « ناظر القائلين بالجبر من الشاميين والزمهم الحجة » . اي انه كان يقول بالاختيار دون الجبر . ومعنى هذا كله ان **مسالة القدر** كانت قائمة بالفعل ، سواء وجد معبد الجهني وغيلان الدمشقي ام لم يوجدا ، وسواء رفعا شعار اختيار الانسان في افعاله ام لم يفعلا ذلك . فان ظروف المسالة كلها كانت تقتضي ان تنتج ذلك الشعار او ذلك الموقف ، وان تنتج كذلك شعارا آخر معارضا ، وان يحتدم الصراع بين الشعارين او الموقفين احتداما يؤدي حتما الى نشوء مذهبين متعارضين متصارعين في هذه المسالة،كما حدث بالفعل بنشوء مذهب المعتزلة ونقيضه مذهب الاشاعرة .

نريد ان نقول اخيرا : ان الوضع التاريخي للمسالة ينبىء بانها كانت مسالة ذات واقع موضوعي قائم بصورة مستقلة عن وجود معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعن ارادتهما الذاتية وتفكيرهما الشخصي ، وان ظهورهما بالدعوة لمبدا نفي القدر واثبات حرية الانسان في افعاله ، كان من نوع الاستجابة لهذا الواقع الموضوعي . ولكن ، لا نقصد ـ طبعا ـ ان ننفي عن دعوتهما تدخل العامل الشخصي والاختيار الذاتي.والا فكيف نفسر احتمالهما مختلف الوان الاذى في سبيل المجاهرة براي كان يغضب السلطات القائمة اشد الاغضاب حتى ادى الامر الى قتلهما عقابا وانتقاما ؟.

٢ ـ الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر

بعد ما تقدم يبرز هذا السؤال :

ـ ما طبيعة الظروف التي اقتضت ان يظهر معبد الجهني اولا ، وغيلان الدمشقي بعده،حاملين راية المجاهرة بنفي القدر عن فعل الانسان ، ثم ان يصبحا ضحيتي رايهما ، ثم ان يظهر الحسن البصري بهذا الراي نفسه ، ثم واصل بن عطاء الذي بدا به عهد صيرورة هذه المسالة ومسائل اخرى غيرها قاعدة اساسية ينهض عليها بناء مذهب عقلي في العقائد الاسلامية ، ثم يصبح هذا المذهب منعطفا حقيقيا لمجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفكر الفلسفي ، نعني به مذهب المعتزلة ؟.

للاجابة عن السؤال نرجع الى الباحثين ، الشرقيين منهم والغربيين ، فنجدهم لا يرون من تلك الظروف سوى جانب واحد . واذا كان منهم من يرى الجانب الاخر ، فانما يراه في غير مكانه الحقيقي من الواقع .

في كلامنا السابق ذكرنا راي « **دي بور** » في منشا التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية الاسلامية ، ولا نزال نتذكر قوله بانه تقوم « دلائل متفرقة على ان طائفة من المسلمين الاولين الذين قالوا بالاختيار ، كان لهم اساتذة من النصارى الخ..» .. يستنتج من هذا ان القائلين بالاختيار من المسلمين الاولين لم يكن لديهم من الاسباب الواقعية الموضوعية ما يدعوهم للاخذ بفكرة القدر ، او بالاقل ـ لمناقشة هذه الفكرة ، وانما سبب ذلك ينحصر في التاثر بتفكير النصارى الشرقيين الذين « يكادون جميعا يقولون بالاختيار » (١) .

وبهذه الطريقةنفسها يعالج المسالة باحثون غربيون اخرون. فان ماكدونالد، مثلا ، يرى ان البحث في مسالة الحرية الانسانية ينشا من « ضرورة فلسفية للعقل الانساني». هذا من حيث المبدا. واما من حيث الواقع فيرى ان نشاة القول بالقدر في بلاد الشام اثناء العهد الاموي حصلت بتاثير الآراء المسيحية ، ولا سيما كتابات يوحنا الدمشقي التي يظهر منها ان مسالة الجبر وحرية الارادة هي من اهم مسائل الخلاف بين الاسلام والمسيحية (٢) . وينقل «غولد تسيهر» عن الباحث « كريمر » قوله بان علماء المسلمين القدامى اخذوا من علماء اللاهوت المسيحيين ما احدث عندهم الشك فيما اعتقدوه من امر القدر الازلي المطلق (٣). اما غولد تسيهر نفسه فيستخلص من كلامه في الموضوع ان محاولة المسلمين الاتقياء ، في العصر الاموي ، ازالة التعارض بين نصوص القرآن في مسالة ارادة الله وارادة الانسان ، هي المصدر الاساسي لظهور حركة القدرية (٤) .

هذه النماذج من آراء الباحثين الغربيين لا ترى من منشا للبحث والجدل في مسالة القدر عند المفكرين العرب سوى هذا الجانب الواحد او ذاك. فهم اما يرجعون المنشا الى التاثر بافكار اللاهوت المسيحي او غيره من المؤثرات الخارجية وحسب ، واما يرجعونه الى مبدا فكري عام مجرد كمبدا « الضرورة الفلسفية

(١) دي بور : المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(٢) Macdonald : Mus. Theology P. 127 1 131

(٣) غولد تسيهر Goldziher : العقيدة والشريعة في الاسلام ، الطبعة العربية ٢ ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٩٤ .

(٤) راجع المصدر السابق : ص ٩٠ ـ ٩٤ .

للعقل الانساني » ، واما الى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض كما سياتي ، دون ان يفكر اطلاقا بالقاعدة الاجتماعية او السياسية التي انطلق منها المسلمون القدامى الى محاولة التوفيق هذه او دعت هذا الفريق منهم الى القول بالقدر ودعت الفريق الاخر الى نفي القول بالقدر والاخذ بفكرة حرية الارادة الانسانية او حرية الفعل الانساني .

وهكذا فعل الباحثون الاسلاميون انفسهم في تحديد منشأ المسألة . فان هؤلاء ايضا يرجعون ذلك الى تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي وحسب ، ولا يكتفي مؤرخ اسلامي مثل ابن عساكر في كتابه **«التهذيب»** بحصر هذا التأثر في العصر الاموي ، بل يعود به حتى الى زمن عمر بن الخطاب ، فيروي مثلا ان عمر قال في خطبته بالجابية ان الله « يهدي من يشاء ويضل من يشاء » ، وكان الجاثليق حاضرا (الجاثليق اسم لاهوتي مسيحي دخل الاسلام) ، فتمتم (اي الجاثليق) بلغته شيئا . فسأل عمر عن امره ، فقيل له انه ــ اي الجاثليق ــ يقول : « ابن الله لا يضل » . (١) . فكأن ابن عساكر يجد في هذه الرواية شكلا من اشكال الحوار غير المباشر بين الفكر الاسلامي «الرسمي» الذي يسند فعل الانسان الى الله وبين الفكر اللاهوتي المسيحي الذي يرى الاختيار للانسان في افعاله وينفي عن الله كونه هو الذي **يضل** الناس حين يكونون على ضلال ، وكأنه يرى ــ لذلك ــ ان مثل هذا الشكل من الحوار هو منشأ اثارة النقاش في مسألة القدر عند المسلمين منذ ذلك الزمن .

ومثل هذا الراي نجده عند سائر المؤرخين الاسلاميين القائلين بأن معبدا الجهني هو اول من قال بالقدر ، وانه اخذ ذلك عن رجل نصراني يدعى سنهويه كان قد اسلم ثم تنصر ، او تأثر به كما يذكر ابن سعد في « طبقاته » (٢) .

وينتقل هذا التأثير المسيحي من معبد الى الحسن البصري في العراق (٣) ، والى غيلان الدمشقي في بلاد الشام ، حسب آراء هؤلاء المؤرخين .

نخرج من مجمل الآراء السابقة باستنتاج ان مصدر ظهور تلك المشكلة التي يصفونها ، بحق ، انها حركت الفكر العربي منذ عصر النبي ، ثم ظهرت بشكلها الحاد في عهد هشام بن عبد الملك الاموي (خلافته سنة ١٠٦ هـ ــ ٧٢٤ م) ، هو مصدو واحد، وهذا المصدر : **اما نظر عقلي** مجرد يداعي «الضرورة الفلسفية

(١) راجع احسان عباس : « الحسن البصري » ــ ص ١٦٤ .
(٢) ابن سعد : « الطبقات الكبرى » ــ جـ ٧ ، ص ٢٧ .
(٣) الذهبي : « ميزان الاعتدال » ــ جـ ٣ ، ص ٣٠٥ .

للعقل » كما يقول ماكدونالد . او ما يعبر عنه احمد امين بالقول ان هذه المسألة « شغلت الفلاسفة ورجال الدين جميعا في العصور المختلفة » (١) . **واما تأثر** بالفكر اللاهوتي المسيحي .

★ ★ ★

ولكن وضع المسألة في هذا النطاق وحده يخالف الواقع التاريخي بقدر ما يخالف منطق ديالكتيك العلاقة بين الظاهرات الفكرية والظاهرات الاجتماعية وهو منطق له صفته الموضوعية التي لا يمكن ان يلغيها اغفال الباحثين لها او عدم رؤيتهم اياها . على ان العجيب في الامر هنا ان بعض هؤلاء الباحثين انفسهم قد وضعوا امامنا في بحوثهم الخاصة بمسألة القدر ذاتها ، مادة صالحة جدا لرؤية تلك العلاقة ، ولكنهم وضعوها بصفتها مادة تاريخية وحسب ، دون ان يستخدموها في شيء من التحليل العلمي يرجع المسألة الى جذورها الحقيقية في واقع المجتمع الذي ظهرت فيه باشكالها الخاصة .

فهذا ، مثلا ، غولدتزيهر الذي رأيناه ــ فيما سبق ــ يرجع منشأ الحركة القدرية الى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن ، ويقف عند هذا الحد من غير ان يحلل الدوافع الكامنة وراء هذه المحاولة ، نراه في مكان اخر من كتابه نفسه (٢) يعلل قيام مذهب « المرجئة » وما يبدو له من كون هذا المذهب متسامحا مع الامويين ، بأن ذلك يرجع الى ضرورة قيام مذهب فكري في ذلك الحين يقرر ان ايمان المسلمين يرجأ الحكم بشأنه الى الله ، لان الامويين كانوا مغتصبين ، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا حكام المسلمين ، فلا بد اذن من قيام مثل هذا المذهب لمنع الحكم « المعجل » عليهم بالكفر «وتأجيل» هذا الحكم الى الله نفسه ، كيلا يكون « تعجيل » الحكم من قبل المسلمين انفسهم دافعا الى الثورة بوجه حكامهم . بهذا المعنى ، وبهذه الطريقة السليمة من التعليل والتحليل يعالج قيام مذهب « المرجئة » . ولكنه في معالجته للقدرية يجزيء المسألة : فمن جهة ، يقتصر في تعليل منشئها على محاولة التوفيق بين نصوص القرآن . ومن جهة ثانية نراه يتحدث عن موقف اصحاب السلطان الامويين تجاه القدرية قائلا انهم ــ اي الامويين ــ كانوا يكرهون القائلين بالقدر ، وان ذلك لم يكن منهم عن ضيق بالمناقشات الكلامية بحد ذاتها ، بل لانهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطرا على سلطانهم (٣) ــ

(١) فجر الاسلام : ص ٢٨٣ .
(٢) العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٧٦ ــ ٧٧ .
(٣) المصدر السابق .

نراه يتحدث هكذا بصورة مستقلة عن معالجته لمنشأ القدرية ، ودون ان يدخل هذا الحديث : في صلب تلك المعالجة !.

ان هذا الكلام الاخير لغولد تسيهر يقدم مادة جيدة لرؤية التربة الاجتماعية والسياسية التي نبتت منها حركة القدرية . لكنه لم يستخدم هذه المادة عند تحليله منشأ تلك الحركة ، كما فعل ، في تحليله منشأ مذهب « المرجئة » . ومن الغريب ان باحثا عربيا معاصرا نعرف فيه بعد النظر وعمق التحليل نقل هذا الكلام الاخير لغولد تسيهر عن موقف الحكام الامويين تجاه الحركة القدرية ، ثم علق عليه قائلا :« ليس من شك في ان الدولة الاموية كانت تفيد من افكار المجبرين (القائلين بالجبر) الذين يرون في الخلافة الاموية والظلم الواقع بسببها قضاء آلهيا لا قبل للانسان برده او الثورة عليه . ولكن الربط بين المبدا القدري النظري وبين الناحية العملية ـ هذا الربط لم يتصوره الخلفاء الامويون كما تصوره غولدتسهير ، والتضحية بمعبد او بغيلان لم تكن لتخوفهم على سلطتهم ان تنهار ، ولكن مطاردة منهم لبدعة جديدة باسم الدين الذين نصبوا انفسهم حماة له » (١) .

المبدا النظري والموقف العملي

في هذا التعليق مجال للمناقشة من عدة جهات : فهو ـ **اولا** ـ يعترف من حيث الاساس باستفادة الدولة الاموية من آراء المجبرين ، وقد علل ذلك تعليلا واقعيا صحيحا . فاذا كان الامر كذلك ، فلا بد من القول بان آراء اهل الاختيار (القدريين) تتضمن اكثر من المعارضة للظلم الواقع بسبب الدولة الاموية ، بل تتضمن ايضا خطرا شديدا على هذه السلطة الظالمة ، لانها ـ اي آراء القدريين ـ اذا هي شاعت في الناس فتحت امام المظلومين منهم بابا للامل بالخلاص من الظلم ، ما دام قد ظهر ان هذا الظلم ليس قضاء آلهيا مفروضا عليهم قبوله ، شاءوا ذلك ام ابوا ، وان زواله رهن بارادتهم واختيارهم اذا نهضوا لدفعه والقضاء عليه . ولا يمكن ان يقتنع المرء بان الحكام الامويين لم يكونوا يتصورون هذا **الخطر** الذي يعنيه مذهب القدرية ، وهم المعروفون بالدهاء والحيطة الشديدة لسلطانهم في وقت اشتدت فيه حركات المعارضة وتطورت اسلحتها الفكرية المتعددة السريعة الانتشار . ان بين المؤلفين الاسلاميين القدماء انفسهم من يشهد على صحة راينا هذا ، كالقاضي عبد الجبار بقوله ان « **اول من قال بالجبر واظهره : معاوية** » **وقوله ان معاوية « اظهر ان ما ياتيه ، بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذرا في ما ياتيه ،ويوهم انه مصيب فيه ، وان الله جعله اماما وولاه الامر . وفشا ذلك في ملوك**

(١) احسان عباس : الحسن البصري ، سيرته ، شخصيته ، تعاليمه وآراؤه ، ـ ص.١٧٠ .

بني امية » (١) . **من جهة** ثانية: لو اننا سلمنا جدلا بأن الربط بين المبدا النظري والناحية العملية لم يتصوره الخلفاء الامويون كما تصوره غولد تسيهر ـ وذلك بعيد عن دهاء هؤلاء الخلفاء ـ يبقى امر آخر لا يحتاج الى قدرة فائقة على ادراك هذا الربط بين النظرية والتطبيق . وقد ذكر الباحث نفسه هذا الامر الاخر حين قال مستدركا : « .. ولكن القدرية كانوا يجمعون الى جانب القول النظري بالقدر ، افكارا ضد الدولة ، كقول خالد بن معدان احد تلامذة معبد حين سيق استاذه الى القتل : ان البلاء كل البلاء اذا كانت الائمة منهم (يعني من بني امية) » (٢) .

وهنا نلحظ في هذا الكلام من الباحث ، رغم ما نعرف فيه من عمق النظر ، محاولة للفصل بين القول النظري عند القدريين وبين افكارهم ضد الدولة ، وكانه يريد ان يقول بأن قتل الامويين لمعبد ليس محاربة لنظريةالقدرية، بل عقابا على افكاره ضد الدولة . غير ان مثل هذا الفصل لا يتفق مع المنهج الصحيح للبحث . يضاف الى ذلك ان الدكتور عباس ،في محاولته الفصل بين الامرين يعلل كلمة خالد بن معدان السابقة عن بني امية حين راى استاذه معبد يساق الى القتل ـ يعللها بأن خالدا « يقول هذا ، لا لانه قدري ، ولكنه يقوله كما كان كثيرون غيره من اهل الجبر يقولونه » . ان هذا التعليل ـ **اولا** ـ يتعلق بخالد بن معدان وحده . فهل هذا ينفي ان الامويين قتلوا معبدا لقدريته ؟ . **وثانيا** : ماذا يعني هذا التعليل ؟ . هل معناه ان معارضة حكام بني امية ليست محصورة في القدريين ، وان الجبريين انفسهم كان كثير منهم يعارض الامويين ؟. هذا صحيح . لان معارضي بني امية كانوا احزابا عدة، ومذاهب مختلفة وكان لكل من هذه الاحزاب والمذاهب اسلحته الفكرية التي يقاتل بها حكم الامويين ، وما كانت القدرية السلاح الفكري الوحيد على بني امية .

اما الجبريون ، فليسوا فرقة واحدة ، فقد ذكر الشهرستاني ثلاثة اصناف رئيسة لهم : الجبرية الخالصة ، والجبرية المتوسطة ، وهناك الفرقة التي تثبت **للقدرة الحادثة اثرا ما في الفعل** . وذكر الشهرستاني للفرقةالنجارية منهم اصنافا ثلاثة ايضا . اما الفرقة الضرارية (اصحاب ضرار بن عمرو) فتتميز بأن بين مبادئها مبدأ يقول « ان الامامة تصلح في غير قريش ، حتى اذا اجتمع « قرشي » و « نبطي » قدّمنا النبطي ، اذ هو اقل عددا ، واضعف وسيلة،

(١) القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني : المغني في ابواب التوحيد والعدل ، ج ٨ ، ص) ـ طبعة القاهرة .

(٢) احسان عباس : المصدر السابق ، ص ١٧١ .

فيمكننا خلعه اذا خالف الشريعة » . والمعتزلة ، وان جوّزوا الامامة في غير قريش لا يجوّزون تقديم النبطي (١) .

فهناك جبريون ، اذن ، اشد خطرا على السلطان الاموي من المعتزلة ،رغم ان المعتزلة يأخذون بفكرة القدرية . فان القول بجواز ان يكون الامام من غير قريش ــ والامويون من قريش ــ ،بل جواز تقديم حتى النبطي على القرشي ، يشكل خطرا على الخلافة الاموية لا نبالغ ان قلنا انه اشد من خطر القدرية. وعلى هذا يصبح الكلام بأن الكثيرين من الجبريين يقولون في بني امية كما يقول خالد بن معدان ، كلاما لا دلالة له على ما يريد الدكتور عباس ان يصل اليه .. فليس كل جبري ملائما في تفكيره لسياسة الخلفاء الامويين .

واذا سلّمنا بأن الجبريين كلهم سواء في تفكيرهم ، فان لنا ، ان نقول، **اولا** ، بأن الجبرية ، وان كان تفكيرها مما يلائم سياسة الدولة الاموية ،ليست حزبا امويا ، وليست حلفا سياسيا لبني امية ، وانما هي جماعة لها وجودها المستقل ولها مواقفها الفكرية والدينية والسياسية المستقلة عن مواقف الدولة الاموية . فليس لنا ان نستدل بشيء من مواقفها على شيء من مواقف الدولة الاموية ، والا فكيف نفسر قتل جهم بن صفوان وهو زعيم « الجبرية الخالصة » ؟ . لم يقتله الامويون لجبريته بالطبع ، لانهم هم اهل الجبرية وحماتها . وانما قتلوه لانه ثار مع الخارجين على حكم بني امية (٢) . وليس في جبرية جهم ما يلزمه بطاعتهم او يمنعه من الخروج على سلطانهم . هذا من وجه . ثم من وجه اخر : كان جهم صاحب نزعة عقلية في طريقة تفكيره ، بالرغم من جبريته ، كما سنرى في آخر هذا الفصل (٣) ، وقد كان الامويون يطاردون اصحاب هذه النزعة .

ذلك **اولا** .. اما **ثانيا** فهل ينتج من كون ناس كثيرين من الجبريين يقولون بمقالة خالد بن معدان ، ان القدرية ليست تعبيرا فكريا عن مصلحة فئة اجتماعية اشبه « بالايديولوجية » ، وانها ليست تشكل ــ بسبب من ذلك ــ خطرا على سلطان الامويين ؟. **وثالثا** : هل هذا يقيم الدليل المقنع على ان الحكام

(١) الشهرستاني : الملل ، القاهرة ١٩٦١ ، جـ ١ ، ص ٨٦ ــ ٩١ .

(٢) شارك جهم في ثورة الحارث بن سريج التميمي على هشام بن عبدالملك عام ١١٦ هـ،وكان من خطباء هذه الثورة (راجع تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي ، القاهرة ١٣٣١ هـ، ص ٧ ــ ١٥) .

(٣) راجع « مسالة علم الله » في اواخر هذا الفصل .

الامويين لم يقتلوا معبدا لقدريته ، بل لانه خرج عليهم مع ابن الاشعث وحسب ؟ .السنا نحتاج ، كيما نقتنع بذلك ، الى معرفتنا لماذا كان معبديعادي الامويين ، ولماذا خرج عليهم مع ابن الاشعث ؟ .

بقي ان نناقش القول بأن تضحية الامويين « بمعبد وغيلان لم تكن لتخوفهم على سلطتهم ان تنهار ، ولكن مطاردة منهم لبدعة جديدة باسم الدين الذي نصبوا انفسهم حماة له » .

نناقش هذا القول ، **اولا** ، بأن الخلفاء الامويين ــ عدا عمر بن عبد العزيز ــ قد ارتكبوا مخالفات دينية عدة وفاضحة ، واتوا ببدع معروفة دون ان يمنعهم من ذلك كونهم نصبوا انفسهم حماة للدين ، ولا رغبتهم في مسايرة المشاعر الدينية لجمهور المسلمين . **وثانيا** ، بان الجبرية نفسها ، كالقدرية، كانت « بدعة جديدة » في نظر المسلمين . وقد برىء منها معظم ائمة المذاهب الفقهية والاصولية ، من جعفر الصادق وابي حنيفة الى احمد بن حنبل . اما جعفر الصادق وابو حنيفة فقد اتفقا في الرد على كل من القدرية والجبرية بالقول المشهور : « لا جبر ولا تفويض ولا تسليط » الى اخر الرواية المعروفة عن جعفر الصادق . ونصل الى الامام الرابع من ائمة اهل السنة : احمدبن حنبل (٢٤١ هـ / ٨٥٥) فنراه يكتب رسالة خاصة بـ « الرد على الزنادقة والجهمية في ما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله » (١) . فاحمد بن حنبل هنا يقرن الجهمية بالزنادقة ويرد عليهم معا ردا واحدا ، اي انهم في نظره **اهل بدعة** كذلك .

فالجبرية ، اذن ، في نظر معظم ائمة المذاهب الاسلامية اهل « بدعة جديدة » ، كما هو شأن القدرية . فلماذا يطارد الخلفاء الامويون هذه البدعة دون تلك ؟ لماذا يفرقون بين بدعة وبدعة ، ما داموا يفعلون ذلك « باسم الدين الذي نصبوا انفسهم حماة له » ؟

نجد الجواب الصحيح لمثل هذه الاسئلة عند احد كبار الباحثين الاسلاميين في عصرنا ، وهو ممن لا يشك في انه احد كبار الاسلاميين المحافظين كذلك ، وليس هو ممن يعنيهم « ربط المبدا النظري بالناحية العملية » في بحوثه الاسلامية ، كما يعنينا . فان هذا الباحث الكبير المحافظ يقول بصدد الكلام على ان موقف المعتزلة من الدولة الاموية كان موقف

(١) نشرت هذه الرسالة في مجموعة تضمنت رسائل لابن تيمية وطبعت سنة ١٣٢٣ هـ .

كراهيـة : « فلعل المعتزلة ورثوا ايضا كراهيـة بني اميـة من شيوخهم هؤلاء (يقصد معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القدرية وجهم بن صفوان من الجبرية) ، **وبنو امية ـ كما يظهر ـ كانوا يكرهون القول بحرية الارادة ، لا دينيا فقط ، ولكن سياسيا كذلك ، لان الجبر يخدم سياستهم . فالنتيجة للجبر ان الله الـذي يسير الامور قد فرض على الناس بني اميـة كمـا فرض كل شـيء ، ودولتهم بقضاء الله وقدره ، فيجب الخضوع للقضاء والقدر . وجهم وان كان جبـريا الا انـه قد ثار مـع الخارجيـن على بنـي اميـة ، وقال باقوال احفظت عليه الناس فاستغلت السياسـة (الاموية)** كراهية عامة الناس له وقتلته (يعني السياسة الاموية) » (١) . اما ما يتعلق بجهم وباقواله التي « احفظـت عليـه النـاس » فسنرى انه امر يتجاوز قضية الجبر الى قضيـة النزعة العقليـة التـي عرف بهـا جهـم .

ونقول ، **ثالثا** ، بانه مـن العسير علـى الباحث فـي شؤون العصر الاموي ان يوافق على القول بان الخلفاء الامويين لـم يكونوا يتخوفون من القدرية علـى سلطتهم ان تنهار . فانه حيـن ظهرت القدريـة مقترنة باسـم معبـد الجهني ، كانت الدولة الاموية تعاني ازمة تناقض حاد بيـن الحكام والمحكومين ، سياسيا واجتماعيا (طبقيا) ودينيا معا . لذلـك كانت الافكار المناهضة لهؤلاء الحكـام تلقى استجابة واسعـة وعميقة من جماهير الاقطار التي تمتد اليهـا ظلال الحكم الاموي ، مهمـا يكـن شأن هذه الافكار من حيث اتجاهها الاعتقادي . اي انـه كان يكفي ان تظهـر فكرة مـا تحمل مضمونـا يؤدي ، مباشرة او من بعيد ، الى انكار شـيء ما مـن اشياء بني امية ، حتى تنتشر هـذه الفكرة في الناس بسرعة ، وان تجد حولهـا الدعاة والانصار والمقاتلين في سبيلهـا كذلك . وقد حدث ذلـك بالفعل حين ظهرت القدرية بمظهرها الاخير على يد معبد الجهنـي ذاته . فالعروف تاريخيـا ان معبدا هذا قد ذهب الى الحجاز حامـلا دعوته القدريـة الى اهل هذا القطر الذين كانوا اكثر محافظـة في المسائل الدينية من اهل العراق . فاذا بـه هنـاك يلقى علمـاء « المدينة » فيطلعهم على مذهبه ، وهم اشـد علمـاء المسلميـن تشددا في امور الديـن والعقيدة كما هو معروف فمـاذا وجـد عندهم معبد ؟.

يجيبنـا عن هذا السؤال واحد من كبار مؤرخي العقائد الاسلامية ، ومن كبار اهل السنّة المعادين لمذهب القدرية ايضا ، اذ يعترف صراحـة بسـعة انتشار هـذا المذهب فيذلـك العصر ، فيقول بصدد كلامه عن القدرية بالذات : « . . وما بقي ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة الا شرذمة قليلة مـن خواص

(١) احمد امين : ضحى الاسلام ، جـ ٣ ، ص ٨١ .

العلمـاء والسلف الصالح ممـن عصمهم الله عـن الزيغ والضلال الـخ » (١) . يقول ذلـك لان التاريخ يقول ان معبدا قد اثر بعلمـاء المدينة فاخذوا بمذهبه ، كمـا اثـر بغيرهم في العراق فاخذ بمذهبه كذلك كثير من اهـل هـذا القطر المعادي للامويـن .

ان هذا الواقع التاريخي يدل اوضح الدلالة على ان فكرة القدرية قـد استهوت حتى رجال الدين المحافظين يومئذ ، الذين كانت لهم قيادة الراي فـي توجيه افكار الناس . اليس لنـا ان نسأل هنا : مـاذا استهوى هؤلاء العلمـاء واولئك الناس الآخريـن في مذهب القدرية ؟. هل نقـول : ان « الضرورة الفلسفيـة للعقل الانساني » فقط ، او محاولة التوفيق بيـن نصوص القرآن فقط ، او التاثر فقط بالفكر اللاهوتي المسيحي عبر ذاك الرجل الذي قيل ان اسمه سنهويه (او سوسن كما سماه ابن قتيبة في كتابه «المعارف» ، والذهبي في « ميزان الاعتدال ») ، والذي قيل انـه كـان نصرانيا ثم اسلم ثـم تنصّر واثر في معبد الجهنـي ؟.

لماذا ظهرت « الضرورة الفلسفية » في هذا الوقت بالذات ، ولم تظهر قبله او بعده ، لو كانت هذه الضرورة مجردة ومنعزلة عن الواقـع الاجتماعـي والسياسـي ؟.

ولماذا كان هذا الجانب القدري من محاولة التوفيق بين نصوص القرآن ، هو الذي استهوى الكثيرين في العراق والحجاز ثم فـي دمشق . فـي حيـن ان الجبرية ظهرت على يد جهم بن صفوان في « ترمذ » من بلاد « مرو » (بـلاد فارس) ، وعلى يد الحسين بن النجار في « الري » (بلاد فارس ايضا) (٢) ، اي لماذا كانت التربة الاجتماعية التي اخصبت فيها القدرية هي التربة العربية المتصلة اتصـالا مباشرا ، او قريبا من ذلك ، بحركة الصراع السياسي آنذاك بين حزب الامويـن وبيـن سائر الاحزاب السياسية بمختلف اشكالها الدينية ، ولم تكـن التربة التي نمت فيهـا الجبرية اول نموهـا في هذه البيئة ذاتها ، بل في بيئـة فارسية الاصل ؟

ثم كيف امكـن ان يتحول هـذا التاثر الفردي المحدود ، اي تاثر معبـد الجهني بسنهويه كمـا يقولون ، الى تيار فكري عارم سرعـان مـا شمل الكثير من الناس ، من مختلف الفئات الاجتماعيـة غير المنتفعـة بالطبقـة الحاكمة ، بل

(١) طاش كبرى زادة : « مفتاح السعادة » ـ جـ ٢ ، ص ١٢ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ـ جـ ١ ، ص ٧٩ و ٨١ (الطبعة الثانية ـ مصر) .

شمل ناسا من رجال الدين في بيئة محافظة كبيئة الحجاز ؟ . كيف يمكن ان يحدث هذا التحول من تاثر فردي ـ اذا صح ـ الى ظاهرة فكرية واسعة وعميقة ، ان لم يكن وراء ذلك عامل آخر ، اجتماعي او سياسي ، يحقق هذا التحول ؟.

خمس مواد تاريخية ..

المؤرخون القدامى والباحثون المتاخرون يقدمون لنا ، في هذا الموضوع ، مواد تاريخية تستطيع ان تلقي اضواء ساطعة على هذه الاسئلة كلها ، وهي تتيح لنا ان نستخلص منها رؤية واقعية للمسالة غير الرؤية الشائعة في كتابات الباحثين التي امكننا الاطلاع عليها حتى الان . نقول « مواد تاريخية » ونحن نقصد انها وردت عند اولئك المؤرخون والباحثين كاخبار مجردة ، دون ان يستخدموها في استخلاص رؤية ما منها سوى السرد التاريخي ...

سنعرض الان هذه « المواد » ، واحدة واحدة ، دون تعليق ، ثم ناخذ ـ بعد ـ باستنتاج ما نرى استنتاجه منها :

١ ـ يقول المؤرخون ان معبدا الجهني وعطاء بن يسار اتيا الى الحسن البصري وقالا له : « يا ابا سعيد ، هؤلاء **الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون اموالهم ، ويقولون : انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى ، فقال لهما الحسن البصري : كذب اعداء الله** » (١) يقصد بني امية .

٢ ـ يروي ابن سعد (٢) عن ايوب السختياني ، وهو جبري شديد العداء للقدرية ، انه جادل الحسن البصري اكثر من مرة في مسالة القدر ، فلم يعدل عن رايه في هذه المسالة حتى هدده ببني امية ، فكفّ ـ اي الحسن البصري ـ عن ذلك . ومن المعروف ان معبدا الجهني تتلمذ على الحسن البصري (٣) .

٣ ـ يقول الشهرستاني (٤) : « .. ورايت رسالة تنسب الى الحسن

(١) طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ـ ج ٢ ، ص ٢٣ .
(٢) الطبقات : ج ٧ ، ص ١٢٢ .
(٣) راجع ابن العماد : شذرات الذهب ، ج ١، ص ٨٨ .
(٤) الملل والنحل : ج ١ ، ص ٥١ (طبعة مصر) .

البصري كتبها الى عبدالملك بن مروان وقد سالـه عن القول **بالقدر** والجبر ، فاجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل بآيات من الكتاب (القرآن) ودلائل من العقل . ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في ان القدر خيره وشره من الله تعالى ، فان هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم » .

٤ ـ يحدثنا احمد بن يحيى المرتضى (١) حديثا ممتعا عن غيلان الدمشقي ، وهو الشخصية الثانية بعد معبد من الشخصيات الاولى التي طورت القدرية مذهبا ونظرية . ومما جاء في حديث ابن المرتضى ان غيلان كتب الى الخليفة الاموي عمر بن عبدالعزيز يدعوه الى المذهب القدري واصفا حال الاسلام والمسلمين في عهد الدولة الاموية وما ادى اليه هذا الحال من سوء حتى **اخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل** » (اي لا يسمح له ان يسأل). ويظهر من الحديث ان عمر بن عبدالعزيز لم يقتنع بمذهب غيلان ، ولكنه استدعاه اليه ، وهو واثق من عدالته وصحة دينه ، فلما جاءه طلب اليه ان يعينه على اصلاح شؤون المسلمين ، فاستجاب غيلان لهذا الطلب مشترطا ان يتولى بيع خزائن الامويين ورد حقوق الناس الى اهلها ، فقبل الخليفة الاموي الصالح ذلك . فلما تولى غيلان هذا الامر نادى اهل دمشق بقوله : « **تعالوا الى متاع الخونة** (يقصد حكام بني امية السابقين لعمر بن عبدالعزيز) ؛ **تعالوا الى متاع الظلمة . تعالوا الى متاع من خلف الرسول في امته بغير سنته وسيرته** » ثم اخذ يبيع امتعة بني امية وهو يقول في الناس المجتمعين حوله : « **من يعذرني ممن يزعم ان هؤلاء كانوا ائمة هدى ، وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع ؟** » . وكان غيلان يقصد ان هذه الامتعة ثمينة جدا كان يتمتع بها الحكام الامويون في حين يموت الناس جوعا .

وتقول هذه الرواية انه مرّ هشام بن عبدالملك حينذاك وغيلان يرفع صوته بذلك القول ، فقال هشام : « ارى هذا يعيبني ويعيب آبائي . والله انظفرت به لاقطعن يديه ورجليه» . ثم تقول الرواية انه حين تولى هشام عرش الامويين ، هرب غيلان الى ارمينية وهو ينشر عيوب هشام واخبار ظلمه وظلم بني امية الذين زعموا **انهم يحكمون بقضاء من الله وقدره** ؛ وانه لا مهرب من القضاء والقدر . فامر هشام باحضار غيلان وصاحبه صالح ، فلما احضرا امر بقطع ايديهما وارجلهما ، بعد ان حبسهما اياما ، ومات صالح قبل غيلان ، فتوجه غيلان الى الناس قائلا : « قاتلهم الله (يقصد بني امية) : كم من حق

(١) المنية والامل : ص ١٦ ، ٧١ .

اماتوه ، وكم من باطل قد احيوه ، وكم من ذليل في دين الله اعزوه ، وكم من عزيز في دين الله اذلوه » ، فغضب الامويون الذين سمعوا هذا الكلام من غيلان ، فذهبوا الى هشام يقولون له : « قطعت يدي غيلان ورجليه ، واطلقت لسانه . **انه ابكى الناس ونبههم** الى ما كانوا غافلين عنه . فارسل اليه من يقطع لسانه » . وقد فعل هشام ذلك ، ومات غيلان شهيد دفاعه عن حقوق المظلومين وعن مذهبه في القدر .

٥ ـ وتذكر كتب التاريخ شخصية ثالثة من الشخصيات التي رفعت راية المذهب القدري استشهدت به . هي شخصية عمرو المقصوص . تقول الرواية التاريخية انه اول من نادى بالقدر في دمشق ، لانه ظهر قبل غيلان الدمشقي ، وانه كان معلم معاوية الثاني (معاوية بن يزيد بن معاوية الاول مؤسس الدولة الاموية) ، وانه ـ اي عمرو المقصوص ـ قد اثر في تلميذه معاوية ذاك حتى صار قدريا على مذهب معلمه . فلما مات والده يزيد وأراد بنو امية مبايعته وريثا لابيه ، وفقا للتقليد الذي وضعه جده معاوية الاول ، استشار استاذه عمرو هذا ، فاشار عليه بقوله : **« اما ان تعدل ، واما ان تعتزل »** .

فنظر معاوية الثاني في امره : كيف يختار ، وكيف يمكن ان يكون عادلا اذا اختار البقاء في منصب الخلافة ، فوجد انه سيكون عاجزا عن تحقيق العدل وفقا لمشورة استاذه . لذلك قرر الاعتزال ، اي التنازل عن الخلافة . واعلن قراره في خطبة خطب بها اهل دمشق قائلا :

« انا قد بلينا بكم وابتليتم بنا ، وان جدي معاوية نازع الامر من كان اولى منه واحق (يقصد عليا بن ابي طالب) ، فركب منه (اي من امر الخلافة) ما تعلمون حتى صار مرتهنا بعمله ، ثم تقلده ابي (يزيد) ، ولقد كان غير خليق به ، فركب ردعه ، واستحسن خطاه . لا احب ان القى الله بتبعاتكم ، فشانكم وامركم (اي : اترك لكم امر الخلافة فتصرفوا فيه كما تريدون) ، ولكم من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنما لقد اصبنا منها حظا ، وان كانت شرا ، فحسب آل ابي سفيان ما اصابوا منها » .

ويقول المؤرخون ان معاوية الثاني خطب خطبته هذه متنازلا عن الخلافة . ثم اعتزل الناس ، ومات بعد اربعين يوما من تنازله ، فقبض بنو امية على عمرو المقصوص وقالوا له : انت افسدته وعلمته . ثم دفنوه حيا ومات شهيد مذهبه القدري المناهض للحكم الاموي القائم باسم الحق الالهي ، اي

باسم قضاء الله وقدره (الجبر) كما كان يزعم بنو امية (١) .

استنتاجاتنا من المواد الخمس

هذه نماذج خمسة من « المواد التاريخية » يقدمها لنا المؤرخون القدامى والباحثون المتأخرون ، ولكنهم يمرون بها مرورا عابرا دون محاولة الاستفادة منها لرؤية الجذور الاجتماعية والسياسية التي تكمن في اعماق المشكلة، مشكلة القدر ، حين حركها معبد الجهني والحسن البصري في العراق وغيلان الدمشقي وعمرو المقصوص في دمشق ، فتحرك بها العقل العربي كله في مجرى تطوره نحو التفكير الفلسفي .

والآن ، بعد عرض هذه النماذج بصورتها التاريخية المجردة ، قد حان ان نبحث فيها عن الرابط الموضوعي بينها وبين الظروف الاجتماعية والسياسية التي اضفت عليها صفتها التاريخية تلك . ونبدأ البحث فيها عن هذا الرابط حسب ترتيب عرضها السابق :

ـ ١ ـ

هل كان من نوع المصادفة ان يأتي معبد الجهني وصاحبه عطاء بن يسار الى الحسن البصري ليقولا له : « يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون اموالهم ، ويقولون : انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى » ؟ .

طبعا ، لا . لم يكن ذلك مصادفة مطلقا . فنحن نرى هنا معبدا الجهني وعطاء بن يسار يأتيان الحسن البصري شاكيين محتجين على «هؤلاءالملوك». فمن هم « هؤلاء الملوك » ؟. انهم ملوك المسلمين بالذات ، وهم الملوك الامويون بأعينهم ، فانه لم يكن للمسلمين آنئذ ملوك غير الامويين . فعلى اي شيء يحتج معبد وعطاء من امر « هؤلاء الملوك » ، ومن اي شيء يشكون ؟. « المادة التاريخية » هنا واضحة جدا ، فهي تجيب عن السؤال جوابا لا يحتاج الى تفسير او تاويل . انها تقول لنا بلسان صريح : « هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم » ، ولا يكتفون بذلك ، بل هم يبررون اعمالهم الظالمة هذه بانها « تجري على قدر الله » اي انهم يسفكون الدماء ويغتصبون الاموال ثم ينسبون اعمالهم الى الله ، الى قضاء الله وقدره ، الى « جبرية »

(١) ابو نصر المقدسي : البدء والتاريخ ـ جـ ٦ ، ص ١٧ .

آلهيـة مفروضة على المسلميـن ولا خلاص منهـا .

اننا نرى هنا ، بوضوح ، ان **مسألة القدر** تتخذ مضمونا سياسيا ،اجتماعيا صريحـا ليس فيه مجال للالتباس . وهذا المضمون قوي الدلالة على مـدى استفادة السلطـة الاموية من فكرة القضاء والقدر (الجبر) لدعم وجودهـا من جهـة ، ولسدّ ابواب الامل امـام المسلميـن ــ من جهة ثانية ــ بالخلاص مـن ظلم هذه السلطـة ، ما دامت سلطـة آلهيـة جبرية ، ومـا دام ليس في مقدور الانسان ان يعانـد سلطـة الله ، ولا ان يمنع عـن نفسه قضاء الله وقدره ، اي انه لا يملـك الاختيار في فعـل من افعاله . فعلى المسلميـن اذن ، بحكم هـذه الجبريـة الالهية ، ان يستسلموا للحكم الاموي ، لانهم بذلك يستسلمون لقضاء اللـه وقدره . هذه هي « المعادلة » السياسية لمنطق الامويين .

ثم ان هذا المضمـون السياسي الاجتمـاعي قوي الدلالة ، من جانب آخر ، على ــ ان الحركة القدرية ، حيـن ظهرت بصورتها المذهبية ــ النظرية على يد معبد الجهني ، قد جعلت دعوتهـا الى حرية الانسان في افعاله مقترنة اقترانـا عضويـا بالدعـوة الى مناهضـة الحكم الاموي لسببين متلازميـن : لسفكهم دمـاء المسلمين واخذهم اموالهم اولا ، ولزعمهم ــ ثانيا ــ ان ظلمهم هذا انمـا هو قدر عليهم من الله . بل نـرى من الاصح ان نقول : ان دعوة القدرية الـى حريـة الارادة الانسانيـة والفعل الانساني تتضمن ، بحد ذاتهـا وبجوهرها ، دعوة المظلوميـن ان يستخدمـوا حريـة ارادتهم وفعلهم هذه في العمل للخلاص من ظلم « هؤلاء الملوك » ،اي ان دعوة القدريـة تتضمـن ــ بالضرورة ــ انفتاح باب الامل بأن الخلاص ممكن ، لانه لا « جبرية » ولا قدر .

ــ ٢ ــ

ماذا نرى في مجادلة ايوب السختياني للحسن البصري في مسألة القدر ، وعجـزه عن اقنـاع الحسن بالحجة العلمية ، ولجوئه اخيرا الى تهديد الحسن ببنـي اميـة اذا هـو لـم يمتنع عن دعوته للمذهب القدري ؟.

طبعا ، من حق ايوب ان يجادل الحسن البصري وغيره في مذهب يعتقد هـو ــ اي ايوب ــ مذهبا مناقضا له . ولكـن الذي يخرج عن اطار هذا الحق هو ان يستخدم ايوب طريقة التهديد ببنـي امية ، بـدل استخدامـه طريقـة النقاش العلمي . وهنـا ندخل صميم المسألة بهـذا السؤال : لماذا يهدد ببنـي اميـة بالذات ؟.

الجواب واضح . والروايـة التاريخية هي التي تقدم هذا الجواب تلقائيا ،

بنصهـا ومضمونها معا . فهي كأنهـا تقول لنـا ان بني امية يقفون بالمرصاد لكل من « يعتقـد » مذهب القدرية . اي انهم يحاسبون حتى على الاعتقاد بشأن هذا المذهب . نستفيد هذا المعنى من كون ايوب لم يطلب من الحسن البصري ان يكف عن « المجاهرة » بالمذهب او عن الدعوة له ، بل كـان يجادلـه بأصل اعتقاده ، وكـان يطلب اليـه الاقلاع ، اصلا ، عـن هذا الاعتقاد ، وحين لم يستطع حمله على ذلـك بالاقناع الداخلي لجـأ الى التهديد بالسلطة الاموية حتى اقلع الحسن البصري فعلا ، كمـا تقول الرواية التاريخية نفسها .

يثبت من ذلـك ان بني اميـة قد حاربوا مذهب القدرية حربا لا هوادة فيهـا . حاربوها بالجدل الفكري عبر ايوب السختياني وامثاله من الجبريين ، وحاربوهـا بالتخويف والارهاب ، ثم بالقتل الجسدي كمـا فعلوا بمعبد الجهني، وعمرو المقصوص وغيلان الدمشقي ، وغيرهم .

اما لمـاذا حارب بنو اميـة مذهب القدرية ، فذلك امر سبق تبيانه بجلاء، وسنزيده ايضاحـا في مكـان آخر .

ــ ٣ ــ

وعلينـا الآن ان نستخلص بعض الاستنتاجات من رسالة الحسن البصري الى عبدالملك بن مروان جوابا عن سؤال ساله اياه عبدالملك بشأن القول بالقدر والجبر ، وان نناقش الشهرستاني رايه في نفي نسبة هذه الرسالة الى الحسن والصاقهـا بواصل بن عطـاء .

اننا نرى في سؤال عبدالملك بن مروان ، ايام خلافته ، للحسن البصري بالخصوص عن القول بالقدر والجبر ، امرا جديرا بالنظر المفكر . اننا نرى فـي ذلـك محاولة من الحاكم الاموي ان ينتزع فتوى علميـة اسلامية من شخصية دينية وعلمية كبيرة نافذة الراي في اوساط المثقفيـن والمفكرين بالبصرة ، كشخصيـة الحسن البصري . ويبدو لنـا ان عبدالملك كان يأمل ان تكـون هذه الفتوى شجبا للقدرية ، وان يتخذ من هذه الفتوى سلاحا دينيا يحمـي فكـرة القضاء والقدر ، اي يحمي « ايديولوجية » الحكم الاموي ذاتهـا ، ويضرب في الوقت نفسه حركة القدريـة بسلاح الدين نفسه .

ولكن كيف نتصور ان يأمل عبدالملك بالحصول على هذه الفتوى ، اوهذا السلاح ، من الحسن البصري نفسه ، وهو المعروف يومئذ بانـه كبير معلمـي المذهب القدري في البصرة ؟. اننـا نتصور ذلـك استنادا الى امريـن اثنيـن :

اولهما ، اعتقادنا بأن عبدالملك ما كان ليقدم على سؤال الحسن البصري في مثل هذه القضية الشائكة جدا يومئذ لو لم يكن يأمل ان يأتيه الجواب كما يشتهي . وثانيهما ، ان الحسن البصري نفسه لم يكن بعيدا عنه ان تأخذه رهبة السلطان وان يخاف التصريح برأيه الى جانب القدرية ، رغم انه كان آنئذ من دعاتها ، بل من معلميها الكبار ، او معلمها النظري الاكبر . ذلك لانه عرف في زمانه بالخوف على نفسه من اضطهاد السلطة ، فقد ذكر المؤرخون له مواقف تفصح عن ذلك . من هذه المواقف ما سبق ذكره عن ايوب السختياني الذي قال انه جادل الحسن البصري في القول بالقدر اكثر من مرة ، فلم يستطع ان يحمله على تغيير رأيه الا حين خوفه السلطان ، وحينئذ وعده الحسن بالاقلاع عن هذا الرأي (١) . ويبدو انه اقلع عنه فعلا في اخريات عمره . ومن مواقفه الدالة على هذا الضعف المتمثل بالخوف والجبن امام رهبة السلطة ، ما رواه المؤرخون عنه من انه كان يدعو الناس الى الامتناع عن مناصرة ابن الاشعث حين خرج هذا على بني امية ، بالرغم من انه — اي الحسن البصري — كان معارضا للحكم الاموي بشدة . ومثل ذلك موقفه تجاه ثورة ابن المهلب في البصرة ضد الامويين . فهنا ايضا كان يدعو الناس الى الكف عن مناصرة هذه الثورة . وليس من تفسير لهذين الموقفين للحسن البصري سوى حب النجاة من اذى السلطات . اما تفسير ذلك بانه دليل على عدم كونه قدريا ، فهو تفسير يخالف الواقع . لان معظم الروايات التي تخبرنا عن قدريته واردة عن تلامذته امثال قتاده بن دعامة السدوسي ، وعمرو بن عبيد ، وايوب السختياني. ويروي الذهبي (٢) ان الحسن البصري كان يقول بأن الخير بقدر والشر بقدر، اي ان ليس الخير والشر من الله بصورة مطلقة ، بل ان نسبتهما الى الله محدودة بحدود . وروى السيد المرتضى عن ابي الجعد انه سمع الحسن البصري يقول : « من زعم ان المعاصي من الله جاء يوم القيامة مسودا وجهه ، وعن داود بن ابي هند انه سمع الحسن البصري يقول : « كل شيء بقضاء وقدر الا المعاصي » (٣) . وهذه العبارة الاخيرة وردت بنصها في رسالة الحسن البصري الى عبدالملك بن مروان التي نتحدث عنها . وهذا يؤيد ان الرسالة هذه من الحسن نفسه ، وليست من واصل بن عطاء كما يرجح الشهرستاني . فانه لا دليل على نفي نسبتها الى الحسن سوى استبعاد الشهرستاني ان يكون الحسن « ممن يخالف السلف في ان القدر خيره وشره من الله تعالى » كما تقدم . اما نسبتها الى واصل بن عطاء فهي نسبة غريبة ينفيها واقع تاريخي — حسابي لا يقبل الجدل . فالتاريخ يقول ان واصلا ولد سنة ٨٠ هـ ، ومات سنة

(١) ابن سعد : الطبقات ، جـ ٧ ، ص ١٢٢ .
(٢) ميزان الاعتدال : جـ ٤ ، ص ١١٦ .
(٣) امالي المرتضى : جـ ١ ، ص ١٠٦ .

١٣١ هـ ، ويقول التاريخ ايضا ان عبدالملك بن مروان تسلم الخلافة الاموية سنة ٦٥ هـ اي قبل ان يولد واصل بخمس عشرة سنة . فاذا علمنا ان خلافة عبدالملك استمرت عشرين سنة ، كان معنى ذلك ان واصلا لم يكن تجاوز الخامسة من عمره عند موت عبدالملك (— ٨٥ هـ) . فكيف يمكن ان يكتب رسالة الى عبدالملك ؟ . .

لا نشك ، اذن ، في ان الحسن البصري كان قدريا في مرحلة مزدهرة من مراحل نشاطه الفكري التعليمي . ولا نشك كذلك في انه هو صاحب تلك الرسالة الى عبدالملك بن مروان ، لانه لم يقم اعتراض على نسبتها اليه سوى اعتراض الشهرستاني الذي لا دليل مقنعا يدعمه ، بل راينا ان الدليل التاريخي يهدم ترجيحه نسبة الرسالة الى واصل . وقد كان الدكتور احسان عباس صواب بقوله ان « نسبة القدر الى الحسن البصري اقوى من نفيه عنه اطلاقا، لان نسبته اليه مؤيدة بشهادة تلامذة له كانوا يكرهون القدرية والقول بالقدر ، ولو انهم وجدوا سبيلا الى نفي التهمة عنه لنفوها ، ولو عرفوا كيف يتحفظون في اسنادها لفعلوا » (١) . اذن ، لم يبق من تفسير لتلك المواقف المتخاذلة التي وقفها الحسن البصري ، ومنها اقلاعه عن القدرية اخيرا — اذا صح ذلك — سوى تفسير واحد ، هو عقدة الخوف من اضطهاد السلطة الحاكمة. ووجود هذه العقدة عنده مؤيد بشواهد كثيرة ذكرنا جملة منها في ما سبق . ولولا اننا اطلنا الكلام في الموضوع لذكرنا المزيد منها . وحسبنا الان ما رواه ابن عساكر (٢) من ان الحسن البصري هرب من جند الحجاج ولجأ الى حبيب العجمي — وهو صوفي ومن تلامذة الحسن — وقال له وهو يضطرب خوفا : « يا ابا محمد ، احفظي من الشرطة في اثري » . فاجابه حبيب : « استحييت لك يا ابا سعيد . اليس بينك وبين ربك من الثقة ما تدعو فيستر ك من هؤلاء ؟ » . . في هذه الرواية بعض التفاصيل التي يمكن الشك فيها، ولكن تداولها بحد ذاته يحمل دلالتين : الدلالة **الاولى** تنضم الى ما سبق ذكره من الشواهد على شدة خوف الحسن البصري من اذى السلطة الحاكمة . والدلالة **الثانية** ، ان السلطة الاموية لم يكن يكفيها من الحسن البصري ان يفعل ما فعل من تخذيل الناس عن نصرة ابن الاشعث ، فان ذلك لا يكفي حقا ما دام الحسن باقيا على رأيه في مسألة القدر . فان شيوع فكرة القدرية في المجتمع الاموي كان اشد خطرا على هذه السلطة من ان يكون الحسن مواليا لثورة ابن الاشعث . ذلك لان الحسن البصري كان الشخصية النافذ الكلمة في الناس ، وهم حين يتسامعون رأيه في مسألة القدر يصبح هذا الرأي اكثر

(١) احسان عباس : « الحسن البصري » — ص ١٧٠ .
(٢) التهذيب : طبعة دمشق ، جـ ٤ ، ص ٢٠ .

انتشارا في الجماهير واعمق تاثيرا في دفع المظلومين الى الثورة .

★ ★ ★

بقي امر **ثالث** يتصل برسالة الحسن البصري الى عبدالملك بن مروان ، جوابا عن سؤاله اياه رايه في القدر والجبر . فنحن نعتقد ـ استنادا الى ما تقدم ـ ان عبدالملك كان يعرف في الحسن البصري عقدة الخوف تلك ، ولذا اقدم على سؤاله ذاك وهو يحسب ان الحسن سيجبن عن ابداء رايه صراحة ، وسيقول في جوابه كلاما غامضا بالاقل ، فيتخذه عبدالملك سلاحا ضد القدريين كما قلنا سابقا . ولكن الحسن لم يجبن هذه المرة كل الجبن . فقد جاء في رسالته الجوابية الى عبدالملك كلام نعتقد انه اراد منه ـ بالاضافة الى ابداء الراي النظري للقدرية ـ تعريضا بالخليفة الاموي . وهذا هو الامر **الثالث** الذي اردنا عرضه هنا . فان قول الحسن في رسالته الجوابية : « ان كل شيء بقضاء الله وقدره **الا المعاصي** ، لم يكن لمجرد ابداء الراي النظري ، بل اننا لنحس فيه اشارة الى ما يأتيه الحكام الامويون من **المعاصي** . وليست كلمة « المعاصي » هنا مقصورة على ما كان يصدر عن هؤلاء الحكام من مخالفات دينية خالصة متصلة بسلوكهم الاخلاقي وحسب ، بل يدخل في مفهوم المعاصي هنا الظلم الاجتماعي وسفك دماء المسلمين واغتصاب اموالهم وفقا لما قاله معبد الجهني وعطاء بن يسار حين اتيا الحسن البصري يقولان له : « يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون اموالهم ، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى » كما تقدم .

ـ ٤ ـ

واذا رجعنا الآن الى حديث ابن المرتضى عن غيلان الدمشقي الذي رايناه يدعو فيه الخليفة الاموي الصالح عمر بن عبد العزيز الى مذهب القدرية ، ورأينا هذا الخليفة يستدعي غيلان ليستعين به على اصلاح ما افسده اسلافه من الخلفاء الامويين رغم مخالفته مذهب القدرية ، ثم رأينا غيلان يتولى بيع خزائن الحكام الامويين رافعا في الناس تلك الشعارات ذات الطابع الاجتماعي التقدمي ، الذي يمكن ان نقول : انه يحمل مضمونا **طبقيا** . وذلك حين نادى في اهل دمشق وهو يبيع تلك النفائس من متاع الامويين : **« تعالوا الى متاع الخونة ، تعالوا الى متاع الظلمة »** . وحين رفع صوته بهذا النداء الآخر : **« من يعذرني ممن يزعم ان هؤلاء كانوا ائمة هدى وهذا متاعهم، والناس يموتون من الجوع ؟ »** .

نقول : اذا رجعنا الى هذا الحديث عن غيلان ، فماذا يمكن ان نستنتج منه ؟ .

من الطبيعي والمنطقي انه لا يمكن الفصل هنا بين « المبدأ النظري والناحية العملية » . لا يمكن للباحث حين ينسجم مع منطق الاشياء ان لا يرى الرابط الموضوعي والعضوي بين قدرية غيلان وبين موقفه هذا من الامويين ، بين مذهبه الفكري ومسلكه السياسي . فليس هنا من ازدواجية في شخصية غيلان . انما تكون الازدواجية حيث يكون التناقض بين النظرية والتطبيق، او بين المبدأ والسلوك . واذا نفينا الازدواجية هنا ، فقد اثبتنا الانسجام التام بين الامرين . فهنا جوهر واحد له وجهان : نظري وعملي ، مبدئي وسلوكي . هكذا كان الامر عند معبد الجهني ، وهكذا كان الامر كذلك عند عمرو المقصوص .

كل ذلك يؤدي بنا الى حتمية الاستنتاج بان مذهب القدرية انما تبلور مذهبيا ونظريا على هذه الصورة التي ظهر بها عبر مدرسة الحسن البصري في بيئة البصرة بالذات ، ثم في بيئة دمشق بالذات ،ثم في بيئة « المدينة » بالذات من الحجاز ، ليكون تعبيرا بشكل ديني عن « ايديولوجية » تقف في الطرف الاخر المناقض « لايديولوجية » الحكم الاموي : **الجبرية** .

هذا الاستنتاج لا يعني اطلاقا نفي علاقة المذهب القدري « بالضرورة الفلسفية للعقل الانساني » او بمحاولة التوفيق بين النصوص القرآنية ، او بالتأثيرات الآتية للفكر العربي ـ الاسلامي من الفكر اللاهوتي المسيحي او الفكر الوثني الفارسي ، او الهندي القديمين . بل كل ما يعنيه استنتاجنا ذاك هو ان هذه العناصر الثلاثة التي يأخذ كل فريق من الباحثين ، الشرقيين والغربيين ، عنصرا واحدا منها او اكثر من واحد ، ويجعله هو الاصل في نشوء القدرية مذهبا ونظرية ، ليست هي الاصل في ذلك ، وان كانت لها علاقة في بلورة بعض المفاهيم التي دخلت المذهب القدري حين اصبح منطلقا ومرتكزا لاهم مبادىء المذهب الاعتزالي . « فالضرورة الفلسفية للعقل الانساني » التي يتحدث عنها ماكدونالد ، مثلا ، ويجعلها منشأ للقدرية ، هي في الواقع الشكل الاعلى الذي تطورت اليه نظرية القدريين ، بعد ان ظلت زمنا مرتبطة ارتباطا مباشرا بواقع الصراع الاجتماعي ـ السياسي منذ مصرع الخليفة الثالث عثمان ، الى قيام الحكم الاموي ، الذي اخذ يوطد نظامه شبه الملكي الوراثي على اسس واضحة المعالم حددت جوهر هذا النظام ومضمونه .. انهما الجوهر والمضمون « **الطبقيان** » اللذان اضفت عليهما الاريستقراطية الاموية مظهرا دينيا ينزع منزع الجبرية ، حتى اصبحت هذه الجبرية بالذات هي المحدد البارز للايديولوجية الاموية كما اوضحنا من قبل ، وحتى اتخذ منها الامويون الحاكمون سلاحا فكريا باسم الدين ، ثم سلاحا قمعيا دمويا مسلطا على رقاب المعارضين من اي حزب كانوا .

امامحاولة التوفيق بين نصوص القرآن ، التي يجعلها « دي بور » اصلا للقدرية ، فهي بالواقع نتيجة لا سبب . اي انه حين اقتضت تلك الظروف الاجتماعية ـ السياسية ظهور القدرية ، اقتضى ذلك ان ترجع الى نصوص القرآن تبحث فيها عن سندها الديني ، فوجدت هذه النصوص ذات ظواهر متعارضة : بعضها يصلح سندا للقدرية ، وبعضها يصلح سندا للجبرية ، فاضطر القدريون الى تأويل الآيات الظاهرة بالجبرية تأويلا يوفق بينها وبين الايات الاخرى الظاهرة في القدرية حتى تتساوق جميعا على دلالة واحدة تناسب مذهب القدرية . وهكذا فعل الجبريون كذلك ، ولكن بعملية معاكسة . من هنا قلنا ان محاولة التوفيق بين نصوص القرآن كانت نتيجة لا سببا .

واما التأثر بالفكر اللاهوتي المسيحي الذي لا يمكن انكاره ، فلم يكن سوى عامل خارجي ادى مهمة المساعد للعوامل الداخلية الموضوعية ، بالاضافة الى عمله في تطوير نظرية القدريين ورفعها الى مستوى النظر الفلسفي في عهدها المعتزلي بالاخص .

ـ ٥ ـ

واذا نظرنا ، اخيرا ، في حكاية عمرو المقصوص اول شهيدي القدرية في البيئة الشامية ، كما حكاها المقدسي . واذا تأملنا خطبة معاوية الثاني في اهل دمشق حين اعتزم النزول عن عرش الخلافة الاموية عملا باشارة استاذه عمرو المقصوص هذا ، امكننا ان نؤكد ، مرة اخرى ، استنتاجنا في الموضوع ، وهو كون النظرية القدرية منصلة ، من حيث المنشأ والاساس ، بالواقع الاجتماعي ـ السياسي . فان عمروا المقصوص قد اشار على تلميذه معاوية بن يزيد حين استشاره بأمر قبوله ارث الخلافة الاموية . فماذا كانت اشارته عليه ؟.

راينا يشير عليه بقبول هذا الارث ان كان قادرا على تحقيق العدل ـ ويقصد هنا : العدل الاجتماعي ـ والا فليعتزل هذا الامر . فماذا يعني ذلك ؟. من الواضح ـ في راينا ـ ان قضية العدل كانت هي القضية الاولى والاخيرة التي تدخل في حساب هذا الرجل القدري (عمرو المقصوص) حين اتيح له ان يقدم النصح اوريت اموي علمه مذهب القدرية . وفي خطبة معاوية الثاني التي اعلن فيها اعتزاله الخلافة بيان واضح ايضا بأن قراره في هذا الامر قد استند الى رؤيته اخطاء اسلافه ، ثم رؤيته انه لا يستطيع ان يتحمل مسؤوليات الاخطاء وتبعات الظروف السيئة التي اورثه اياها جده معاوية الاول وابوه يزيد بن معاوية ، اي انه لا يستطيع ـ وسط هذه الاخطاء وهذه

الظروف الموروثة ـ ان يحقق العدل كما يقتضيه منه المبدأ الذي اخذه عن استاذه عمرو المقصوص .

فهل يصح ان نقول ان هذه « الناحية العملية » في موقف كل من الاستاذ والتلميذ لم يكن واحد منهما يتصور الرابط بينها وبين مبدئه النظري؟. ان منطق الصلة الموضوعية المتبادلة بين الفكر والعمل ، يرفض الاعتراف بالفصل بين الناحية العملية والمبدأ النظري عند الانسان ، كل انسان . هذا **اولا** . واما **ثانيا** فان الرابط بين الفكر والعمل رابط موضوعي لا يتوقف وجوده على الادراك الذاتي . فسواء كان تصور هذا الرابط قائما بالفعل وواضحا بالفعل عند عمرو المقصوص وعند تلميذه معاوية الثاني ، ام لم يكن كذلك . فان الرابط نفسه موجود موضوعيا على كل حال ، وهو لذلك يمارس تاثيره على الناحية العملية وان لم يدخل نطاق الوعي .

★ ★ ★

بعد كل ما تقدم نحتاج ان نعرف شيئا عن السيرة الشخصية لكل من هذا الثالوث القدري : معبد الجهني ، وعمرو المقصوص ، وغيلان الدمشقي . لان معرفة ذلك ستنيرنا في محاولة الكشف عن الاهداف الحقيقية التي كان يرمي اليها هؤلاء الثلاثة من دعوتهم القدرية ، بوجهيها النظري ، والسياسي . فقد يدخل في حساب الباحث ان يكون وراء هذه الدعوة موقف معين من الاسلام نفسه ، وان تكون الدعوة القدرية ستارا لهذا الموقف . فان بعض خصوم القدرية في عصرهم ذاك قد سمى هذا المذهب « بدعة » في الدين تخالف اصوله ومبادئه المتفق عليها كما اشار الشهرستاني الى ذلك في النص السابق حين اظهر شكه في ان يكون الحسن البصري هو صاحب الرسالة التي قيل انه كتبها الى عبدالملك بن مروان . فهناك نرى كلام الشهرستاني صريحا باتهام القول بالقدر انه مخالف للسلف (اي ائمة الاسلام السابقين) القائلين ـ كما يعبر الشهرستاني ـ بأن القدر خيره وشره من الله . فهل نجد في سيرة احد من هؤلاء القدريين الثلاثة الذين استشهدوا وهم على مذهبهم القدري ، ما يمكن ان يؤخذ مطعنا في اسلامهم ليصح الاستنتاج بأن وراء دعوتهم القدرية هدفا يتناول الاسلام نفسه ؟.

الواقع انني عنيت بالبحث عن هذه المسألة في مصادر تاريخ ذلك العصر ، فوجدت الامر على العكس . اي وجدت آراء المؤرخين في كل واحد من منظري القدرية الثلاثة تشهد بانه ليس مسلما صادق الايمان بالاسلام وحسب ، بل هو ـ الى ذلك ـ متدين موثوق بتدينه . ولم اجد من مؤرخي الفرق

الاسلامية ، امثال الشهرستاني ، والبغدادي ، والاسفرايني، من طعن في تدين احد منهم .

□ اما معبدالجهني فان الاسفرايني يتحدث عنه بما يدل على انه ــ اي معبد ــ كان من رواة الحديث النبوي (١) وهذه صفة تضفي عليه ميزة اسلامية تبعد به عن مظنة الطعن في دينه ، بل لقد قيل ان احد رواة الحديث المعروفين ، وهو ابن ماجة ، قد روى عنه بعض الحديث (٢) . ولو لم يكن معبد بهذه المكانة الدينية الاسلامية لما استطاع ان يؤثر تاثيره الكبير الذي اشرنا اليه سابقا في اهم مراكز الثقافة الاسلامية ، كالبصرة والمدينة والشام ، ولما اعترف له احد كبار مؤرخي الفرق الاسلامية ، وهو «الذهبيّ» في كتابه « ميزان الذهب » ، بأنه **تابعي صدوق** (التابعون هم بالمنزلة الثانية بعد الصحابة مباشرة من حيث كونهم مصدرا موثوقا به من مصادر الحديث النبوي في مجال التشريع الاسلامي)، بل نرى احد الباحثين الاشعريين المعاصرين (٣) يعترف بأن معبدا كان على دين كبير » ، مع ان الاشعريين من اشد اعداء القدريين وخلفائهم المعتزلة .

واما **« عمرو المقصوص »** فان اختياره استاذا لتعليم احد ابناء الخلفاء الامويين (معاوية بن يزيد) مسائل الدين ــ وهذا ما كان هو القصد بالتعليم ــ يدل على انه ــ اي عمرو ــ كان رجل دين ورجل علم بالدين معروفا بذلك غير مطعون بدينه او بعلمه . اما قول بني امية عنه بعد ذلك بانه افسد تلميذه معاوية بن يزيد ، فهو قول جاء متأخرا ، وهو صادر عن غيظ بني امية من عمرو لانه علم احد ابنائهم « ايديولوجية » مخالفة « لايديولوجية » سلطتهم ، فادى ذلك الى فضح سياستهم الخاطئة على لسان واحد من ابنائهم (معاوية الثاني) . فالمسألة هنا مسألة سياسية ، وقتلهم عمروا المقصوص بسبب ذلك هو من نوع القتل السياسي .

واما **غيلان الدمشقي** ، فيكفي ان يكون موضع الثقة عند عمر بن عبد العزيز بحيث استعان به على اصلاح شؤون المسلمين في خلافته ، وولاه بيع خزائر الامويين ، مع علم عمر بن عبدالعزيز ان غيلان قدري ، ومع مخالفته اياه في مسألة القدر ، ومع علمنا بأن هذا الخليفة الاموي بن عبدالعزيز سار سيرة دينية تختلف عن سيرة اسلافه الامويين جميعا . يضاف الى ذلك ما رواه البغدادي (٤)

(١) التبصير في الدين ــ ص ١٣ .
(٢) عبد القادر البغدادي : « الفدق بين الفدق » ــ ص ١٧ .
(٣) علي سامي النشار : نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٣٢٤ .
(٤) الفدق بين الفدق : ص ٧٠ .

من ان الحسن بن الحنفية كان يقول عن غيلان انه **« حجة الله على اهل الشام، ولكن الفتى مقتول »** . فهذه شهادة من اسلامي كبير تشهد لغيلان بمكانته الدينية الكبيرة .

ومن عجيب امره انه نشأ بدمشق في بيئة الحزب العثماني (نسبة الى عثمان بن عفان الخليفة الراشدي الثالث) ، وفي بيئة الحزب الاموي ، اي انه نشأ في بيئة « الايديولوجية » الجبرية التي كانت تجهد في نشر القول بأن اعمال الامويين ، خيرها وشرها ، بقدر من الله . ورغم ذلك ، لم يتأثر بهذه البيئة « وايديولوجيتها » الجبرية هذه، بل جاهر بمعارضتها في حماسة بالغة حتى قتل بسبب من هذه المعارضة . وقد تنبأ له الحسن بن الحنفية بهذا المصير . ولعل هذا التنبوء كان مصدره ما قد عرف عن غيلان في العراق والحجاز من حماسته في معارضة الجبرية الاموية براي معاكس ينشره بين الناس قائلا ان الحسنات والخير من الله ، اما السيئات والشر فمن الناس انفسهم .

وهناك مسألة تاريخية يصح الاستناد اليها في تأييد القول بأن هؤلاء القدريين الثلاثة لم يكونوا خارجين على الاسلام بقدريتهم ، بل منطلقين من معارضتهم للحكم الاموي في استغلاله فكرة الجبر لستر ظلمه للناس بحجة ان هذا الظلم هو قدر من الله على الناس . وهذه المسألة التاريخية هي ان احدا من المؤرخين لم يذكر عن علماء الشريعة الاسلامية في ذلك العصر انهم اباحوا قتل احد من هؤلاء القدريين سوى فقيه واحد فقط، هو **الاوزاعي** الذي يقال انه افتى لهشام بن عبد الملك بأن يقتل غيلان الدمشقي فقتله . فلو كان القدريون هؤلاء مطعونين بايمانهم ، او بارتدادهم عن الاسلام لاباح الفقهاء قتلهم وفق احكام الشريعة الاسلامية . بل هناك مواقف لكبار الاسلاميين المحافظين تنبىء بالثقة الدينية بالقدريين . فانه من المعروف في كتب الحديث النبوي ان كثيرا من القدريين كانوا من رواة هذا الحديث، وان الكتب الكبرى المعتمدة في هذا المجال عند اهل السنة ، كصحيح البخاري ، وصحيح مسلم تروي عن جماعة من القدريين وكانها تروي عن محدثين ثقاة . حتى احمد بن حنبل (مؤسس احد المذاهب الفقهية السنية الاربعة) كان يقول : « لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا اكثر اهل البصرة » . وفي هذا الكلام اشارة كذلك الى مدى الانتشار الواسع الذي تمتع به مذهب القدرية في اوساط المثقفين والمفكرين بالبصرة .

نخلص من عرض هذه الاراء في القدريين الى استنتاج اخير ، هو اننا لا نزعم ان مذهب القدرية ظهر بتفكير يخرج عن اطار التفكير الديني ، ولكننا نقول بأن هذا المذهب احدث اثرا ايجابيا كبيرا في تطوير الفكر المعارض لحكم بني امية ، من حيث كونه اوجد للمعارضين، ولا سيما الفئات الاجتماعية التي تعاني مظالم هذا الحكم ، « ايديولوجية » مقابلة « لايديولوجية » الطبقة الحاكمة

الاموية . وقد ارسى هذا المذهب قاعدته النظرية على فكرة حرية ارادة الانسان ومسؤوليته عن افعاله . وقد اصبحت هذه القاعدة النظرية احد الاسس التي قام عليها صرح الفكر العقلاني المعتزلي ، كما سنرى في الفصل التالي لهذا الفصل .

المصادر القرآنية لمسالة القدر

قلنا ان تفكير القدريين المؤسسين ، نظريا ، لهذا المذهب لم يخرج عن اطار التفكير الديني . فكان لا بد لهؤلاء المؤسسين ، اذن ، ان يدعموا تفكيرهم ونظريتهم في حرية الارادة بدعامة دينية اسلامية ، وكان القرآن ــ وهو المصدر الاول للمفاهيم الاسلامية ــ مرجعهم قبل كل شيء . ولقد وجدوا في القرآن بالفعل دعامة قوية للقول بحرية الارادة ومسؤولية الفعل الانساني ، اذ فهموا باجتهاد خاص ــ من بعض الايات القرآنية ، ولا سيما المكية منها ، ما جعلوا منه هذه الدعامة . ففي المناقشة المروي عن غيلان الدمشقي انه اجراها مع الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز بشأن المذهب القدري ، نرى غيلان يناقش الخليفة هذا في مدلول الاية : **« انا هديناه السبيل : اما شاكرا واما كفورا »** (سورة الدهر ، الاية ٣) (١) .

فان غيلان يرى في هذه الاية نصا صريحا على ان الذي يجيء من الله يقتصر على ايضاح طريق الهداية ، ثم يبقى على الانسان **ان يختار** : اما الشكر ــ اي الايمان هنا ــ واما الكفر . فقد فهم غيلان اذن من الاية كونها تقول باختيار الانسان في افعاله ، ومسؤوليته عن هذه الافعال .

ولكن غيلان لا يكتفي بالاستشهاد بالنص القرآني ، بل نراه في مناقشة اخرى له مع عمر بن عبد العزيز نفسه ، يعلل القول بالاختيار تعليلا نظريا مستمدا من مفهوم العدل ، وهو مفهوم ذهب غيلان في تطبيقه على العدل الالهي مذهبا واقعيا ، وليس ميتافيزيقيا ، لانه انطلق به من معناه البشري . فهو ــ اي غيلان ــ يخاطب الخليفة ابن عبد العزيز ، في هذه المناقشة ، قائلا : « . . . فانظر اي الامامين انت ، فانه تعالى لا يقول : تعالوا الى النار ، اذن لا يتبعه احد ، ولكن الدعاة الى النار هم الدعاة الى معاصي الله . فهل وجدت ، يا عمر ، **حكيما** يعيب ما يصنع ، او يصنع ما يعيب ، **او يعذب على ما قضى** ، او يقضي

(١) وردت هذه المناقشة في « مروج الذهب » للمسعودي ، وفي « سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون » لابن نباته المصري ، وفي « التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع » للملطي ــ طبعة الكوثري ، القاهرة ــ ص ١٥٨ ــ ١٥٩ .

ما يعذب عليه ؟. ام هل وجدت **رحيما** يكلف العباد فوق الطاقة، او يعذبهم على الطاعة ؟. ام هل وجدت **عدلا** يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟. وهل وجدت **صادقا** يحمل الناس على الكذب او التكاذب بينهم ؟. كفى ببيان هذا بيانا ، وبالعمى عنه عمى » (١) .

ولقد استند القدريون هؤلاء الى آيات قرآنية اخرى كثيرة ظاهرة الدلالة على القول بحرية الانسان . منها مثلا : « . . وقل الحق من ربكم . فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (سورةالكهف،الآية٩)، و« لا اكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي» (سورةالبقرة،الاية ١٥٦) ،و« كل نفس بما كسبت رهينة » (سورة المدثر ، الآية ٣٨) ، و « من اهتدى فانما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فانما يضل عليها » (سورة الاسراء ، الاية ١٥) ، الخ . . . هذه النصوص القرآنية وامثالها فهم منها القدريون ما يوافق نظريتهم في حرية ارادة الانسان، فاعتمدوها حجة على صحة نظريتهم هذه . وهم يعللون فهمهم ذاك بأن امثال هذه الآيات القرآنية تشتمل على افعال ، وهذه الافعال كلها مسندة الى الانسان نفسه . فان افعال : « شاء » و « كسب » و « اهتدى » و « ضل » و« سعى » و« يعمل » في كثيرمن الآيات منسوبة كلها الى الانسان . ويقول القدريون انه لا يصح ان ينسب الفعل الى فاعل غير مختار ، فلا بد ان تكون هذه الآيات دالة ــ لذلك ــ اذن على حرية الاختيار .

غير ان القدريين وجدوا في القرآن ، مع ذلك ، نصوصا اخرى تحمل ظاهرا معاكسا لما هو مفهوم من النصوص المذكورة . فهناك آيات قرآنية توحي، في ظاهر نصها او مضمونها ، بمبدا الجبرية المطلقة . ومن ذلك ما استشهد به عمر بن عبد العزيز في المناقشة التي سبق ذكرها بينه وبين غيلان الدمشقي. فان رواية ابن نباتة لهذه المناقشة تقول (٢) انه حين احتج غيلان بآية « انا هديناه السبيل : فاما شاكرا ، واما كفورا » قال له عمر : اقرا . فقرا حتى بلغ قوله (اي قول القرآن) : « ان هذه تذكرة ، فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا، **وما تشاؤون الا ان يشاء الله** » (٣) . وظاهر من الفقرة الاخيرة في هذه الآية انها تنفي مشيئة الانسان غير المقيدة بمشيئة الله . وذلك ما يدل في ظاهر النص على مبدا الجبرية المطلقة . وليس غريبا على عمر بن عبد العزيز ان يأخذ بهذا المبدا الجبري ، رغم كونه الخليفة الاموي الوحيد الذي وصف بالخليفة الصالح او العادل . ليس غريبا عليه ذلك ، لانه ما كان من الطبيعي ان يتخلص من « ايديولوجية » اسلافه واسرته لمحض كونه حسن النية .

(١) احمد بن يحيى المرتضى : المنية والامل ، ص ١٦ ــ ١٧ .
(٢) ابن نباتة : سرح العيون ، ص ١١٨ .
(٣) سورة الدهر ، الاية ٢٨ ــ ٣٠ .

فهي لا بد ان توجه تفكيره ، وقد توجه سلوكه كذلك ، بصورة تلقائية وان لم يتعمد ذلك ولم يتدخل فيه وعيه .

لقد اصطدم القدريون بآيات قرآنية كثيرة من نوع الآية التي استشهد بها عمر بن عبد العزيز في هذه المناقشة مع غيلان . وهذه الآيات ذاتها كانت دليل الجبريين على مذهبهم . ومن امثلتها : « **الله خالق كل شيء** » (١) ، « **ختم الله على قلوبهم** » (٢) ، « **ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا** » (٣) ، « **والله خلقكم وما تعملون** » (٤) . ان كلا من هذه الآيات لها دلالتها الظاهرية الخاصة . فانه يستفاد من آية « الله خالق كل شيء » انها تشمل بعمومها فعل الانسان ، فهو « شيء » ، اذن هو مخلوق لله كسائر «الاشياء» ، وليس مخلوقا للانسان . ويستفاد من آية « ختم الله على قلوبهم » نفي حرية الارادة الانسانية ، لان ارادة الله قد ختمت طابعها وقدرتها على قلوب البشر . ويستفاد من آية « ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » ان ضلال الانسان انما يحدث بارادة من الله . واما آية « والله خلقكم وما تعملون » فانها نص صريح على ان الله خلق الناس وخلق اعمالهم كذلك ، فكل ما يعمل الانسان اذن انما هو من عمل الله . هكذا نرى هذه الآيات كغيرها من امثالها تحمل هذا الظاهر الجبري .

فماذا فعل القدريون في مواجهة هذا النوع من النصوص القرآنية ؟

هنا تجيء محاولة التوفيق بين النصوص القرآنية . فقد كان على القدريين ان يؤولوا هذه الآيات الظاهرة بالجبرية تاويلا يخرجها عن ظاهرها بحيث تبدو غير متناقضة مع الآيات الاخرى التي استدلوا بها على حرية الارادة . ولعل اول ما ظهر من هذه المحاولة بصورة منهجية تقريبا ما نراه في الرسالة المنسوب الى الحسن البصري انه كتبها الى عبد الملك بن مروان . وقد ناقشنا سابقا شك الشهرستاني في نسبتها اليه . ولكننا نقول هنا ان هذه الرسالة ، سواء كان الحسن البصري هو الذي كتبها ام واصل بن عطاء ام غيرهما ، مكتوبة من وجهة نظر القدريين على كل حال . فهي اذن تكشف عن طريقتهم في التوفيق بين الآيات القرآنية المتعارضة في مسألة القدر والجبر . ذلك ان هذه الرسالة قد تعرضت للرد على الجبرية اذ استدلوا على مذهبهم بآية : « **فيضل الله من**

(١) « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه » (سورة الانعام ، الاية ١٠٢) .
(٢) سورة البقرة ، الاية ٧ .
(٣) سورة الانعام ، الاية ١٢٥ .
(٤) سورة الصافات ، الاية ٩٦ .

يشاء ويهدي من يشاء » (١) . فالفعلان في الآية منسوبان الى الله . تقول الرسالة — كما اوردها ابن المرتضى في « المنية والامل » (ص ١٢ — ١٥) — ان هؤلاء الذين يقولون بأن الله هو الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، لو نظروا الى ما قبل الآية والى ما بعدها ، لظهر لهم ان الله لا يضل الا الذين هم ضالون بالفعل قبل ان يضلهم الله ، بدليل الآية الاخرى القائلة : « **ويضل الله الظالمين** » (٢) . فان هذه الآية الاخيرة ناطقة بان فعل « يضل » المنسوب الى الله قد حدث « للظالمين » ، اي لمن كانوا ظالمين قبل ذلك ، اي لمن كانوا قد ظلموا انفسهم **باختيارهم** ، حين **اختاروا** لانفسهم الفسق او الكفر . وهذا يعني ان الله حين راى ضلالتهم حكم عليهم بما هم فيه . وتؤيد الرسالة تفسيرها هذا بالآية : « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » (٣) . وتقصد الرسالة هنا ان فعل « ازاغ الله قلوبهم » كان نتيجة لفعل « زاغوا » فهذا الفعل الاخير المنسوب الى الفاسقين هو سابق ، زمنيا ، على الفعل المنسوب الى الله (ازاغ الله قلوبهم) ، بدليل كلمة « لما » (فلما زاغوا ازاغ الله الخ) . و « لما » تدل على الزمن الماضي. اذن كان فعل « زاغوا » سببا لفعل « ازاغ الله » .

نستنتج من هذا البيان ان المنهج الذي اعتمده القدريون في محاولة التوفيق بين نصوص القرآن في مسالة القدر والجبر ، يقوم على مبدأين اثنين: **اولهما** ، ان الله لا يضل غير الضالين من تلقاء انفسهم وباختيارهم . **وثانيهما**، ان كون الله «يضل» هؤلاء الضالين ليس معناه ان الله يحدث عندهم الضلال ، لان الضلال حادث عندهم فعلا بارادتهم ، فكيف يحدث الله ما هو حادث بالفعل؟ ان ذلك محال ، لانه من نوع « **تحصيل الحاصل** » ، بل ان معنى « يضل الله» و« ازاغ الله » ، ان الله **يحكم** على هؤلاء الضالين والزائغين بالضلال والزيغ ، اي يقرر ما هو واقع لكي يقرر سبب العقاب الذي يستحقونه على ما فعلوه بارادتهم .

ليس لدينا نصوص تاريخية اخرى لتطبيق هذا المنهج عند مؤسسي مذهب القدرية الاوائل ، اذ لم نجد كلاما **لمعبد** الجهني يحدد منهجه في التوفيق بين النصوص القرآنية المتعارضة في هذه المسالة . واما **غيلان** الدمشقي فلم يرد منه كذلك نص واضح في تطبيق هذا المنهج ، وانما الذي نجده في مناقشاته في الموضوع لا يتجاوز حدود تقرير المبادىء النظرية لمذهب القدريين . والملحوظ في مناقشات غيلان هذه انه يبذل كل جهده في تقرير امرين : الامر

(١) سورة ابراهيم ، الاية ٤ .
(٢) سورة ابراهيم ، الاية ٢٧ .
(٣) سورة الصف ، الاية ٥ .

الاول ، **سياسي** يريد به فضح المخالفات التي يرتكبها حكام عصره ، (اي الامويون) . والثاني ، **نظري** يريد به الدفاع عن شرعية التكاليف الدينية (اي شرعية تكليف الله للناس بأوامره ونواهيه) . ويقوم هذا الدفاع على مبدأ **العدل** . فانه ــ اي غيلان ــ يرى ان كون الله عادلا يقتضي ان لا يكلف الناس بفعل شيء او تركه الا اذا كانوا قادرين على الفعل والترك ، اي ان تكون لهم قدرة الاختيار في ان يفعلوا او يتركوا ، في حين ان **الجبر** ينفي عنهم هذه القدرة ، واذا انتفت القدرة على الفعل او الترك كان **التكليف الالهي** ظلما .

ان كلا هذين الامرين : السياسي ، والنظري ، يبدو واضحا في مناقشته لعمر بن عبدالعزيز التي سبق ذكرها. اما **الاول** ، فيظهر في قوله لعمر: **« ابصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت . اعلم يا عمر انك ادركت من الاسلام خلقا باليا ، ورسما عافيا فيما ميتا بين الاموات ، الا ترى أثرا فتتبع ، ولا تسمع صوتا فتنتفع . طفا امر السنة وظهرت البدعة ، أخيف العيالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل** (اي لا يسمح للجاهل بالسؤال عما يجهله) . **وربما نجت الامة بالامام . فانظر اي الامامين أنت** (اي هل انت الامام العادل ام الامام الجائر) **فانه تعالى لا يقول : تعالوا الى النار . اذن لا يتبعه احد . ولكن الدعاةالى النار هم الدعاة الى معاصي الله ..»** . ففي هذا القسم من المناقشة يشير غيلان الى الفساد الاجتماعي ــ الديني الشائع في عهده والى كون هذا الفساد ناشيء من ارهاب الحكام ودعوتهم الى المعاصي .

واما **الامر الثاني** النظري ، فيبدو في بقية نص المناقشة ، حين يقول غيلان : « فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع .. الى آخر هذا الكلام الذي اوردنا نصه سابقا ، وشرحنا مفهومه النظري .

واذا كان منهج التوفيق بين نصوص القرآن المتعارضة في مسألة القدر والجبر ، لم يصل الينا من الشواهد التطبيقية له عند مؤسسي مذهب القدرية الاوائل سوى تلك الرسالة المنسوبة الى الحسن البصري ، فان **المعتزلة** الذين انطلقوا من هذا المذهب وكملوه واقاموا له قواعده واصوله النظرية على اسس من التفكير الفلسفي ، قد أوضحوا ملامح المنهج التوفيقي هذا في سياق تطبيقه بطريقة التأويل العقلي للنصوص الاسلامية ، من القرآن والسنة معا . كما سنوضح ذلك عند الحديث عن المعتزلة .

التربة الاجتماعية لمشكلة القدر

حين ناقشنا مسألة القدر تاريخيا ، في هذا الفصل ، رأينا ان المسألة

قد اثيرت منذ العصر الاول للاسلام ، اي قبل الحسن البصري ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي ، واستنتجنا من ذلك انها ليست مثارة بتاثير خارجي ، ولا بدافع الضرورة الفلسفية الذاتية ، المجردة من الارتباط بالواقع الموضوعي . وهنا تلفت النظر ظاهرة قرآنية جديرة بالوقوف عندها قليلا ، وهي ان الملحوظ في غالب الآيات ذات الدلالة على حرية ارادة الانسان في افعاله ، هي من الآيات **المكية** ، في حين ان غالب الايات ذات الدلالة الجبرية هي من الآيات **المدنية** .

يتناول دي بور De Boer (١) هذه الظاهرة بصورة غير مباشرة ، اي ضمن الظاهرة القرآنية العامة التي هي التعارض بين الآيات في موضوع « الجبر والاختيار » . وهو يعللها « بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي ، وباختلاف احواله النفسية » . ومثل هذا التعليل نجده عند بعض المستشرقين امثال هـ . غريم H . Grimme في كتابه عن حياة محمد وتعاليمه ، اذ يقول بأن التعارض بين نصوص القرآن يرجع الى احوال النبي النفسية ، والى فترات مختلفة في تاريخ دعوته (٢) . غير ان هذا التعليل الذي يتفق عليه دي بور وغريم يؤدي ــ كما هو ظاهر ــ الى استخدام المنهج النفسي في تحليل الظاهرات الدينية والتاريخية ، وهو منهج مثالي ذاتي يجعل الاحوال النفسية هي العامل الحاسم في نشوء هذه الظاهرات . واما الظروف الواقعية الموضوعية فليس يبدو لها من اثر سوى ما تتركه من انفعالات نفسية واحساسات ذاتية فردية ، وهذه الانفعالات والاحساسات تصبح هي المحرك الاساسي والموجه الاساسي للظاهرات التاريخية . وذلك يعني ، في موضوعنا ، النظر الى الحركة الاسلامية بمجملها ، وبمختلف ظاهراتها ، انطلاقا من علاقتها بشخص النبي بذاته ، ومن كيفية انفعالاته النفسية بالظروف التي يعيش فيها . وهو انطلاق من دائرة مركزية ضيقة لا يتفق حتى مع وجهة النظر الاسلامية نفسها التي ترى في « شخص » النبي كونه **مبلغا** للرسالة الالهية فقط بوساطة الوحي .

ولصاحب التعليقات (٣) على كتاب « دي بور » تعليل آخر لظهور طابع **حرية الاختيار** على الآيات القرآنية المكية . هو ان الاتجاه العام في تلك الآيات كان يرمي الى « هدم الروح الجبرية الاستسلامية التي سرت الى

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٥٦ (ط ٣ سنة ١٩٥٤) .

(٢) المصدر السابق ــ الصفحة نفسها : نقل ذلك عنه محمد عبد الهادي ابو ريده في الهامش ــ ١ .

(٣) محمد عبد الهادي ابو ريده : المصدر نفسه ، والهامش السابق نفسه .

العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها اشعارهم وآيات القرآن نفسها » . وهذا التعليل اقرب الى الواقع والى المسار التاريخي للحركة الاسلامية . غير ان صاحب التعليقات لم يعلل الظاهرة **الجبرية** التي تتجه اليها الآيات التي صدرت بعد ذلك في « المدينة » ، مخالفة اتجاه الآيات المكية . وفي اعتقادنا ان تعليل ذلك يرجع الى كون الآيات « المدنية » جاءت في وقت اصبح فيه الاسلام ، بعد الهجرة وبعد استقراره النسبي ، يواجه وضعا جديدا احتاج معه الى رسم خريطته النظرية والايديولوجية في شؤون العقيدة والتشريع ، ووضعها موضع العمل والتطبيق في سبيل دفع الحركةالاسلامية الى اهدافها وتوجيهها نحو آفاق الاتي دون ابقائها رهن علاقات الماضي وحده . ومن هنا نلحظ ما سبق ان اشرنا اليه في القسم الاول لهذا البحث من عدم قبول النبي في عهد الهجرة ، ثم عدم قبول خلفائه الراشدين ،باثارة الجدل في العقائد ، بل كراهيتهم للجدل في ذلك ، ودعوتهم الى التسليم الايماني المطلق بما يأتي به القرآن وبما يقضي به النبي ، وتبدو هذه الدعوة واضحة في التوجيه القرآني التالي :

« فان حاجوك ، فقل : اسلمت وجهي لله ومن اتبعني .. الى آخر الآية » (1) .

جاءت هذه الآية « المدنية » بمنزلة توجيه وتعليم للمسلمين ان يقولوا لمن يجادلهم في امر ما من امور العقيدة : لقد اسلمنا وجهنا لله ، ولا مجال للجدل في ذلك .

كان هذا في عهد النبي وفي العهد الاول للخلفاء الراشدين . ولكن ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي التي نشأت في اواخر عهد الراشدين ثم تفاقمت في عصر الدولة الاموية ، قد **انشأت ظروفا** جديدة لم يكن ممكنا معها الا ان ينفتح باب الجدل على مصراعيه حتى في شؤون العقائد ، وكانت مشكلة **القدر** في طليعة هذه الشؤون التي تحرك الجدل فيها بصورة حتمية . ذلك لان الظروف الاجتماعية والسياسية التي وضعت الحدود بين الطبقة الحاكمة والمنتفعين بها وبين الفئات التي اصابها ظلم الحكام بمختلف انواعه ، قد جعلت **مبدا الجبر** موضع استغلال من الطبقة الحاكمة ، اذ اتخذت منه حجة دينية على الناس لبقاء حكمها وديمومة سلطانها عليهم . وكان من الطبيعي ان يسود مبدا الجبر اذهان الكثرة الغالبة من جماهير المؤمنين ، لطول العهد بهم وهم يسمعون تلك النصوص التي يتجه ظاهرها اتجاها جبريا . ولا

(1) سورة ال عمران : الاية ٢٠ ـ مدنية .

شك انهم كانوا يسمعون مع ذلك تفسير الوعاظ وخطباء المساجد لهذه النصوص بما يتفق مع هذا الاتجاه الجبري الظاهر فيها ، حتى رسخ في نفوسهم انهم محكومون للقضاء والقدر في كل ما يعانونه من شقاء الحياة وظلم الحكام ، وان لا طريق لهم الا الاستسلام لهذا الشقاء وهذا الظلم ، لانه قضاء من الله ابدي .

من هنا بدات **فكرة الجبر** تحتل مكانها في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي وبدات من هنا ايضا ترسم لنفسها بعدا « ايديولوجيا » كتعبير عن الفكر الطبقي للمؤسسة السياسية(الدولة) . طبعا هناك من لا يرى ، او « لا يريد » ان يرى ، اية صلة مباشرة بين فكرة الجبر ـ من حيث هي مسالة دينية او مسالة فكرية في تفسير الدين ـ وبين هذا البعد « الايديولوجي » .. قد تكون هذه الصلة المباشرة مفقودة فعلا . لكن ذلك لا يعني فقدان الصلة غير المباشرة . وهذه موجودة بالفعل . يقول **انغلس** ، اثناء كلامه على الدولة حين اصبحت قوة مستقلة ازاء المجتمع ، انها منذ اصبحت كذلك « احدثت فورا ايديولوجية جديدة . والمقصود هنا بالضبط ان العلاقة مع الوقائع الاقتصادية تختفي بصورة تامة عند محترفي السياسة واصحاب نظريات قانون الدولة وحقوقي القانون المدني » . ثم يقول انغلس ان ايديولوجية ارقى، اي اكثر بعدا عن القاعدة المادية ـ الاقتصادية ، تتخذ اشكال الفلسفةوالدين. فان الصلة بين الافكار وشروط وجودها المادية تضطرب اكثر فاكثر ،وتصبح اكثر فاكثر مستورة بحلقات الوصل . لكنهذه الصلة موجودة مع ذلك (1) .

كانت البصرة البيئة الاولى التي خرجت منها حركة القدرية ـ كما راينا سابقا ـ في مدرسة الحسن البصري اولا ، ثم في ظهور معبد الجهني على مسرح هذه الحركة ليؤدي دوره النشيط في التبشير بها ، لا في **البصرة وحدها** ، بل في **الحجاز** كذلك ، ثم يبلغ تاثيره البيئة **الشامية** على يد غيلان الدمشقي . فلماذا كان ذلك ؟.

يرجع الامر هنا الى ظاهرتين تميزت بهما البصرة طوال عهد الحكم الاموي بالخصوص : **الظاهرة الاولى** ، كونها المدينة التي احتشدت فيها مختلف القوى والاحزاب السياسية والتيارات الفكرية المعارضة للحكم الاموي ، من الشيعة والخوارج والموالي المنحدرين من اصول مختلفة .. يضاف الى ذلك كون البصرة مركزا رئيسا لتجمع فئات واسعة من الحرفيين وشغيلة

(1) انغلس : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية (الطبعة العربية) ،ص ٦٣.

الارض والعبيد وصغار التجار الفقراء الوافدين من عدة امصار طلبا للعمل او هربا من اضطهاد مالكي الارض . اما **الظاهرة الثانية** ، فهي : كون البصرة ـ بسبب من الظاهرة الاولى ـ اظهر ما كان يظهر فيها ظلم الامويين ، اذ كان هذا الظلم مسلطا ، من جهة ، على الاحزاب السياسية والتيارات الفكرية التي تعادي حكمهم لهذا السبب او ذاك ، ومسلطا ـ من جهة ثانية ـ على تلك الفئات المستضعفة من حرفيين وعاملين في الارض وعبيد وتجار صغار وفقراء معدمين . فقد كان يسود حياة هؤلاء جميعا اشد انواع الاستثمار والسخرة والاضطهاد مع اشد انواع البؤس والفقر ، في حين كانت تنمو فئات الاقطاعيين وكبار التجار والاغنياء على حساب تلك الفئات المستضعفة .

فالبصرة اذن في ذلك العصر مركز سياسي وثقافي واجتماعي كثير التناقض ، وهدف كبير من اهداف الضغط والارهاب الاموي . اما رد الفعل لكل ذلك فكان ايضا على كثير من التناقض . ففئات البؤساء والمستثمرين والمسخرين كان يسيطر عليهم اليأس والاستسلام لفكرة القضاء والقدر ، وقد زادهم الامويون استسلاما لها بما كانوا ينشرونه في الناس من ان حكمهم بالذات هو من حكم القضاء والقدر ، وان اعمالهم التي تنشر الاستياء هي ايضا « انما تجري على قدر من الله » كما قال معبد الجهني وعطاء بن يسار حين اتيا الحسن البصري يشكوان اليه امر الامويين . واما المفكرون والمثقفون في البصرة فكان منهم الذين ادركهم اليأس كذلك فاستسلم فريق منهم للعزلة سالكا مسلك الزهد ، واتخذ فريق منهم موقف الحياد تجاه الصراع المحتدم مع الامويين ، خوفا من الاضطهاد الذي يبلغ حد القتل الجسدي . ويبدو مما اوضحنا سابقا ان الحسن البصري نفسه قد لجأ اخيرا الى نوع من الحياد هذا خشية سوء المصير ، بالرغم من ان الحركة القدرية بمنهجها الفكري قد انطلقت من حلقته العلمية في مساجد البصرة . وهناك فريق ثالث من المثقفين جرى في سياق « الايديولوجية » الاموية الجبرية . ولكن ، من الطبيعي في مثل هذه الظروف ان يظهر بين هؤلاء المفكرين والمثقفين من يعبر ، بوعي اجتماعي او نظري ، عن استياء الفئات المضطهدة في هذا المجتمع ، وعن « الايديولوجية » المناهضة « لايديولوجية » السلطة الظالمة . وقد ظهر التعبير عنهما بالفعل في حلقة الحسن البصري العلمية ـ الدينية ، ثم اصبح معبدالجهني هو اللسان الشجاع الذي التزم القضية من جانبيها السياسي والنظري ـ الديني ، ووقف جهده لنشر الدعوة لها حتى اصبحت تيارا فكريا ومذهبا شائعا لم يستطع الحكم الاموي القضاء عليه رغم الامعان في اضطهاد دعاته وانصاره ، الى ان ظهرت عنه حركة المعتزلة .

مما يستوقف نظر الباحث هنا ان **مسالة القدر** صحيح انها نشأت ،اول ما نشأت ، وليد ظروف تاريخية معينة في مرحلة معينة من تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي ، ولكنها ـ كما يبدو لنا ـ حملت منذ نشأتها نواة عنصر فكري مستقل نسبيا ، جعل منها قضية حية لا تزول بزوال ظروفها المعينة التي خلقتها ، ولا تنقضي مهمتها بانقضاء المرحلة التاريخية التي استدعت ظهورها في عصر صدر الاسلام . بل الواقع ان ذلك العنصر الفكري المستقل الذي ولد بولادتها كانت له طبيعة الظاهرة الفكرية غير العابرة .

ان نظرة شاملة في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي ، منذ عصر صدر الاسلام الى عصر ما يسمى بـ « النهضة العربية » الحديثة في القرن التاسع عشر ، يمكن ان نرى في ضوئها ان **مسالة القدر** هذه كانت تظهر في ذلك المجرى الطويل كلما واجهت الحياة العربية ظروف شبيهة بالظروف التي استدعت ظهورها اول مرة في عصر عربي مبكر . لكن المسالة لم تكن تظهر دائما بالشكل نفسه الذي ظهرت به حينذاك . وانما هي ـ في الواقع ـ قد اتخذت اشكالا مختلفة تبعا لاختلاف ظروف كل عصر على حدة ، وتبعا لاختلاف مستوى التطور الفكري في هذا العصر او ذاك. فهي عند المعتزلة ، مثلا ، ظهرت في شكل اعلى منه عند القدريين الاوائل من حيث التركيب **البرهاني المنطقي** . ثم هي ظهرت في الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، بعد ذلك ، مقترنة بقانون السببية الكوني الذي نراه ـ مثلا ـ عند **ابن رشد** اشبه بمقولة **الضرورة** في الديالكتيك الماديالماركسي . لكن الحتميات التي يفرضها قانون السببية تتخذ عند ابن رشد شكلا ميتافيزيقيا يكمن في داخله مضمون **مادي** ، كما سنرى في بحثنا عن ابن رشد . ثم نرى المسالة نفسها تظهر عند المصلحين الاسلاميين ، امثال **الشيخ محمد عبده** في اوائل عصر « النهضة » العربية الحديثة ، في شكل جديد يحمل مضمونا اجتماعيا يكاد يكون مباشرا .. **وفي الفلسفة** الاوروبية كانت هذه المسالة تبحث ايضا (هوبس ، سبينوزا ، دولباخ شيلنغ هيغل) وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة حتى **الماركسية** . ففي الماركسية تعد **مسالة الحرية والضرورة** احدى القضايا الفلسفية الرئيسة . على ان الضرورة دون **المصادفة** تؤدي ـ في المنظار الماركسي ـ الى الحتمية المطلقة (الجبرية) التي تناقض امكانية الحرية .

والمهم في المسالة الآن ان نؤكد القول بانه كانت هناك دائما ، طوال

عصور التاريخ العربي ـ الاسلامي ، حاجة الى ظهور مفكرين مؤهلين للتعبير عن واحد أو كل من طرفي الصراع بين طبقات وفئات مستثمِرة (بكسر الميم) وبين طبقات وفئات مستثمَرة (بفتح الميم) . وقد اتفق تاريخيا ان الطبقات والفئات الاولى في المجتمع العربي ـ الاسلامي كانت دائما تستغل النصوص الدينية الاسلامية ذات الصبغة الظاهرة بالجبرية لتتخذ منها سلاحا نظريا وايديولوجيا وسياسيا تدافع به عن وجودها ، وتبني فكرة تخليد سيطرتها ، وتجعل منه في الوقت نفسه اداة لزرع روح الاستسلام الى الاقدار في نفوس الطبقات والفئات الاخرى المستثمَرة (بالفتح) ، وتخدير ثوريتها ، وخنق مطامحها وكفاحيتها الطبقية .

منشأ إسم القدرية

يبقى ان نقول كلمة اخيرة عن « القدريين » المؤسسين الاوائل ، تتعلق بتسميتهم « قدريين » وتسمية مذهبهم الفكري بـ « القدرية » . الواقع ان هذه التسمية غير دقيقة ، بل غير صحيحة ، لان المفهوم منها انهم يقولون بسلطة القدر على ارادة الانسان ، في حين انهم هم يقولون بالعكس . فكيف اذن لصق بهم ـ وبالمعتزلة بعدهم ـ اسم « **القدرية** » ؟

الارجح ان خصومهم ، وخصوم المعتزلة بعد ذلك ، هم الذين الصقوا بهم هذا الاسم ، قصد تشويه سمعتهم ، مطبقين عليهم قول النبي : « القدرية مجوس هذه الامة » . وقد تنصل المعتزلة من هذا الاسم « وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى » . وهذا المفهوم يخالف ، بل يناقض راي « القدريين » الاولين وراي اخلافهم المعتزلة ، كما عرفنا من قبل ، وكما سنعرف بعد . ولذا كان اسم « اهل التوحيد » او « اهل العدل » اكثر انطباقا على المعتزلة من اي اسم آخر اطلق عليهم حتى اسم « المعتزلة » . وسنشرح ـ بعد ـ معنى هذين الاسمين .

٣ ـ الجبرية ، أو الجهمية

ا – منطق عقلي ::

للمذهب الجبري ، او « النظرية » الجبرية ، مكانة ملحوظة في تاريخ نشأة التفكير العقلي والتمهيد للفكر المعتزلي . فالجبرية « والقدرية » كلتاهما ترجع في بنيتها الى منطق عقلي واحد . وليس يقلل من اهمية الدور التاريخي للجبرية في حركة صيرورة الفكر العربي ــ الاسلامي ، كونها النقيض السلبي لنظرية حرية ارادة الانسان ، وكون الطبقات والفئات الاجتماعية المسيطرة ، استغلتها « ايديولوجيا » لمصلحة سيطرتها ، اي لفرض ديمومة هذه السيطرة . فان هذين الجانبين يبقى لهما شأن لا يمكن اغفاله . لكن ذلك لا ينفي الاهمية البالغة لدور الجبريين من حيث مشاركتهم الفعالة في وضع اسس الحركة العقلية في تاريخ تطور الفكر العربي ــ الاسلامي .

سميت الجبرية بـ « الجهمية » ايضا ، منسوبة الى **جهم بن صفوان** . لكن الشهرستاني يجعل « الجهمية » احدى فرق الجبرية الثلاث . فهو بعد ان يعرف الجبر بانه « نفي الفعل حقيقة عن العبد ، واضافته الى الرب » يقول : والجبرية اصناف : **فالجبرية الخالصة** ، هي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل اصلا . والجبرية **المتوسطة** ، هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة اصلا . فأما من اثبت للقدرة الحادثة (اي قدرة الانسان) اثرا ما في

الفعل ، وسمي ذلك كسبا ، فليس بجبري » (١) . ثم يقول عن الجهمية انهم « اصحاب جهم بن صفوان ، وهو من الجبرية الخالصة ، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سالم بن احوز المازني بمرو (٢) في اخر ملك بني امية . . » (٣) .

ب – نظرية الجهمية

يحدد الشهرستاني مذهب جهم في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة ، على النحو التالي : « . . ان الانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو **مجبور** في افعاله،لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار . وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه (اي في الانسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب اليه (اي الى الانسان) الافعال مجازا (لا حقيقة) كما تنسب الى الجمادات ، كما يقال : اثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وامطرت ، واهتزت الارض وانبتت . . الى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر ، كما ان الافعال كلها جبر . قال (اي جهم) : واذا ثبت الجبر ، فالتكليف (اي تكليف الدين للانسان بفعل شيء او تركه) ايضا كان جبرا » (٤) .

يبدو جهم ، في هذا الكلام ، على اشد ما يكون سلبية ورجعية في موقفه من قضية حرية اختيار الانسان . ولكن ، هناك كلام آخر له نقله عنه ابو الحسن الاشعري ، فلننظر فيه لعله يخفف من حدة هذا الموقف السلبي . فهناك يقول جهم :

« لا فعل لاحد في الحقيقة الا لله وحده ، وانه هو الفاعل ، وان الناس انما تنسب اليهم افعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه »

(١) الشهرستاني : الملل ، ص ٤٩ (ط ٢ ، القاهرة) . يقصد الشهرستاني بالقول الاخير قول ابي الحسن الاشعري . ولكن احمد امين يرجع هذا القول الاخير ايضا الى الجبر خلافا لراي الشهرستاني . فهو – احمد امين – يرى ان القول بالكسب « لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر ، فهو شكل جديد في التعبير عن الجبر » لان صاحب هذا القول يرى ان القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور ، ولم ينكر ان هذا الذي سماه كسبا هو من خلق الله، فلم هذا الدوران والنتيجة هي الجبر (احمد امين : ضحى الاسلام ، جـ ٣، ص ٥٧) .

(٢) ترمذ ومرو منطقتان من بلاد فارس .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٤) المصدر نفسه ،ص ٨٠ .

ولكن الانسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف . فقد « خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل واختيارا له منفردا به » (١) .

يبدو ان الاختلاف بين الانسان والجمادات ينحصر – كما نفهم من كلام جهم الاخير– في ان الانسان منفرد عن الجمادات بما ينسب اليه من ارادة واختيار . ولكن ما شأن هذه الارادة وهذا الاختيار ، وما قيمتهما ما دام الاساس في فعل الانسان ما قرره جهم في مطلع كلامه هذا من انه « لا فعل لاحد في الحقيقة الا لله وحده ، وانه هو الفاعل ، وان نسبة الفعل الى الناس نسبة مجازية »؟. ان هذا التقرير – القاعدة يجعل شأن الارادة والاختيار شانا آليا بمعنى ان كل ارادة جزئية تحدث من الانسان هي مخلوقة لله ، اي ان « المريد حينئذ هو الله ، لا الانسان . وهكذا شأن الاختيار . فلا نزال اذن بعد هذا الكلام عند رأينا السابق في جبرية جهم ، اي انها جبرية سلبية مطلقة . وهي اشبه بجبرية الاشاعرة التي يسمونها « **كسبا** » كما سنرى ذلك عند الكلام على مذهبهم . ونحن نرى مع احمد امين ان هذا « الكسب » لا يقدم في الموضوع ولا يؤخر ، فهو يرجع – بالنتيجة – الى الجبر .

ولكن هناك موقفا آخر لجهم يضع فيه **حكم العقل** وضعا جديدا في التفكير الاسلامي بالقياس الى زمنه ، مستخدما طريقة الاستدلال الفلسفي في اكثر من مسألة واحدة سبق بها المفكرين العقليين الذين جاءوا بعده كالمعتزلة وعلماء الكلام ، بانيا لهم الاساس الذي شيدوا عليه عمارتهم الفكرية اللاحقة . وسنعرض – فيما يلي – هذه المسائل التي سبق اليها جهم بمنهجه العقلي :

١ – مسألة صفات الله

في هذه المسألة نرى جهما يقدم رأي العقل على ظاهر النصوص القرآنية، فلا يأخذ بهذا الظاهر كما كان يفعل المحافظون المتمسكون بحرفية هذه النصوص . فقد انكر جهم ان يكون لله صفات غير ذاته ، كصفات السمع ، والبصر ، والارادة ، والكلام الخ . لانه يرى ان اثبات هذه الصفات لله يعني تشبيهه بالانسان ، ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق كما يقول . فان صفات السمع والبصر والحياة والتكلم صفات بشرية ، بل بعضها من صفات

(١) الاشعري ، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ،ص ٢٧٩ (طبعة استانبول ١٩٢٩).

الحيوان كذلك . فماذا يفعل اذن بالنصوص القرآنية التي تنسب هذه الصفات كلها الى الله !.

يلجأ هنا الى التفسير العقلي . وهو يمهد لتفسيره العقلي هذا بتمهيد نظري يضع به اللبنة الاولى في بناء المذهب الفلسفي الميتافيزيكي بهذا الموضوع ، وقد سبق به المعتزلة وعلماء الكلام ، واضعا المسألة في نطاق التفكير العقلي الصرف . غير ان المعتزلة وعلماء الكلام قد طوروا نظرية جهم هذه في ضوء منهجهم العقلي الخاص . اما اصل النظرية عند جهم فهو قوله ان الله « ذات » وحسب . واذا كان كذلك فهو ـ اي الله ـ لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره ، كأوصاف : شيء ، وموجود ، وحي ، وعالم ، ومريد . ولكن يجوز وصفه بانه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، ومحيي ، ومميت . لان هذه الاوصاف مختصة به وحده (١) .

ويقول جهم ايضا : « ان الله **لا شيء ، وما من شيء ، ولا في شيء** ، وان الله « لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء ، ولا يعرفون الله فيما زعموا الا بالتخمين ، فوقعوا عليه اسم الالوهية ، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الالوهية » (٢) (الجملة الاخيرة تعني : طبقوا عليه اسم الالوهية ولكن لا يصفونه بصفة تنطبق عليها الالوهية) .

نفهم من هذا الكلام المنقول عن جهم انه ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات ، فكأنه يقول ذلك ردا على الفرقة المعروفة باسم « المشبهة » التي تصف الله بأوصاف حسية ، ويطلقون عليها ايضا اسم « المجسمة » لان الاوصاف الحسية التي تشبهها الى الله تصوره « شيئا » له جسم مادي .

واذ نفى جهم عن الله صفة « الكلام » ، توصل الى القول بأن القرآن مخلوق ، اي حادث ، وليس قديما ازليا .. فان الله لا يمكن ان يتكلم ، لان الكلام صفة بشرية . فالقرآن اذن **ليس كلاما** الهيا . واما الايات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم ، امثال الآية : « **وكلّم الله موسى تكليما** » (٣) فيخضعها جهم للتأويل قائلا ان معنى « كلّم » هنا : خلق الكلام في احد مخلوقاته ، كالنبي .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ـ ص ١٢٨ .
(٢) الملطي : « التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع » ـ طبعة الكوثري، ص١٩٣ ـ ١٩٤ .
(٣) سورة النساء الاية ١٦٤ .

وعلى ذلك يكون جهم قد سبق المعتزلة في القول **بخلق القرآن** ايضا ، وهو القول الذي احدث مشكلة تاريخية معروفة نشأت عنها ماساة فكرية رهيبة ارتبطت تاريخيا باسم المعتزلة وزادت نار العداء اشتعالا بين المعتزلة والاشاعرة. وسيأتي الحديث عن هذه المشكلة التي سميت في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي « بمحنة خلق القرآن » .

٢ ـ مسألة الخلود

وقد احدث جهم مفهوما جديدا **للخلود** في الفكر الاسلامي . فانه بالرغم من تضافر النصوص القرآنية في الدلالة على خلود العالم الاخروي ، كما في مثل الايتين : « **قيل ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها** » (١) و « .. **فاثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها** » (٢) ـ بالرغم من ذلك يقرر جهم « ان حركات اهل الخلدين (الجنة والنار) تنقطع ، والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما وتلذذ اهل الجنة بنعيمها وتألم اهل النار بحميمها (جحيمها) . اذ لا تتصور حركات لا تتناهى اخيرا ، كما لا تتصور حركات لا تتناهى اولا » (٣) .

نلحظ هنا الموقف العقلي الفلسفي الصرف . فليس ينظر جهم الى النص القرآني في الموضوع ، بل يركز نظره في ما يحكم به وعيه الفلسفي ، ولذا نراه يرجع في وضع مسألة الخلود الى النظرية الفلسفية المثالية القائلة بنفي ازلية الحركة الذي يؤدي حتما الى نفي ابديتها . ثم يقيس العالم الاخروي على العالم الدنيوي . وبعد ان يضع المسألة هذا الوضع الفلسفي ، يرجع الى النص القرآني لكي يخضعه للنظرية الفلسفية ، فيفسر ـ مثلا ـ آية « خالدين فيها » بأن القصد منها « المبالغة والتأكيد ، دون الحقيقة في التخليد ، كما يقال : خلد الله ملك فلان » (٤) . وهو ـ اي جهم ـ يستدل على صحة تفسير هذا بقول الآية : « خالدين فيها ما دامت السماوات والارض الا ما شاء ربك » (٥) فان منطوق هذه الآية يشتمل على شرط (ما دامت السماوات والارض) وعلى استثناء (الا ما شاء ربك) ، في حين

(١) سورة الزمر ، الآية ٧٢ .
(٢) سورة المائدة ، الآية ٨٥ .
(٣) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ٨٠ ، ط ٢ ، القاهرة) .
(٤) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
(٥) سورة هود ، الآية ١٠٨ .

ان الخلود والتابيد لا شرط فيه ولا استثناء (١) .

ولكي يطبق جهم نظرية **عدم ازلية الحركة وعدم أبديتها** تطبيقا كاملا على الجنة ، يلجأ الى القول بأن الله لم يخلق الجنة بعد ، اما جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية فقد خلقها وافناها (٢) . وبذلك يثبت جهم ان الجنة ليست قديمة (ازلية) كما انها ليست خالدة (ابدية) .

لكن ، هل راي جهم في نفي خلود العالم الاخروي راي جديد لم يسبقه اليه غيره ؟.

هناك اشارات بأن المسألة قد اثيرت قبل جهم . فقد ذكر « المقدسي » (٣) عن الصحابي ابن مسعود انه قال : يأتي على جهنم زمان تخفق ابوابها ليس فيها أحد بعد ان لبثوا فيها احقابا . وذكر عن عمر بن الخطاب انه قال : لو لبث اهل النار في عدد رمل عالج (٤) لكان لهم ما يرجون . اي يرجون العفو والخروج من النار. غير اننا لا نرى في هذين القولين ما ينطبق على الراي الذي ذهب اليه جهم من نفي خلود العالم الاخروي . فان دلالة قول ابن مسعود وقول عمر تقتصر على امكان عفو الله عن المعذبين في النار ، ولا دلالة فيهما على نفي خلود الجنة . فالى اين يذهب المعذبون بعد العفو حسب العقيدة الاسلامية ؟ . ان هذين القولين يؤملان المذنبين بأمكان الخلود في الجنة بعد ان ينالوا نصيبهم من العذاب في النار ، ولا دلالة فيهما على غير ذلك . وهذا امر آخر يختلف كثيرا عما يقوله جهم في الموضوع . ولذلك يصح القول بأن رايه هنا جديد في الفكر الاسلامي غير مسبوق اليه . فضلا عن انه تفرد ايضا في زمنه بطريقة الاستدلال الفلسفي على رايه هذا .

٣ - مسألة الحسن والقبح العقليين

يوجز الشهرستاني راي جهم في هذه المسألة بعبارة قصيرة ، فيقول ، وهو يعدد آراء جهم : « .. وايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع » (٥).

(١) المصدر السابق نفسه .
(٢) ابوالحسن الملطي : كتاب التنبيه ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .
(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ، جـ ١ ، ص ١٩٩ - ٢٢٣ .
(٤) عالج : اسم مكان في البادية .
(٥) الملل ، ص ٨١ - وفي كتاب الانتصار للخياط ، ص ١٨١ ، ٢٢٣ .

فماذا تعني هذه العبارة ؟.

انها تعني تلك المسألة التي كثر فيها الجدل - بعد جهم - بين المعتزلة والاشاعرة ، ثم صارت من اهم الموضوعات التي انتظمها علم الكلام .

ومؤدى هذه المسألة ، كما فكر بها جهم اول مرة ، هو ان العقل يمكنه ان يكتشف ما في الاشياء والسلوك من صلاح او فساد ، فيوجب العمل بما هو صالح ، وينهى عما هو فاسد . فالعقل بحد ذاته يدرك ذلك ويفعله بمفرده قبل « السمع » ، اي قبل ان « يسمع » الناس ما يأتي به الانبياء والرسل منقولا عن الوحي الالهي .

لعل « جهم » لم ينظم هذه الموضوعة تنظيمها العلمي المنهجي كما فعل المعتزلة وعلماء الكلام بعد ذلك حتى استقرت على صيغتها الفلسفية النهائية التي يعبر عنها ذلك العنوان المعروفة به في ادبيات المعتزلة وعلم الكلام ، حين سميت « مسالة الحسن والقبح العقليين » ، وهم يقصدون الحسن والقبح اللذين يقررهما العقل بمفرده قبل ورود الشرع (الدين) . ولكن فضل جهم يرجع الى كونه اول من كشف عن هذه الموضوعة ووضع اصلها النظري بصورته الاولية . وقد عارضها الاشاعرة ، من بعد ،بموضوعتهم المعروفة القائلة بـ « الحسن والقبح الشرعيين » ، وهي تعني نفي الحسن والقبح الموضوعيين ، وان ليس في الاشياء بذاتها ما هو حسن وما هو قبيح ، وانما يصبح الشيء حسنا حين يأمر به الشرع ، ويصبح قبيحا حين ينهى عنه الشرع نفسه .

قد يبدو ، في النظر الاول لهذه الموضوعة ، انها ذات جانب وحيد ، ميتافيزيكي الاتجاه ، وهو كونها تقصد بالمعرفة التي يوجبها العقل معرفة الله ، ومعرفة المبادىء الايمانية التي سيأتي بها الدين قبل ان يأتي بها بالفعل . لكن ينبغي ان يذهب النظر هنا الى رؤية الجانب الآخر العقلاني لهذه الموضوعة ، وهو كونها - اولا - تقر بقدرة العقل بذاته على اكتشاف جوهر الاشياء . وبذلك تدخل عنصرا جديدا على نظرية المعرفة في الفكر الاسلامي، وهو عنصر بالغ الاهمية يؤكد دور العقل بذاته وباستقلاله في تحصيل المعرفة. وكونها - ثانيا - تقر كذلك بوجود جوهر الاشياء وجودا **موضوعيا** مستقلا عن وعي الانسان وادراكه . ولا شك ان هذا الجانب الآخر يحتوي مضمونا تقدميا بوجهيه هذين ، وبما ينبض في داخله من جدلية موضوعية بينه وبين مثالية الجانب الاول وميتافيزيكيته الظاهرين .

٤ ــ مسالة رؤية الله

قال جمهور المسلمين ، ولا سيما الاشاعرة ، بامكان رؤية الله في العالم الاخروي . واستدلوا على ذلك بما سموه دليلا « عقليا » ، وهو ان كل موجود تمكن رؤيته ، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده ، فهو كالمعدوم . وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت امكان رؤيته . فالمعادلة المنطقية هذه قائمة اذن على مقدمتين مقررتين عندهم : ثبوت وجود الله اولا ، وامكان رؤية كل ما هو موجود ثانيا . ثم ايدوا هذه المعادلة بتفسيرهم **المادي** للايات القرآنية الذي هو اشبه بالنزعة المادية المبتذلة ، كما فسروا مثل هذه الآية : « **تحيتهم يوم يلقونه سلام** » (١) . وقد فسر « الملطي » هذه الآية بان « اللقاء اذا اطلق في اللغة وقع على الرؤية ، خصوصا حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما » (٢) . ثم تجاوزوا هذا التفسير الحرفي للنصوص القرآنية الى تفسير ميتافيزيكي ، فقالوا ــ مثلا ــ في هذه الآية : « **للذين احسنوا ، الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة . اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون** » (٣) . قالوا في تفسيرها : ان الحسنى التي ينالونها هي الخلود في الجنة ، لكن اكمل النعيم في الجنة هو رؤية الله ، بمعنى ان النعيم فيها لا يكتمل الا بالرؤية .

اننا نلحظ في الاستدلال هنا ظاهرة لا بد ان نحسب حسابها في هذا المعرض . هي ان اهل الفرق الدينية في ذلك العصر اصبحوا لا يقتصرون على الاستدلال بالنصوص الدينية ، بل نراهم يحاولون ــ قبل كل شيء ــ الاستدلال بالادلة العقلية ، وبالمعادلات المنطقية الصورية ، مهما بدا لنا النقص في هذا الاستدلال ، ومهما كانت المعادلات قائمة على مقدمات ميتافيزيكية مقررة سلفا عندهم . وهذه الظاهرة ليست من نوع المصادفات وانما هي مرتبطة باصولها التاريخية التي سادت ذلك العصر ، تعني بها تفتح المفكرين الدينيين حينذاك على اساليب التفكير العقلي والمنطقي ، بفضل التفاعل مع الثقافات الفلسفية القديمة ، وكون ذلك اصبح عندهم من

(١) سورة الاحزاب ، الآية ٤٤ .

(٢) ابو الحسن الملطي : التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، ص ١٠٨ ــ ١٠٩ (يفسد الملطي ان لفظ « اللقاء » معناه اللغوي يشمل الرؤية والاتصال الجسدي . لكن ، بما ان الاتصال المادي لا يجوز على الله ، لانه ليس بجسم ، يصبح اللقاء هنا خاصا بالرؤية فقط) .

(٣) سورة يونس ، الآية ٢٦ .

الضرورات الفكرية حتى لذوي الاراء والمذاهب المحافظة ، حتى المتطرفة في محافظتها الدينية .

اما موقف **جهم** بن صفوان من مسالة رؤية الله ، فهو موقف مخالف لما سبق . انه ينفي امكان رؤية الله اطلاقا ، سواء في العالم الدنيوي ام العالم الاخروي . ومرجع هذا الراي عنده هو ما كان قد قرره سابقا ، في نفي الصفات عن الله ، من ان الله « ليس شيئا » . فليست تنطبق عليه اذن قاعدة « كل ما هو موجود تمكن رؤيته » لان الموجود « شيء » .

ينطلق « جهم » في رايه هنا ، كما ينطلق في رايه بمسالة الصفات ، من نظرة تجريدية الى حقيقة « الله » . وهي اقرب الى **النظر المفهومي الفلسفي** ، وان يكن الاتجاه العام عنده اتجاها **ميتافيزيقيا خالصا** .

٥ ــ مسالة علم الله

لقد اشتد الخلاف في هذه المسالة بين المعتزلة والاشاعرة في تاريخ لاحق . ولكن يبدو ان « جهما » سبق الى الراي الذي قال به المعتزلة بعده في هذه المسالة ايضا . فما حقيقة الخلاف هنا ؟.

راينا في بحثنا للقدرية ان في نصوص القرآن آيات ينطق ظاهرها بالجبر ، وهي الآيات التي تقول بان كل شيء مما يجري في الكون وفي حياة الناس انما يجري بقدر من الله **قديم** ازلي بقدم الله وازليته . وهذا يعني ــ ضمنا ــ ان الله **يعلم** كل ما قدّر ان يكون ، اي ان **علمه** قديم ازلي كذلك . بل لقد جاء في هذه النصوص ما هو صريح في ذلك ، كما نرى في مثل الآية : « وما تسقط من ورقة الا **يعلمها** ، ولا حبة في ظلمات الارض ، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين » (١) .

امثال هذه الآية القرآنية لم يقتصر الخلاف فيها على مسالة حرية الاختيار والجبر ، بل نشا خلاف فيها على مسالة « **علم الله** » ايضا .

حتى الجبرية وقفوا في هذه المسالة موقف المعتزلة ، بالرغم من الفارق بين الجبرية والمعتزلة في مسالة الاختيار والجبر . لذلك نرى « جهما » وزعيم الجبرية كما عرفنا ، يثير مسالة « علم الله » قبل المعتزلة على النحو التالي :

(١) سورة الانعام ، الآية ٥٩ .

يقول جهم ان علم الله ليس قديما ازليا ، رغم دلالة ظاهر الآيات المتقدمة على ازليته ، بل هو ــ اي العلم ــ حادث . وجهم هنا كذلك يرجع الى الاصل السابق الذي قرره في مسألة الصفات. فالعلم صفة ، وما دام هو قد نفى الصفات عن الله ، فماذا يقول اذن في علم الله ؟ . هل ينفي العلم عن الله ؟ . انه لا يستطيع ان يلتزم بهذه النتيجة ، لانه اذا نفى عن الله العلم ، فقد اثبت له الجهل . وتلك نتيجة لا يرتضي جهم القول بها . فكيف يعالج المشكلة اذن ؟

هنا نراه ، مرة اخرى يستخدم منهجه العقلي الفلسفي . فقد نقل عنه ابن حزم قوله في وضع المشكلة : « لو كان علم الله تعالى لم يزل (اي موجودا منذ الازل)، لكان لا يخلو عن ان يكون هو الله او غيره . فان كان علم الله غير الله وهو لم يزل (اي وهو ازلي) ، فهذا تشريك لله تعالى (اي جعل العلم شريكا لله . لانه يصبح هناك ازليان : الله ، وعلمه) ، وايجاب الازلية لغيره تعالى ، وهذا كفر . وان كان هو الله (اي : وان كان علم الله هو الله نفسه) فالله علم (اي يصبح معنى الله : العلم)، وهذا الحاد (١) (يقصد ان القول بأن الله علم ينتج عنه القول بأن الموجود هو العلم وليس الله) .

بهذا الكلام يضع جهم المشكلة وضعا فلسفيا ، ولكن كيف يحلها ؟. انه يختار الحل الذي ينفي ازلية علم الله ، ولا ينفي العلم نفسه عن الله . اي انه يختار القول بأن علم الله **حادث** . فكيف حدث ، او يحدث . اي كيف يحصل العلم لله بعد ان لم يكن حاصلا ؟ . هل يحصل له العلم بالشيء قبل وجود هذا الشيء ام مع وجوده ؟ . وحين يحدث له العلم اين يحدث ، في اي محل يوجد الله علمه الحادث ؟ .

هناك بعض الاختلاف في الاجابة عن هذه الاسئلة ــ عدا السؤال الاخير ــ عند مؤرخي الفرق والمذاهب الاسلامية . ذلك لانه لم يصلنا عن جهم كتاب من وضعه وتاليفه نطلع فيه على آرائه مباشرة . ونحن في العصور المتاخرة انما نتعرف آراءه واصول مذهبه في المصادر والمراجع التي تؤرخ لمختلف الفرق والمذاهب الاسلامية وفي كتب الادب والتاريخ لذلك العصر . وهذه المسألة التي نحن بصددها تعرض لشرحها وفق مذهب جهم فريق من كبار مؤرخي الفكر العربي ــ الاسلامي في مختلف العصور ، امثال الشهرستاني ، والاشعري ، والبغدادي ، والصفدي ، وابن تيمية وغيرهم .

اما الشهرستاني فيجيب عن الاسئلة المتقدمة بقوله ان « جهم » يثبت لله علوما حادثة **لا في محل** ، ثم ينقل عن جهم انه قال : « لا يجوز ان يعلم (الله) الشيء قبل خلقه ، لانه لو علم ثم خلق ، افبقي علمه على ما كان ام لم

(١) ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » ــ جـ ١٢ ، ص ١٢٧ وما يليها ..

يبق ؟ . فان بقي فهو جهل ، فان العلم بأن سيوجد (الشيء) غير العلم بأن قد وجد (١) ، وان لم يبق فقد تغيّر (٢) ، والمتغير مخلوق ليس بقديم » (٣) . بعد ان ينقل الشهرستاني هذا الكلام عن جهم يقول ان كلامه هذا يوافق به مذهب هشام بن الحكم . ثم ينقل ــ اي الشهرستاني ــ بقية كلام جهم الذي يجيب عن الاسئلة السابقة ، فيذكر ان جهما « قال : واذا ثبت حدوث العلم ، فليس يخلو: اما ان يحدث ــ اي علم الله ــ في ذاته تعالى، وذلك يؤدي الى التغير في ذاته وان يكون (الله) محلا للحوادث (٤) . واما ان يحدث في محل (٥) ، فيكون المحل موصوفا به ، لا الباري تعالى (٦) . فتعين انه لا محل له » (٧) .

(١) يقصد ان علم الله بالشيء قبل وجود الشيء كان علما بما سيوجد . اما بعد وجود هذا الشيء فعلا فالعلم به حينئذ انه سيوجد مخالف للواقع ، لان هذا الشيء لا يصح الآن ان يقال عنه انه « سيوجد » ، بل ينبغي ان يكون العلم الصحيح علما بانه « وجد » بالفعل . ولذلك يكون العلم الاول بعد خلق الشيء قد زال موضوعه فينبغي ان يزول هو ايضا ويحل محله علم جديد موضوعه هو الشيء الذي « قد وجد » ، لا الشيء الذي « سيوجد » . وعلى هذا ، فاذا بقي العلم الاول على حاله كان علما مخالفا للواقع ، اي جهلا .

(٢) معناه : اذا كان العلم الاول ، اي العلم بـ « ما سيوجد » قد تغير فصار علما بـ « ما وجد » ، فان علم الله قد تغير .

(٣) يقصد انه ما دام علم الله قد تغير ، فمعنى ذلك انه حصل له ما يحصل لكل حادث غير ازلي ، وهو التغير ، لان الازلي لا يتغير . فيثبت ان علم الله غير قديم، اي غير ازلي .

(٤) يقصد : انه اذا كان المحل الذي يحدث فيه علم الله هو ذات الله نفسها ، فان ذلك يؤدي اولا الى حدوث تغير في ذات الله ، لان ذاته كانت خالية من هذا العلم سابقا ثم انشغلت بهذا العلم بعد حدوثه ، فحصل فيها التغير اذن ، وهو غير ممكن ، لان ذات الله ازلية، والازلي لا يحصل له التغير مطلقا . وثانيا ، يؤدي الى القول حينئذ بان ذات الله مكان للحوادث . وهذا غير ممكن ايضا ، لان الذي يكون محلا للحوادث يكون محدودا بالمكانية، والله غير محدود .

(٥) اي ان علم الله ما دام لا يمكن القول بانه يحدث في ذات الله ، للسببين المذكورين، فلا بد من القول بانه يحدث في محل هو غير ذات الله .

(٦) اي انه اذا قلنا بأن علم الله يحدث في محل ما ، فهذا المحل يصبح موصوفا بهذا العلم ، اي يصبح هذا العلم صفة للمحل الذي حدث فيه ، فيقال ان هذا المحل « عالم » مع ان « العالم » هو الله .

(٧) اي انه ما دام قد ظهر انه لا يجوز ان يحدث علم الله في ذات الله ، ولا في محل معين غير ذات الله ، فقد انتهينا اذن الى نتيجة متعينة ، اي نتيجة حتمية ليس لدينا غيرها ، هي : ان علم الله لا محل له .

وهنا يقرر الشهرستاني ان جهما قد « اثبت علوما حادثة بعدد الموجودات المعلومة » (١) .. يصل بنا الشهرستاني بهذا النص الى وضع الصورة الكاملة للطريقة التي فكر بها جهم في حل المسألة . وخلاصتها ان علم الله حادث لا قديم ، وان هذا العلم الالهي لا محل له ، وانه ليس علما كليا واحدا شاملا وانما هو علم بالجزئيات فهو يتعدد اذن بقدر الجزئيات اي الموجودات التي يحدث لها العلم الآلهي حتما . وهذه المسألة الاخيرة ، اي علم الله بالجزئيات لا الكليات ، ستكون بعد جهم من اهم مواطن الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة . وذلك سبق اخر لجهم في المسائل الكلامية .

نستفيد من نص الشهرستاني هذا انعلم الله بالشيء — في رأي جهم — لا يجوز ان يحدث قبل وجود الشيء . ولكن الاشعري ينقل عن جهم ، في هذا الجانب من المسألة ، رايين مختلفين ، يقول **في اولهما** انه « قد يجوز عنده (جهم) ان يكون الله عالما بالاشياء كلها **قبل وجودها** ، بعلم يحدثه قبلها » . ويقول في **ثانيهما** : « وحكى عنه حاك خلاف هذا ، فزعم ان الله يعلم الشيء في حال حدوثه . ومحال ان يكون الشيء معلوما وهو معدوم (اي قبل حدوثه) ، لان الشيء عنده — اي عند جهم — هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم او يجهل » (٢) . غير ان مقارنة الكلام الاخير بما نقلناه عن الشهرستاني وبما اورده كذلك كل من البغدادي (٣) ، والصفدي (٤) اللذين جاء قول جهم عندهما مشابها لما جاء عند الشهرستاني — نقول : ان هذه المقارنة تحملنا على ترجيح القول بأن « جهما » يرى ان علم الله بالشيء يحدث مع وجود هذا الشيء لا قبل وجوده .

على ان الذي يعنينا هنا ليس التحقيق التاريخي في اي القولين ذهب اليه جهم ، وانما الذي يعنينا — بالمرتبة الاولى — ان نتعرف طريقة جهم الفكرية في وضع هذه المسألة وفي حلها . وقد رأينا من عرض اقواله فيها ، كما اوردها كبار مؤرخي الفرق والمذاهب الاسلامية ، ان هذا المفكر الجبري يعتمد المنهج العقلي على نحو قريب جدا من منهج التفكير الفلسفي ، وانه يتعامل في معالجة المسائل الميتافيزيكية هذه مع المفاهيم التجريدية .

لكن ، هناك اشكالية **تناقض** في فكر جهم تبرز من العلاقة التناقضية

(١) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ، ص ٧٩ — ٨٠ (ط ٢ ، — القاهرة) .
(٢) الاشعري ، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٩٤ ، (ط ٢ — تصحيح هلموت ريتر ١٩٦٣) .
(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١١٣ .
(٤) الصفدي : الوافي ، ص ١٤٧ — ١٤٨ .

بين فكره الجبري واستبساله في نفي صفة العلم عن الله . ذلك **ان نفي العلم** الآلهي يستلزم **نفي الجبر** على الافعال اللاحقة عند الانسان ، لانها تصبح افعالا **غير معلومة** له ، اي غير محكومة اذن بالارادة الآلهية ، فينتفي الجبر ، ويثبت الاختيار ..

٦ — مسألة الايمان

سنجد تطورا جديدا في هذه المسألة ، بعد معالجة الخوارج لها على نحو ما سبق في مبحث الخوارج . فقد كان المفهوم الشائع للايمان عند جمهور المسلمين يتركب من عنصرين : **الاعتقاد** بالله ورسله اولا ، ونطق اللسان بهذا الاعتقاد ثانيا . ثم جاء الخوارج فزادوا عنصرا ثالثا في هذا المفهوم ، هو **العمل** وفق الاعتقاد ، بحيث لا ايمان ان لم يقترن الاعتقاد والنطق بالعمل . غير اننا نرى مفهوم الايمان عند **جهم** يتخذ صيغة جديدة ، فاذا به يقتصر على عنصر واحد جديد . هو **المعرفة** ، اي معرفة الله ورسله وكل ما جاء من عند الله . فالايمان في راي جهم اذن هو « **معرفة** » وحسب « وان ما سوى **المعرفة** من الاقرار باللسان ، والخضوع بالقلب ، والمحبة لله ولرسوله ، والتعظيم لهما ، والخوف منهما ، والعمل بالجوارح ، فليس بايمان » . هكذا يقول ابو الحسن الاشعري (١) عن مذهب جهم في الايمان . ويصوغ الشهرستاني مذهب جهم هذا بالصيغة التالية : « من اتى المعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده ، لان **العلم والمعرفة** لا يزولان بالجحد ، فهو **مؤمن** » (٢) .

ويذكر الشهرستاني اضافة مهمة الى هذه الصيغة تقول بلسان جهم : « والايمان لا يتبعض (لا يتجزأ) ، اي لا ينقسم الى : عقد (اعتقاد) ، وقول ، وعمل » ثم اضافة اخرى تقول بلسان جهم ايضا : « ولا يتفاضل اهله فيه ، فايمان الانبياء وايمان الامة على نمط واحد ، اذ **المعارف لا** تتفاضل» (٣) .

ومثل هذه الصيغة بكاملها وردت عند البغدادي (٤) . وفي مقابل الايمان الكفر . فما هو **الكفر** عند جهم ؟. هنا نجد عند الاشعري نصا لجهم يقول : « ان الكفر خصلة واحدة ، وبالقلب يكون ، وهو **الجهل** بالله » (٥) .

(١) مقالات الاسلاميين — ج ١ ، ص ١٣٢ .
(٢) الملل والنحل — ج ١ ص ٨٠ .
(٣) المصدر نفسه — الصفحة نفسها .
(٤) الفرق بين الفرق : ص ١٢٨ .
(٥) المقالات : ج ١ ، ص ١٤٢ .

هكذا تكتمل الصيغة « الجهمية » لمفهوم الايمان ومفهوم المقابل له : الكفر . فالايمان هو « المعرفة » ، والكفر هو « الجهل » . فنحن هنا امام صيغة جديدة بالفعل لمفهوم الايمان ، لا تقتصر على عقد الصلة **بين الايمان والمعرفة** ، بل تجعلهما شيئا واحدا . واذا تذكرنا ان « جهما » يقول بالمعرفة العقلية ، ويعتمدها الدليل الاول الى الله قبل الوحي ، حصل لدينا اقتناع باننا نواجه الان طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي ـ الاسلامي في هذه المرحلة من تاريخ تطوره امام بداءة **المنعطف** الذي يؤدي به الى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي الممهد لظهور المرحلة الفلسفية .

ويكفي دليلا على اننا هنا امام هذا **المنعطف** بالفعل ما لقيه المذهب الجهمي من معارضة عاصفة لدى المحافظين . ويبدو لنا ان منهجه العقلي الذي عرضنا ملامح واضحة منه ، كان هو الاكثر اثارة للسلف ، وللسلطات الاموية كذلك . فان دعوته الجبرية ، وان كانت ملائمة لايديولوجية الحكم الاموي ، لم تكن منفصلة عن الطريقة العقلية التي عالج بها مختلف القضايا الدينية السابقة بنوع من التفرد والتحرر الفكري كما رايناه. ومن هنا يبدو ان نزعته العقلية الجريئة لم ترض رجال الحكم الاموي ، بل اغضبتهم عليه من حيث ان الوضع الطبقي لهذا الحكم كان يقضي على رجاله ان يقفوا الموقف الصارم المعادي لكل نوع من الحركات الفكرية يضع العقل في موضعه المستقل ، ولو نسبيا، عن الراي « الرسمي » المحافظ للدولة ، كما فعل جهم . وقد يكون ذلك من العوامل التي حملت جهما ان يستجيب لدعوة الحارث بن سريج في خراسان حين دعاه هذا ـ اي سريج ـ الى مشاركته في حرب بني امية اواخر عهد حكمهم ، فشاركه بالفعل ، وكانت بذلك نهاية حياته هو وابن سريج معا عام ١٢٨ هـ (١). ومما يؤكد تفسيرنا لهذا الموقف ما ورد في اخبار جهم من ان الخليفة الاموي هشاما بن عبدالملك كتب الى ممثله في خراسان ، نصر بن سيار ، يقول له : « اما بعد ، فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من **الدهرية** (٢) ، فان ظفرت به فاقتله » (٣) . فهشام ، هنا ، يتهم جهما بالدهرية . وهي تهمة لا نجد لها اثرا في مذهب جهم وآرائه ، ولم نجد من يتهمه بها حتى اشد خصومه وخصوم مذهبه الذين تصدوا للرد عليه . فهذا ـ مثلا ـ تاج الدين السبكي

(١) نجد قصة الحرب وقصة مصرع جهم وابن سريج على يد الامويين عند الطبري (تاريخه): ج ٨ : ص ٢١٩ ـ ٢٢٨ ، وج ٩ ، ص ٦٦ ـ ٦٧ ـ بيروت) ، وابن الاثير (الكامل: ج٥، ص١٢٧).

(٢) الدهرية : مذهب الحادي يرجع النظام الكوني الى ازلية الزمن والطبيعة . وقد ترجم دي بور معنى الدهرية « Zrwanismus من زرفان ، زروان = دهر » (راجع تاريخ الفلسفة في الاسلام ط ٤ العربية ، ص ٥) .

(٣) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١٢ ـ ١٣ .

الذي حمل على جهم حملات عنيفة، وشنع على رايه السابق في مفهوم الايمان، لم يقل عنه ما يدل على خروجه عن الاسلام . بل لقد حاول السبكي ان يجد لجهم مخرجا يضعه في الاطار الاسلامي (١) . فلماذا ، اذن ، ينفرد صاحب السلطة الاموية ، هشام ، بالصاق تهمة الدهرية بجهم ، ثم يتخذ من ذلك ذريعة للامر بقتله ؟. لا نجد سببا لهذا في جبرية جهم طبعا . فالجبرية هي سلاح الامويين الديني للدفاع عن موقعهم السياسي والطبقي . فلم يبق من سبب لذلك اذن سوى ان جبرية جهم قد اقترنت باستقلالية فكرية عن « الايديولوجية » الاموية من جهة ، واقترنت ـ من جهة ثانية ـ بتلك النزعة العقلية التي جعلت جهما يضع العقل في الموضع الاول من الاعتبار في معالجته اشد جوانب العقيدة الدينية حساسية في عصره واكثرها ارتباطا بالنصوص الاسلامية التي كان لا يزال لها الاعتبار الاول بين مصادر الايمان الديني .

ولعل هذا ما عناه احمد امين بقوله الذي اوردناه سابقا : « ... وجهم وان كان جبريا الا انه قد ثار مع الخارجين على بني امية، وقال باقوال احفظت عليه الناس ، فاستغلت السياسة كراهية عامة الناس له وقتلته » (٢) .

نقول ذلك دون ان نغفل عاملا اخر لا بد ان يؤخذ بالحسبان في تحليل هذا الموقف الذي نشا بين جهم والسلطة الاموية وادى الى مقتله . نعني به كون جهم من « الموالي » وانه نشا في بيئة فارسية ، في خراسان ، وكان مولى لفرع من قبيلة الازد (٣) العربية القاطنة هناك ، وعاش جزءا من حياته الفكرية في الكوفة ، وهي البيئة التي كان يجد فيها المفكرون والمثقفون من « الموالي » مجالا لنشاطهم الفكري والسياسي المعادي للحكم الاموي ، ردا على الاستعلائية العصبية من اهل هذا الحكم تجاه الموالي . وليس بعيدا ان يكون جهم قد تاثر بجو هذه البيئة وتلك سياسيا وفكريا معا . يضاف الى ذلك ما يرويه المؤرخون من ان جهما التقى في الكوفة **الجعد بن درهم** وهو من « الموالي » ايضا ، ويقولون عن الجعد انه سكن دمشق ، وان الامويين غضبوا عليه هناك وطاردوه فهرب الى الكوفة ، وقالوا في سبب غضب الامويين على الجعد انه كان يقول بخلق القرآن ، ويرى «الطبري» انه اول من قال بأن القرآن مخلوق، وذلك سنة ١٢٠ هـ ونيف . وبالاجمال يمكن القول : ان بيئة الكوفة قد تركت عند جهم تاثرات سياسية وفكرية ربما كان لها اثرها في توجيه بعض مواقفه اللاحقة من دولة الامويين ، وفي تحديد مواقف الامويين منه ؛ بالاضافة الى

(١) راجع السبكي : طبقات الشافعية ، ج ١ ، ص ٣٦ .

(٢) ضحى الاسلام ـ ج ٣ ، ص ٨١ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ـ ج ١ ، ص ١٨٥ .

ما كـان لمنهجه العقلي الذي سار بعد ذلـك مع منطقه المستقل الى ابعد حدوده، حتى انتهت حياته بالقتل السياسي .

في نهاية المطاف مع جهم بن صفوان ،تحسن الاشارة الى موقف **تناقضي** يتصل بدور هذا المفكر وبالاشكاليات **التناقضية** التي يثيرها البحث في تحديد مكانه من تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي . نقصد موقف السلف الذيـن عارضوا جبرية الفكر الجهمي . نقطة التناقض في هذا الموقف هي ان معظـم الذين تصدوا للرد على آراء جهم من هؤلاء السلف ، قد احسنوا التعبير عـن خطأ مذهبه الجبري حين وصفوه بـ « التعطيـل المحض » (١) ، بمعنـى ان القول بالجبر يؤدي الى تعطيل التكاليف الدينية ، لان سلب الانسان حريـة الارادة في ما يفعل ، يستلزم عبثية تكليفه بها ما دامت طاعته وما دام عصيانه لا يصدران عن ارادته ، بل عن جبرية تحكم ارادته . لكن هؤلاء السلف كانوا ـ في الوقت نفسـه ـ يعارضون نزعته العقلية التي قام عليها بنـاؤه الفكـري بجملته ، فوقعوا في تناقض داخل منطقهم ، من حيث ان معارضة النزعـة العقلية تنتهي حكما الى معارضة حرية ارادة الانسان من وجه ، كما وقع هـو في تناقض داخل منطقه من حيث ان الجبرية تتعارض ـ من وجه ايضا ـ مع مستلزمات النزعة العقلية .

(١) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ٨٠ .

حصيلة الفصل الثاني

ـ ١ ـ

اردنا في مطلع الفصل ان نرى كيف اخذت تبرز ، اوضح فاوضح ، ظاهرة تحول الصراع السياسي الذي احتدم بين الاحزاب والمذاهب الاسلامية المختلفة ، الى صراع فكري . وقد لحظنا ان ابرز ما بدات تتضح به هذه الظاهرة في مجرى ذلك الصراع السياسي ـ المذهبي ، هو تبلور الانقسام في مجال التشريع الاسلامي الى مدرستين رئيستين : مدرسة الراي ، ومدرسة الحديث . فقد تبلور هذا الانقسام بالفعل واخذ يتطور على نحو شبه مستقل عن المعركة السياسية منذ بدا التشريع الاسلامي يواجه اوضاعا جديدة في حياة العرب والمسلمين بعد انتشار حركة الفتح وامتدادها الى اقطار تختلف اشكال علاقاتها الاجتماعية عما الفه الفاتحون العرب في بيئاتهم داخل الجزيرة عند ظهور الشريعة الاسلامية . ذلك مضافا الى ما استلزمته الفتوحات من قيام دولة الاسلام بتنظيمات جديدة . فان هذا التغير وضع امام التشريع الاسلامي مهمة استيعاب القضايا المستجدة وانشاء الاحكام الجديدة المطابقة لها مع الاحتفاظ بروح قواعده العامة . وقد اظهرت هذه المواجهة التاريخية مدى ضرورة التطور التشريعي وفقا لتطور الحياة . وهنا كان من الطبيعي ان تختلف المواقف من تطور التشريع باختلاف المواقف من التطور نفسه بمفهومه الاعم . ودائما كان الناس ، في كل عصر وكل مجتمع ، ينقسمون ، وفقا لواقعهم الاجتماعية ، حيال مقتضيات التطور الى محافظين ومجددين .

على هذا الاساس بالذات حدث الانقسام بين المشتغلين بامور التشريع الى محافظين ومجددين : اولئك يرفضون من الاحكام ما لم يرد به نص من

القرآن او السنة ، وهؤلاء يستخدمون اجتهاد الراي في استنباط احكام جديدة لم يرد بها نص من هذين المصدرين التشريعيين الرئيسيين ، لان موضوعاتها لم تكن موجودة في حياة اهل البيئة العربية عند ظهور الشريعة الاسلامية فيها ، اي انهم استخدموا منطق **العقل** الى جانب منطق القواعد العامة للشريعة . ومن هذا الانقسام نشأت مدرستان في التشريع : سميت الاولى مدرسة « اهل الرأي » وسميت الثانية مدرسة « اهل الحديث » .

كان الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب ، في جانب اهل الراي **عمليا** في عهد خلافته ، اذ اجتهد اجتهادات شخصية عدة كانت النواة الاولى لنظرية مدرسة الراي التي بدأت تتميز منذ اواسط القرن الاول الهجري بكونها تعتمد الاجتهاد في التشريع اكثر من اعتمادها الحديث بعد ان شاع الشك بصحة رواية معظم الاحاديث عن النبي. فكان لهذا الموقف تجاه الحديث النبوي عند اهل الراي رد فعل مناقض له عند جماعة المدرسة الاخرى المحافظين ، اذ بالغ بعضهم لا في انكار العمل بالراي والاجتهاد وحسب ، بل بالغ كذلك حتى في طريقة استعمال الحديث الى حد ان بعضهم جعل الحديث مقدما على النصوص القرآنية . ولكن مدرسة الراي وجدت انصارا كثيرين في الاقطار البعيدة عن القطر الذي ظهر فيه الاسلام ، وهو الحجاز .

لقد تطور هذا الانقسام الى انقسام في المواقف الفكرية من مختلف القضايا التي وضعتها حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي ، فاذا بنا نرى كثيرا من اهل الراي ينحازون الى جانب الفكرة التي نشأت عن النظر في مسألة القضاء والقدر، وهي فكرة حرية اختيار الانسان في افعاله التي عرف الآخذون بها ، في ما بعد ، باسم « القدريين » ، ونرى كثيرا من اتباع مدرسة الحديث ينحازون الى جانب الفكرة المقابلة لها ، وهي فكرة انكار هذه الحرية واثبات كون افعال الانسان كلها : خيرها وشرها ، من الله ، اي كون الانسان خاضعا في افعاله لقضاء الله وقدره ، وقد عرف اهل هذه الفكرة ، في ما بعد ايضا ، باسم « الجبرية » او « المجبرة » . هكذا انتقل كل فريق من المحافظين والمتقدمين في المعركة التشريعية ، الى الجبهة الملائمة لاتجاهه في المعركة الفكرية الاخرى الجديدة .

ـ ٢ ـ

وقد رأينا في الفصل ان تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي في عصر صدر الاسلام ، الذي يشمل عصر الراشدين وعصر الامويين ، قد اقتضى نشوء حركة ثقافية وضعت القواعد الضرورية الاساسية لتنظيم المعارف المرتبطة بمختلف

الظاهرات الاسلامية من حيث لغة القرآن والحديث واسلوبهما البياني ومضامينهما التشريعية والتوجيهية والايمانية ، ومن حيث حركة الاسلام في دعوته وفتوحاته ورجاله وعلاقة هذه الحركة بالحياة العربية قبل الاسلام : لغة ، وأدبا ، وتاريخا ، وعادات وتقاليد .

كان الاسلام هو المنطلق الاول المباشر لهذه الحركة الثقافية الواسعة . فلما وضعت القواعد الاساسية لتنظيم تلك المعارف بدافع من ارتباطها بالاسلام ، اصبحت هذه القواعد نفسها منطلقا لنشوء نهضة ثقافية تنمو في داخلها فروع من المعرفة يستقل بعضها عن بعض استقلالا نسبيا حتى كاد كل فرع منها يتخذ مجرى لنفسه غير المجرى الذي يتخذه الفرع الاخر ؛ وان كانت مجاريها جميعا قد تتلاقى هنا ، وقد تتوازى هناك ، وقد تتقاطع هنالك؛ وقد تتشابك معا في مجرى عام الى مدى معين ثم تتفارق في مجاريها الخاصة . وفي كل حال كان بعضها يأخذ من بعض مادة واستشهادا او اسلوبا او تعليما ، غير ان ذلك كله لم يكن بغير من الطابع الاستقلالي النسبي لكل فرع بذاته . ولكن هذا النوع من الاستقلال لم تبرز ملامحه بوضوح الا في اواخر القرن الثاني الهجري . على هذا الوجه نشأت العلوم المسماة بـ « العلوم العربية » : اللغة ، والنحو ، والبلاغة ، والتاريخ ، والسيرة ، والتفسير ، والحديث ، وعلم الرجال (رواة الحديث النبوي) ؛ ثم علوم الشعر (العروض والقوافي، وطبقات الشعراء والموازنة بينهم، ورواية الشعر وشروحه الخ..).

والملحوظ في تاريخ نشأة هذه العلوم وفي تاريخ تطورها ان ارتباطها الاول بالاسلام ، من حيث هو دين وحسب ، اخذ يتبلور شيئا فشيئا الى ارتباط بالاسلام من حيث هو شكل نظام في الحياة العامة . ولذلك قلنا في الفصل ان نشوء هذه العلوم كان حلقة مهمة في تسلسل حركة التطور الشاملة، اذ كان تعبيرا عن حاجات هذا التطور الى شكل من اشكال تنظيم المعرفة يتجاوب مع حاجات التنظيم الاقتصادي والاجتماعي والاداري والمالي الجديد الذي بدأ يبرز في الدولة الاموية ، بقدر ما يتجاوب ايضا مع حاجات اتساع الفتوح العربية وشمولها عددا من البلدان التي كان لا بد لها من الانسجام مع لغة الفاتحين ودلالاتها اللغوية والبلاغية والتشريعية .

وقد وضع تطور المجتمع ، وتطور حركة الثقافة ، قضايا فكرية جديدة امام الناس ولا سيما المشتغلين في مجالات المعرفة ، بعضها يتخذ اشكالا دينية ايمانية ، وبعضها يتخذ اشكالا نظرية تقترب من اشكال النظر الفلسفي . وغالبا حركة التفاعل الاجتماعي والثقافي بين العرب والشعوب الاخرى والثقافات القديمة تغذي هذه القضايا الجديدة بعناصر فكرية جديدة وخبرات

عملية جديدة ، كما كان النظام الاجتماعي وشكله السياسي ايام الامويين يعمق ارتباط هذه القضايا باصولها الاجتماعية داخل هذا النظام . وكانت حركة نقل الثقافات القديمة الى العربية تتقدم تدريجا ثم تدخل عنصرا جوهريا في نسيج الحركة الثقافية العربية . وكان قد سبق هذه الحركة ما سمي تاريخيا بـ « حركة التدوين » التي تقلت العملية الثقافية من مرحلة الحكاية والرواية والسماع الى مرحلة الكتابة والتاليف والقراءة . وهذه الحركة ساعدت عملية التفاعل الثقافي بين العرب والشعوب الاخرى ، وعملية تلقيح العلوم العربية الفتية ذات الطابع الشكلي في الغالب بعلوم جديدة ذات طابع مضموني واتجاه عقلي تجريدي او علمي تجريبي .

اما مراكز هذا التحرك الثقافي والعلمي ، فلم تكن ثابتة ، بل متبدلة تتنقل بين المدن والعواصم وفقا لتبدلات مراكز الصراع السياسي نفسه . فقد كانت مكة والمدينة في الحجاز ، وكانت البصرة والكوفة في العراق قبل نشوء بغداد ، وكانت دمشق في بلاد الشام ، وكانت الفسطاط (القاهرة اليوم) في مصر . ولكن دور البصرة والكوفة ظل الدور المركزي الثابت زمنا طويلا ، حتى حين كانت دمشق عاصمة الخلافة الاموية ، وحتى حين اصبحت بغداد عاصمة الخلافة العباسية ومصدر الحركة الثقافية كلها .

— ٢ —

بحثنا في الجزء الثالث من هذا الفصل ظهور الارهاصات الاولى لحركة التفكير الفلسفي في العقائد الايمانية . وبدانا هذا البحث بمناقشة فريق من الباحثين الغربيين والشرقيين ، في القديم والحديث ، آراءهم في المصادر التي يرجع اليها فضل ظهور هذه الارهاصات في الفكر العربي — الاسلامي . وقد استخلصنا من هذه المناقشة المسهبة ان مرجع تحرك هذا الفكر نحو النظر العقلي الفلسفي لا ينحصر في المصادر الخارجية : اليونانية ، والفارسية ، والهندية ، والمسيحية ، بل هناك اصول وجذور اجتماعية وسياسية ودينية اسلامية في داخل حركة المجتمع العربي — الاسلامي كان لها تاثير داخلي ، مباشر حينا وغير مباشر حينا ، في اساس هذا التحرك الفكري في العقائد الايمانية . ولكن دون ان يعني ذلك انكار الاثر الكبير لتلك المصادر الخارجية المشار اليها ، بل الذي نعنيه — بالتحديد — هو ان تاثير المصادر الخارجية قد خضع لعملية انصهار كانت تجري ضمن حركة الصراع الداخلي في ذلك المجتمع ، سواء اتخذ هذا الصراع شكلا دينيا مذهبيا ، ام شكلا اجتماعيا وسياسيا . فقد كان ذلك كله يتحول في النصف الثاني من القرن الهجري الاول الى انواع من الصراع الفكري الذي يخيل لمن يراه رؤية سطحية وجانبية

انه قائم بصورة مستقلة ومنعزلة عما كان يجري بالفعل داخل ذلك المجتمع وفقا لقوانين تطوره التاريخي الخاص يومئذ .

وقد راينا في بحث هذا التحول الفكري ان هناك قضية اساسية كانت تنصب فيها مختلف مجاري التحول هذا تقريبا ، هي قضية الموقف من القضاء والقدر وعلاقته بافعال الانسان وبمسؤوليته عن هذه الافعال . وقد اتخذت هذه القضية صيغة تاريخية ذات دلالة ملحوظة ، اذ سميت بقضية **الجبر والاختيار** . فان الصراع فيها كان يدور على هذا السؤال : هل الانسان مجبر على افعاله ام مختار فيها ؟.. او هل للانسان **حرية** الارادة والاختيار في ما يفعل من خير او شر ، ام هو خاضع في كل ذلك لارادة الله المطلقة ، اي ان القضاء والقدر : خيره وشره ، من الله ؟.

لقد وصف الباحثون المتاخرون هذه القضية بانها التي حركت الفكر العربي كله في ذلك العصر . وهو وصف ينطبق على الواقع التاريخي انطباقا كليا ، لانها منذ ظهرت على الصعيد الفكري في العهود الاولى من حياة الدولة الاموية في المشرق ، اصبحت هي القطب المركزي لكل انقسام فكري ، او مذهبي ديني ، او اجتماعي وسياسي .

ونظرا لهذا الدور التاريخي الفكري الكبير لهذه القضية ، كان لا بد ان نخصها بالقسط الاوفر والاوسع من الفصل . وقد صنفنا البحث فيها الى اربعة اقسام اساسية :

أ — نشاتها التاريخية .

ب — جذورها الاجتماعية والسياسية .

ج — مصادرها القرآنية .

د — تربتها الاجتماعية .

أ - النشاة التاريخية لمسالة القدر

ظهر لنا من البحث في هذا الجانب من المسالة انها نشأت ، بوصف كونها مسالة فكرية ترتبط بمسؤولية فعل الانسان ، في ما بين النصف الاول والنصف الثاني للقرن الهجري الاول ، استنادا الى مصادر ومراجع ثقة في تاريخ الفرق والمذاهب الاسلامية . ولكن الكلام على المسالة على صعيد ديني محضا كان يتردد قبل ذلك الزمن على لسان النبي والسنة الصحابة ، وكان

الناس عامة يسألون عنها الخلفاء الراشدين وبعض الصحابة مستفسرين عن مدى حكم القضاء والقدر في افعال الانسان وتصرفاته . ثم استخلصنا من هذا الوضع التاريخي للمسألة انها لم تنشأ بصورة **ذاتية** من قبل اولئك المفكرين الثلاثة الذين اشتهروا بالدفاع عن حرية اختيار الانسان في افعاله وبنفيهم تحكم القضاء والقدر في ارادته ، وقتلوا قتلا سياسيا في سبيل فكرتهم هذه ، وهم : معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، وعمرو المقصوص . وانما المسألة كانت قائمة بصورة **موضوعية** يتحدث بها الناس ويسألون عنها وتخامرهم الحيرة في تفسيرها وحلها حلا يستجيب لعقولهم ولمشاعرهم الايمانية معا . ولكن فضل هؤلاء الدعاة الثلاثة لفكرة حرية الارادة انهم عبروا عن هذه المشكلة القائمة موضوعيا بأول صيغة فكرية لها مع استاذهم الحسن البصري ، وانهم اخذوا الجانب الايجابي التقدمي منها ، وانهم كانوا من الجراة والاخلاص لفكرتهم على درجة عالية بلغت درجة الاستشهاد في سبيلها .

ب ـ جذورها الاجتماعية والسياسية :

اما الكلام على الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة ، فقد اردناه ان يكون بحثا مستفيضا يعرض لمختلف الجوانب ، ويحلل الواقعات والظاهرات والشواهد التاريخية نفسها ، لاستخلاص ما استخلصناه في هذا البحث من استنتاج نعتقد انه قريب الى الحقيقة . وقد اقتضى منا هذا التحليل وهذا الاستنتاج مناقشة عدد من الباحثين المحدثين والمعاصرين آراءهم واستنتاجاتهم لكي نخرج من هذه المناقشة الضافية بما يدعم الراي الذي اخذنا به ، وهو ان مسالة القدر هذه لم تظهر في المجتمع الاموي بوصف كونها ظاهرة فكرية وحسب ، منعزلة عن الظاهرات الاجتماعية والسياسية الصارخة في ذلك المجتمع ، وانها ـ لذلك ـ لم تظهر بتأثير عوامل فكرية او فلسفية او دينية خارجية واردة من ثقافات اليونان او الفرس او اللاهوت المسيحي ، وانما هذه العوامل ساعدت في بلورة الصياغات الفكرية الاولى للمسألة .

اخذنا بهذا الراي استنادا الى الواقعات والظاهرات والنصوص الواردة بهذا الشأن وللمواد التاريخية التي امكننا العثور عليها في المصادر والمراجع المعتمدة في تاريخ تلك المرحلة من تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي في ما بين النصف الثاني من القرن السابع والنصف الاول من القرن الثامن الميلاديين . وقد حاولنا ان نهتدي بمناهج البحث العلمي قدر الجهد دون مبالغة في تقدير الاشياء ولا في تحميل النصوص اكثر مما يمكن ان تحمله من دلالات . ولكن الحرص على تجنب المبالغة في ذلك لم يذهب بنا الى التفريط في تعميق النظر بما وراء الظواهر وسطوح الاشياء من دلالات واقعية ولا الى اغفال

الترابط الموضوعي بين الظاهرات الفكرية والظاهرات الاجتماعية في المجتمع الواحد .

جـ ـ المصادر القرآنية لمسالة القدر :

عالجنا هذا الجانب من المسالة هنا استطرادا لما ذكرناه من ان زعماء الحركة لم يخرجوا عن اطار التفكير الديني ، وقصدنا من هذه المعالجة التدليل على راينا هذا . فقد ذكرنا هنا ان تفكير القدريين المؤسسين للحركة نظريا ما دام ظل يتحرك في ذلك الاطار الديني ، فكان لا بد لهم ان يدعموا نظريتهم في حرية الارادة بدعامة دينية اسلامية يأخذون مادتها من نصوص القرآن نفسه من حيث كونه المصدر الاول للمفاهيم الاسلامية .

وقد وجدنا نصوصا تاريخية تعرض انواعا من مناقشة كبار القدريين لخصومهم يستندون فيها الى نصوص قرآنية تنطق ظواهرها بحرية ارادة الانسان في افعاله وبمسؤوليته عنها ، كما يستندون الى تفسيرهم العدل الالهي على طريقة المعتزلة بعدهم ، اي على اساس ان كون الانسان مجبرا على افعاله مسلوب الارادة في اختيارها يناقض معنى العدل ، من حيث ان الثواب والعقاب على افعال ليس فاعلها مسؤولا عنها يعد ظلما بحكم العقل . غير ان الذين كانوا يناقشون القدريين في المسألة كانوا يواجهونهم بنصوص قرآنية اخرى تنطق ظواهرها بنفي حرية الارادة ، واثبات الجبر . وهنا تأتي مهمة القدريين في تأويل هذه النصوص للتوفيق بينها وبين النصوص الاولى .

د ـ التربة الاجتماعية لمسالة القدر :

بناء على ما رايناه سابقا من العلاقة بين الحركة « القدرية » من حيث هي ظاهرة فكرية وبين الواقع الاجتماعي والسياسي في زمنها ، تهيأ لنا ان نرى خلف هذه العلاقة منشأ « ايديولوجيا » لهذه الحركة . واول ما لاحظناه في هذا الصدد ، ظاهرة قرآنية تستدعي الانتباه ، وهي ان معظم آيات القرآن **المكية** هي التي نجد فيها القول بحرية ارادة الانسان في افعاله ، وان الآيات التي نجد فيها القول بالجبر هي الايات الصادرة معظمها في المدينة بعد حادث الهجرة النبوية . وقد حاولنا ان نستخلص دلالة هذه الظاهرة القرآنية .

راينا « دي بور » (De Boer) يعللها في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي ، وباختلاف احواله النفسية»

ورأينا مثل هذا التعليل واردا عند المستشرق هـ . غريم (H . Gremme) في كتابه عن حياة محمد وتعاليمه . ولكننا رأينا في ذلك تعليلا ذاتيا لا يأخذ بالحسبان الظروف الواقعية الموضوعية في نشوء الظاهرات الاجتماعية التاريخية . غير ان باحثا عربيا اسلاميا معاصرا ، هو عبدالهادي ابو ريدة ، يرجع هذه الظاهرة القرآنية ، في تعليقاته على كتاب « دي بور » السابق الذكر ، الى كون الاتجاه العام في الايات المكية كان يرمي الى هدم الروح **الجبرية الاستسلامية** التي سرت الى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها اشعارهم وآيات القرآن نفسها » . ولكن هذا التعليل ، بالرغم من منهجيته الواقعية الصحيحة ، لم يتعرض لتفسير **الروح الجبرية** الظاهرة في الآيات « المدنية » الصادرة بعد هجرة الاسلام الى المدينة .

اما الراي الذي رأيناه في تعليل هذه الظاهرة ، فهو ان العودة الى الروح الجبرية بعد الهجرة كانت تعبيرا عن حاجة الاسلام في مرحلة الهجرة الى وضع « ايديولوجيته » العملية ، في مجال العقيدة والتشريع ، في الوقت الذي اصبح فيه متمكنا من وجوده واستقراره ، واصبح مهتما بدفع حركته الى علاقات جديدة تطبيقية تنظر الى الآتي ، لا الى الماضي . ولذا رأينا النبي في عهد الهجرة ، ورأينا الخلفاء الراشدين من بعده ، يعلنون رفضهم لكل جدل في امور العقيدة ، وفي مسألة القدر بخاصة ، ويدعون الى التسليم الايماني المطلق بنصوص القرآن جملة وتفصيلا . وقد وردت هذه الدعوة في القرآن الكريم نفسه . ولكن ظروف الصراع الاجتماعي والسياسي الذي اتخذ اشكالا مذهبية دينية في اواخر عهد الراشدين واحتدم احتداما شديدا منذ قيام الدولة الاموية ، قد فجرت حركة عارمة من الجدل في كل امر كان باب الجدل فيه مغلقا من قبل . وكانت **مشكلة القدر** في طليعة الامور التي تفجر الجدل حولها بقوة . ذلك لان الحكم الاموي استغل الروح الجبرية الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالا مثيرا ، ليدعم بها قوته وسلطانه على الفئات الاجتماعية المستضعفة التي ظهر التفاوت الطبقي كبيرا جدا بينها وبين الطبقة الحاكمة واعوانها من الاقطاعيين وكبار التجار وذوي الامتيازات الضخمة من قادة جيوش الفتح المرابطين في هذا القطر وذاك . فقد كان الحكام الامويون ، في هذه الظروف ، محتاجين ان يرسخوا في نفوس الناس واذهانهم فكرة الجبر ، ليضفوا على حكمهم صفة القضاء والقدر من الله ، اي صفة التابيد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره .

لقد كان طبيعيا ان اشتداد الظلم الاجتماعي حرك التساؤلات القديمة من جديد في مسألة **القدر** ، ولكنها هذه المرة كانت تساؤلات ذات مضمون احتجاجي اكثر من كونها ذات مضمون يحمل طابع الحيرة والقلق التأمليين

كما كان الامر في زمن الخلفاء الراشدين . من هنا لم يكن مصادفة ان الحركة « القدرية » المناهضة لفكرة الجبر ظهرت في بيئة **البصرة** ذاتها حيث تعيش جماعات غفيرة من شغيلة الارض وصغار الحرفيين ، وحيث يستغل هذه الجماعات الغفيرة اسوا استغلال جماعات من كبار الاقطاعيين وكبار التجار ورؤساء القبائل النازحين من الجزيرة مع جيوش الفتح الاولى . مضافا الى ان الحركة الثقافية الناشطة في البصرة يومئذ كان زمامها بايدي مفكرين ينحدرون من فئة **الموالي** ، وهي الفئة التي كان يعدها الامويون في المرتبة الدنيا من المجتمع العربي ، بل يعدونها في مرتبة العبيد . والحسن البصري الذي ظهرت الحركة القدرية بشكلها الفكري في حلقته الدراسية بمساجد البصرة ، هو نفسه كان معدودا من الموالي .

اما سبب تسمية اصحاب فكرة الاختيار بـ « القدريين » بالرغم من ان هذا الاسم يعني عكس الفكرة ، فهو سبب يرجع الى قصد من خصوم الفكرة أن يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها ، وان يطبقوا على اصحابها الحديث المنسوب الى النبي القائل : « القدرية مجوس هذه الامة » .

— ٤ —

كان لا بد لنا — وقد درسنا حركة « القدرية » — ان ندرس الحركة المقابلة لها التي حملت فكرة الجبر وبشرت بها ودافعت عنها . وقد غلب على اصحاب الفكرة الجبرية ، تاريخيا ، اسم « الجهمية » نسبة الى جهم بن صفوان الذي تزعم الحركة عند بداءة ظهورها في بلدة ترمز من بلاد فارس .

كان للحركة الجبرية او « الجهمية » في تاريخ تطور الفكر العربي نحو النظر العقلي والفلسفي اثر ملحوظ لا يقل عن الاثر الذي احدثته الحركة « القدرية » ، بالرغم مما تنطوي عليه فكرة الجبر من مضمون « ايديولوجي » سلبي . فان الجبريين قد اعتمدوا النظر العقلي ايضا « كالقدريين » في شرح فكرتهم والدفاع عنها ، لانهم جميعا يرتبطون ببنية فكرية واحدة ، اسلامية . لذلك صح لنا القول انهم شاركوا مشاركة فعالة في وضع الاسس الاولى للحركة العقلية في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفلسفة .

تناولت دراستنا لحركة الجبريين ، في الفصل ، عددا من المسائل التي تتألف منها عناصر مذهبهم ، وهي المسائل الآتية :

ا ـ نظرية الجبر .

ب ـ مسالة صفات الله .

ج ـ مسالة الخلود .

د ـ مسالة الحسن والقبح العقليين .

هـ ـ مسالة رؤيـة الله .

و ـ مسالة علم الله .

ز ـ مسالة الايمـان .

ا ـ نظرية الجبر

تتحدد نظرية جهم بن صفوان في الجبر ، كما نقلها عنه الشهرستاني، في ان الانسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبر في افعاله ، لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله الافعال فيه (في الانسان) على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب اليه (الى الانسان) الافعال مجازا (لا حقيقة) كما تنسب الى الجمادات .

ولا ينكر جهم ان الانسان يتميز من الجمادات بما ينسب اليه من ارادة واختيار ، ولكنه يقول انه « لا فعل لاحد في الحقيقة الا لله وحده، وانه هو الفاعل » . وبهذا تصبح ميزة الارادة والاختيار في الانسان معطلة ، لا شان لها ولا اثر ، فارادته اذن آلية ليس فيها معنى الارادة حقيقة . ولكن ، بالرغم مما نرى في نظرية جهم هذه من جبرية سلبية مطلقة ، نرى في مواقفه في المسائل الاخرى انتصارا للعقل في عصره . اذ يستخدم في تلك المسائل طريقة التفكير الفلسفي ، ويشق في معالجتها الطريق العقلي امام من يأتي بعده من المفكرين العقليين كالمعتزلة والمتكلمين .

ب ـ مسالة صفات الله

هذه اول المسائل التي قلنا ان جهما انتصر فيها للعقل . فهو هنا يقدم راي العقل على ظاهر نصوص القرآن ، اذ انكر ان تكون لله صفات غير ذاته ، خلافا لظواهر تلك النصوص ، منطلقا من مبدأ عدم تشبيه الله بالانسان الذي تتعدد فيه الصفات . ولكنه يلجأ الى التفسير العقلي والى التعامل مع المفاهيم ، في مقابل « المشبهة » الذين لم يستطيعوا تصور الالوهة على

صعيد المفاهيم والمعاني ، فجعلوها صورة ملموسة مجسدة . وجريا منه في سياق نفي الصفات قال بكون القرآن مخلوقا ، **وليس هو كلاما آلهيا ازليا.**

اذن ، لقد سبق جهم المعتزلة في مسالتي الصفات وخلق القرآن .

ج ـ مسالة الخلود

وفي هذه المسالة ايضا احدث جهم رايا جديدا جريئا ، اذ انكر خلود العالم الاخروي ، على خلاف ما تقول ظواهر نصوص القرآن . فهو يقول بان حركات اهل الخلدين (الجنة والنار) تنقطع ، وان الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما . بانيا رايه هذا على نظرة فلسفية تقول بعدم تصور الحركات غير متناهية ازلا وابدا ، اي ان **الحركة** عنده غير ازلية ولا ابدية . وتطبيقا لنظرته في الحركة على العالم الاخروي الذي يقيسه ـ كما نرى ـ على العالم **المادي** ، يلجأ الى القول بان الله لم يخلق الجنة بعد ، وان جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية قد خلقها الله ثم افناها .

د ـ مسالة الحسن والقبح العقليين

وهذه مسالة اخرى يسبق فيها جهم من يأتي بعده من المعتزلة والمتكلمين ونظرته هنا اكثر ظهورا في اعتماده العقل دليلا لاكتشاف ما في الاشياء والافعال ومختلف ظاهرات الوجود والمعاني من حسن او قبح ، ومن صلاح او فساد . وبناء على قدرة العقل ان يدرك حسن الاشياء وقبحها بذاته قبل ان تاتي الشرائع الآلهية ، قال جهم بـ « ايجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع». اي ان العقل يوجب على الناس معرفة الله قبل ورود الشريعة بذلك . وبهذا القول تكون « **نظرية** » **المعرفة** عند جهم غير مرتبطة بالمصدر الآلهي ، بل بالعقل قبل كل شيء . وفي هذا جانب تقدمي جدير بالعناية . فضلا عن الجانب التقدمي الآخر الكامن في قوله بوجود الحسن والقبح في الاشياء موضوعيا ، اي وجود خصائصها الجوهرية وجودا موضوعيا لا يتوقف على وجود الشريعة الآلهية .

هـ ـ مسالة رؤية الله

ينفي جهم هنا امكان رؤية الله في العالم الاخروي ، خلافا لراي السلفيين الذين يستندون الى نصوص قرآنية ، كما يستندون الى معادلة عقلية منطقية تقول ان كل موجود تمكن رؤيته ، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده ، وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت امكان رؤيته . قلنا

ان هـذه معادلة عقلية ، لانهـا تقوم على مقدمـات عقلية ، وهي ذات شكـل منطقي على طريقة المنطق الصوري الارسطي . ويبدو لنا من هذه الطريقة في الاستدلال على الراي ان طريقة النظر العقلي المنظم تنظيمـا منطقيا قد بدات منذ ذاك تفرض نفسها حتى على جماعة السلفيين المحافظين (نذكر هذه الملاحظة هنا على سبيل الاستطراد لما لها من دلالة تاريخية مهمة في هذا المجال) .

لقد خالف **جهم** راي السلفيين هذا ، ونفى امكـان رؤيـة الله اطلاقا ، لا فـي العالم الدنيوي ولا العالم الاخروي ، وفقـا لرايه السابق في نفـي الصفات عـن الله ونفي تشبيهه بالمخلوقات . ورد على معادلـة السلفيين ـ ومنهم الاشاعرة ـ بأن مقدمـاتهـا لا تنطبق على الله ، لان الله « ليس شيئا » . فلا يدخل بالمقدمـة القائلـة « ان كل **موجود** تمكـن رؤيتـه » . فالموجود : « شـيء » . ورغم الاتجاه الميتافيزيقي فـي راي جهم نجـد فيه النظـرة « التجريدية » الى حقيقة الله ، وهي شكل اعلى في سلم الوعي النظري ، اي انه هنـا اقرب الى النظر الفلسفي من السلفيين .

و ـ مسالة علم الله

وهنـا نقول ايضـا ان جهمـا سبق المعتزلة والاشاعرة في بحث هذه المسالة على نحـو ما بحثها المعتزلة بعده . فهـو ينفي ان علم الله **ازلي** ، خلافا لمـا تقول بـه ظواهر النصوص القرآنية ، بل هو علم **حـادث** . وبما انه لا يستطيع ان ينفي العلم عـن الله ، فقد « فلسـف » المشكلة حتى انتهى الى نتيجة تقول : ان علم الله ليس لـه محل ، وليس علمـا كليـا شاملا ، وانما هو علم بالجزئيات ، فهـو متعدد اذن بقدر تعدد الجزئيات . وبهذه النتيجة يكون جهم قـد وضع اساسـا للخلاف الذي حدث بعد ذلـك عند **المتكلمين** من المعتزلـه والاشاعرة فـي مسالة : هل يعلم الله الكليات فقط ام الجزئيات فقط ، ام كليهمـا ؟ . والمهم هنـا ان نرى الطريقة التي وضع بهـا جهم هذه المشكلة ، والطريقـة التي حاول بهـا حل المشكلة . وقد تبيـن لنـا عند بحث رايه ان هذا المفكر الجبري قد اعتمـد طريقـة **المنهج العقلي** علـى نحـو مـن التفكير الفلسـفي ، ولا سيمـا كونه استخدم « المفاهيـم » و« المقولات » المنطقيـة والفلسفية في معالجته الموضوع .

ز ـ مسالة الايمان

جاء جهم بصيغـة جديدة لمفهوم الايمـان ، بعد صيغتين سابقتيـن متواليتين : اولاهمـا ، الصيغة السلفية القائلة بأن الايمـان هو الاعتقـاد بالله

ورسله ثم نطق اللسان بهذا الاعتقاد ، والثانية صيغة الخوارج التي اضافت الى عنصري **الاعتقاد والنطق** : عنصر **العمل** بمستلزمـات الاعتقاد . اما صيغة جهم الجديدة فقـد اعتبرناهـا تطويرا لمفهوم الايمـان بمعناه الاسلامي . اذ اقتصر فيه على عنصر واحد ، هو : **المعرفة** . يقصـد **معرفة** اللـه ورسلـه وشرائعه . وما عـدا ذلـك ليس من مقومـات الايمـان في رايه . ومعنى هذا انه : « من اتى **المعرفة** ثم جحد بلسانه لـم يكفر بجحده . لان العلم والمعرفـة لا يزولان بالجحد ، فهـو مؤمن » (الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ ١ /ص ٨٠) . ثم معنـى هـذا ـ عند جهـم ـ ان الايمـان لا يتجزا الـى **اعتقاد** ، **وقول** ، **وعمل** ، وان ليس احد افضل من احـد فـي ايمـانه ، **فايمـان الانبياء وايمان الامة على نمط واحد** ، اذ المعارف لا تتفاضل (عن الشهرستاني : الملـل جـ ١ ص ٨٠) . فاذا كان هذا هو الايمان ، فما مفهوم الكفر عنده اذن ؟ . هـو يقول : « ان الكفر خصلة واحدة ، وبالقلب يكون ، وهـو **الجهل** بالله » (عـن الاشعري ايضا : مقالات جـ ١ ص ١٢٨) .

فاذا كانت **المعرفة** هي الايمـان ، فاي نوع من المعرفة يعني جهم ؟. نحن نذكـر انه يعتمد المعرفة العقلية دليـلا اول الى الله قبـل الشرع ، فالمعرفـة التـي يعنيهـا في مفهوم الايمـان اذن هي **المعرفة العقلية** . ومن هنـا نـرى اننا نواجه عند جهم طريقة جديدة في التفكير تضع الفكر العربي ـ الاسلامي ، في تلـك المرحلة من تاريخ تطوره ، امـام بداءة المنعطف الذي سيؤدي به الى منهج **المتكلمين** العقلي الذي كـان تمهيدا لظهور المرحلة **الفلسفية** .

المعتزلة ، والصراع المعتزلي الاشعري

١ – اسم المعتزلة تاريخيا

ترددت كلمة « الاعتزال » وكلمة « المعتزلة » كثيرا في تاريخ الصراع السياسي ـ الفكري في الاسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي استقر عليها اسم « المعتزلة » في نهاية القرن الاول للهجرة واواخر القرن السابع للميلاد، واصبحت كلمة « الاعتزال » منذ ذلك الحين تعني الاشارة الى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء في جملة من « الاصول » الاعتقادية الاسلامية ، وبما تفرد به كذلك من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء (١) .

فاسم « المعتزلة » اذن لم ينشأ بنشأة هذه الجماعة ، وانما هو يرجع الى عهد تاريخي سبق ظهورها باكثر من نصف قرن . ولا نقصد هنا ـ طبعا ـ نشأة الكلمة لغويا ، بل القصد تاريخ دخولها المصطلح السياسي والفكري في الاسلام . ولعلها دخلت هذا المصطلح اول مرة حين اطلقت على نفر من الصحابة اتخذوا موقف الحياد من حرب الجمل (سنة ٣٦ هـ ـ ٦٥٦ م) بين علي بن ابي طالب من جهة وطلحة والزبير وعائشة بنت ابي بكر زوج النبي من جهة ثانية ، كما اتخذوا موقف الحياد نفسه من حرب صفين بين علي ومعاوية (سنة ٣٨ هـ ـ ٦٥٨ م)؛ فقيل يومئذ عن هؤلاء المحايدين انهم « اعتزلوا » عن علي ، فرفضوا محاربته ومحاربة خصومه معا . وفي نص تاريخي اورده الطبري نرى الكلمة اطلقت بالفعل على فريق من هؤلاء المحايدين

(١) الشهرستاني : الملل ، ص ٨١ .. وغيره من مؤرخي الفرق والمذاهب .

بلسان حاكم مصر من قبل علي ، وهو قيس بن سعد . اذ يقول في رسالة كتبها الى علي : « ان قبلي رجالا **معتزلين** قد سألوني ان اكف عنهم ، وان ادعهم على حالهم حتى يستقيم امر الناس (اي حتى يستقر الخلاف السياسي على وجه من الوجوه) فنرى ويرى رايهم ، فقد رايت ان اكف عنهم ، وان لا اتعجل حربهم ، وان اتالفهم في ما بين ذلك لعل الله ان يقبل بقلوبهم ويفرقهم عن ضلالتهم ان شاءالله » (١) . ان اسم « المعتزلة » ، بمعنى اعتزال بيعة علي ، وارد هكذا صراحة في مصادر اخرى ، كتاريخ ابي الفداء و « الكامل » لابن الاثير و « الاخبار الطوال » للدينوري و « فرق الشيعة » للنوبختي . ومن المفيد ان نورد نص النوبختي خصوصا ، لكونه مؤرخا للفرق الشيعية . فهو يقول عن الجماعة الذين بايعوا عليا بن ابي طالب في ذلك الحين : « .. ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق : فرقة اقامت على ولاية علي بن ابي طالب عليه السلام . وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن ابي وقاص ، وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الانصاري واسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله . فان هؤلاء **اعتزلوا** عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته ، فسموا **المعتزلة** وصاروا اسلاف المعتزلة الى آخر الابد » (٢) .

ثم لم يقتصر اطلاق هذا الاسم ، في تاريخ الصراع السياسي الاسلامي، على تلك الفئة من المحايدين . بل اطلق بعد ذلك ايضا على فئة اخرى من جماعة الحسن بن علي « **اعتزلت** » الحسن ومعاوية معا حين رات هذه الفئة وذلك بعد وفاة علي وتأسيس معاوية خلافة الامويين ودولتهم ، ان معاوية اخذ يتحكم برقاب المسلمين وان الحسن عقد الصلح معه متنازلا عن حقه في الامامة ــ كما مر معنا سابقا ــ وانصرفت هذه الفئة عن معارك الصراع السياسي كلها الى العبادة وقراءة القرآن (٣) .

٢ ــ بين (معتزلة) و (معتزلة)

نرى ، اذن ان مصطلح « المعتزلة » نشأ ، تاريخيا ، قبل نشأة المعتزلة التي اسست ذلك المذهب العقلي بصيغته المتكاملة في اواخر عهد الدولة الاموية . لكن ، يرد هنا سؤال كان **احمد امين** اول من تنبه له بين الباحثين المحدثين ، هو :

(١) الطبري : ج ١ ، ص ٢٤٤ ــ طبعة اوروبا .
(٢) النوبختي : فرق الشيعة ، استانبول ١٩٣١ ، ص ٥ .
(٣) الملطي : التنبيه ، ص ٢٨ .

ــ هل من صلة بين « معتزلة » الصدر الاول للاسلام و « معتزلة » « العهد الاموي » الاخير مؤسسي المذهب المذكور ؟.

يضع احمد امين يده ، ببراعة الباحث اليقظ ، على الخط التاريخي الذي يصل بين « المعتزلتين » . ونحن نرى انه على حق في تعيينه هذا الخط اولا، وفي تحديده الطابع المميز له ثانيا . فهو ــ اي احمد امين ــ يستخلص من المسائل التي كان يدور عليها القتال في حرب الجمل وفي حرب صفين انها « مسائل سياسية تدور كلها حول قتل عثمان وقتلته والقصاص منهم، وعلي واستحقاقه الخلافة ، ومعاوية وهل هو اولى بالخلافة من علي ، ونحو ذلك ، والانقسام فيها بين الناس كان انقسام احزاب سياسية . ولكن من الحق ان نقرر ان المسائل في ذلك العصر ، سواء كانت اجتماعية او اقتصادية او سياسية او شخصية ، كانت كلها مصبوغة صبغة دينية » (١) ، « فالحزب او الطائفة التي اطلق عليها في الصدر الاول اسم « معتزلة » كانت تمثل **فكرة سياسية** مصبوغة بالدين اذا اردنا ان نلخص رايها في كلمة قلنا : انها ترى ان الحق ليس بجانب احدى الفرقتين المتنازعتين ، فهما على باطل، او على الاقل لم ينكشف الحق في جانب احداهما . والدين يأمر بقتال من بغى فاذا كانت الطائفتان باغيتين ، اولم يعرف الباغي ، **اعتزلنا** » (٢) . ثم يشير الباحث الى السند الديني لهذا « الاعتزال » ، وهو الآية القرآنية : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله » (٣) .

هذا ما يتصل بشأن « المعتزلة » الاولى ، فهل ينسحب هذا الخط التاريخي **السياسي** على « المعتزلة » الثانية ؟.

للجواب ينبغي ان نعرف اولا الفكرة الاساسية التي قامت عليها هذه « المعتزلة » الاخرى : من المعروف ، تاريخيا ، ان مبدأ ظهور المذهب « الاعتزالي » هو الخلاف بين الحسن البصري وتلميذه واصل بن عطاء في مسالة « مرتكب الكبيرة » : أكافر هو ام مؤمن؟. فقد كان راي الحسن البصري انه « منافق » ، وكان راي تلميذه واصل انه « فاسق » . ومؤدى الراي الاول ان مرتكب الكبيرة ليس مكتمل الايمان ، لانه يقول شيئا ويضمر شيئا آخر ، وهذا هو معنى « المنافق » ، فهو اذن يستحق ما يستحقه غير المؤمن من الجزاء في الآخرة . ومؤدى الراي الثاني ــ راي واصل ــ انه مؤمن من حيث

(١و٢) احمد امين : فجر الاسلام ــ ص ٢٩١ (الطبعة ٨) .
(٣) سورة الحجرات ، الاية ٩ .

الاعتقاد ، ولكنه يعطي احكام الشريعة من حيث العمل بارتكابه الكبيرة ، وهذا معنى « الفاسق » . ولكن ما جزاؤه في الآخرة ؟. هنا قدم واصل صيغة جديدة للوضع الذي ينبغي ان يكون لمرتكب الكبيرة من حيث الايمان والكفر . وكانت الصيغة التي ابتكرها واصل هي القول بانه ــ اي مرتكب الكبيرة ــ في **« منزلة بين المنزلتين »** ، اي انه في مرتبة وسط بين المؤمن والكافر ، فليس هو اذن بالمؤمن ولا بالكافر .

والواقع ان القول بالمرتبة **الوسط** الذي حدد به مؤسس مذهب الاعتزال » واصل بن عطاء مكان مرتكب الكبيرة ، قد حدد في الوقت نفسه المكان **الوسط** ايضا للمعتزلة بالذات بين الطائفتين الرئيستين في هذه المسالة : طائفة الخوارج ، وطائفة المرجئة . فقد حكم الخوارج على مرتكب الكبيرة بانه **كافر** اذ جعلوا الايمان قائما على ركنين متلازمين : الاعتقاد ، والعمل معا . اما المرجئة فقد حكموا له بانه **مؤمن** ، اذ جعلوا الايمان مجرد الاعتقاد الداخلي ، ولم يعدوا الاقرار باللسان ولا القيام بالاعمال جزءا من الايمان . وبهذا يكون « المعتزلة » **وسطا** بين طرفين نقيضين .

وهنا نرجع الى السؤال السابق ، لنقول ثانية : هل الخط التاريخي السياسي الذي حدد وجهة « المعتزلة » الاولى في الصدر الاول للاسلام ، هو نفسه الخط التاريخي السياسي الذي يحدد وجهة « المعتزلة » الثانية ذات المذهب العقلي المعروف ؟ .

يبدو اننا على اتفاق تام ايضا في الجواب الايجابي عن هذا السؤال مع احمد امين . فقد ظهر ان مسالة « مرتكب الكبيرة » كانت هي محور الخلاف في مدرسة الحسن البصري بين الاستاذ وتلميذه وادت الى « اعتزال » التلميذ ــ واصل ــ ثم الى قيام مذهب « المعتزلة » الاخيرة على مبدا **« المنزلة بين المنزلتين »** اول الامر . فماذا كانت تعني هذه المسالة ، ومن كانت تعني واقعيا منذ اثيرت في عهدها الاول حين انطلق منها الخوارج في تحديد مفهوم الايمان ، حتى عهد الخلاف فيها بين الحسن البصري وواصل بن عطاء في حلقة علمية ــ دينية ؟.

انه لواضح ، تاريخيا ، ان القضية التي كانت تعنيها والاشخاص الذين كانت تعنيهم بعد مقتل عثمان وحرب الجمل وحرب صفين ، هي القضية نفسها وهم الاشخاص انفسهم في العهد الذي عادت فيه هذه المسالة الى الظهور بشكل جديد في حلقات المدرسة البصرية بعد نحو ثلثي قرن منذ ظهورها اول مرة . ذلك يعني ــ اخيرا ــ ان المسالة المثارة بشكلها العلمي

ــ الديني في مدرسة الحسن البصري عند نهاية القرن الاول للهجرة ، ليست هي سوى **امتداد** للمسالة ذاتها التي اثيرت بشكلها السياسي ــ الديني في الثلث الاول من القرن ذاته .

لذلك نقول ان احمد امين على حق تماما حين يقرر ان « هذه المسالة ، وان كانت في ظاهرها مسالة دينية بحتة ، الا ان في اعماقها شيئا سياسيا خطيرا » (١) ، ثم يقارن قول « المعتزلة » الاخيرة في المسالة بقول كل من الخوارج والمرجئة ، كما فعلنا منذ قليل ، ليخلص الى استنتاج انه كان لتعاليم الخوارج نتائج سياسية خطيرة ، اذ « ادت الى وقوفهم امام الامويين موقفا حربيا ايجابيا ، لان الامويين في نظرهم مرتكبون للكبائر فهم كافرون ، مثلهم مثل عبدة الاوثان ، فيجب ان لا يعترف بخلافتهم ، لان اول شرط في الخليفة ان يكون مؤمنا ، بل يجب فوق ذلك ان يقاتلوا حتى يدخلوا في مذهبهم » (٢) (يقصد مذهب الخوارج) ، وليخلص ايضا اي احمد امين ــ الى استنتاج ان لراي المرجئة كذلك « نتائجه السياسية : اهمها انهم طبقوا نظريتهم هذه على كل ما حدث من الخلافات السياسية والدينية بين المسلمين ، فليس عثمان وانصاره ولا الخارجون عليه بكافرين ، ولا علي واتباعه وعائشة واتباعها يوم الجمل بخارجين عن الاسلام ، ولا من انضم تحت لواء علي او تحت لواء معاوية يوم صفين بكافرين » ، **« والنتيجة الطبيعية لهذه الوجهة من النظر ان خلفاء بني امية مؤمنون مهما ارتكبوا من الكبائر كما ان اعداءهم كذلك . ومن نتائج ذلك ايضا انهم (يقصد المرجئة) لا يوافقون الخوارج على محاربتهم الامويين ومحاولتهم ازالة دولتهم** .. الخ » (٣) . ثم يخلص الباحث الى الاستنتاج الاخير المتعلق بـ « المعتزلة » الاخيرة ، فيقول ان رايهم ايضا « يستتبع **آراء سياسية خطيرة** كل من القولين السابقين . فقد اضطر المعتزلة ان يطبقوا نظريتهم على الاعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين : اي الفريقين كان مخطئا ، عثمان ام قاتلوه ؟ ، وهل كان علي محقا في وقعة الجمل او عائشة ؟ ، وكيف نحكم على من كان في يدهم ادارة الحرب في صفين : من مرتكب الكبائر منهم ، من الذي يعد ــ بحق ــ فاسقا » (٤) .

٣ ــ استنتاج واقعي تاريخي

اردنا ، في ما تقدم ، ان نمهد الطريق لبحثنا بشان المعتزلة الى

(١) المصدر السابق : الصفحة نفسها .
(٢ و ٣ و ٤) المصدر نفسه : ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

الاستنتاج الذي يبدو لنا انه واقعي تاريخي لا شك فيه . وهو ان نشأة هذا المذهب متصلة الجذور والاصول بما سبقها من حركات فكرية لها هي كذلك جذورها واصولها في الواقع الموضوعي من حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي في عصر زاخر بالصراع الذي كان سياسيا وان كانت صيغته الظاهرة دينية محضا اول الامر ، ودينية ـ فكرية في عهدها المتأخر .

وتوكيدا للطابع الواقعي لاستنتاجنا ذاك ، نستشهد كذلك برؤية باحثين آخرين معاصرين يسلكان في تاريخ الفلسفة اسلوبا ومنهجا من طراز ثالث : هما الاسلوب التاريخي المحض والمنهج المدرسي التقليدي ، ولكنهما يريان ان اسم « المعتزلة » في الحقيقة يرقى « الى ما قبل انفصال واصل عن الحسن البصري ، وان اصل المعتزلة اصل سياسي ، فقد نشأت في نفس الجو الذي نشأت فيه الشيعة والخوارج ، وان في تولي علي بن ابي طالب الخلافة نقطة الانطلاق لاهم التيارات السياسية والفكرية في الاسلام ان لم نقل لجميعها » (١) ، وبعد ان يسرد هذان الباحثان الواقعات التاريخية منذ مقتل عثمان الى حرب الجمل ، ويذكرا موقف الحياد الذي اتخذه « عدد لا باس به من الصحابة » تجاه الفريقين المتقاتلين، ينتهيان الى الاستشهاد برأي النوبختي في كتاب « فرق الشيعة » الذي يقول عن سعد بن ابي وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد انهم « **اعتزلوا** » عن علي ورفضوا محاربته كما رفضوا محاربة القتال بجانبه ، « **فسموا بالمعتزلة ، وهم اجداد جميع المعتزلة الاخرين** » (٢) . « وكل ما نعرفه عن المعتزلة يحملنا على الاخذ برواية النوبختي » (٣) .

على ان « المادة التاريخية » في هذا المجال تفرض نفسها على الباحث الامين للحقيقة مهما يكن نوع الاسلوب والمنهج اللذين يتعامل معهما . وهنا ، في موضوع نشأة المعتزلة ، تتوفر « المادة التاريخية » هذه على وجه لا يدع مجالا لاي استنتاج آخر يريد ابعاد المسألة عن اصولها الحقيقية الواقعية .

نكتفي بالصورة التي يقدمها الشهرستاني لهذه « المادة التاريخية » . يقول الشهرستاني في معرض سرده للقواعد الاربع التي يدور عليها « اعتزال » واصل بن عطاء : « القاعدة الثالثة ، القول بالمنزلة بين المنزلتين . **والسبب** فيه انه دخل واحد على الحسن البصري ، فقال : يا امام الدين ! لقد ظهرت في

(١ و ٢ و ٣) حنا الفاخوري ، وخليل الجر (لبنان) : « تاريخ الفلسفة العربية » ـ ج ١ ، ص ١٤١ ، دار المعارف ـ بيروت ، سنة ١٩٥٧ .

زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم « وعيدية الخوارج » (١) ، وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، ولا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟ . فتفكر الحسن في ذلك . وقبل ان يجيب ، قال واصل بن عطاء: انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ، ولا كافر مطلقا ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام **واعتزل** الى اسطوانة من اسطوانات المسجد ، يقرر ما اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن . فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمي هو واصحابه معتزلة » (٢) .

تختلف الصورة هذه التي يقدمها الشهرستاني عن غيرها من الصور التي يقدمها مؤرخون آخرون،كالبغدادي ، والدينوري ، والملطي ،والمسعودي. ولكنها ـ جميعا ـ على اختلاف رواياتها لمنشأ اسم « المعتزلة » ـ تتفق على دلالة واحدة ، وهي ان نشأة قاعدة « المنزلة بين المنزلتين » وهي القاعدة النظرية في مسألة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة ، مرتبطة بنشأة المعتزلة كمذهب فكري في العقائد الاسلامية . وقد راينا في هذا النص ان جواب واصل بن عطاء الذي صار قاعدة اساسية من قواعد المعتزلة ، قد جاء ردا على سؤال يتصل بحركة الخوارج وحركة المرجئة . ومعلوم ان هاتين الحركتين كانتا تعبيرا عن موقف سياسي تجاه معركة سياسية قائمة ومحتدمة واقعيا. فلم يبق اذن شك بأن القاعدة النظرية التي وضعها واصل بشأن مرتكب الكبيرة في سياق الكلام على الخوارج والمرجئة ، لم تكن في معزل عن الواقع العربي ـ الاسلامي بما كان يصطرع فيه حينذاك من آراء وخلافات ومواقف سياسية ، وان اتخذت هذه القاعدة « المعتزلية » وجهها النظري المجرد وطابعها الديني الخاص . وسنرى ـ بعد ـ ان المعتزلة سيخوضون مع خصومهم معركة تتحول عمليا الى معركة دموية تتبناها دولة بكامل اجهزتها في عهدين متناقضين من عهود الدولة العباسية . وسنرى بذلك صحة استنتاج احمد امين القائل بأن راي المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة « يستتبع آراء سياسية خطيرة » ، ولذلك « اضطر المعتزلة ان يطبقوا نظريتهم على الاعمال التي عملت منذ نشب الخلاف بين المسلمين » بين العثمانية والعلوية ، ثم بين العلوية والاموية والخوارج .

(١) « وعيدية الخوارج » : هم ـ كما يصفهم الشهرستاني نفسه ـ ـ « القائلون بتكفير صاحب الكبيرة ، وتخليده في النار » (الملل والنحل : ج ٢،ص ١٠٥) .

(٢) الملل والنحل : ج ١ ، ص ٥٢ (طبعة ٢ ـ القاهرة) .

٤ – المعتزلة بين القدرية والجهمية

واذ انتهينا من هذه المقدمات ، فلندخل صلب الموضوع ، اي فلنتعرف المبادىء التي تكامل بها مذهب المعتزلة :

اول ما يواجهنا في هذا المجال ، اننا نلحظ كيف جاءت هذه المبادىء كنتاج لعملية تطور خضعت لها مجموعة الافكار والاراء المتفرقة التي قامت على بعضها حركة القدرية من جهة ، وقامت على بعضها الاخر حركة الجهمية من جهة اخرى . وقد تنبه المؤرخون والباحثون القدامى الى هذه الملحوظة فعبروا عنها تعبيرا مباشرا تقريبا بتسميتهم المعتزلة حينا « بالقدرية » ، وحينا « بالجهمية » . ولم تكن هذه التسمية ولا تلك عبثا ولا اعتباطا ، كما ان تنصل المعتزلة – بعد ذلك – من كلتا التسميتين لم يكن عبثا ولا اعتباطا .

كانت تسمية المعتزلة بـ « القدرية » صحيحة من حيث ان القول بحرية اختيار الانسان في ارادته وافعاله دخل ركنا كيانيا في عمارة المذهب المعتزلي ، وهو نفسه اساس حركة «القدرية». وكانت تسميتهم بـ «الجهمية» صحيحة من حيث ان معظم افكار جهم ، في مسالة الصفات ، ومسالة خلق القرآن ، ومسالة الحسن والقبح العقليين ، وفي منهج التاويل العقلي للنصوص الاسلامية ، اصبحت من مكونات العمود الفقري لمذهب المعتزلة . ومع ذلك نقول ان تنصل المعتزلة من كلتا هاتين التسميتين هو صحيح ايضا . لان تسميتهم بـ « القدرية » لا تتناول سوى جانب واحد من جوانب المذهب المعتزلي ، فليس القول بحرية الاختيار الذي قالت به القدرية السابقة هو كل شيء في بناء هذا المذهب . هذا اولا . واما ثانيا ، فلان وصف مذهب حرية الاختيار بـ « القدرية » خطأ من الاساس . وقد احتج المعتزلة انفسهم على وصفهم بذلك « وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى » (١) ، واستنكفوا عن قبوله وصفا لهم « احترازا من وصمة اللقب ، اذ كان الذم به متفقا عليه ، لقول النبي عليه السلام : القدرية مجوس هذه الامة » (٢) .

اما عدم قبول المعتزلة بوصفهم بـ « الجهمية » فلان بين ابرز آراء جهم القول **بالجبر** ، والمعتزلة على النقيض من هذا القول . وجهم « وافق المعتزلة في نفي الصفات وزاد عليهم باشياء » (٣) .

(١ و ٢) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ، ص ٤٩ (ط القاهرة) .

(٣) المصدر السابق : ص ٧٩ .

واذا خرجنا من نطاق التسميات والمصطلحات ، تبقى تلك الحقيقة الواقعة التي اشرنا اليها ، وهي ان مذهب المعتزلة لم يظهر من الفراغ ، ولم يقم على الفراغ ، وانما خرج من تلك البذور الفكرية التي تنامت سريعا بفضل ما احدثته افكار القدرية والجهمية من تفاعل النقيضين في مسالة حرية الانسان ومسؤوليته عن افعاله ، ومن توافقهما معا – رغم تناقضهما في هذه المسالة – على النظر العقلي في العقائد الاسلامية ، وعلى الرجوع الى التاويل العقلي للنصوص الاسلامية ، وان اختلفت وجهة كل منهما في هذا التاويل .

فحركة المعتزلة بجملتها ، اذن ، نشات تعبيرا عن تيار فكري يتجه اتجاها معينا في فهم العقائد ، ولم تنشا حركة فردية عفوية . من هنا نقول ان البحث العلمي يرفض ما قد يستفاد من رواية الشهرستاني السابقة ومن الروايات المماثلة لها بشان نشاة المعتزلة ونشاة اسمها ، من ان هذه الحركة ظهرت – اول ما ظهرت – حركة فردية قام بها شخص معين ، هو واصل بن عطاء . كما يرفض البحث العلمي ما قد يستفاد من ظواهر تلك الروايات من ان انتقال واصل من حلقة في مسجد البصرة الى حلقة اخرى في المسجد نفسه ، هو الذي يحدد نشاة الحركة « المعتزلية » ، بحيث يبدو – على هذا – انها وجدت بصورة عفوية ارتجالية فجائية اقترنت بعمل جسدي انفعالي آني ، وبتغيير شخص معين مجلسه من مكان الى مكان آخر ، وليس بين المكانين سوى بضع خطوات .

ان فهم المسالة على هذه الصورة لا يكفي ان نصفه بانه تبسيط مبتذل لمفهوم حركة تاريخية فكرية من هذا النوع ، بل ينبغي ان يوصف كذلك بانه تشويه غريب لجوهر الظاهرات التاريخية . ولا شك ان الشهرستاني وغيره من المؤرخين الذين نقلوا تلك الصورة لم يقصدوا هذا التبسيط المبتذل ولا هذا التشويه الغريب . فاننا نحن الذين نقرا « المادة التاريخية » التي قدموها لنا ، نستطيع ان نفهم منها ما يتفق مع منهج كل منا في البحث والاستنتاج .

على ان هناك نصوصا تاريخية اخرى عن نشاة المعتزلة هي اوضح دلالة على ان اسم « المعتزلة » نسب الى هذه الحركة تعبيرا عن موقف فكري يمثل تيارا لا افرادا ولا انتقالا جسديا في المكان من شخص بعينه . ومن هذه النصوص الاخرى قول الاسفرايني عن المعتزلة بانهم سموا بهذا الاسم لاعتزالهم مجلس الحسن البصري واعتزالهم قول المسلمين (١) . فقد

(١) الاسفرايني : التبصير في الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .

استخدمت هنا صيغة الجمع للمعتزلة والمسلمين . وفي هذا دلالة على « الفكرة » ذاتها ، اي كون الاعتزال حركة فكرية عامة ، وان المعتزلة ـ جملة ـ كانوا يفكرون على غير ما يفكر جمهور المسلمين جملة في بعض مسائل العقائد . ولطاش كبرى زاده كلام آخر بهذا الشأن نستفيد منه ان « الاعتزال » لم يكن من المعتزلة انفسهم ، بل من بعض مخالفيهم في الرأي . فهو يروي عن قتادة بن دعامة السدوسي (ـ ١١٧ أو ١١٨ هـ) انه ـ وهو اعمى ـ كان يدور البصرة اعلاها واسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فاذا بعمرو بن عبيد ونفر معه ، فقصدهم وهو يظن انها حلقة الحسن البصري ، فلما عرف انها ليست له ، قال : انما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم ، فمنذ يومئذ سموا المعتزلة (١) . وهناك نص لواحد من مفكري المعتزلة ، وهو القاضي عبدالجبار ، يقول : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فان المراد به الاعتزال عن الباطل ، فعلم ان اسم الاعتزال مدح » (٢) . هذا الكلام يتضمن دفاعا اكثر مما يتضمن تقريرا فهو بدل ان شيوع اسم الاعتزال كان قائما على قصد الذم لحركة المعتزلة ، ويريد القاضي عبدالجبار هنا ان يدفع الذم الذي يعنيه هذا الاسم عن خصوم المعتزلة ليصرفه الى المدح ←

٥ – في سبيل منهج فكري جديد

ومن حصيلة ما تقدم نرى ان المعتزلة لم يكونوا على خطأ اذ عدوا الحسن البصري راس مذهبهم ـ كما يروي ابن خلكان (٣) ، بالرغم من ان اسمهم التاريخي (المعتزلة) اشتق ، كما يزعم المؤرخون ، من حادث « اعتزال » واصل بن عطاء حلقة استاذه الحسن هذا ، حين اختلف الراي بينهما في حكم « مرتكب الكبيرة » . وبالرغم مما قد يبدو من هذا الحادث انه بمنزلة حد فاصل بين المعتزلة والحسن البصري ، او انه علامة تاريخية على الانفصال بين مدرسة الحسن ومذهبهم .

ان الانطلاق في تحديد العلاقة بين الحسن البصري ومذهب المعتزلة من هذه النظرة ، انطلاق من موقع مثالي ذاتي بعيد عن التحليل الصحيح للظاهرات التاريخية . كما ظهر ان فهم تسمية المعتزلة بهذا الاسم انطلاقا من ذلك الحادث الفردي تبعد بالظاهرة عن منطلقها الحقيقي الواقعي .

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، جـ ٢ ، ص ٣٢ .
(٢) فخرالدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٣٩ .
(٣) ابن خلكان : تاريخه ، جـ ١ ، ص ١٦٠ .

ولذا نرى ان المعتزلة كانوا اوسع افق نظر من ذلك حين اعتبروا الحسن البصري « راس المذهب » . ونحن لا ناخذ هنا مسالة « الراس » بحرفيتها ، وانما ناخذ جوهر المسالة ، وهو العلاقة الايجابية العميقة بين مدرسة الحسن ومدرسة المعتزلة .

لسنا نعني بهذه العلاقة كون الحسن البصري **قدريا** وحسب ، ولا كون مدرسته هي المنبر التعليمي الاول لفكرة القدرية وكفى ، وان كانت العلاقة بينهما ، من هذين الوجهين ، ليست امرا ثانويا نستصغر النظر اليه بجدية ، بل نعني ما هو ابعد واعمق من هذا وذاك . نعني : طبيعة المنهج الفكري الذي استخدمه الحسن البصري اول مرة في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي ، مهما يكن الباعث لاستخدام هذا المنهج ، وسواء استخدمه عن وعي اجمالي او تفصيلي ام عن عفوية خالصة .. فما هو هذا المنهج ؟.

لكي نعرف طبيعة هذا المنهج ، علينا ان نعرف قبل ذلك كيف كانت الاحزاب السياسية والحركات الفكرية المعبرة عن هذه الاحزاب تبحث ، مثلا ، مسالة مرتكب الكبيرة ، او مسالة القضاء والقدر .

ربما لا نزال نذكر من كل ما تقدم ان هذه المسائل كانت تبحث من وجوهها العملية التطبيقية مباشرة ، اي من المنطلقات الواقعية التي حركت البحث في هذه المسائل . وبعبارة اكثر وضوحا : انهم كانوا يعالجون مسالة مرتكب الكبيرة ليطبقوا اجتهاداتهم فيها على **الاشخاص** المعنيين بها راسا .. على قتلة عثمان ، اي على طلحة والزبير وعائشة ، او علي بن ابي طالب ، او معاوية ، او الخلفاء الامويين بوجه عام ، او الدولة الاموية بوجه اعم الخ .. وهكذا كان الامر في مسالة القدر . فقد راينا كيف جاء معبد الجهني وعطاء بن يسار الى الحسن البصري نفسه وقالا له : يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون اموالهم ، ويقولون : انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى . اي انهما (معبد وعطاء) هجما على المسالة « يفكروا » بها في مناخها الواقعي « التشخيصي » ، اي في « اشخاص » هؤلاء « الملوك » وفي « اعمالهم » .. لكن الحسن البصري ، حين جاء دوره في المسالة ، احدث تغييرا في هذا الاتجاه الذي كان يتجهه البحث قبله . فانه ، لسبب ما موضوعي ، نقل البحث في هذه المسائل ، ولا سيما مسالة مرتكب الكبيرة ، من مناخها التطبيقي « التشخيصي » ، او من وضعها الجزئي المحدود ، الى مناخ آخر ، هو مناخ **التجريد** ، اي انه نقل البحث من الخاص الى العام ، او من الاشخاص الى المفاهيم ، او من الجزئي الى الكلي . لقد اخذ ينهج اذن نهجا اقرب الى الطريقة العلمية ، فاصبح يتعامل مع

المفاهيم بدل التعامل مع **الاشخاص** . فقد اخذ موضوع « مرتكب الكبيرة » بذاته ، اي من حيث هو موضوع عام ، او **مفهوم** ، بصرف النظر عن الاشخاص المعنيين بذلك واقعيا يومئذ . ثم بحث الموضوع على هذا الوجه ، حتى اداه اجتهاده الى الحكم بأن مرتكب الكبيرة منافق لا كافر .

معنى ذلك ان الحسن البصري خطا الخطوة الاولى نحو الطريقة التي اتبعها المعتزلة في بحوثهم النظرية بعد ذلك . ومن هنا تكون العلاقة بين مدرسة الحسن البصري ومدرسة النظر العقلي عند المعتزلة ابعد واعمق من علاقة القول بحرية الاختيار او علاقة المنبر التعليمي الذي ادى دورا كبيرا في نشر هذا القول .

وهذا المنهج الذي بدأ به الحسن البصري الخطوة الاولى — ولا ننكر هنا خطوة جهم بن صفوان في مجال التجريد العقلي — هو المنهج الذي منه انطلق التفكير العربي — الاسلامي نحو الاستقلالية النسبية للفكر ، التي نرى علائمها تظهر شيئا فشيئا عند المعتزلة ممهدين بذلك لتحقيق ما حققه علم الكلام حين اصبح « علما » بالفعل ممهدا هو بدوره لظهور المرحلة الفلسفية .

قد يتراءى لنا هنا اننا نقع الان في التناقض بين ما بذلناه في السابق من جهد لربط هذه المسائل الفكرية باصولها السياسيةوالاجتماعية وبين ما نقرره الآن من استقلالية البحث الفكري في هذه المسائل ذاتها .

ولكن ، في الواقع ، لا تناقض — بالاساس — بين ارتباط الفكر بالواقع الموضوعي او بالظروف المادية ، وبين استقلاليته النسبية . ذلك اننا حين نقول بأن تلك المسائل التي اثيرت في المجتمع العربي — الاسلامي في عصر معين على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي قد انعكست في اذهان المفكرين على نحو معين من الانعكاس ، فانما نقول بذلك نظرا لكون الفكر الانساني لا يبدع « مادة » تفكيره من ذاته ، ولا يخلقها خلقا من عالمه الداخلي منفصلا عن العالم الخارجي المحيط به . فحين تحرك الفكر العربي — الاسلامي بفكرة القدر مثلا ، لم يتحرك بهذه الفكرة الا لان هناك ظروفا سياسية واجتماعية ودينية وضعت امام الناس في ذلك العصر وفي ذلك المجتمع بعينه مسألة تحديد مواقفهم من طبقة معينة ، ومن اشخاص معينين يمثلون هذه الطبقة او تلك ، ومن نصوص دينية معينة توجه سلوكهم واعتقاداتهم ، وهم محتاجون ان يواجهوا هذه النصوص حسب مواقفهم الحزبية والطبقية ، فكان لا بد للفكر المرتبط بكل هذه الظروف ان يكون له ايضا موقفه ، وبقدر ما كان الناس انفسهم مختلفين في تحديد

مواقفهم من ذلك كله ، اختلفت مواقف الفكر او المفكرين كذلك . لكن المسألة هي كيف يعبر الفكر عن موقفه ذاك ، او كيف يعكس المواقف والموضوعات الخارجية ؟.

حين يكون الفكر في درجة دنيا من تطوره التاريخي ، لا يمكن ان ينعكس فيه العالم الخارجي الا بصوره المباشرة ، ولا يتحرك حركته الداخلية الا ضمن الاشكال الواقعية لهذا العالم الخارجي ، بحيث يبقى رهن تجربته لها في صعيد الواقع الملموس . غير انه — اي الفكر — حين يبلغ درجة اعلى من تلك في تطوره التاريخي ، تتكوّن له القدرة على تركيب الانعكاسات الخارجية وتحليلها بصورة مستقلة عن اشكالها الخاصة في العالم الموضوعي . وهذه العملية ، عملية التركيب او التحليل ، هي عملية التجريد بذاتها ، لانها تتعامل مع التجارب الجزئية المادية بتجريدها من خصائصها الفردية ، لتستخلص منها مفهوما له طبيعة العموم والشمول. هذا هو الاستقلال النسبي لعمل الفكر التجريدي . وهذا النوع من الاستقلال لا يتاتى للفكر ، الا حين يكون في درجة عالية من تطوره التاريخي ، كما قلنا .

من هنا ينتفي التناقض بين ما سبق لنا ان اوضحناه من ارتباط الحركات الفكرية السابقة بظروف الصراع السياسي والاجتماعي في عصر صدر الاسلام ، وبين الظاهرة التي اردنا ايضاحها اخيرا عند الحسن البصري بوصفها ممهدة لظهور تيار النظر العقلي في العقائد الاسلامية الذي مثله المعتزلة الى حد كبير . وسنحاول تقديم الامثلة على ذلك من الشروح التي عرضوا بها اصول مذهبهم .

يبقى امر آخر يتصل بالظاهرة الفكرية التي استنتجناها من طريقة الحسن البصري . فقد يقال عن هذا المفكر ما سبق لنا قوله عنه من ضعف تجاه ارهاب الحاكمين الامويين . اي ان يقال عنه هنا انه لم يلجأ الى بحث مسألة مرتكب الكبيرة على صعيد « المجرد » دون الملموس ، او على صعيد العام دون الخاص ، او على صعيد المفاهيم دون الاشخاص ، الا هربا من مواجهة المسألة في ناحيتها العملية ، كيلا يتعرض لسخط الحاكمين ، ففضل نقلها الى « المبدأ النظري » المحض ايثارا للسلامة . فنجيب ان هذا القول ليس ببعيد — في راينا — عن الواقع . فانه من المحتمل احتمالا قويا ان يكون الحسن فعل ذلك بهذا الدافع نفسه ، ولكن ليس

من شأننا ان ننظر هنا الى النية الكامنة وراء العمل ، او الى الدافع النفسي الذي دفع اليه ، بل ان ننظر الى العمل نفسه . والعمل الذي اتى به الحسن البصري ، في طريقة تفكيره بالموضوع ، هو بحد ذاته يحمل علامة كون هذا المفكر الكبير قد مهد بالفعل لمنهج المعتزلة العقلاني .

المبادئ الأساسية لمذهب المعتزلة

مؤرخو الفرق الاسلامية يقسمون المعتزلة الى عدة طوائف او فرق ، وينسبون كل طائفة او فرقة الى واحد من كبار مفكريهم ويسمونها باسمه، فيقولون مثلا : **الواصلية** نسبة الى واصل بن عطاء، **والنظامية** نسبة الى ابراهيم بن سيار النظام .. الخ وقد عدهم الملطي عشرين فرقة ، واوصلهم البغدادي الى اثنين وعشرين فرقة . اما الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشرة طائفة . ثم يقسمهم مؤرخو الفرق الى : معتزلة البصرة ، ومعتزلة بغداد ، « وبالبصرة اول ظهور الاعتزال ، لان ابا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد اخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . اولهم — اي اول معتزلة بغداد — بشر بن المعتمر خرج الى البصرة فلقي بشرا بن سعيد وابا عثمان الزعفراني فاخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والاصول الخمسة الى بغداد » (١) . اما هذه الاصول الخمسة فهي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومهما افترق المعتزلة طوائف وفرقا فان هذه « الاصول الخمسة » التي اشار اليها الملطي في النص السابق هي الجامع بينهم . اما الفوارق بين طوائفهم وفرقهم فهي ما يسمونها الفروع الواردة على تلك الاصول ، وقد حصلت هذه الفوارق او الفروع خلال تطور المذهب كلما ازداد الاتصال بين كبار مفكريه وبين الفكر الفلسفي في مختلف مصادره الخارجية، وكلما تعمقت الصلة بين الفكر العربي — الاسلامي والثقافات الفلسفية ، ولا سيما اليونانية بعد انتشار الترجمة في العهد العباسي .

وليس من خلاف بين مؤرخي الفرق الاسلامية على تحديد هذه الاصول الجامعة بين مختلف فرق المعتزلة ، وان اختلف هؤلاء المؤرخون في طريقة عرضهم لهذه الاصول . فنحن نراها عند الشهرستاني ، مثلا ، اربع قواعد —

(١) الملطي : « التنبيه والرد .. » — ص ٤٣ .

حسب تعبيره — وذلك لانه مزج بين اثنتين منها وعدهما واحدة فجعل قاعدة « المنزلة بين المنزلتين » جزءا من قاعدة « الوعد والوعيد » . والمعتزلة انفسهم يقرون هذا الجامع بينهم ، اعني الاصول الخمسة . فهذا الخياط مثلا ، صاحب كتاب « الانتصار » وهو من كبار مفكري المعتزلة في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) يقول : « وليس يستحق احد منهم (يقصد المعتزلة) اسم الاعتزال حتى يجمع القول **بالاصول الخمسة** : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين منزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاذا كملت فيه هذه الخصال ، فهو معتزلي (١) . وابو الهذيل العلاف وهو راس فرقة من المعتزلة تسمى باسمه (— ٢٣٥ هـ في اول خلافة المتوكل العباسي (٢) « صنف كتابا للمعتزلة وبين مذهبهم وجمع علومهم ويسمى ذلك (الكتاب) **الاصول الخمسة** ، وكلما راوا رجلا قالوا له خفية : هل قرات الاصول الخمسة ؟. فان قال : نعم ، عرفوا انه على مذهبهم » (٣) .

يبدأ الشهرستاني كلامه على المعتزلة بقوله : « ويسمون اصحاب العدل والتوحيد » (٤) . فهذان المبدآن اكثر تحديدا وتمييزا للخصائص التي تفرد بها المعتزلة بين مختلف الفرق والمذاهب الاسلامية . وقد كان دي بور De Boer على حق اذ لحظ ان لقب « **اهل العدل** » هو اخص لقب اطلق عليهم « حينما توجه تفكيرهم الى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام » (٥) . وسنرى ان تحليلهم لمسالة « العدل » ، وهي مسالة العلاقة بين الفعل الالهي والفعل الانساني ، قد طور فكرة **القدرية** في اتجاه عقلي فلسفي ظاهر . وكذلك شأن تحليلهم لمسالة « التوحيد » التي هي الاصل النظري لمسالة نفي الصفات عن ذات الله التي فكر فيها جهم بن صفوان قبل ظهور المعتزلة كما اوضحنا من قبل . ونظرا لان مبدأي : التوحيد ، والعدل ، هما المبدآن اللذان تتجلى فيهما الصورة الاكثر وضوحا وتحديدا للمنهج العقلي وللرؤية الفلسفية عند كبار مفكري هذا المذهب ، سنقصر بحثنا لمذهب المعتزلة على دراسة كل من هذين المبدأين في فصل مستقل .

(١) الخياط : « الانتصار » — ص ١٢٦ .
(٢) الشهرستاني : « الملل .. » ص ٥٦ .
(٣) النشار : « نشاة التفكير الفلسفي في الاسلام » — ج ١ ، ص ٤٨٥ نقلا عن مخطوط لابي المعين النسفي باسم « بحر الكلام » في المكتبة التيمورية بالقاهرة ، رقم المخطوط ٥١٤، مقالد .
(٤) الملل والنحل : ج ١ ، ص ٤٩ .
(٥) تاريخ الفلسفة في الاسلام : ط ٤ ، ص ٩٩ .

الفصل الرابع

التوحيد المعتزلي

١ – مفهومه

مبدأ التوحيد ، بمعناه العام ، مبدأ مشترك بين المسلمين جميعا ، وهو عندهم جميعا كذلك من الاصول الاولى الاساسية لعقيدة الاسلام ، ولكن المعتزلة تفردوا بتفسير خاص له . وهم بهذا التفسير الخاص يتعاملون مع لغة الفلسفة مباشرة وفق مقولات منطقية تعتمدها الفلسفة الميتافيزيكية عادة في مباحثها . والملحوظ هنا انهم ينطلقون في تفسير مبدأ التوحيد من الموقف الفلسفي بمعزل عن النصوص الاسلامية الواردة في الموضوع ، بمعنى انهم يقررون المبدأ النظري اولا على قاعدة المقولات ، ثم يرجعون الى هذه النصوص لكي ياخذوا بما يتفق منها مع ما قرروه نظريا ، وليؤولوا منها ما يتنافى ظاهره مع نظريتهم . اي ان المرجع الاول عندهم هو العقل ، واما الشرع فينبغي ان يخضع للتفسير الموافق للعقل . وهذا ما يعنيه عمرو بن عبيد احد كبار شيوخ المعتزلة بقوله : « ان الدين هو تقرير حجة الله في **عقول** المكلفين » (١) .

على هذا الاساس ، يبدأ عندهم البحث في **التوحيد** هكذا :

الله واحد . ولكن ، لا بالمعنى الاولي الذي ياخذ به السلفيون من المسلمين ، بل بمعنى ان ذاته بسيطة ، بالمفهوم الفلسفي لكلمة « بسيطة » . اي ، ر مركبة . فانه يستحيل التركيب على الذات الالهية . ذلك لان التركيب ، ، ، امرين لازمين له : **اولهما** ، عدم امكان تحقق « الكل » الا بتحقق

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ـ جـ ٢ ، ص ٢٦٨ .

كل « جزء » من اجزائه . وهذا يعني **افتقار** « الكل » الى كل واحد من الاجزاء . فلو كانت « ذات » الله مركبة لكان الله **مفتقرا** الى « اجزاء » تركيبه ، في حين ان الله لا يمكن ان يكون كذلك ، لان الافتقار بذاته ضعف وعجز . **وثانيهما** ، ان التركيب يقتضي التعددُ ، والتعدد يناقض الوحدانية . وتوضيح ذلك ان التركيب يقتضي ان يكون كل جزء غير كل جزء اخر ، وغير « الكل » ايضا . وهذا هو التعدد ، لانه يتحصل من ذلك **عدة** اشياء : الاجزاء كل واحد منها بذاته « شيء » غير الاخر ، ثم « الكل » وهو « شيء » ايضا غير الاجزاء بذواتها . هذا من جهة، ويأتي ـ من جهة اخرى ـ محذور الافتقار هنا ايضا ،لان كل واحد من هذه « الاشياء » المتعددة ، مفتقر في وجوده الى وجود الاخر .

بناء على هذه الملازمات المقترنة بمقولة « الكل والجزء » ينتفي «التركيب» عن ذات الله ، وتثبت لها « البساطة » التي هي جوهر معنى « الوحدانية ». فمعنى ان « الله واحد » اذن هو كون ذاته لا كثرة فيها مطلقا ، لا من حيث الكم ، ولا من حيث « الماهية » . وهذا يعني ـ بالنتيجة ـ نفي كل عرض من اعراض الاجسام الطبيعية والبشرية عن ذات الله ، اي نفي صفات التشخص والعضوية ، وصفات اللون والرائحة والابعاد والجهات ، التي هي جميعا ـ بطبيعتها ـ تقتضي الجسمية ، اي التركيب .

يمكن استخلاص هذا التفسير العقلي لمفهوم التوحيد عند المعتزلة من عدة نصوص ، بعضها لفريق من مفكري المعتزلة انفسهم ، ومعظمها نصوص نقلها عنهم مؤرخو الفرق الاسلامية ، كالشهرستاني ، والمسعودي ، وابي الحسن الاشعري ، واحمد بن يحيى المرتضى وغيرهم . ومن نصوص المعتزلة ما ذكره القاضي عبدالجبار بقوله : « اجمعت المعتزلة على ان للعالم محدثا قديما ، قادرا ، عالما ، حيا ، لا لمعان (يقصد ان هذه الصفات ليست معاني اخرى غير ذات الله) ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عينا واحدا ، لا يدرك بحاسة » (١) .

ومن نصوص المؤرخين ما قاله المسعودي : « وتفسير قولهم ـ اي المعتزلة ـ في ما ذهبوا اليه من الباب الاول ، وهو باب التوحيد، هو ما اجتمعت عليه المعتزلة من البصريين والبغداديين وغيرهم ، وان كانوا في غير ذلك من فروعهم متباينين ، من ان الله ـ عز وجل ـ لا كالاشياء ، وانه ليس بجسم ولا عرض ولا عنصر ولا جزء ولا جوهر ، بل هو الخالق للجسم والعرض والعنصر

(١) نقله عنه ابن المرتضى : المنية والامل ـ ص ٦ .

والجزء والجوهر ، وان شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا الآخرة ، وانه لا يحصره المكان ولا تحويه الاقطار (الابعاد) ، بل هو الذي لم يزل (اي ازلي) ، ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد ، وانه الخالق للاشياء ، المبدع لها لا من شيء ، وأنه القديم وما سواه محدث » (١) .

وذكر الشهرستاني مما اتفق عليه المعتزلة : « نفي التشبيه عنه (اي نفي تشبيه الله بالكائنات المادية) من كل وجه : جهة ، ومكانا ، وصورة ، وجسما ، وتحيزا (احتلال حيز ، اي مكان) ، وانتقالا ، وزوالا ، وتغيرا ، وتأثرا . واوجبوا تاويل المتشابه فيها » (٢) .

وهناك نص تفصيلي اكثر شمولا في تفسير معنى التوحيد عند المعتزلة، نرى اثباته هنا بكامله لاننا سنحتاج الى اجزاء كثيرة منه في دراسة جوانب المفهوم المعتزلي للتوحيد . هذا النص نجده عند الاشعري منقولا عن المعتزلة : يقول النص :

« ان الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة (ملمس) ، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذي ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم (اي: كونهم حادثين غير ازليين ،ومخلوقين)،ولا يوصف بانه متناه بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، ولا بمحدود ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الاقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصوّر بالوهم فغير مشبه له . لم يزل اولا ، سابقا ، متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات . ولم يزل عالما ، قادرا ، حيا ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ، ولا يُسمع بالاسماع . شيء لا كالاشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الاحياء ، وانه القديم وحده ولا قديم غيره ولا اله سواه ولا شريك له في ملكه

(١) المسعودي : « مروج الذهب » ـ جـ ٣ ، ص ٢٥١ .
(٢) الملل والنحل : جـ ١ ، ص ٤٩ (ط ٢ ـ القاهرة) .

ولا وزير له في سلطانه (المؤازر ، المعاون) ،ولا معين على انشاء ما انشأ وخلق ما يخلق ، لم يخلق الخلق على مثال مسبق، وليس خلق شيء باهون عليه من خلق شيء اخر ولا باصعب عليه منه . ولا يجوز عليه اجترار المنافع (بمعنى جر المنافع الى نفسه) ، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل اليه الاذى والآلام . ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص » (١) .

٢ ـ بين السلفيين والمعتزلة

هذا النص الذي عرضه الاشعري ، بالاضافة الى النصوص الاخرى التي عرضها غيره من المؤرخين عن مفهوم التوحيد عند المعتزلة ، اذا نظرنا اليه نظرة تركيبية يمكن ان نستخلص منه الصورة الايضاحية التالية :

كون الله « **واحدا** » لا يعني « الوحدة » العددية بمعناها الساذج الذي يفهم من اللفظة بدلالتها اللغوية ، بل يعني ان « ليس كمثله شيء » كما جاء في القرآن . ولكن هذا المعنى المستفاد من النص القرآني معنى اجمالي يحتاج الى تحليل عقلي يبنى على مفاهيم مقولية . وذلك على خلاف ما فعله اهل السنة والجماعة (٢) . فان هؤلاء السلفيين كانوا يأخذون من آية « ليس كمثله شيء » معناها الاجمالي بصورة ايمانية مطلقة ، كما يأخذون بالآيات والاحاديث النبوية التي تعارض هذا النص ، اي التي تدل بظاهرها على تشبيه الله بالكائنات العضوية ، اخذا ايمانيا مطلقا ايضا دون محاولة النظر الى هذا التعارض او تأويله ، اعتبارا منهم ان القرآن كلام الله فيجب الايمان به وتصديقه كما جاء من عند الله ، وان كل تأويل له يؤدي الى الاخذ بالمعنى الذي يصل اليه اهل التأويل ، لا بالمعنى الذي جاء من عند الله . هذا من جهة . ثم ان التأويل ، من جهة اخرى عمل بشري يجوز عليه الخطأ، وهو يختلف باختلاف الآراء والمواقف .

لقد خالف المعتزلة هذا الموقف من جهتين : خالفوه **اولا** بالنظر العقلي في مفهوم الالوهة الخالقة للكون . وخالفوه **ثانيا** بالنظر العقلي ايضا في النصوص الدينية الاسلامية التي وردت في تحديد ذلك المفهوم . اما من الجهة

---

(١) ابو الحسن الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ـ ص ١٥٥ .

(٢) اهل السنة والجماعة : اصطلاح اسلامي معروف ، يقصد به الفقهاء الذين يأخذون بالنصوص الاسلامية كما هي دون تأويل عقلي ، وهم الذين تسميهم « السلفيين » هنا .

الاولى فقالوا ان العقل بحد ذاته يحكم بنفي كل ما يلزم منه « التركيب » في ذات الله ، وكل ما تقتضيه طبيعة « التركيب » من مستلزمات الجسمية ، كالاجزاء ، والاعضاء ، والابعاد ، والجهات ، والمكان ، والزمان ، والجوهر ، والعرض . لان كل شيء من ذلك ينافي « الوحدانية » الواجبة في ذات خالق الكون . فالوحدانية بهذا المعنى الذي ينزه الله عن الجسمية ، ضرورة في الخالق الازلي .

فاذا ثبت ذلك بحكم العقل ، فقد وجب اذن الاخذ بنص الآيات القرآنية المحكمة كآية **«ليس كمثله شيء»** (سورة الشورى ـ الآية ١١) لموافقتها لحكم العقل . ووجب ان تؤول الآيات الاخرى المتشابهة تأويلا يخضع دلالتها لحكم العقل ، وهي الآيات التي تدل ظواهرها على اثبات الصفات الجسمية لله ، كالآيات التالية : « **يد الله فوق ايديهم** » (سورة الفتح ـ الآية ١٠) الظاهرة بان لله « يدا »، و« **يبقى وجه ربك** » (سورة الرحمان ـ الآية ٢٧) الظاهرة في اثبات « الوجه » لله ، و « **تجري باعيننا** » (سورة القمر ـ الآية ١٤) الظاهرة في اثبات « الاعين » له ، و « **الرحمان على العرش استوى** » (سورة طه ـ الآية ٥) الظاهرة في اثبات الجلوس « المادي » على شيء « مادي » (العرش ـ بمعنى الكرسي) ، و « **أأمنتم من في السماء** » (سورة الملك ـ الآية ١٦) الظاهرة في اثبات « المكان » له ، و « **يخافون ربهم من فوقهم** » (سورة النحل ـ الاية ٥٠) الظاهرة في اثبات « الجهة» (فوقهم) لله.. الخ..

وعلى هذا الاساس لجأ المعتزلة الى تأويل هذه الآيات تأويلا عقليا ينفي دلالتها المادية الظاهرة ، اي انهم صرفوا الالفاظ ذات المدلول المادي عن معانيها اللغوية المباشرة ، الى معاني مجازية ، او الى دلالات رمزية : فاليد ـ مثلا ـ تشير الى القدرة ، والاستواء على العرش يشير الى السمو والمهابة ، والاعين تشير الى الرعاية والارادة .. وهكذا .

ذلك هو مفهوم **التوحيد** المعتزلي . وهو ـ كما نرى ـ يتخذ صفة « المفهوم » الفلسفي المستند الى مقولات منطقية فلسفية كمقولة « الكل والجزء » ، ومقولة « المكان والزمان » ، ومقولة « الجهات والابعاد » ، ومقولة « الجوهر والعرض » الخ ..

ان تفسير المعتزلة لمفهوم التوحيد على هذا النحو الخاص ، قد ادى بهم الى التفرد بالتزام وجهات نظر عقلية مخالفة ايضا لوجهات النظر السلفية في عدة مسائل تدعونا طبيعة هذا البحث ان نقف عند كل منها وقفة متأنية :

أ ـ مسألة الصفات

« وحدانية » الله تعني ان ذاته « بسيطة » لا يجوز عليها « التركيب » بالمعنى الفلسفي للبسيط والمركب ، فقد التزموا اذن بنفي كل صفة قديمة من الصفات الزائدة عن الذات او المغايرة لها ، لان الزيادة او المغايرة تقتضي **تعدد** الآلهة .

غير ان هذا التعليل لمسألة الصفات كان تعليلا اوليا ظهر عند واصل بن عطاء مؤسس المذهب ، ثم تطور الى اشكال **أعلى** مما ذكره واصل من حيث النظر الفلسفي . وقد تنبه الشهرستاني الى التحولات التي حدثت عند مفكري المعتزلة في تفسير مسألة الصفات من الابسط الى الاعقد فلسفيا، فاشار الى ذلك بقوله ان هذه المقالة كانت « في بدئها غير نضيجة ،وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر (يقصد : غير عميق) ،وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين . قال (واصل) : ومن اثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت الهين » (1) . هكذا كان تعليل المسألة في عهد واصل ، وهو ــ كما لاحظ الشهرستاني بحق ــ تعليل اولي . نعني انه كان يعوزه التحليل الفلسفي الذي جاء به بعد ذلك مفكرون آخرون . ويرى الشهرستاني ان مصدر وضع المسألة وضعا اخر عند هؤلاء المفكرين الآخرين هو كونهم شرعوا « فيما بعد بمطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه (الله) : عالما ، قادرا . ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما **اعتباران** للذات القديمة كما قال الجبائي ، او **حالان** كما قال ابو هاشم ، وميل ابي الحسين البصري الى ردهما الى صفة واحدة وهي العالمية وذلك هو عين مذهب الفلاسفة » (2) .

٢ – وحدة الصفات

ويعنينا الآن الكشف عن كيفية هذا التحول في فلسفة الصفات من الابسط الى الاعقد :

ان المعتزلة بعد ان تجاوزوا ذلك التفسير « الظاهر » الذي قدمه واصل في بدء ظهور المذهب ، اخذوا يحللون الصفات التي وصف بها الله في القرآن ، فوجدوا ان من هذه الصفات ما هو سلبي عدمي لا يثبت شيئا ايجابيا لله ، مثل : صفة « قديم » بمعنى **عدم وجود بداية** له ، وصفة « واحد » بمعنى **عدم وجود شريك له** ، ومنها ما يحمل صفة ايجابية وجودية ، مثل : القدرة والعلم والحياة والارادة . وهذا ما قصده الشهرستاني بقوله « وانتهى نظرهم الى رد جميع الصفات الى كونه : عالما ، قادرا » ، اي انهم اعتبروا هاتين الصفتين ايجابيتين ، واعتبروا سائر الصفات سلبية عدمية كما اوضحنا .

(١ و ٢) الملل والنحل ــ ص ٥١ .

اما الصفات السلبية فلا يقفون عندها لانها لا تثبت شيئا كما قلنا، فهي اذن لا تحدث مشكلة . واما الصفات الايجابية فهي التي تثير المشكلة ، لانها تثير هذا السؤال : كيف يتصف الله بهذه الصفات ؟، هل تضيف معنى جديدا الى ذاته ، ام هي عين ذاته ؟.

لقد اختار المعتزلة القول بأن هذه الصفات ليست شيئا اخر غير ذاته، بل هي عينها ، فليس هناك غير شيء واحد هو « ذات » الله ، فاذا قيل : ان الله قادر ، عالم ، حي ، مريد ، كان معنى ذلك انه : قادر بذاته لا بقدرة، عالم بذاته لا بعلم ، حي بذاته لا بحياة ، مريد بذاته لا بارادة .

وانما التزموا هذا التفسير لانهم وجدوا ان القول بانه قادر بقدرة، وعالم بعلم الخ .. يعني ان هناك شيئين مع كل صفة ، اي ان هناك علما وعالما ، وقدرة وقادرا الخ .. والنتيجة الحاصلة من هذا : تعدد الموصوفات بقدر تعدد الصفات ، اي تعدد الآلهة ، او تعدد القدماء ، وذلك يناقض مبدا « التوحيد » : الآله القديم « الواحد » .

وهناك اختلافات عندهم في مفهوم وحدة الصفات والذات ، ولكنها اختلافات في الشكل لا في المضمون : من ذلك ، مثلا ، ما اشار اليه الشهرستاني في كلامه السابق. فالجبائي اعتبر العلم والقدرة صفتين ذاتيتين، وفسر ذلك بأن لذات الله « اعتبارين » : اعتبار العلم ، واعتبار القدرة ، في حين ان ابا هاشم (عبدالله بن محمد بن الحنفية) فسر ذلك بأن العلم والقدرة « حالتان » من احوال الذات . ولكن هذا الاختلاف ــ كما نرى ــ لا يغير شيئا في جوهر المسألة ، وهو القول بأن صفات الله عين ذاته ، وليست زائدة عنها ، او مغايرة لها . وهذا ما قصده القاضي عبدالجبار ايضا في النص الذي اوردناه له سابقا ويقول فيه : « اجمعت المعتزلة على ان للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا لا **لمعان** » اي ليس لهذه الصفات معان تزيد عن الذات .

٣ – نظرية أبو الهذيل العلاف

غير ان المعتزلي النظري الكبير ابا الهذيل العلاف (١٣٥ ــ ٢٢٧ هـ / ٧٥١ ــ ٨٤٢) جاء بصيغة جديدة لمسألة الصفات وان لم تخرج ، جوهريا ،عن نطاق وحدة الذات والصفات في التفكير المعتزلي العام . تقول هذه الصيغة

ان الله عالم **بعلم** هو هو ، قادر **بقدرة** هي هو ، حي **بحياة** هي هو (١) . ويضع الشهرستاني فرقا بين صيغة العلاف هذه وصيغة سابقيه من المعتزلة القائلة بان الله عالم لا **بعلم** الخ . . وهذا الفرق ـ في راي الشهرستاني ـ هو ان صيغة العلاف تعني اثبات ذات هي نفسها صفة ، او اثبات صفة هي نفسها ذات ، في حين ان الصيغة القائلة بأن الله عالم لا بعلم الخ . . تعني نفي الصفة اطلاقا . ويرى الشهرستاني ان العلاف « اقتبس هذا الراي من الفلاسفة ـ يقصد الفلاسفة الاسلاميين ـ الذين اعتقدوا ان ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وانما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع الى السلوب او اللوازم » (٢) . ويعني بالسلوب هنا ان صفة العلم ، مثلا ، ترجع الى نفي الجهل عن الله ، وهكذا الى آخر الصفات . ويعني باللوازم ان اثبات العلم لله يلزم منه نفي الجهل ايضا . الخ . . ولكن الشهرستاني يرى ، بعد سطور من هذا الكلام ، ان العلاف اذ اثبت هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها اقانيم النصارى او احوال ابي هاشم »(٣) . اما الاشعري فيرى ان العلاف اخذ رايه في الصفات عن ارسطو (٤) . ونريد ان نستبق الامور قليلا لنناقش ـ بايجاز ـ راي الشهرستاني في ان الصفات عند العلاف هي بعينها اقانيم النصارى ، وراي الاشعري في ان العلاف اخذ رايه في الصفات عن ارسطو . فنقول **اولا** ان الخط العام لمسالة الصفات عند العلاف يجري في اطار الخط العام لهذه المسالة عند معظم مفكري المعتزلة . وهو خط لا يلتقي مع مفهوم « الاقانيم » المسيحية ذات التركيب المعقد الذي يصعب تخليصه من فكرة التعدد وفكرة التجسد ، وكلتاهما بعيدة عن تفكير المعتزلة بعامة وتفكير العلاف بخاصة . ونقول **ثانيا** انه يصعب الاخذ براي الاشعري في ان العلاف اخذ رايه في الصفات عن ارسطو ، لان ارسطو لم يبحث مسالة الصفات وانما بحث مسالة الادراك الالهي وموضوعه ، اذ قرر انه يستحيل ان يكون موضوع هذا الادراك شيئا غير الذات الالهية ، بانيا رايه هذا على مسالة اخرى ، وهي انه لا يمكن ان يرتبط الادراك الالهي بموضوع هو اقل شرفا من الذات الالهية ، فما دام الله افضل الموجودات ، وما دام وجوده افضل الوجود ، وجب القول بأن ثمة اشياء لا يعقل ان يدركها العقل الالهي ، ووجب الاصرار على ان العقل الالهي يدرك ذاته لانها افضل الموجودات ، فهي اذن ادراك للادراك ، او عقل للعقل (٥) . ومن ذلك يبدو

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ ج ١ ، ص ١٦٥ . والشهرستاني : الملل والنحل ـ ج ١ ، ص ٥٣ .

(٢ و٣) المصدر السابق للشهرستاني .

(٤) المصدر السابق للاشعري ـ ص ٤٨٣ ـ ٤٨٥ ، طبعة استانبول .

(٥) ارسطو : كتاب اللام ، الفصل التاسع ـ راجع ماجد فخري : ارسطو طاليس المعلم الاول ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ .

الفرق بين منطق ارسطو ومنطق العلاف . بل يمكن ان نجد نقطة اختلاف بين ارسطو والعلاف في نتيجة كل من رايهما ايضا . فسنرى بعد قليل ان العلاف يثبت صفة العلم لله ، وان مؤدى اثباتها يقتضي ارتباط علمه بالموجودات الجزئية ، وهذا يناقض راي ارسطو مناقضة اساسية .

٤ ـ الخلاف في علم الله

وجريا مع هذه المناقشة ، نرجع الى الصيغة الجديدة التي جاء بها ملاف لمسالة الصفات . نرجع اليها لكيلا نغفل رؤية فرق جوهري بين هذه صيغة وبين صيغة سابقيه من المعتزلة ، وهذا الفرق يختص بصفة « العلم » الالهي وحدها . وذلك ان القول بأن الله عالم « لا بعلم » ـ كما هو راي من سبق العلاف ـ يعني نفي صفة العلم عنه كصفة ، وهذا يمكن ان يستخلص منه ان الله يعلم ذاته فقط ، وهو ما راينا ارسطو قد انتهى اليه كما سبق . ومعنى ذلك ان لا شيء من العلم خارج الذات الالهية ، بل العلم والذات شيء واحد ، وما دامت الذات مطلقة ، فالعلم شيء مطلق ، وهذا يؤدي الى القول بأن علم الله لا يرتبط بالجزئيات ، اي الموجودات بخصوصياتها الجزئية . اما قول العلاف بأن الله عالم « **بعلم** » فانه اثبات لصفة العلم كصفة ، وهذا يمكن ان يستخلص منه ان علم الله ليس كليا ومطلقا ومجردا فقط ، بل يتناول الجزئيات . فاذا صح هذا الاستنتاج كان هناك فرق كبير يضع المسالة في قلب المعركة التي احتدمت فيما بعد بين المذاهب الكلامية والفلسفية حول كيفية علم الله : هل هو كلي فقط ، ام هو علم بكل شيء وكل حادث بخصوصه من اشياء الكون واحداثه الجارية في كل لحظة ؟.

ان النتائج المترتبة على المعركة الفكرية هذه تتصل من بعض وجوهها بمسالة الاختيار والجبر ، من حيث ان القول بشمول العلم الالهي للجزئيات يقترب من القول بجبرية افعال الانسان ، بمعنى انها تصبح كغيرها من الحادثات والاشياء محكومة ازليا لعلم الله ، لان تساوي الذات والصفة في مضمون « الوحدة » معناه تساويهما في القدم والازلية ، فكل شيء وكل فعل اذن معلوم لله منذ الازل ، اي مقدر حدوثه منذ الازل ، وحين يحدث انما يحدث بهذه الحتمية الجبرية ، ولا يبقى لارادة الانسان في افعاله مجال للاختيار والحرية . اما القول بكون علم الله كليا مطلقا مجردا ، فيؤدي الى القول بأن الجزئيات خارجة عن نطاق العلم الالهي بخصوصها ، وان كانت داخلة في نطاق العلم الكلي المطلق دون تعيين . وهذا يمكن ان يقترب ـ بمضمونه ـ من مذهب القدرية الذي يضع في حسابه حرية الاختيار في

فعل الانسان . هذه الاستنتاجات اذا صحت يمكن ان تقدم لنا شكلا من اشكال الجبرية عند العلاّف ، وهو يتناقض مع رايه القدري المعروف ، اي قوله بحرية الاختيار .

وقد ادخل العلاّف موضوعة اخرى في مسألة الصفات ، اذ قال بأن الله سميع بصير منذ الازل بمعنى انه سيسمع ويبصر ، وهكذا سائر الصفات . فهي جميعا ازلية ولكن فعلها مستقبلي . وهذا يؤكد الاستنتاج السابق بشأن العلم . اي ان الصفات الفاعلة كلها تتناول **الجزئيات** الحادثة ، وليست هي **كليات** مطلقة محضا . ولكنه ينفي المعنى الحسي في صفتي السمع والبصر جريا على المذهب المعتزلي بنفي كل ما يؤدي الى الجسمية . اما صفة الارادة فقد جعل لها موضوعة مستقبلة تقول بأن **ارادة** الله شيء ، **والمراد** الذي تتعلق به الارادة ، شيء آخر . « فارادته لما خلق ، هي خلقه له ، وخلقه للشيء عنده غير الشيء . بل الخلق عنده قول لا في محل » (١) ، اي ان يقول للشيء : « كن » غير ان هذا القول التكويني لا يتعلق بمحل . وهذا يعني ان **ارادة التكوين** ليست قائمة في ذات الخالق ، ولا في ذات المخلوق ،بل **وسط** بينهما . فهل يمكن ان نلمح في هذا القول شيئا من ملامح المثل الافلاطونية ؟ . اي، هل يكون هذا « الوسط » شيئا له طبيعة الاشياء **المفارقة** التي يضعها افلاطون بين الخير الاسمى والاكمل وبين عالم الاشباح والصور : يعني عالم الحس ؟.

يبدو لنا ان المشابهة بين العلاّف وافلاطون في امر هذا « الوسط » مشابهة بعيدة لا تسمح للباحث ان يستنتج منها اقتراب العلاف من نظرية المثل الافلاطونية ، وان كانت لا تنفي تأثره الى حد ما بمجمل تصورافلاطون لعالمه الميتافيزيقي .

٥ – نظرية النظّام

وهنا ننتقل خطوة جديدة في مسألة الصفات عند المعتزلة لنرى نوعا جديدا من التفكير في هذه المسألة يظهر لدى مفكر معتزلي آخر عاصر العلاف وتتلمذ عليه ، هو ابراهيم بن سيار النظّام (– ٢٢١ او ٢٣١ هـ – ٨٤٥ م) (٢) الذي يصفه الشهرستاني بانه « طالع كثيرا من كتب الفلاسفة

(١) الشهرستاني : المصدر نفسه – ص ٥٥ .

(٢) محمد عبدالهادي ابو ريدة : تعليقاته على كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » لـ « دي بور » ص ٨٥ ، الهامش ٥ (ط ٣ – القاهرة سنة ١٩٥٤) .

وخلط كلامهم بكلام المعتزلة » وانه « انفرد عن اصحابه (المعتزلة) بمسائل » (١) . ولكن النظام لا يقتصر شأنه في تراث الفكر المعتزلي على كونه « طالع كثيرا من كتب الفلاسفة » كما يقول الشهرستاني ، بل يتجاوز ذلك الى كونه شيد للفكر المعتزلي نسقا منظما من الاراء الفلسفية في مختلف القضايا التي كانت مثار الجدل الفكري في عصره .

ويبدو ان النظام استوعب ثقافة ذلك العصر بمختلف فروعها ، ويقول ابن المرتضى انه « حفظ القرآن والانجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للاشعار والاخبار واختلاف الناس في الفتيا » (٢) . ويضعه مؤرخو الفرق الاسلامية القدماء في قمة مفكري المعتزلة . وهو لا يقل شانا عن ذلك في مؤلفات الباحثين الشرقيين والغربيين المتاخرين والمعاصرين . فان دي بور(٣) يقول عنه انه « مفكر جدير بالذكر » ، وقد وضع الباحث العربي المصري المعاصر محمد عبدالهادي ابو ريدة مؤلفا خاصا بعنوان « ابراهيم بن سيار النظام واراؤه الكلامية والفلسفية » .

وليس يعنينا الان من امر النظام سوى ان نتعرف رايه في مسألة الصفات . ونحن نراه هنا يلتزم ذلك الخط المعتزلي العام في هذه المسألة من حيث نفي الصفات الزائدة عن ذات الله القديمة . ولكنه يرى لكل صفة منها جانبا ايجابيا هو اثبات الذات ، وجانبا سلبيا هو نفي ضدها عن الذات . فصفة « عالم » مثلا تعني ، من جهة : اثبات ذات الله . وتعني ، من جهة ثانية : نفي الجهل عنها . وهكذا شان سائر الصفات (٤) . وهو يزيد في هذا المجال توضيحا اضافيا ليدفع عن رايه الاعتراض التالي : فربما قيل : اذا كانت كل صفة اثباتا للذات ، واذا كانت الصفات متعددة ، فالذات اذن متعددة ، وذلك يناقض فكرة **التوحيد** . ويجيب النظام عن هذا الاعتراض بأن التعدد الملحوظ ليس ناشئا من الصفات بمعانيها الثبوتية ، بل ناشئا من اختلاف معانيها السلبية ، اي من اضدادها : من اختلاف **الجهل** الذي هو ضد **العلم** عن **العجز** الذي هو ضد القدرة .. الخ . وهذه الاضداد منفية عن ذات الله ، فلا تعدد اذن في الصفات بحد ذاتها ، واذن لا يأتي التعدد للذات من قبل الصفات .

غير ان النظام ادخل على الخط المعتزلي في مسألة الصفات رايا جديدا

(١) الملل والنحل ، ص ٥٦ .

(٢) المنية والامل : ص ٣ .

(٣) تاريخ الفلسفة في الاسلام : ص ٨٦ .

(٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين : ج ١ ، ص ١٦٦ .

يختص بصفة الارادة . فهو يقول بأن الله « ليس موصوفا بها (اي الارادة) على الحقيقة . فاذا وصف بها شرعا في افعاله ، فالمراد بذلك انه خالقها (خالق افعاله التشريعية) ومنشئها على حسب ما علم . واذا وصف بكونه « مريدا » لافعال العباد ، فالمعني به : انه آمر بها وناه عنها » (١) . وانما يلجأ النظام الى هذا التفسير الخاص لصفة الارادة ، لانه يرى ان وصف الله بها على المعنى الحقيقي لها يعني انه محتاج ، فان كل « مريد » لا يكون مريدا الا لحاجته الى ما « يريده »، ويجب تنزيه الله عن الاحتياج .

وخلاصة راي النظام في صفة « **الارادة** » الالهية ، بناء على ما تقدم ، هي هكذا : حين يقال ان الله « اراد » كذا ، فاما ان يكون هذا الذي « اراده » فعلا من افعاله هو ، واما ان يكون من افعال الناس . فاذا كان من افعاله فان « ارادته » لهذا الفعل ليست ارادة بالمعنى الحقيقي للكلمة ،وانما هي خلقه لهذا الفعل مباشرة بناء على علمه السابق له . فليس هناك شيئان: ارادة ، وخلق . بل شيء واحد ، هو « الخلق » ، سبقه **علم** بما سيخلق ، اي ان « الارادة » ترجع في راي النظام الى **العلم** . وهذا « العلم » هو منشأ « الخلق » . فالله انما « علم » شيئا « فخلقه » . اما اذا كان ما « يريده » الله فعلا من افعال الانسان ، فقولنا انه « اراده » غير صحيح ، بل الصحيح انه **أخبر** الناس عنه ، بأحدى طريقتين : اما بالامر به ، او بالنهي عنه . فليس هنا ايضا « ارادة » ، وانما هنا **امر او نهي** فقط : ويلخص الاشعري هذا الراي للنظام بالكلمات التالية : « الوصف لله بأنه **مريد** لتكوين الاشياء ، معناه انه كوّنها . وارادته للتكوين هي تكوين . والوصف له بأنه **مريد** لافعال عباده فمعناه انه امر بها ، والامر بها غيرها (اي غير هذه الافعال) . تقول انه مريد الساعة ان يقيم القيامة ، ومعنى ذلك انه حاكم بتلك الساعة مخبر بها » (٢) . والنتيجة الاخيرة لراي النظام هنا ، هي نفي صفة الارادة عن الله ، سواء بذلك « ارادته » لافعاله ، ام «ارادته» لافعال الانسان ..

٦ - نظرية الكون والظهور عند النظّام

ولعل هذا الراي في نفي صفة الارادة ، هو الذي حمل النظام على القول براي آخر يتعلق بخلق الكون . فان النظام ، لكي يتخلص من التعقيد الذي يؤدي اليه نفيه لصفة الارادة ، لجأ الى القول بأن الخلق حصل مرة واحدة.

(١) الشهرستاني : الملل ، ص ٥٧ ـ والاشعري : المقالات ، ص ١٩٠ طبعة استانبول .

(٢) الاشعري : المقالات ، ص ١٩٠ ـ ١٩١ ، طبعة استانبول .

ولم يتعدد ، فينحصر نفي الارادة عن افعال الله في فعل واحد ، وهو الخلق الواحد . فان النظام يقول بأن الله « خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ، ونباتا ، وحيوانا ، وانسانا . ولم يتقدم خلق آدم ـ عليه السلام ـ خلق اولاده . غير ان الله ـ تعالى ـ **اكمن** بعضها في بعض . فالتقدم والتأخر يقع في ظهورها من مكامنها ، دون حدوثها ووجودها » (١) .

وايضاح هذا النص : ان كل موجود في عالمنا المادي ، من جماد ، ونبات ، وحيوان ، وانسان ، سواء ما يخيل لنا انه وجد سابقا ام ما يخيل لنا انه وجد حاضرا ام ما يخيل لنا انه سيوجد مستقبلا ، قد وجد كله مرة واحدة في وقت واحد بتكوين واحد . فلم يتقدم خلق موجود على خلق موجود آخر ، ولم يتأخر وجود شيء عن وجود شيء اخر . حتى آدم لم يوجد اولا ثم وجد اولاده بعده بالتسلسل كما يتراءى لنا . بل وجد آدم ووجدت سلالاته الآدمية كلها منذ بدء الخليقة حتى نهايتها بكينونة واحدة في وقت واحد . اما ما يبدو لنا انه وجودات متعددة ومتجددة دائما ، فتفسيره عند النظّام شيء آخر غير الحدوث الجديد او الوجود الجديد ، بل هو ـ في الواقع ـ ان الموجودات هذه بعضها **كامن** في بعض منذ بدء التكوين . فحين نلاحظ « وجود » شيء جديد من الجمادات او النباتات او الحيوانات او البشر ، فان هذا ليس « وجودا » بل « **ظهورا** » ، اي انه حان لهذه الاشياء الجديدة ان « **تظهر** » **من مكامنها** حيث وجدت منذ الخلقة الاولى الشاملة .

اما كيف « تظهر » الموجودات المادية من « مكامنها » ، فيبدو ان النظام يتصور ذلك بطريقة الحركة . فان الموجود الكائن او **الكامن** في موجود آخر من نوعه (الجماد في الجماد ، والنبات في النبات الخ ..) تحدث له **حركة** ما « فيظهر » من حيث كان كامنا . ولكن هذه الحركة ليست **انتقالا** ، اي ليست حركة تنقل الموجود من مكان الى مكان (٢) ، بل هي حركة **تغير** ، اي نشوء **وضع** جديد للكائن (٣) . من هنا يدخل النظّام هذه الحركة في المقولة المعروفة في منطق ارسطو بمقولة **الوضع** . ولذا يقول الشهرستاني : « وانما الحركة عنده (اي النظّام) مبدأ تغير ما ، كما قالت الفلاسفة من اثبات الكمّ والكيف والوضع والاين (المكان) والمتى (الزمان) .. الى

(١) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ٥٨ .

(٢ و ٣) هنا شكل تاريخي لتصور الحركة الميكانيكية (التنقل في المكان) والحركة الديالكتيكية (تغير في وضع حركة الكائن) .وهو تصور عفوي هنا سابق لوعي هاتين الحركتين وعيا علميا .

اخوانها (اي الى اخر المقولات المنطقية الارسطية المعروفة) » (١) . وذلك مبني عند النظّام على رايه في **الحركة** . فهو يقول ان افعال البشر كلها حركات فحسب ، وليس هناك سكون ، وانما السكون نفسه **حركة** اعتماد . وهكذا شأن العلوم والارادات ، فهي حركات ايضا من حركات النفس (٢) . فالنظّام اذن **ينفي السكون في الكون اصلا ، ويرى الكون هو الحركة ليس غير** . ونحن نجد في هذه الرؤية الكونية المبكرة في الفكر العربي رؤية فلسفية ترتبط ارتباطا وثيقا برؤية النظّام السابقة لمبدأ « الكمون » و « الظهور » للموجودات المادية . وهذه تحتوي كذلك نظرة فلسفية متقدمة تفتحم اقتحاما جريئا مجال التفكير الميتافيزيقي عند المعتزلة . فاذا اقترنت بما احدثه النظّام ايضا من القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ ، اي القول بالاجزاء غير المتناهية للمادة ، كان لنا ان نرى في تفكيره نوعا من الترابط والتماسك يؤدي بنا الى استنتاج نزعة **مادية** عند هذا المفكر المعتزلي لا يقلل من اهميتها التاريخية والفكرية كونها مسوقة في اطار من التفكير الميتافيزيقي والمثالي . فان هذا الاطار هو الاطار التاريخي الذي كانت تفرضه ظروف عصر النظّام ومجتمعه ، وليس من الواقعي ولا العلمي ان نطالب ممثلي الفكر العربي ــ الاسلامي في تلك الظروف التاريخية ان يخرجوا كليا من ذلك الاطار .

٧ ــ مصدر فكرة الكون والظهور عند النظّام

ولقد حاول مؤرخو الفرق الاسلامية ، كما حاول الباحثون المتأخرون في شؤون الفلسفة العربية ، معرفة المصدر الذي اخذ عنه النظّام هذه الاراء النظرية ، الطبيعية والالهية . وقد راينا الشهرستاني يرجع بهذا المصدر الى الفلاسفة ، وهو يحدد هؤلاء الفلاسفة بأشارتين : **اولاهما** ، اشارته الى مقولات الكمّ والكيف والوضع والاين والمتى .. وهي مقولات المنطق الارسطي، وهذا يسمح لنا باستنتاج ان الشهرستاني يقصد الفلاسفة اليونانيين بعامة، وارسطو بخاصة . والاشارة **الثانية** ، قوله عن راي النظّام في مسألة « خلق الموجودات دفعة واحدة » انه « اخذ هذه المقالة من اصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة . واكثر ميله (اي النظّام) ابدا الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين » (**الملل** ــ ص ٥٨) . فهذا النص من الشهرستاني يمكننا ان نوجهه الى منبعه الاصلي الصريح بين مذاهب الفلاسفة الطبيعيين

(١) الملل والنحل ــ ص ٥٧ .

(٢) المصدر السابق .

اليونانيين ، وهو مذهب **انكساغوراس** (١) . فان موضوعة النظّام الناجمة عن قوله بـ « خلق الموجودات دفعة واحدة » ، وهي موضوعة « الكمون والظهور » ، ليست بعيدة عن موضوعة انكساغوراس : « كل شيء في كل شيء » التي كان يسميها بـ « الهوميرية » . واذا نحن ربطنا موضوعة النظّام عن « الكمون والظهور » ، في مسألة الخلق ، بموضوعته الاخرى عن الاجزاء غير المتناهية ، اي القول بنفي الجزء الذي لا يتجزأ ، امكننا ان نجد مجالا لمقارنة هاتين الموضوعتين بما كان يؤكده انكساغوراس من وجود عناصر غير متناهية في العالم هي المكوّنة لكل موجود ، وكان يطلق عليها اسم « البذور » . وهذه البذور اذ تتركب باشكال مختلفة تولد اشياء مختلفة . ومن هنا ــ كما يقول انكساغوراس ــ نرى كل شيء يشبه الاشياء الاخرى الى هذا الحد او ذاك من المشابهة ، وبفضل هذا التشابه ذاته تظهر امكانية تحول الاشياء الى اشياء اخرى غيرها . فالاسود مثلا نطلق عليه صفة السواد دون البياض ، لا من حيث انه مغاير للابيض ،بل لان السواد هو الغالب فيه وان كان البياض موجود فيه ؛ وهكذا ..

هذه المقارنة لموضوعتي النظّام السابقتين ، بموضوعة انكساغوراس عن « البذور » ، يمكن ان تكون شاهدا على صحة افتراض الشهرستاني ان النظّام اخذ فكرة « الكمون والظهور » في مسألة خلق الموجودات عن الفلاسفة اليونانيين الطبيعيين . واذا كان الشهرستاني لم يحدد هنا مذهبا معينا من مذاهب هؤلاء الفلاسفة اخذ عنه النظّام فكرة الكمون والظهور ، وفكرة الاجزاء غير المتناهية ، فاننا نجد هذا التحديد في مكان آخر عند الكلام على « راي انكساغوراس » (٢) . فهناك يقول الشهرستاني عن انكساغوراس : « .. وهو اول من قال بالكمون والظهور » ، ثم يقول عنه : « ... الا انه اثبت جسما غير متناه بالفعل هو متشابه الاجزاء » . واستطرادا الاول انه مما يلفت الانتباه في هذا المجال ان الشهرستاني وصف مذهب الكساغوراس في مسألة « الكمون والظهور » وصفا يقترب كثيرا من جوهر مذهبه كما يعرفه تاريخ الفلسفة اليونانية .

بعد هذه المقارنة لنظرية النظّام بنظرية انكساغوراس ــ ويبدو لنا

(١) عاش الفيلسوف اليوناني انكساغوراس في القرن الخامس قبل الميلاد ، وكتب اكثر مؤلفاته في اثينا ، وكان بمنزلة مستشار للدمقراطي الاثيني بريكلي . والمعروف عن انكساغوراس انه كان يعارض الاساطير الدينية التي كانت تحدد ، في تلك الفترة ، ايديولوجية الاريستوقراطية اليونانية بالاخص .

(٢) الملل والنحل : ص ٦٩ ــ ٧٠ ، ط ٢ القاهرة .

انها مقارنة تستند الى اساس صحيح ـ لا يبقى مجال لاقوال مؤرخين وباحثين آخرين يرجعون نظرية النظام في مسالة الخلق الى تاثره بمذهب الرواقيين . فان العلة « البذرية » الرواقية ليست واضحة عند النظام وضوح نظرية انكساغوراس عنده (١) . ومن هنا يمكن ان نختلف مع راي ابي ريده من جهة ، وان نتفق معه من جهة ثانية . فهو ينفي تاثر النظام بالرواقية وبانكساغوراس معا ، ويرى ان فكرة النظام عن الخلق هي فكرة اصيلة نابعة من الاصل المعتزلي الذي ياخذ به في مسالة التوحيد (٢) . اننا نختلف معه في نفي تاثر النظام بنظرية الكمون والظهور عند انكساغوراس ، لان هذا التاثر من الوضوح بحيث يصعب على الباحث العلمي انكاره او تجاهله . وفي الوقت نفسه نستطيع القول مع ابي ريدة ان النظام يصدر في موضوعته بشأن الخلق عن اصله التوحيدي المشار اليه . وليس من تناقض ، في راينا ، بين القول بهذه الاصالة وبين الاعتراف بذلك التاثر . فان النظام يلتزم بالفعل خطه المعتزلي في مبدا التوحيد ، وهو المبدا الاصل في تفكيره من غير جدال ، ولكنه ـ وهو الذي استوعب ثقافة عصره بعمق وسعة ـ ما كان يمكن الا ان يستفيد من فاعلية صلاته المتنوعة بمختلف الثقافات التي ارتبط بها الفكر العربي ـ الاسلامي في ذلك العصر ، وما كان يمكن الا ان يمد مذهبه بينابيع جديدة من المذاهب الفلسفية التي اتيح له الاتصال بها والتفاعل معها ، لتطوير مذهبه ذاك وتصعيد نظره الفلسفي الى مناخات عصره الفلسفي . وليس يعني هذا ان يقصد الى ذلك قصدا مباشرا ، فان طبيعة اغتنائه الفكري بحصيلة تلك الثقافات تحتم اغتناء المفاهيم التي ياخذ بها بقدر وعيه النظري وبقدر ما يملك من القدرة على الاستخلاص المتناسق مع اصوله الفكرية المرتبطة بظروف مجتمعه وعصره .

ونحن ، اذ نقتنع هنا بتاثر النظام بنظريات انكساغوراس في المسائل التي كان لها ارتباط باصله التوحيدي ، لا نزال نؤكد ما وضعناه في اساس هذا البحث من ان المصدر الاول لمجاري تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي كلها هو الواقع الموضوعي لمسار تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي . وعلى هذا نؤكد كذلك من جديد ان الفكر المعتزلي ظل مواصلا خطه الفكري الذي يمتد من عهد الصراع السياسي في عهد الصدر الاول للاسلام ، وان الاصول الخمسة التي قام عليها مذهب المعتزلة هي الاستمرارية

(١) يراجع كتاب « النظام واراؤه الكلامية والفلسفية » لمحمد عبدالهادي ابي ريدة ، ص ١٤٠ ـ ١٧٥ .

(٢) المصدر السابق ـ الصفحات نفسها .

في تطور افكار سابقيهم في هذا الخط ذاته ، ولا سيما افكار من عاصرهم واصل بن عطاء مؤسس المذهب ، امثال : معبد الجهني وغيلان الدمشقي وعمرو المقصوص من القدرية ، وجهم بن صفوان من الجبرية ، والجعد بن درهم من واضعي اسس التاويل العقلي للنصوص الاسلامية ، وابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية الذي يقول ابن المرتضى (١) ان واصلا بن عطاء اخذ عنه ، والحسن البصري استاذ واصل ، وعمرو بن عبيد زميل واصل في مبدا الاعتزال .

ولكن هذا كله ينبغي ان لا ينسينا ان ارتباط الفكر بالواقع الموضوعي لا يبقى دائما ارتباطا مباشرا وميكانيكيا . لذلك لا تبقى انعكاسات هذا الواقع لدى الفكر محتفظة بتبعيتها المطلقة له ، بل كلما ارتقى الفكر الى مناخات المفاهيم المجردة اكتسب ارضا جديدة من الاستقلالية النسبية ، واكتسب كذلك القدرة على التاثير بالواقع الموضوعي ، اي القدرة على ان يكون فاعلا ومنفعلا في آن واحد ، بحيث لا يبقى منفعلا فقط .

من هنا لا بد لنا من القول ان انفعال الفكر العربي ـ الاسلامي بالثقافات الخارجية ، من اي مصدر كانت ، هو ـ **اولا** ـ انفعال حقيقي وواقعي وليس من طبيعة التفكير العلمي انكاره ، وهو ـ **ثانيا** ـ لا يمكن ان يبقى انفعالا وحسب كذلك ، بل لا بد ان يصبح فاعلا في تلك الثقافات نفسها يضيف اليها وينتقدها ويهدم منها ما يستحق الهدم ويطور منها ما يخضع لقانون التطور . وهو ـ **ثالثا** ـ لا يمكن ان يقطع الفكر عن اصوله وجذوره ولا يطغى على اصالة العلاقة بين العمل الفكري والتربة التي نبت فيها وشروط الحياة الخاصة بها ، مهما تكن التاثرات قوية وغنية بالثقافات العالمية .

٨ ـ المعمرية وفكرة « المعاني »

وفي مجال الكلام على الصفات عند المعتزلة نرى صفة « الخلق » تتخذ وجها جديدا عند احد مفكريهم ، معمر بن عباد السلمي ، الذي تنسب اليه فرقة المعمرية من معتزلة البصرة . فهذا يرى ، جريا مع اصل التوحيد الذي يستلزم عندهم جميعا نفي الصفات ، ان الله لم يخلق شيئا غير الاجسام ، اما الاعراض التي تحدث من الاجسام ، فهي من خلق هذه الاجسام ذاتها . وهو يفرق بين نوعين من الاعراض الصادرة عن الاجسام : **نوع** يحدث

(١) المنية والامل : ص ١١ .

بحكم الطبع والضرورة ، كالاحراق الذي تحدثه النار . والحرارة التي تحدثها الشمس . الخ .. ونوع يحدث بالاختيار ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق التي يحدثها الحيوان بمعناه الاعم الذي يشمل الانسان (١) .

وقد جاء معمر بفكرة جديدة في تراث الفكر المعتزلي سميت **بفكرة « المعاني »** ، ولذلك سمي جماعة معمر بـ **« اصحاب المعاني »** . وهذا يدل على تميز بارز لهذه الفكرة في تاريخ المعتزلة . فماذا تعني عند « المعمرية » ؟.

هناك نصوص مضطربة في تفسير الفكرة عند مؤرخي الفرق الاسلامية. فاذا رجعنا الى الشهرستاني رأينا تفسيرها هكذا : « قال (اي معمر) : ان **الاعراض** لا تتناهى في كل نوع . وقال : كل عرض قام بمحل فانما يقوم به **لمعنى** اوجب قيامه » . « وزاد (اي معمر) على ذلك فقال ان الحركة انما خالفت السكون لا بذاتها ، بل **بمعنى** اوجب المخالفة . وكذلك مغايرة المثل للمثل ، ومماثلته ، وتضاد الضد الضد ، كل ذلك عنده بمعنى » (٢) .

نفهم من هذا النص ان معمرا يقول **اولا** بعدم تناهي **« الاعراض »** نفسها في كل نوع . ونفهم **ثانيا** انه ما من عرض يعرض لشيء في محل الا ويكون هناك **معنى** يوجب عروضه وحدوثه . فالحركة لا تحدث مفارقة السكون الا ووراء حدوثها **معنى** اوجب مخالفتها للسكون . وهكذا شأن السكون لا يخالف الحركة الا لمعنى . والمثل لا يغاير مثله حين يغايره ، ولا يماثله حين تكون المماثلة بينهما الا لان معنى هناك اوجب المغايرة بينهما او اوجب المماثلة . وكذلك الضد مع الضد فانه لا يقع التضاد بينهما الا بدافع من **معنى** .

واذا رجعنا الى الاشعري في تفسير الفكرة ، رأينا هذا التفسير : « ان الجسم اذا تحرك فانما يتحرك **لمعنى** هو الحركة ، لولاه (اي لولا هذا المعنى) لم يكن بأن يكون متحركا اولى من غيره (يقصد : لولا هذا **المعنى** لما كان الجسم المتحرك اولى من جسم آخر بالحركة) ، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك (يقصد : لولا ذلك **المعنى** لما كان تحرك الجسم في وقت تحركه أولى بأن يحدث في هذا الوقت بعينه من ان يحدث قبل هذا الوقت) ، واذا كان ذلك كذلك،

(١) راجع الشهرستاني : الملل – جـ ١ ص ٦٥ .
(٢) المصدر السابق نفسه ،ص ٦٥ – ٦٦ .

فكذلك الحركة (يعني ان الامر في الحركة مثل الامر في الجسم المتحرك). لولا معنى له كانت حركة المتحرك (يعني : لولا ان هناك معنى بسببه كانت هذه الحركة للمتحرك) لم تكن بأن تكون حركة له اولى منها ان تكون حركة لغيره (يعني : لما كانت الحركة التي حدثت للجسم المتحرك اولى ان تحدث لهذا الجسم بالذات دون غيره) . وذلك المعنى كان معنى لان كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر (يقصد : ان المعنى الذي وراء الحركة في كل متحرك ، هو ايضا وراءه معنى آخر غيره) . وليس للمعاني كل ولا جميع (يقصد انها ليست اجزاء من كل) ، وانما تحدث في وقت واحد (. . .) والمعاني التي لا كل لها ، فعل للمكان التي حلته (. . .) ولا بدّ من اثبات معاني لا نهاية لها حلت فيه ، لان الحياة لا تكون حياة له دون غيره الا لمعنى . وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا الى غاية » (١) .

ونجد عند الخياط ، وهو احد كبار مفكري المعتزلة ومؤرخيهم ، نصا موجزا يضع فيه الفكرة الكاملة التي عرضها الاشعري في صيغتها القصيرة المعبرة التالية : كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه . ولهذا المعنى معنى آخر ، وهكذا الى ما لا نهاية (٢) . ونلحظ فرقا بعيدا بين نص الشهرستاني عن فكرة المعاني وبين نص الاشعري والخياط عن الفكرة نفسها. فالاول نفهم منه ان « الاعراض » هي التي لا تتناهى في فكرة معمر عن المعاني. اما في النصين الآخرين فنجد أن المعاني نفسها هي التي لا تتناهى . لكن ، ليس من تعارض في الجوهر بين دلالتي النصين . فان عدم تناهي الاعراض يستلزم عدم تناهي « المعاني » ، ما دام كل عرض يحتاج ان يكون وراءه « معنى » حسب فكرة معمر . فنفهم اذن من هذه الفكرة ان عالمنا المادي هذا خاضع ، بكل حدث يحدث له او منه ، الى سلسلة من « المعاني » بعضها متصل ببعض ، ومنفصل بعضها بعض ، الى غير نهاية، في وقت واحد . فهذه الحركة العارضة لجسم من الاجسام خاضعة **لمعنى** مباشر فاعل محرك لولاه لم تحدث الحركة ولم يتحرك الجسم . وهذا « المعنى » ذاته خاضع بدوره « لمعنى » آخر غيره جعله فاعلا ومحركا ، ثم هذا « المعنى » الثاني له معنى ثالث يؤدي الدور نفسه بالنسبة للثاني ، وهكذا بصورة لا متناهية .

ما هي هذه « **المعاني** » : اهي جواهر بسيطة روحانية تتصل بعالم المثل الافلاطونية او تتصل بالعقول المفارقة الافلاطونية ، ام هي اسباب توليدية يلد

(١) الاشعري : المقالات ، جـ ٢ ، ص ٢٧٢ .
(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ .

بعضها بعضا في سلسلة المبادىء السببية او سلسلة المحركات الارسطية ، ام هي سلسلة من العلل الغائية وحسب ؟ .

ليس في النصوص التي لدينا عن آراء معمر السلمي و « المعمرية » ما يقدم جوابا واضحا عن هذه الاسئلة . غير ان الباحث المعاصر الدكتور علي سامي النشار ، وهو اشعري المذهب والتفكير ، ينبه الى نص منسوب الى « معمر » نفسه يقول : « ان صفات الله معاني » . ثم يحاول النشار ان يعقد صلة بين هذا النص عن صفات الله وبين فكرة « المعاني » الخاصة بالعالم الطبيعي ، وان يستنتج من هذه الصلة تفسيرا ميتافيزيقيا لفكرة المعاني المعمرية فيقول ان « هذه المعاني اذن هي الصفات الالهية ، وهذه المعاني بسيطة . وذلك لان صفات الله بسيطة ، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعاني لا الى غاية وصفات الله لا الى غاية ، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية لان الصفة هي اعتبار ذهني يعود الى الذات » (١) . ويعقب النشار على هذا التفسير بأن ذلك يعني كون « معمر » قد حل مشكلة الصفات « بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه » وينكر اي فهم آخر لفكرة « اصحاب المعاني » عند مؤرخي الفكر المعتزلي .

وفي راينا ان مذهب « المعاني » عند معمر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي ، وان المنطق الداخلي للنصوص الواردة في شرح هذا المذهب ، رغم اضطرابها الذي اشرنا اليه ، ينصرف ـ بالارجح ـ الى تفسير ارسطو للحركة في العالم الطبيعي هذا وارتباطها بسلسلة المحركات الارسطية التي تصل الى المحرك الاول وازليته . اما العلاقة بين « المعاني » التي يقررها معمر لحركة العالم الطبيعي واعراضه وبين « المعاني » الواردة في نص معمر عن صفات الله ، فقد احتاج النشار ، كي يثبتها ، الى سلسلة من المقارنات نشأت عنده من مجرد التشابه اللفظي بين كلمتي « المعاني » هنا وهناك ، ومن افتراض النشار ان « المعاني » التي يفسر معمر بها الحركة الطبيعية هي معان بسيطة ، فبنى على هذا الافتراض تلك المقارنات التي ادت به الى القول بأن « معاني » معمر في مجال العالم المادي هي نفسها « الصفات الالهية » . غير ان هذا الافتراض يحتاج الى دليله المقنع من داخل النصوص .

(١) النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ـ ج ١ ، ص ٦١١ .

و « للمعمرية » راي خاص ايضا في صفة « قديم » بين صفات الله فان الشهرستاني (١) والبغدادي (٢) يقولان ان معمرا كان ينكر ان الله قديم . ويضيف البغدادي : « مع وصفه (اي معمر) له (اي الله) بانه موجود ازلي » . وكلاهما يعلل راي معمر بأن « قديم » اخذ من « قدم يقدم فهو قديم » وهو فعل كقولك اخذ ، منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتقادم الزماني ، ووجود الله ليس بزماني . هذا التعليل يعني ان راي معمر هنا يستند الى المنطق اللغوي لكلمة « قديم » ومنطق اشتقاقها من فعل . فالصفة منه اذن فعل . وبما ان الفعل مرتبط بالزمان ، فوصف الله بـ «القديم» لا بد ان يرتبط بالقدم الزماني ، مع ان وجود الله غير زماني . ولكن الاشعري (٣) يذكر لمعمر نفسه هذا النص : « لا اقول ان الباري قديم الا اذا اوجد المحدثات » . ان هذا النص يعني ، في راي معمر ، ان صفة « قديم » نسبية ، وليست مطلقة . فلا يوصف بها الله الا بالنسبة لما يحدثه من الموجودات الحادثة . وهذا هو التفسير الصحيح لفكرة معمر بشأن صفة القدم .

ان مسألة « القديم » هذه ودراستها على اساس المنطق الزماني للصفة ، سنرى انها تحتل مركزا بارزا في دراسات المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين . وهنا نرى المعتزلة يضعون الاسس لهذه الدراسات .

وكذلك نرى عند معمر واصحابه رايا خاصا في صفة « العلم » لله . فان الشهرستاني يخبرنا انه « حكى جعفر بن حرب عنه (اي عن معمر) انه قال : ان الله تعالى محال ان يعلم نفسه ، لانه يؤدي الى ان لا يكون العالم والمعلوم واحدا . ومحال ان يعلم غيره ، كما يقال : محال ان يقدر على الموجود من حيث هو موجود» . ثم يعلل الشهرستاني (٤) محالية علم الله لغيره عند معمر بقوله : « لما كان الرجل يميل الى الفلاسفة ، ومن مذهبهم انه ليس علم الباري ـ تعالى ـ علما انفعاليا ، اي تابعا للمعلوم ، بل علمه فعلي ، فهو من حيث هو فاعل ، عالم . وعلمه هو الذي اوجب الفعل . وانما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه » (٥) .

(١) الملل : ج ١ ، ص ٦٨ .
(٢) الفرق بين الفرق : ص ٥٥ (تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد) .
(٣) المقالات : ج ٢ ، ص ٢٠١ (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد) .
(٤) الملل والنحل : ج ١ ، ص ٦٧ .
(٥) المصدر السابق .

وخلاصة راي معمر في هذه المسالة ـ بناء على نص الشهرستاني ـ انه محال على الله ان يعلم نفسه ، وان يعلم غيره . اما الاول ، فلان علم الله لنفسه يؤدي الى التعدد في ذات الله ، وهذا يخالف الاصل الاول من اصول المعتزلة الخمسة وهو **التوحيد** . وذلك ان كل علم يوجب ان يكون هناك عالم ومعلوم، اي ان العالم والمعلوم شيئان اثنان متغايران . وهذا هو التعدد . واما علم الله لغيره فمحال من جهة ان ذلك يعني انفعال علمه بالغير ، فان العلم بالشيء هو انفعال بهذا الشيء ، وبما ان علم الله ـ عند الفلاسفة ـ ليس علما انفعاليا فقد بطل ان يعلم الله الغير كي لا يكون علمه انفعالا بالغير متاثرا به وتابعا له . وانما علم الله فعلي ، اي انه فاعل وليس منفعلا . ومعنى كونه فاعلا انه هو ـ اي علم الله ـ هو الذي اوجب الفعل ، نعم يصح اطلاق صفة العلم على الله ، اي القول بانه « عالم » بهذا الموجود او ذاك عند حدوث الموجود ، ولا يجوز ان يقال ذلك قبل وجود الموجود ، لانه قبل ذلك معدوم ، فكيف يعلم الله المعدوم في حال استمرار عدمه مع ان علمه فعل ، اي ايجاد ؟ .

ان ظاهرة التفكير الفلسفي تبرز شيئا فشيئا وتقتحم كل مجال في تفكير المعتزلة ، مع بقائهم على صعيد هذا الاصل وذاك من اصولهم الدينية الخمسة الرئيسة .

ب - مسألة خلق القرآن

– منشأ المسألة

قلنا ، من قبل، ان تفسير المعتزلة لمفهوم التوحيد، وفق تفكيرهم الخاص، قد أدى بهم الى الانفراد بالتزام وجهات نظر عقلية مخالفة لوجهات نظر السلفية في عدة مسائل ، منها مسألة الصفات التي تحدثنا عنها طويلا في الصفحات السابقة ، ولكنها لم تنته بعد . فان لها تفريعات هامة تأتي في طليعتها مسألة **« خلق القرآن »** :

وهذه مسألة جال فيها الفكر العربي ـ الاسلامي جولات تاريخية احدثت معارك حامية ودامية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي ، ولكنها رغم هذه المضاعفات الخطيرة ظلت على الصعيد الفكري محتفظة بنوع من الاستقلال النسبي اعانها على تعميق ابعادها في المجالات النظرية ، فيسر لها ذلك ان تدفع تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي ، اكثر فاكثر ، الى البحث عن صيغته الفلسفية والعلمية التي انتهى الى صياغتها اول الامر في **علم الكلام** ، ثم انتهى الى صياغتها الاخيرة في ما نسميه **بالفلسفة العربية ـ الاسلامية** .

فما منشأ هذه المسألة ، وما حقيقتها ؟.

أما منشؤها فيرجع الى مسألة الصفات عند المعتزلة . فهم بعد ان قرروا وحدة الذات الالهية وصفاتها ، وقرروا ـ بناء على هذا المبدأ ـ نفي الصفات الزائدة عن الذات ، كان لا بد لهم ان ينظروا في ما ورد من هذه الصفات داخل النصوص الدينية ، ليخضعوها للتأويل العقلي بما يوافق مقولتهم **«التوحيدية»**

وخلال النظر في النصوص وجدوا فيها صفة « الكلام » منسوبة الى الله ، على نحو ما جاء في الآية القرآنية : « **وكلم الله موسى تكليما** » (١) ووجدوا ان القرآن في هذه النصوص موصوف بانه « **كلام** » الله ، على نحو ما جاء في الآية : « وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع **كلام** الله » (٢) . والمقصود بـ « كلام الله » في هذه الآية ، القرآن نفسه .

فهنا ، اذن ، قد وصف الله بانه « متكلم » ، ووصف القرآن بانه «كلام الله » . فما موقف المعتزلة من هذه الصفة ؟ . هل يقولون انها من الصفات التي هي عين الذات ؟. اذا قالوا بذلك كان عليهم ان يلتزموا بكون هذه الصفة ثابتة غير متغيرة ، وفقا لمبدا المعادلة المطلقة بين الذات الآلهية وصفاتها ، كما هو مقرر عندهم . وما دامت الذات غير قابلة للتغير باتفاقهم جميعا على ذلك فان الصفات يجب ان تكون كذلك . ولكن الالتزام بكون صفة « الكلام » المنسوبة الى الله ثابتة لا متغيرة ، يصطدم بنصوص القرآن نفسها . فان هذه النصوص متنوعة ومتخالفة ، فمنها الاوامر والنواهي ، ومنها الوعد والوعيد ، ومنها الكلام التشريعي والكلام الاخباري والكلام الوصفي . فاذا كانت صفة « المتكلم » عين الذات ، واذا كان القرآن « كلاما » لله ، فقد لزم من تنوع هذا الكلام وتخالفه كما راينا ، ان تكون الذات متنوعة ومتخالفة ، اي منقسمة ، اي متعددة . واللازم الاخير من كل ذلك نفي « وحدوية » الذات ، وهذا نفي ــ بالنتيجة ــ لاصل **التوحيد** عند المعتزلة ، بل عند المسلمين جميعا .

من هنا لجأ المعتزلة الى القول بأن **كلام الله** ليس « **بقديم** » ، اي ليس من الصفات المعادلة للذات ، وانما هو **حادث** . فالقرآن ــ وهو كلام الله باتفاقهم ــ حادث اذن ، اي « مخلوق » ككل شيء مخلوق في الكون . فمعنى كون الله متكلما ــ اذن ــ انه **خالق** الكلام .

هذه هي المسالة : منشؤها ، وحقيقتها ، كما قررها المعتزلة . ولكنهم لم يقتصروا في تقريرها على ما تقدم ، بل هم حاولوا فوق ذلك توكيد هذا الراي ودعمه ببراهين اخرى يرمي بعضها الى اثبات ان القول بقدم القرآن وازليته لا ينافي مبدا **التوحيد** وحسب ، بل ينافي كذلك **عقلانية** التشريع القرآني. وذلك انهم قالوا : اذا افترضنا القرآن كلاما ازليا ، اي صفة للذات الآلهية الازلية ، كان معنى هذا ان الاوامر التي يشتمل عليها القرآن ازلية اي

(١) سورة النساء ، الآية ١٦٤ .
(٢) سورة التوبة ، الآية ٦ .

صادرة قبل ان يوجد المامورون بها ، اي انها كانت غير ذات موضوع قبل وجود البشر المكلفين بها . فان البشر هم **موضوع** هذه الاوامر . فكيف يعقل ان يوجه الله اوامره الى **المعدوم** ؟. ان ذلك نوع من العبث الذي لا يجوز على الله ، بل محال . وقالوا ان الكلام ، لكي يتحقق شرط وجوده ، يحتاج الى مكلم (بكسر اللام) ومكلم (بفتح اللام) ، وقبل وجود المكلفين ليس هناك سوى مكلم من غير مكلم . بذلك يكون القول بازلية القرآن نفيا **لعقلانية** التشريع ، وهو باطل (١).

ثم برهنوا على المسالة من وجه اخر ، فقالوا ان كلام الله « مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت كتب امثاله في المصاحف حكايات عنه . فان ما وجد في محل عرض قد فني في الحال (٢) . وفي هذا البرهان رجوع الى مقولة الجوهر والعرض . ويقوم البرهان هنا على ما هو مسلم به عندهم من كون الله **جوهر** بسيط ، ومحال ان يكون عرضا من الاعراض . فان العرض جسم ، والالوهة منزهة عن الجسمية اطلاقا . وبناء على ذلك : اذا نظرنا الى القرآن وجدناه يقع في محل ، لانه مجموعة من حروف واصوات تقرا وتسمع ؛ فهي اذن تقوم في مراكز النطق والسماع العضوية ، وهي ايضا تكتب في ورق وتتعدد كتاباتها في نسخ من المصاحف متماثلة ، اي انها تقوم في محل كذلك . وما وجد في محل فهو **عرض** ، اي جسم والعرض يفنى ، وهذه الحروف والاصوات المنظمة التي يتالف منها القرآن تفنى في الحال ، اي فور الانتهاء من النطق بها او سماعها . وكل ذلك يبعدها عن **الجوهر** الذي لا يقوم في محل ، ولا يتجسد ، ولا يفنى ، فهي اذن غير ازلية وغير معادلة للذات الآلهية ، فيثبت انها **حادثة** مخلوقة كسائر المخلوقات.

ولابي الهذيل **العلاف** ، شيخ المعتزلة كما يسميه الشهرستاني ، طريقة اخرى في شرح هذا البرهان نفسه. فقد عرفنا في ما عرضناه سابقا من آرائه قوله في ارادة الله ، انها فعل خلق وتكوين ، بمعنى ان ارادته للشيء هي خلقه لهذا الشيء بالفعل ، هي قوله للشيء : **كن ، فيكون**. ولكن العلاف يفرق بين ارادتين ، كما سبق ايضا : بين ارادة التكوين ، وارادة التكليف . فالاولى ــ في رايه ــ تقع **لا في محل** ، والثانية تقع في **محل** . والقرآن من الارادة الثانية لانه يشتمل على انواع من التكليف ، اي التشريع للناس : الاوامر ، والنواهي والاخبار عن الجنة والنار . فالقرآن **كلام** ارادي تشريعي يقع في **محل** . فما هو هذا « **المحل** » ؟.

يجيب العلاف : ان هذا المحل ليس ذات الله طبعا . لان ذاته لا يمكن

(١) يراجع احمد امين : ضحى الاسلام ـ ج ٣ ص ٢٤ ــ ٢٥ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ــ ج ١ ص ٤٩ .

ان تكون محلا للامر والنهي والاخبار . فلا بد ان يكون هذا المحل غير الله . واذا كان القرآن **كلاما** يقع في محل غير الله ، فهو عرض مخلوق كسائر الاعراض. وقد خلق الله القرآن في **اللوح المحفوظ** (هذا التعبير يقصد به: الوجود الغيبي للاشياء المخلوقة قبل وجودها المادي) . فالقرآن « يوجد في ثلاثة اماكن : في مكان هو **محفوظ** فيه ، وفي مكان هو **مكتوب** فيه ، وفي مكان هو فيه متلو (مقروء) ومسموع » ، وقد يوجد في اماكن كثيرة « من غير ان يكون منقولا ، او متحركا ، او زائلا في الحقيقة » . فاذا افنى الله الاماكن كلها التي يكون فيها محفوظا او مقروءا او مسموعا عدم وبطل (١) . والنهاية المنطقية لتقرير العلاف هذا ، هي ان القرآن عرض لا جوهر ، اي مخلوق فهو اذن **حادث** ، لا قديم .

اما معمر بن عباد السلمي ، الذي تقدم ذكره ، فانه بالاضافة الى التزامه الخط المعتزلي بكون القرآن **مخلوقا** حادثا ، وليس قديما ازليا ، ينفرد عن اصحابه المعتزلة بالقول ان القرآن ليس من فعل الله، انطلاقا من قوله ان القرآن مفعول فهو عرض ، ومحال ان يكون الله فعله في الحقيقة ، لانه يستحيل ان تكون الاعراض فعلا لله ، فالقرآن اذن من فعل **المكان** الذي يسمع منه الكلام القرآني ، فان سمع من الشجرة مثلا كان من فعل الشجرة نفسها ، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه (٢) . ومستند معمر في هذا الراي هو ـ كما يقول الاشعري ـ ان القرآن عرض ، ومحال ان تكون الاعراض من فعل الله، او هو ـ كما يقول الشهرستاني ـ ان « الله لم يخلق غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام : اما طبعا ، كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين ، واما اختيار كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق » (٣) . ولكن ، لا ينفي معمر كون القرآن مخلوقا لله كما يريد البغدادي ان يفسر رايه (٤) . ذلك ان القرآن جسم ، والله يخلق الاجسام ، في راي معمر ، ولا يخلق افعال هذه الاجسام ، اي اعراضها . وهذا شبيه بما يقوله المعتزلة بشأن الانسان وافعاله . فان الانسان عندهم مخلوق لله ، لكن افعاله ليست كذلك ، بل هي من خلقه هو ، اثباتا لحرية ارادة الانسان .

٢ – تاويل النصوص القرآنية

بعد ان فرغ المعتزلة من اقامة البراهين العقلية على القول بخلق القرآن ،

(١) ملخص عن الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ ج ٢ ، ص ٥٩٨ ـ ٥٩٩ (الطبعة الثانية من تصحيح هموت ريتر ـ دار النشر فرانز شتاينر في « فيسبادن » ١٩٦٣) .
(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ ج ١ ص ١٩٢ ـ ١٩٣ طبعة استانبول .
(٣) الملل والنحل ـ ج ١ ص ٦٥ .
(٤) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ـ ص ٩٢ .

انصرفوا الى النظر في النصوص القرآنية يفسرونها وفق ما انتهى اليه النظر العقلي عندهم ، وجعلوا من هذه النصوص ، كما فهموها ، دعامة لرايهم . فقد نظروا مثلا في الآية : « كتاب احكمت آياته ثم فصلت » (سورة هود ـ الآية ١)، فقالوا : ان هذه الاية دالة على ان القرآن مؤلف من اجزاء جاءت على دفعات متوالية (احكمت ، ثم فصلت) . وذلك لا يكون الا للاشياء الحادثة غير الازلية. ونظروا في الآية : « انا انزلناه . . . » (سورة الدخان ـ الآية ٣) فقالوا انها ظاهرة الدلالة على **الانزال** وهو فعل حادث ، فالازلي لا ينزل . ولعل اقوى ما استندوا اليه من هذه النصوص آية : « ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها » (سورة البقرة ـ الآية ١٠٦) . فهم يقولون ان النسخ يعني التغيير ، وهو اظهر الظاهرات التي يتميز بها الحادث من القديم الازلي الذي لا يمكن ان يتعرض لاي تغيير (١) .

٣ – الأساس الفكري لنظريات المعتزلة

والتقدير الواقعي لموقف المعتزلة في مسالة خلق القرآن ، بل في مسالة الصفات : اصلها وفروعها جملة ، هو النظر ـ اولا ـ الى اصرارهم على التمسك بفكرة **التوحيد** المنزه من كل شائبة من شوائب التعدد ، باي معنى كان التعدد حتى المعنى الذهني الصرف . والنظر ـ ثانيا ـ الى اصرارهم كذلك على فهم **التوحيد** فهما عقليا يحاكم النصوص الدينية في ضوء **العقل** ، فلا يتغافل عن التناقض في ظواهرها استسلاما للايمان المطلق ، بل يؤول منها ما يخالف ظاهره حكم العقل .

من هذين المبدأين ينبغي ان ينطلق البحث الصحيح في تحديد الاساس الفكري الذي قامت عليه نظريات المعتزلة في هذا المجال . ومن هذا المنطلق بعينه يمكننا ان نناقش تلك الآراء التي تفترض مصادر خارجية لراي المعتزلة هنا . فمن قائل انهم اخذوا هذا الراي او ذاك من الفلاسفة ، كما يرى الشهرستاني . ومن قائل انهم اخذوه من اليهود او من النصارى او من المانوية الفارسية ، كما يقول بعض المؤرخين القدماء وبعض المستشرقين .

اما علاقة مفكري المعتزلة بالفلاسفة فامر لا نناقش فيه ، لانه حقيقة واقعة لا يخامرنا فيه شك . ونقصد هنا المتاخرين من هؤلاء المفكرين ، اي منذ العلاف

(١) يراجع احمد امين : ضحى الاسلام ـ ج ٣ ص ٢٣ ـ ٢٤ .

والنظام فصاعدا . ولكن الذي نناقش فيه هو طريقة الاخذ من الفلاسفة : هل كان ذلك نقلا ميكانيكيا جامدا وخارجيا ، ام كان من نوع التفاعل والانصهار الداخليين ، اي من داخل حركة الفكر العربي ـ الاسلامي في مجرى تطوره الصاعد ؟. هذه هي المسألة .

يبدو لنا ، بوضوح ، ان الامر الثاني هو الذي حدث مع المعتزلة . ذلك ان هؤلاء المفكرين انما انطلقوا من ذلك الاساس الفكري الذي اشرنا اليه منذ قليل ، وهو القائم عندهم على ذينك المبدأين الاصيلين : **مبدأ التوحيد** النابع من التفكير الديني الميتافيزيقي ، ومبدأ **الاحتكام الى العقل** قبل كل شيء في فهم التوحيد . وهذا المبدأ الثاني ناشيء من موقف للمعتزلة املته عليهم ظروف التطور الفكري والتكدس الثقافي لمجتمعهم في مرحلتهم التاريخية الديناميكية ، بقدر ما املته عليهم الظروف الاجتماعية والسياسية التي انطلق منها اسلافهم القدريون والجبريون معا . وحين اتصلت افكارهم ومعارفهم بافكار الفلاسفة وبالمعارف الفلسفية القديمة لم يأخذوا منها المنطلق والاساس ؛ وانما اخذوا المنهج والطريقة من جهة ، واخذوا **الوسائل المعرفية** التي توفرت لهم بذلك، من جهة ثانية . فقد امدتهم هذه الوسائل المعرفية بقدرة جديدة على استخدام البراهين العقلية وادواتها المنطقية لدعم مبادئهم تلك الصادرة عن الموقف الاسلامي الخاص الذي تسلموه من المفكرين الاسلاميين السابقين لهم . فقد تعاقب اولئك المفكرون على بناء سلم من الافكار الجديدة درجة درجة، وكانت المادة الاولى لهذا البناء قد اشتقت ـ اساسا ـ من احتدام المشكلة السياسية الضخمة التي اثارتها معركة الخلافة ، وهي مشكلة ارتبطت عضويا وداخليا بالتفكير الديني وبالموقف العملي الديني كذلك .

واما دعوى العلاقة بين افكار المعتزلة بشأن الصفات وخلق القرآن وبين الفكر اليهودي او المسيحي او المانوي الفارسي، فتلك مسألة اخرى نرى ضرورة الوقوف عندها قليلا لمناقشتها قدر ما تسمح به المصادر المتوفرة لدينا الان :

لقد قيل ، مثلا ، ان منشأ القول بخلق القرآن راجع ، على الارجح ، الى قول اليهود بخلق التوراة ، وان القول بازليته شبيه بقول المسيحيين بقدم الكلمة (١) . فما اصل هذه الدعوى ؟. لقد سبق لنا القول عن جهم بن صفوان انه كان يقول بخلق القرآن ، اي ان المشكلة لم تبدأ عند المعتزلة . ومن المعروف

(١) كمال اليازجي وانطون غطاس كرم : اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٢٦ ـ وماكدونالد في « تطور علم الكلام » (ص ١٤٦) يقول ايضا بتاثير « نظرية الكلمة » عند المسيحيين في نشوء مشكلة خلق القرآن في الاسلام .

ان الجعد بن درهم سبق جهما الى ذلك ، وان جهما تاثر بالجعد . اورد ذلك ابن تيمية (١) وابن كثير (٢) وغيرهما . وتقول هذه المصادر ان الجعد اخذ فكرة خلق القرآن ممن بنان بن سمعان ، وهذا اخذها عن طالوت ابن اخت لبيد، ولبيد هذا هو ابن اخت اعصم الذي كان خصما للنبي وقد عاصر ظهور الاسلام. ويبدو ان القصد من ايراد هذه السلسلة هو الوصول الى النتيجة التي انتهى اليها ابن كثير من ان لبيدا المذكور اخذ قوله بخلق القرآن **عن يهودي** باليمن . وهكذا، نرى جهما اخذ عن الجعد ، والجعد عن بنان ، وبنان عن طالوت ، وهذا ابن اخت لبيد ، ولبيد ابن اخت اعصم ، واعصم عدو النبي ؛ فلا بد اذن ان نبحث عن مصدر للمسألة غير اسلامي ، ومعاد للاسلام ونبي الاسلام، حتى نجد يهوديا في اليمن يبتدع هذه البدعة في الاسلام!.. ان البحث العلمي لا يمكن ان يأخذ بهذه الطريقة المصطنعة دون تقديم الادلة التاريخية والعلمية . المثبتة للدعوى . ومع ذلك ، هناك ما ينفي الصلة بين فكرة خلق القرآن وبين اليهودية . وهو ان فكرة خلق القرآن نشأت عند القائلين بها من مبالغتهم في الحرص على نقاوة معنى **التوحيد** ونفي الجسمية عن ذات الله . في حين ان اليهودية تقول بان الله حين كلم موسى تجلى له بصورة ما ، فرآه رؤية مادية . وذلك مناقض كليا لنظرية القائلين بخلق القرآن ، من الجعد بن درهم الى ابرز مفكري المعتزلة الاولين والمتاخرين . وقد روى المؤرخون القدامى ان الجعد نفسه قتل على يد حاكم بني امية على الكوفة (خالد بن عبد الله القسري) . بحجة انه يقول : « ما كلم الله موسى تكليما » (٣) .

وهناك دعوى اخرى تفرد بها ابن النديم في كتابه « الفهرست » (ص ٤٨٦) . فهو يقول عن الجعد بن درهم انه كان مؤدبا لمروان بن محمد اخر خلفاء الدولة الاموية في المشرق « **فادخله في الزندقة** » اي ان الجعد ادخل مروان الاموي في الزندقة . وكلمة **الزندقة** في ذلك العصر تعني ـ بالاكثر ـ مذهب المانوية الذي كان شائعا في فارس . وليس لهذه ما يسندها تاريخيا ؛ فضلا عن تهافتها فكريا ، لانه ليس من شبه اطلاقا بين القول بخلق القرآن الصادر عن مبدأ **التوحيد** ، وبين المانوية القائمة على ثنائية الآلهة .

تبقى الدعوى الثالثة الشائعة عند الباحثين المتاخرين بالخصوص ، وهي

(١) ابن تيمية : **الرسالة الحموية** (ص ١٥) ، و « **موافقة صريح المعقول لصريح المنقول** » (ج ١ ، ص ١٩٢) .

(٢) ابن كثير : تاريخه ، ج ٩ ، ص ٢٥٠ .

(٣) وردت قصة مقتله في تاريخ ابن كثير (ج ٩ ص ٢٥٠) ، وفي « سرح العيون » لابن نباته المصري (ص ١٨٦) ، وفي « شذرات الذهب » لابن العماد (ج ١ ص ١٦٩ ـ ١٧٠).

ماخوذة بالاصل عن القدامى امثال ابن تيمية ، الذين قالوا ان الجعد بن درهم الذي اخذ عنه جهم بن صفوان فكرة خلق القرآن ، قد تاثر بالصابئة والمسيحية اما مباشرة على نحو ما اشرنا منذ قليل ؛ واما بوساطة تاثر الكنائس الديصانية والمسيحية بافكار الرواقيين من فلاسفة اليونان . فهنا اذن ثلاث دعاوى لا دعوى واحدة : تاثر الجعد بالصابئة ، او بالمسيحية ، او بالرواقية بوساطة الكنائس الديصانية والمسيحية . فما نصيب هذه الدعاوى من الواقع كما تقول الوثائق التاريخية او النظرية ؟.

من الممكن نظريا ان يكون **للصابئة** تاثير ما في هذا المجال . فالمقصود بالصابئة هنا الحرانيون ، اي علماء مدرسة حران في الجزيرة بشمال سورية ؛ او كهانها بالاصح ، وهم الذين ادوا دورهم المعروف في نقل العلوم اليونانية الى العربية في عهد الترجمة . فانه من المعروف في تاريخ النهضة العلمية العربية في العصر العباسي الاول ان مدرسة حران كانت في عهد الفتح العربي على صلة بالعلوم الرياضية والفلكية اليونانية القديمة ، وانها تاثرت بنظريات الفيثاغوريين والافلاطونية الجديدة . ولهذا امكنها ان تسهم في حركة النقل والترجمة الى العربية في تلك النهضة . هذا من جهة ، ويبدو ــ من جهة ثانية ــ ان الحرانيين كان لهم صفة الطائفة الدينية وكان مبدا التوحيد من اصول مبادئهم المذهبية فقد ذكر ابن النديم (١) انه كان لهم كتاب يشتمل على مقالاتهم في **التوحيد** في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وانهم ينسبون هذا الكتاب لهرمس احد انبيائهم . وينقل ابن النديم عن الكندي انه وصف هذا الكتاب بانه « على غاية من التقانة (الاتقان) في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف اذا اتعب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها » . وذكر البيروني (٢) كلاما عن الحرانيين هؤلاء جاء فيه : « ونحن لا نعلم من هؤلاء الا انهم ناس يوحدون الله ، وينزهونه عن القبائح ، ويسمونه بالاسماء الحسنى مجازا ، اذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير الى الفلك واجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظمون الانوار » .

نرى من هذين المصدرين : الكندي ، والبيروني ، ان الحرانيين كانوا يقولون بالتوحيد ، وبهذا يصح الاحتمال ، **نظريا** ، ان يكونوا من المصادر الخارجية التي يتاثر بها مثل الجعد بن درهم . ولكن هذا الاحتمال لا يصح **تاريخيا** . لانه من المستبعد ــ بالاقل ــ ان يكون الجعد قد اطلع على تفاصيل مذهب الصابئة (الحرانيين) في عصره المبكر ، فقد قتل الجعد في العقد الثالث من القرن الثاني الهجري (منتصف القرن الثامن الميلادي) . وقد راينا من نص

(١) الفهرست ، ص ٣٢٠ ، طبعة ليبزغ .
(٢) البيروني ، ابو الريحان : الاثار الباقية ، ص ٢٠٤ ــ ٢٦٠ .

ابن النديم ان كتاب الحرانيين الذي يشتمل على مقالاتهم في التوحيد انما ظهر في عصر الكندي ، ونحن نعرف ان الكندي عاش في ما بين اواخر القرن الثاني الهجري وما بعد منتصف القرن الثالث (اوائل القرن التاسع الميلادي حتى اواخره) (١) . من هنا نرى ان اطلاع المفكرين العرب على الجوانب الاساسية من مذهب الصابئة جاء متاخرا عن ظهور مشكلة خلق القرآن اول الامر على يد الجعد بن درهم ، ثم جهم بن صفوان .

اما المصدر المسيحي لمشكلة خلق القرآن فمن العسير الموافقة على انه يصلح مصدرا لنشوء هذه المشكلة . لان الاتجاه العام للمعتزلة في مسالة الصفات ومتفرعاتها ، واهمها مشكلة خلق القرآن ، يتجه بصورة واضحة ليس فيها التباس الى تنزيه ذات الله لا عن التعدد وحسب ، بل كذلك عن التجسد بكل وجه من وجوهه ، وعن الحلول بكل شكل من اشكاله ، في حين كانت المذاهب المسيحية التي تملك التاثير النظري في المراكز الفكرية العربية والاسلامية حينذاك معروفة عند المفكرين الاسلاميين بفكرة التثليث من جهة ، وفكرة حلول الله في المسيح وتجليه فيه من جهة ثانية . على ان القول بخلق القرآن يعني نفي قدم **الكلمة** ، كلمة الله، في حين ان نظرية الكلمة في المسيحية تعني القدم والازلية . فالنظريتان متناقضتان . واذا كان لا بد من القول بالتاثير المسيحي ــ وهو امر طبيعي لا جائز فقط ــ فان هذا التاثير عكسي ، اي انه ربما كان ظهور مسالة خلق القرآن ردا على نظرية قدم الكلمة في المسيحية ، لا موافقة لها . وهذا ارجح الاحتمالات .

ولمثل السبب الذي استبعدنا به كون المانوية مصدرا لمشكلة خلق القرآن، نستبعد كون الديصانية مصدرا لها كذلك . فالمانوية والديصانية تقومان على اصل واحد ، وهو الثنوية . فقد قال « ماني بن فاتك الحكيم » الذي تنتسب اليه المانوية ، بان « العالم مصنوع من اصلين قديمين : احدهما نور ، والاخر ظلمة » (٢) . واما اصحاب « ديصان » الذي تنتسب اليه الديصانية ، فقد « اثبتوا اصلين : نورا ، وظلاما ، فالنور يفعل الخير قصدا واختيار ، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا » (٣). وظاهر ان مبدا الثنوية يناقض مبدا التوحيد الذي يمثل الاتجاه المعتزلي الاصيل .

وهنا نحب ان نؤكد من جديد اننا اذ نناقش تلك الآراء القائلة بتاثر مسالة الصفات ومسالة خلق القرآن بمصادر خارجية ، لا نقصد نفي هذا التاثر الا عن

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٣٩ ــ ١٤٠ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ــ جـ ٢ ص ٢٢٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٣٠ .

المفكرين الاسلاميين الذين سبقوا المعتزلة في اظهار هاتين المسالتين . هذا **اولا**. واما **ثانيا** فنحب ان نؤكد ايضا ان مناقشتنا هذه لا تعني البتة اننا ننكر التاثر الخارجي بذاته ، بل الامر عندنا على العكس . فلسنا من القائلين بانعزال الثقافات بعضها عن بعض ، فان مثل هذا القول يخالف منطق التاريخ ومنطق قوانين التطور الاجتماعي بالاخص . ولكن الذي نعنيه ، بوجه الدقة ، نفي القول المعاكس الذي يريد ان يحصر مصادر الفكر العربي – الاسلامي بالمصادر الخارجية ، دون اخذ المصادر الداخلية بالحسبان . وهذا اشد من القول السابق مخالفة لمنطق التاريخ ولمنطق قوانين التطور الاجتماعي .

٤ – التيارات المعارضة للمعتزلة

تبقى الصورة التاريخية والفكرية لمشكلة خلق القرآن ناقصة ومبتورة اذا اكتفينا بوجهة نظر المعتزلة فيها . ولذا نرى – استكمالا لهذه الصورة – ان نعرض وجهات النظر المخالفة لراي المعتزلة في هذه القضية . ذلك لانها القضية التي تؤلف حلقة بارزة في تسلسل العملية التاريخية لتطور التفكير العربي – الاسلامي واتجاهه نحو بحث العقائد الاسلامية على اسس كلامية وفلسفية وما لقيه هذا الاتجاه من مقاومة تبلورت اخيرا الى صراع حاد في مسالة **العقل** ذاته.

يمكن حصر وجهات النظر التي جابهت المعتزلة هنا في ثلاثة تيارات رئيسة : أ – تيار السلفيين . ب – تيار الحنابلة . جـ – تيار الاشعريين :

أ – التيار السلفي : ويسمى جماعة هذا التيار باسم « الصفاتية » لانهم يثبتون الصفات الازلية لله . وقد نشأت هذه التسمية ردا على المعتزلة لنفيهم هذه الصفات كما عرفنا ، وقد كان الرد عليهم بتسمية اخرى اطلقها السلفيون على المعتزلة انفسهم ، اذ سموهم « المعطلة » . وذلك لزعم السلفيين ان المعتزلة قد « **عطلوا** » الله من خصائص الالوهية ، وافرغوها من معناها بنفيهم الصفات وقولهم بحرية ارادة الانسان في افعاله . بذلك صارت كلمتا « **الصفاتية** » و « **المعطلة** » ضدين : تطلق الاولى على السلفيين كما يطلق عليهم اسم « اهل السنة والجماعة » ، وتطلق الثانية على المعتزلة .

فاهل السنة والجماعة ، بوصف كونهم سلفيين اي تابعين لراي السلف من المسلمين الاولين ، كانوا يرون ضرورة الايمان بصفات الله كما وردت في القرآن ايمانا مطلقا دون نظر عقلي فيها ، ودون محاولة لتاويلها وفق النظر العقلي . ومن هذه الصفات الواردة في القرآن : القدرة ، والارادة ، والعلم ، والسمع ، والبصر ، **والكلام** . وهذه يجب الاخذ بمعانيها الظاهرة لغويا ، وترك

تفسير دلالتها الحقيقية الى الله وحده ، وليس لاحد من البشر ان يفسرها بعقله ، **لان العقل لا يملك القدرة على ادراك المقاصد الالهية من هذه الصفات .** وقد كان السلف يقفون هذا الموقف منها ، فيجب ان يبقى منهجهم هو المتبع ولا يجوز تخطيه مطلقا (١) .

من هنا كانت مجابهة السلفيين للمعتزلة في مسالة الصفحات ومنها مسالة خلق القرآن ، مجابهة محافظة صارمة ، تمنع حتى الجدل والمناظرة في مسائل الدين ، بل توجب الايمان بما جاء في القرآن وحديث النبي كما جاء والوقوف عنده ، لان البحث في صفات الله : هل هي عين ذاته ام غير ذاته ، وفي كيف تصدر الاشياء الحادثة عن القديم وكيف يؤثر علم الله القديم بالمعلومات الحادثة ، هو بحث **يتجاوز قدرة العقل** ، ولذلك يكون مؤديا الى الانحراف عن خطة السلف ، اي عن نهج الدين نفسه .

يبدو واضحا من هذا العرض العام لمذهب السلفيين ، ان الخلاف بينهم وبين المعتزلة يرجع ، في جوهره ، الى الخلاف في مسالة **العقل** . فهم – اي السلفيون – ينفون قدرة العقل على ادراك الحقائق الالهية ومنها حقيقة صفات الله . في حين ان المعتزلة يثبتون للعقل قدرته غير المحدودة في ادراك كل ما يتعلق بهذه الحقائق ،وفي استخلاص البراهين العقلية الموصلة الى هذه الحقائق دون الوقوع في الخطأ ، وفي اعتبار النتائج التي تنتهي اليها هذه البراهين يقينية ، ولذا يجب اتخاذها مقياسا يرجع اليه في تقرير مفاهيم العقائد وفي تاويل النصوص الدينية حتى تكون موافقة لهذا المقياس ومنسجمة معه .

في ضوء هذا الفرق الجوهري بين موقف التيار السلفي وموقف المعتزلة يمكننا ان نتبين الجانب التقدمي الاكثر وضوحا في مذهب المعتزلة . وفي مقابل ذلك نلحظ عند السلفيين مبالغة في انكار دور العقل الى حد ان بعضهم ، لكي يلغي مكان العقل كليا ويقطع عليه طريق التفكير في الامور الدينية ، وفي الصفات بخاصة ، اخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تجسيد الاله ، كالآيات التي تضيف الى الله « الوجه » و « اليد » و « العرش » الخ. وقد قرانا نصوصها سابقا . وقد افترقوا فيها – كما يقول الشهرستاني – فرقتين « فمنهم من اوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك » اي انه فسر ظاهر هذه الآيات تفسيرا غير بعيد عن دلالة اللفظ . « ومنهم من توقف في التاويل » (٢).

(١) المصدر نفسه : ج ١ ص ٨٤ .
(٢) المصدر نفسه .

اي امتنع عن ابداء الراي في ذلك ، واكتفى بالايمان المطلق بانها قرآن يجب قبوله منزلا من الله ، ولا حاجة الى اكثر من ذلك .

ويحدد الشهرستاني هنا مذهب التوقف هذا بقوله نقلا عن اهل المذهب انفسهم : « عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثله شيء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك . الا اننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى : « الرحمان على العرش استوى »، ومثل قوله : « خلقت بيدي » ، ومثل قوله : « وجاء ربك » الى غير ذلك . **ولسنا مكلفين بتفسير هذه الآيات وتاويلها** ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له ، وليس كمثله شيء ، وذلك قد اثبتناه يقينا » (١) .

ويلفت النظر في هذا النص قولهم : « **عرفنا بمقتضى العقل** » . فهل يعني ذلك انهم يعترفون للعقل بمكانه بين وسائل المعرفة الايمانية ؟ . الواقع انهم يعترفون بذلك فعلا . ولكن في نطاق ما يفترضونه من **الادراك الاولي** الذي يرى ضرورة وجود الله ، وضرورة كونه واحدا لا شريك له ولا شبيه ، وما يترتب على هذا الادراك المفترض من لوازم الايمان بالنبوة وبالعالم الاخروي .

ومن ابرز القائلين بمذهب التوقف عند النصوص **مالك بن انس** (٩٦ ـ ١٧٩ هـ / ٧١٤ ـ ٧٩٥) ، وهو زعيم المذهب المالكي المنسوب اليه من المذاهب الفقهية السنية الاربعة الرئيسة . فنحن نرى فكرة **التوقف** عند مالك تبدو اكثر محافظة واكثر تشددا في السلفية ،حين يحاول الرد على اهل التاويل الذين يرفضون الاخذ بظاهر الآيات القرآنية الدال على تشبيه الله بالاجسام ، مثل آية « الرحمان على العرش استوى » (سورة طه ـ الآية ٥) التي يقول ظاهرها بأن لله عرشا وانه **استوى** على العرش،والعرش شيء مادي ، والجلوس عليه فعل مادي . يقول مالك في محاولته الرد على ذلك : « الاستواء معلوم ، والكيفية (اي كيفية الاستواء ـ الجلوس) مجهولة ، والايمان به واجب . والسؤال عنه بدعة » (٢) . نرى **مالكا** ، اذن ، يمنع حتى السؤال عن كيفية الاستواء على العرش ، او غيره مما يستدعي السؤال ، ونراه يحكم على مجرد السؤال عن ذلك بانه « بدعة » ، و« البدعة » في الاسلام ضلال وانحراف ، فكيف اذا تجاوز الامر السؤال الى التاويل ، ولا سيما التاويل العقلي ؟.

ب ـ التيار الحنبلي : ينسب هذا التيار الى احمد بن حنبل زعيم المذهب

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه ـ ص ٨٥ .

الفقهي السني الاخر بين المذاهب الاربعة (ـ ٢٤١ هـ ـ ٨٥٥ م) . وهذا التيار هو نفسه الذي اشار اليه الشهرستاني سابقا في تقسيمه السلفيين الى فرقتين ، وهو يمثل الفرقة الاولى التي تؤول النصوص الدينية « على وجه يحتمل اللفظ ذلك » كما عبر الشهرستاني . فهذا تيار سلفي ايضا ،ولكنه تميز بقبوله التأويل المحدود . واحمد بن حنبل واجه « محنة خلق القرآن » مواجهة مباشرة . وقد تعرض اثناء الاشهر الاخيرة من حياة الخليفة العباسي المأمون وطوال عهد المعتصم ، الى امتحان عسير في رايه بخلق القرآن ، اذ كانت الدولة العباسية قد تبنت في ذلك الحين راي المعتزلة بهذه المسألة، واخذت تمتحن القضاة والفقهاء وزعماء المذاهب الاسلامية والحكام في مواقفهم منها . وقد وقف احمد بن حنبل بشجاعة وثبات على رايه المناهض لراي المعتزلة والدولة رغم السجن والتعذيب ، ورغم التخاذل الذي اصاب الكثيرين من اعداء فكرة خلق القرآن ، حتى خرج من السجن وهو اشد اصرارا على موقفه ذاك (١) .

يقول احمد بن حنبل ان القرآن **غير مخلوق** . وقد شرح رايه هذا بتفصيل في رسالة كتبها بعنوان « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله » (٢) . وهو هنا يرد على ما استند اليه الجهمية والمعتزلة من الاستشهاد بالآية : « انا جعلناه قرآنا عربيا » (سورة الزخرف ـ الاية ٣) وقولهم ان (الجعل) هو الخلق ، وهذا نص بأن القرآن مخلوق . فيقول ابن حنبل في رد هذا الدليل بأن كلمة « جعل » وردت في القرآن بمعنيين : بمعنى « خلق » وبمعنى « فعل » . فمن امثلة المعنى الاول في القرآن : « الحمد لله الذي خلق السماوات والارض **وجعل** الظلمات والنور » (سورة الانعام ـ الآية ١) ، اي **خلق** الظلمات والنور . ومن امثلة المعنى الثاني ما جاء في القرآن على صورة خطاب من الله الى ابراهيم الخليل : « اني جاعلك للناس اماما » (سورة البقرة ، الاية ١٢٤) . وكلمة « جاعلك » هنا لا تعني « خالقك اماما » لان ابراهيم مخلوق قبل ان يكون اماما . اذن معنى « الجعل » في مثل هذه الآية غير الخلق ، بل معناه الفعل . وبهذا المعنى نفسه نفسر « انا جعلناه قرآنا عربيا » . فالقرآن ـ اذن ـ فعل من افعال الله .

ثم يرد ابن حنبل على استدلال الجهمية بالآية : « انما المسيح عيسى

(١) تراجع قصة امتحانه في : « تاريخ الخلفاء » للسيوطي : ص١٢٣ طبعة مصر ، و « طبقات الشافعية » للسبكي : ج ٥ ص ٢١٧ ، وفي « ضحى الاسلام » لاحمد امين : ج ٣، ص١٧٨ـ١٨٠.

(٢) هذه الرسالة منشورة في مجموعة « الرسائل الكبرى » لابن تيمية ـ طبعتها الاولى سنة ١٣٢٣ هـ .

بن مريم رسول الله وكلمته » (سورة النساء ، الاية ١٧١) وعيسى مخلوق **فكلمته** اذن مخلوقة . فيقول في رد هذا الاستدلال : ان الالفاظ التي تقال عن عيسى في القرآن لا تقال عن القرآن نفسه بالمعنى نفسه . فمن الالفاظ التي قالها القرآن عن عيسى ، مثلا : مولودا ، وكهلا ، وصبيا ، وغلاما . فهل يصح ان نطلق هذه الالفاظ ذاتها على القرآن كذلك ؟ « لا يحل لنا ان نقول في القرآن ما نقول عن عيسى » . اما قول القرآن عن عيسى انه« **كلمته** » فهو يقصد كلمة التكوين ، اي قول الله لعيسى : « كن » فكان . فهو ـ اي عيسى ـ انما كان ووجد بهذه الكلمة : **كن** . فهل يصح ان نقول عن عيسى : هو كلمة « كن » نفسها ؟. وانما كلمة « كن » هذه قول فقط . وهذا القول **غير مخلوق** . ويستطرد ابن حنبل هنا للرد على النصارى والجهمية معا بشأن ما قالوه في عيسى من كونه كلمة الله وروح الله الخ . . (الرسالة المشار اليها ص ٣٠) .

عرضنا هذه النماذج من ردود ابن حنبل على القول بخلق القرآن ، لكي يتبين ان منهجه في بحث المسالة يقتصر على مناقشة النصوص دون ان يتعرض للبراهين العقلية التي استند اليها المعتزلة . هذا هو موقفه وطريقته . وقد ظهر بين اتباعه الحنابلة من تخطى رايه بازلية القرآن ، فعمموا الازلية الى اكثر من مضمونه وقالوا بأن « القرآن : بحروفه واصواته ، قديم »، بل ان « الجلد والغلاف قديمان ، فضلا عن المصحف » (١) . وينقل الشهرستاني عن هؤلاء الحنابلة قولهم : « قد تقرر الاتفاق على ان ما بين الدفتين (يقصدون : (دفتي القرآن) **كلام الله** ، وان ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه **كلام الله**، فيجب ان تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله . ولما تقرر الاتفاق على ان كلام الله غير مخلوق ، فيجب ان تكون الكلمات ازلية فيه غير مخلوقة » (٢) .

« . . . حتى انتهى الزمان الى : عبدالله بن سعيد الكلابي ، وابي العباس القلانسي ، والحارث بن اسد المحاسبي . وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا انهم باشروا علم الكلام وايدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين اصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس بعض » .

هذا الكلام للشهرستاني (٣). وهو كلام يرسم خطا جديدا في الصورة

(١) الايجي ، عضدالدين : المواقف في العقائد العضدية ، جـ ٣، ص ٧٦ .
(٢) نهاية الاقدام ، ص ٣١٣ .
(٣) الملل : جـ ١ ، ص ٨٥ .

التي رايناها للتيارين السلفيين السابقين . فهنا ، في هذا الخط الجديد، سنرى للصورة معنى آخر يخرج بها عن حدود السلبية المطلقة عند مالك بن انس ، وعن حدود التوقف الساذج عند بعض الحنابلة ، وعن حدود التأويلات اللفظية عند احمد بن حنبل . ورغم ذلك لا نزال ضمن الاطار السلفي . والشهرستاني على حق اذ وضع هؤلاء الثلاثة (الكلابي والقلانسي ، والمحاسبي) في هذا الاطار . فهم جميعا من اهل « السنة والجماعة » في الصميم ، وقد وصف ابو الحسن الاشعري (١) اصحاب عبدالله بن كلاب القطان بـ « انهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن اهل السنة » . ومن المعلوم ان اهل السنة ينكرون كل ما يقوله المعتزلة بشأن الصفات وخلق القرآن . وابن كلاب نفسه (ـ ٢٤٠ / ٨٥٤ م) يثبت الصفات لله وهي ازلية عنده ومنها صفة التكلم ، فكلام الله اذن غير مخلوق ، وهو يقول ما يقوله اهل السنة كذلك بشأن القدر وان خيره وشره من الله (٢) ، الى غير ذلك من آراء السلفيين . ويظهر ان ابا العباس احمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي (ـ ٢٥٥ هـ / نحو ٨٦٨ م) والحارث بن اسد المحاسبي (ـ ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) ينتميان الى مدرسة عبدالله بن سعيد بن كلاب (٣) . وهذه المدرسة ، بالرغم من كونها سلفية المذهب كما قلنا ، تتميز بانها عالجت قضايا المذهب وحاربت المعتزلة باسلوب اهل النظر الكلامي كما اشار الشهرستاني في نصه المتقدم . وقد وصف السبكي (٤) عبدالله بن كلاب انه « احد ائمة المتكلمين » ، وقال البغدادي عن القلانسي انه كان في زمانه امام السنة « وزادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا » وله ردا على النظام « كتب ورسائل » (٥) . واشار ابن تيمية الى انتساب الحارث المحاسبي لقول ابن كلاب (٦) .

يبدو ، في ضوء كلام لابن تيمية عن المدرسة الكلابية ، ان من الامور الجديدة التي اضافتها هذه المدرسة الى المذهب السلفي قولها بان القرآن **قديم لازم لذات** الله ، وان الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته ، في حين ان السلف قبل ابن كلاب كانوا يكتفون بالقول ان القرآن غير مخلوق ، وان الله « لم يزل متكلما (اي هو متكلم منذ الازل) او انه يتكلم بمشيئته وقدرته (٧) .

(١) المقالات : جـ ١ ، ص ٢٩٨ .
(٢) المصدر السابق : جـ ٢ ، ص ٥٨٤ .
(٣) يقول السبكي في طبقات الشافعية انه لقب بـ «كلاب» لانه كان يجذب من يناظره كما يجذب الكلاب الشيء والكلاب آلة لقلع الاسنان وغيرها .
(٤) طبقات الشافعية : جـ ٢ ، ص ٥١ .
(٥) البغدادي : « الفرق بين الفرق » . ص ٢٢١ .
(٦) ابن تيمية : «موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » ـ جـ ٢ ص ٤ .
(٧) ابن تيمية : « مناهج السنة » ـ جـ ١ ، ص ٢٠٨ .

ويوضح ابن تيمية ، بعد ذلك ، قصد المدرسة الكلابية من القول بأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فنفهم منه انها تعني كون « المتكلم من قام به الكلام ولم يكن بفعله ومشيئته وقدرته » (١) ، اي ان كلام الله صفة ملازمة لذاته وليس فعلا من افعاله ، لانه لو كان فعلا من افعال المشيئة الالهية ، مع انه كلام ازلي عند ابن كلاب كما هو عند سائر السلفيين ، لكان هذا الكلام قبل ان يوجد البشر موجها الى غير مخاطب ، ولو ان كلام الله كان متعلقا بالمشيئة والقدرة لكان ذلك يعني ان الله قادر على الكلام منذ الازل حتى في الوقت الذي لم يكن يوجد فيه مخاطب بهذا الكلام ، والالتزام بذلك باطل ، لان الكلام لا يحدث الا اذا وجد المتكلم والمتكلم اليه ، فاذا لم يوجد العنصر الثاني لم يوجد الكلام .

بهذا الطراز من التفكير النظري تخرج المدرسة الكلابية مذهب السلفيين من اطاره التقليدي المتحفظ تجاه المباحث النظرية التي تستخدم العقل ، وتنهج منهج المتكلمين . وهذا – في الواقع – تعبير عن الظاهرة الفكرية الجديدة التي يبدو انها تجذرت في صعيد التفكير الديني ، حتى امتدت جذورها الى اشد المحافظين تزمتا وانكماشا عن المناهج العقلية الكلامية التي تحمل تباشير عصر الفلسفة .

ج – التيار الاشعري : يبدو واضحا كل الوضوح ان هذا التيار جاء امتدادا للمدرسة الكلابية . ونحن نرى الشهرستاني ، بعد ان ذكر عبدالله بن سعيد الكلابي ، وابا العباس القلانسي ، والحارث بن اسد المحاسبي ومباشرتهم علم الكلام ، في النص الذي نقلناه له ، يقول : « .. حتى جرى بين ابي الحسن الاشعري وبين استاذه مناظرة في مسألة الصلاح والاصلح فتخاصما ، وانحاز الاشعري الى هذه الطائفة – يقصد طائفة الكلابي والقلانسي والمحاسبي – فايد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة ، وانتقلت الصفاتية الى الاشعرية » (٢) . والحقيقة ان ظهور الاشعري (– ٣٣٠ هـ / – ٩٣٥ م) بمذهبه الكلامي المعارض لمذهب المعتزلة قد بلور آراء السلفيين في مذهب جديد متكامل الجوانب ، بحيث تركزت فيه حركة المعارضة كلها التي انتصبت بوجه المعتزلة تحاربهم بسلاحهم نفسه ، سلاح المباحث الكلامية ، هذه الحركة التي تألف منها ومن المعتزلة ، منذ ذلك الحين ، خطان متوازيان في مجرى واحد ، هو مجرى البحث النظري الذي كان منه **علم الكلام** .

(١) المصدر السابق : ج ١ ص ٢٢٣ .
(٢) الملل والنحل : ج ١ ، ص ٨٥ .

غير ان القول بأن الاشعرية امتداد للمدرسة الكلابية ، لا يعني سوى امتداد المنهج الفكري . اما تفاصيل الآراء فقد وقع فيها بعض الاختلاف هنا عنها هناك ، وقد طوّر الاشعري فكرة **الكلام النفسي** التي كان بن كلاب قد وضعها في اساس نظريته بشأن كلام الله ، ولكن بصورة ضمنية . فقد كان ابن كلاّب يقول بأن كلام الله ازلي ولذلك لا يمكن ان يتصف بالامر والنهي والاخبار ، لان هذه امور حادثة ، فكيف يتصف بها الازلي ؟. اذن ، هناك نوعان من الكلام عند ابن كلاب : الكلام **القديم** الذي هو احدى الصفات الالهية الثبوتية الازلية ، ثم الكلام الحادث الذي يحدث عند وجود المخاطبين ، كالامر والنهي والخبر . وهذا النوع هو من صفات الافعال ، والنوع الاول هو من صفات الذات . وذلك يشبه اتصاف الله بكونه **خالقا** . فان صفة الخلق نوعان ايضا : الصفة الازلية الملازمة لذات الله . والصفة الحادثة حين يحدث فعل الخلق . وهذه صفة للفعل لا للذات .

النوع الاول من كلام الله ، اي الازلي منه هو ما سماه الاشعري بعد ذلك بالكلام **النفسي** . غير ان الاشعري يخالف قول ابن كلاب بعدم اتصاف كلام الله بالامر والنهي والخبر . فهو – اي الاشعري – يقول ان كلام الله يتصف بالامر والنهي والخبر منذ الازل ، ولا يمنع من ذلك ان المخاطبين بالامر والنهي والخبر غير موجودين قبل وجودهم ، لان المعدوم مخاطب بالاوامر والنواهي والاخبار على تقدير وجوده . اي ان الخطاب بذلك كائن ازليا وهو موجه الى من سيوجد ، وعند وجوده لا ينشأ خطاب جديد ، بل هو ذلك الخطاب نفسه الذي كان منذ الازل مقدرا ان يتوجه اليه في الوقت الذي يوجد فيه . وقد عبر الجويني « امام الحرمين » وهو من زعماء الاشعرية (– ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م) عن رأيهم هذا بالخلاصة التالية : « انا نجوّز كون المعدوم مأمورا على تقدير الوجود ، واذا وجد تحقق كونه مأمورا » (١) . وبناء على راي الاشعرية في اثبات الصفات لله وازليتها قال ابو الحسن الاشعري مؤسس المذهب ان الله « متكلم بكلام قديم » كما هو مريد بأرادة قديمة ، وان الدليل على ذلك « انه قام الدليل على انه ملك ، والملك من له الامر والنهي ، فهو آمر ناه ، فلا يخلو : اما ان يكون آمرا بأمر قديم ، او بأمر محدث . وان كان محدثا فلا يخلو : اما ان يحدثه (اي الامر) في ذاته ، او في محل ، او في لا محل . ويستحيل ان يحدثه في ذاته ، لانه يؤدي الى ان يكون (اي الله) محلا للحوادث وذلك محال . ويستحيل ان يحدثه في محل ، لانه يوجب ان يكون المحل به (اي الذي حل به الامر) موصوفا . ويستحيل ان يحدثه لا في محل ، لان ذلك غير معقول . فتعين انه (اي الامر) قديم قائم به (اي

(١) امام الحرمين الجويني : الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ـ ص ١٢٤ .

بذات الله) ، صفة له » (١) ، وقال الاشعري ايضا : « وكلامه واحد ، هو امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد . وهذه الوجوه ترجع الى **اختبارات** في كلامه ، لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات . الالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء والرسل عليهم السلام **دلالات** على الكلام الازلي ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم ازلي . والفرق بين القراءة والمقروء ، والتلاوة والمتلو ، كالفرق بين الذكر والمذكور ، فالذكر محدث والمذكور قديم » (٢) .

هذه النظرية الاشعرية التي يقدمها لنا الشهرستاني في النص السابق ، اوضحها ابو الحسن الاشعري نفسه بطريقة اخرى كشف فيها عن فكرة « **الكلام النفسي** » ، و « **الكلام الفعلي** » والفرق بينهما على اسلوب المباحث الكلامية الجديدة في عصره . يقول الاشعري : ان « كلام الله يطلق اطلاقين كما هو الشأن في الانسان ، فالانسان يسمى متكلما باعتبارين : احدهما ، **بالصوت** . والاخر بكلام **النفس** الذي ليس بصوت ولا حرف ، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ . فاذا انتقلنا من الانسان الى الله ، راينا ان كلامه تعالى يطلق بهذين الاطلاقين : المعنى النفسي وهو القائم بذاته ، وهو الازلي القديم ، وهو لا يتغير بتغير العبارات ، ولا يختلف باختلاف الدلالات . وهذا هو الذي نريده اذا وصفنا كلام الله بالقدم ، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة . اما **القرآن** ــ بمعنى المقروء المكتوب ــ فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق ، فان كل كلمة تقرا ، تنقضي بالنطق بما بعدها ، كل كلمة حادثة ، فكذا المجموع المركب منها ، ويطلق على هذا المقروء المكتوب « كلام الله » مجازا (لا حقيقة) » (٣) . .

اننا نلحظ هنا ، في هذا النص الاشعري ، دراسة قيمة وعميقة لمفهوم الكلام عند الانسان ، بصرف النظر عن اساسها الميتافيزيكي فهي تقارب ــ الى حد ما ــ مباحث العلم الحديث في تحليل العلاقة بين اللغة والفكر ، وهي الى جانب ذلك تنطلق في تحديد مفهوم الكلام من صعيد الواقع الملموس ، لا من عالم الميتافيزيك المحض . ولكننا نجد عند الشهرستاني كلاما للمعتزلة بهذا الصدد يضع مسالة العلاقة بين اللغة والفكر وضعا اكثر عمقا من ذلك واقرب الى الحقيقة العلمية لهذه العلاقة . فقد قال : نحن لا ننكر الخواطر التي تطرا على نفس الانسان ، وربما نسميها احاديث النفس ، الا انها ــ اي هذه الخواطر ــ في الحقيقة تقديرات للعبارات التي ينطق بها اللسان . الا ترى ان من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب ، ومن لا يعرف

(١ و ٢) الشهرستاني : الملل ــ جـ ١ ص ٨٧ .

(٣) احمد امين : « ضحى الاسلام » ــ جـ ٣ ص ٤٠ ــ ٤١ (ط ٤) .

الفارسية لا يخطر بباله كلام الفرس ، ومن عرف اللسانين تارة تتحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان الفرس ، فعلم على الحقيقة ان **احاديث النفس تابعة للعبارات اللفظية** . فالكلام في الحقيقة هو الحروف التي يعبر عنها اللسان ، ومن قدر عليها فهو المتكلم ، ومن لم يقدر عليها فهو الابكم ، فليس الكلام حقيقة عقلية كسائر المعاني ، بل هو عبارات والفاظ ونحوها تختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على نقرات واشارات ورموز يحصل التفاهم بها كما يحصل التفاهم بالعبارات (١) .

ان وضع مسالة العلاقة بين الفكر واللغة على هذا النحو يكشف عن وعي نظري عند المعتزلة يلفت انتباه الباحث المعاصر الى مدى ما يمثله هؤلاء المفكرون المجددون من ظاهرة معرفية بالغة الاهمية في عصرهم . ولا بد لنا ، قبل الانتقال من مسالة خلق القرآن الى غيرها ، ان نسجل ملحوظة عن التيار الاشعري ، هي انه رغم كونه سلفيا ، قد استخدم الطريقة العقلية كالمعتزلة .

١ راجع الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٣٢٠ وما بعدها .

جـ — مسألة رؤية الله

هذه مسألة اخرى من المسائل التي التزم بها المعتزلة بناء على مفهومهم العقلي لاصل التوحيد ، ثم بناء على ما اداهم اليه هذا المفهوم من نفي الصفات . وبالرغم من ان مسألة نفي رؤية الله فرع الفرع عن ذلك الاصل ، كان لها عندهم وعند خصومهم موقع خاص اثار الكثير من الجدل الفكري والنظري . والمقصود هنا نفي رؤية الله يوم القيامة بالعين البصرية ، على خلاف ما ينطق به ظاهر الآيات القرآنية بهذا الصدد ، امثال الآية : « وجوه يومئذ ناضرة الى **ربها ناظرة** » (سورة القيامة ـ الاية ٢٢ ـ ٢٣) وانه لواضح ان منشأ راي المعتزلة في هذه المسألة هو ـ كما يقول الشهرستاني ـ « نفي التشبيه عنه (الله) من كل وجه : جهة ، ومكانا ، **وصورة** ، وجسما ، وتحيزا ، وانتقالا ، وزوالا ، وتغيرا ، وتأثرا . واوجبوا تاويل الآيات المتشابهة فيها»(١). فمن البدهي ان رؤية الله بالعين تستوجب ان تكون له ، اي لله ، جهة ومكان وجسم الخ .. والا فلا رؤية .. وكل ذلك ينافي مفهوم التوحيد المعتزلي .

□ اما الآيات القرآنية التي يستفاد من ظاهرها امكان رؤية الله فقد تأولوها كما اشار الشهرستاني ، على نحو تاويلهم الآية السابقة الذكر (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) . فقد قالوا في تاويل هذه الآية : ان « النظر » هنا بمعنى الانتظار والترقب ورجاء العفو والرحمة . ذلك ما سلكه الزمخشري في تفسير الآية ، جاريا في ذلك مجرى التعبير الشعبي . اذ قال مستشهدا على صحة تفسيره : « وسمعت امراة مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس ابوابهم ويأوون الى مقائلهم (جمع مقيل) تقول:

(١) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ٤٩ .

عيني نويظرة الى الله واليكم . والمعنى انهم ـ اي اهل القيامة ـ لا يتوقعون النعمة والكرامة الا من ربهم ، كما كانوا لا يخشون ولا يرجون الا اياه » (١) . وروى الاشعري اجماع المعتزلة على القول بان الله « لا يرى بالابصار » . وقال انهم اختلفوا : هل يرى بالقلوب ؟. فقال ابو الهذيل (العلاّف) واكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا ، بمعنى اننا نعلمه بقلوبنا (٢) . وقد وجد المعتزلة في نصوص القرآن ما يدعم مستندهم العقلي في نفي الرؤية. ومن هذه النصوص منطوق الآية : **« لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار »** (سورة الانعام ، الآية ١٠٣).

وهناك معتزليان ينتسبان الى مدرسة النظام ، هما : احمد بن خابط ، والفضل الحدثي ، عالجا هذه المسالة على طريقة الافلاطونية الجديدة . فقد نفيا رؤية الله كغيرهم من المعتزلة ، ولكنهما فسرا الاحاديث الواردة عن النبي والقائلة بالرؤية مثل قوله : « انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر ، لا تضامون في رؤيته » ـ فسرا ذلك بانها رؤية **« العقل الاول »** ، الذي هو اول مبدع ، وهو **« العقل الفعّال »** الذي منه تفيض الصور على الموجودات ، واياه عنى النبي بقوله : « اول ما خلق الله العقل ، فقال له : اقبل ، فاقبل ، ثم قال له : ادبر ، فادبر . فقال (الله) : وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقا احسن منك ، بك اعز وبك اذل ، وبك اعطي وبك امنع » . ويرى خابط والفضل هذان ان هذا « العقل » هو الذي يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فاما واهب العقل ـ اي الله ـ فلا يُرى البتة (٣) . وهذه اول دراسة لقضية اسلامية ترتبط مباشرة بحديث نبوي في ضوء ميتافيزيقا الافلاطونية الجديدة القائمة على نظرية العقول العشرة ونظرية الفيض : فيض الوجود على عالمنا الطبيعي من « العقل **الفعال** » . ولا مجال هنا لانكار التأثر المباشر بالمدرسة الاسكندرانية وتطبيق نظريتها تلك في تفسير الرؤية الواردة في الحديث النبوي .

ويبدو ان هذين المعتزليين يفتقران الى الاصالة المعتزلية ، اذ نقلا بعض الافكار الفلسفية والمسيحية نقلا آليا الى التفكير المعتزلي في بعض المسائل الاسلامية . فمن ذلك ، مثلا ، تاويلهما للايات القرآنية الظاهرة في التجسيد ، مثل آية : « وجاء ربك والملك صفا » (سورة الفجر ـ الاية ٢٢).

(١) الزمخشري : الكشاف ، ج ٢ ، ص ٤٤٠ .
(٢) الاشعري : المقالات ، ج ١ ، ص ١٥٧ .
(٣) الشهرستاني : الملل .. ـ ج ١ ص ٦٣ .

فقالا في تاويلها : ان المسيح تدرع بالجسد الجسماني ، وهو ـ اي المسيح ـ الكلمة القديمة المتجسدة ، كما قالت المسيحية . وقالا : ان ذلك هو المقصود في قول النبي : ان الله خلق آدم على صورة الرحمان » ، وفي قوله: « يضع الجبار قدمه في النار (١) .

ويقف الاشعرية موقفا آخر في مسالة رؤية الله . فهم يقررون رؤية الله على سبيل الضرورة ، لا على سبيل الامكان وحسب . وقد سلك ابو الحسن الاشعري زعيم المذهب ، في الاستدلال على هذا الراي مسلكا عقليا يعتمد القياس المنطقي الارسطي ، فقال : ان كل موجود يصح ان يُرى ، فان المصحح للرؤية انما هو الوجود ، والله موجود ، فيصح ان يُرى . ثم استشهد بالنص القرآني السابق الذكر (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) الذي رفض المعتزلة الاخذ بظاهره واولوه (٢) على نحو ما نقلناه عن الزمخشري . وعلينا اخيرا ان نتذكر ان مسالة الرؤية هذه قد اثارها جهم بن صفوان قبل المعتزلة والاشعرية معا .

(١) المصدر السابق ـ ص ٦١ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٩١ ـ ٩٢ .

د – المسألة الذرية

١ ـ كيف دخلت المسألة في الفكر العربي ـ الاسلامي

نعني بهذه المسألة هنا ما يدعى بـ « المذهب الذري » او مذهب « الجزء الذي لا يتجزأ » او « الجوهر الفرد » . وقد عرف هذا المذهب في الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية القديمتين ، وارتبط باسم ديموقريطيس من الفلاسفة اليونان بالاخص . فالمسألة ـ اذن ـ تبدو غريبةعن هذا المناخ الفكري الاسلامي الذي نعايشه هنا مع المعتزلة والاشاعرة . هي تبدو غريبة هنا من جهتين : **اولا** ، كونها نظرية نشأت بالاصل لتفسير العالم الطبيعي، وظلت كذلك في نطاق المحاولات الفلسفية اول الامر ، ثم في نطاق المحاولات العلمية المتخصصة لمعرفة القوانين الطبيعية لهذا العالم . لكن ، في مناخ الفكر العربي ـ الاسلامي مع المعتزلة والاشاعرة انما نعالج العالم الميتافيزيقي المحض . **وثانيا** ، كوننا الآن مع المعتزلة ، ومع الاشاعرة ايضا ، نعالج مسألة صفات الله .. فهل من علاقة بين المذهب الذري ومسألة الصفات هذه ؟. وكيف دخلت « المسألة الذرية » هنا ؟.. كلا السؤالين وارد . لكن الظاهرة الفكرية التي سادت عصر المعتزلة هي المرجع في الوصول الى الاجابة عنهما .. فقد راينا منذ تسلم المعتزلة عن اسلافهم القدريين والجهميين بحث القضايا الاسلامية في صعيدها الواقعي، الاجتماعي والسياسي ، ان البحث في هذه القضايا ذاتها اخذ ينتقل شيئا فشيئا من ذلك الصعيد المباشر الى صعيد البحث الفكري والنظري شبه المستقل ، واخذ يعزز هذا الاتجاه كون الثقافة العربية بمجموعها كانت في عصر المعتزلة تنصهر في حركة ذات وتائر متسارعة من التطور الكمي والكيفي معا ؛ فهي تتزايد تركيبا وتعقيدا وتجريدا، بفضل تفاعلها الديناميكي مع الثقافات التي امكن الاتصال بها في الحدود

التي سمح بهـا ذلـك العصر . ولكن هذا كله لم يكن بمقدوره ان يفصل مفكري المعتزلـة ولا مفكري الاشاعرة عن اصول القضايا الاسلامية التي تسلموها مـن اسلافهم من جهة ، ولا عـن الاطار الميتافيزيقي الذي برزت تلـك القضايا فـي داخله حتى وهي ما تزال في نواتهـا الواقعيـة مع دوامة الصراع السياسـي والاجتماعي ، من جهـة ثانيـة .

من هنا نرى ان كل مـا كـان يحدث من جديد فـي التفكير العربـي ـ الاسلامي وينصب في المجرى العام للثقافـة العربية ، كان يتعرض عند اولئك المفكريـن لعمليـة « صهـر » و « تحويل » تجعله قادرا على التكيف مع مناخ الميتافيزيقا الاسلامية بخصائصهـا المتميزة ذاتها ، وقادرا في الوقت نفسهعلى ان يكون وسيلة طيعـة من وسائل البرهان النظري على هذا الاتجاه او ذاك من اتجاهاتها ، بل اتفق كثيرا ان استخدم بعض الافكار الفلسفية القديمة ،اليونانية وغير اليونانيـة ، للبرهنـة على اتجاهيـن متعارضين من اتجاهات الميتافيزيقا الاسلامية ، كاتجاهي المعتزلة والاشاعرة .

٢ – علاقة المسالة الذرية بمسالة الصفات

من هذا الباب دخلت المسالة الذرية في موضوعنا الذي نعالجه هنا مـع المعتزلة ، ثم مع الاشاعرة كذلك . فنحن ـ في الواقع ـ لم نخرج بعد من نطاق الالتزامات التي التزمها المعتزلة وفاقا لمذهبهم الخاص بشأن الصفات الآلهية .

ولايضاح ذلك علينا ان نرجع الى ثلاث من صفات الله ، وهـي صفـات : القديم، والعالم، والقادر . وعلينا ايضا ان نفكر بالصفة المضادة لصفة «القديم»، وهي « الحادث » . فالمفكرون الاسلاميون جميعا ، لا المعتزلة وحدهم ، يحصرون صفة«القديم» فيالله وحده،بل العقائد الدينيةغير الوثنية كلها تأخذ بهذا الحصر. اما العالم الطبيعي فهو حادث غير ازلي ، لانه مخلوق. هذا اولا، ثم هناك ـ ثانيا ـ صفتا : العلم والقدرة . والمفهوم المعتزلي لهاتيـن الصفتيـن ، كمـا لسائـر الصفات ، هو كونهما عين الذات الالهية . وبما ان ذات الله غير متناهية ومحيطة بالكائنات كلها على نحو الشمول العام ، فعلمـه وقدرته كذلـك غير متناهييـن وشاملان لكل موجود . وهذا يقتضي ان تكون الموجودات متناهية ، لان كونهـا غير متناهية يعني **اولا** كونها قديمة ، ولا قديم غير الله خالقها . ويعنـي ثانيـا عدم شمول العلم والقدرة الآلهيين لها ، لان غير المتناهي لا يمكن ان يكون محيطا بغير المتناهي ولا شاملا له .

هذه مقدمات اساسية ، او مراكز انطلاق اساسية ، عند مفكري المعتزلة، ثم الاشاعرة . وهي قائمة ـ بالاصل ـ على قواعد من العقيدة الاسلامية ذاتها.

ولكن ، اذا كان المسلمون الاوائل ، واصحاب المذهب السلفي بالخصوص ، قـد اخذوا بهذه القواعد كامور يجب اعتقادها استجابة للنصوص الدينية وكفـى ، دون حاجة الى البراهين العقلية والنظرية ، بل بمقاومة لهذه البراهين ؛ فـان مفكري عصر التطور الثقافي العاصف منذ القرن التاسع اصبحوا أمـام ضرورة تدعوهم ان **لا يكتفوا** بالمنطلقات الايمانيـة دون ان يضعوا لهـا الاسس **النظرية**، وان يأخذوا مادة هذه الاسس من مجموعة المعارف الفلسفية التي كانت تتكدس لديهم من مختلف المصادر المتوفرة لعصرهم ومجتمعهم حينذاك .

على هذا الوضع الفكري السائد يومئذ نهضت المذاهب العقلية الجديدة، وفي طليعتها المذهب المعتزلي ، باحثة في كل جديد من الفكر الفلسفي ، عـن المادة الصالحة **للانصهار** في عملية **« تحويلية »** يبنـون منهـا الاسس النظريـة لكل منطلق من منطلقات المذهب والعقيدة .

كان ابو الهذيل **العلاف** اول المفكرين الاسلاميين ، لا المعتزليين وحسب ، الذين وجدوا في النظرية الذرية ، او نظرية الجوهر الفرد ، الوافدة اليهم مـن الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية القديمتين ؛ ما يصلح اساسا نظريا لدعـم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم ، وبشمولية علم الله وقدرته غير المتناهييـن للموجودات الجزئية المتناهية كلها ؛ ولتفسير العلاقة بين الله والعالم . فما هي النظرية الذرية هذه ؟.

٣ – المصدر اليوناني للنظرية الذرية

ترجع النظرية في مصدرها اليوناني الى مؤسسها الاول ليوسبس والـى مطورها بعده ديموقريطس (١) . وقد جاء دور ديموقريطس لتطويـر النظريـة بعد ان كانت افكار الفلاسفة الايليين ، وزينون منهم بالاخص ، هي السائـدة . وهذه الافكار كانت **تنفي وجود الحركة** ، وتنفي امكانية التفكير في الحركـة ،

(١) يرجع مؤرخـو الفلسفة اليونانيـة ان ليوسبس Leocippus عـاصر انبـاذوقليس Empedocles واناكساغوراس Anexagoras في القرن الخامس ق. م. واما ديموقريطس Democritus فقد ولد في بلدة ايدرا Abdera بمنطقة تراقيا شمالي اليونان ، فـي اواخر القرن الخامس ق.م ، وعاش طويلا ، وقيل ان عمره زاد عـن مئة سنـة . وقـد زار مصر وبابل وفارس حتى وصل الهند ، واستفاد كثيرا من رحلاته هذه الى بلاد الشرق ، ولم تصلنـا مؤلفاته كما وضعها ، بل وصلت مقتطفات غير كثيرة منها ، واكثر ما تجدها عند ارسطو مستشهدا بها وعند انكساغوراس . وتدل الاستشهادات والمعطيات التاريخيـة عنـه ان اكبر مؤلفاتـه كتـاب « بناء الكون الاعظم » معالجا فيه نظرته الى تركيب العالم .

بناء على ما كان يراه زينون من تناقض الوجود ومن كون المعرفة الحسية والمعرفة العقلية متناقضتين . فكان على ليوسبس وديموقريطس واناكساغوراس ان يعارضوا تعاليم الايليين ونظرياتهم بتعاليم ونظريات تثبت وجود الحركة في العالم الطبيعي ، وتنفي التناقض بين المعرفة الحسية والعقلية . من هنا ظهر **المذهب الذري** . فقد افترض هؤلاء الثلاثة وجود جزيئات مادية غير متناهية عدديا ، لكنهم افترضوا ايضا وجود الفراغ الذي تجري فيه حركة الجزيئات هذه جريا ازليا ابديا .

يضع ديموقريطس ، في احد المقتطفات من كتبه ، النظرية على اساس من مقولات ثلاث : مبادىء الكون ، والذرات ، والفراغ . اما « **الذرات** » فهي الاسم الذي كان ديموقريطس واستاذه ليوسبس يطلقانه على **الجزيئات** . ذلك لان كلمة « الذرة » في اليونانية تعني الجزء غير القابل للتجزئة . وقد كان يرى ديموقريطس واستاذه ان **الجزيئات** غير المتناهية عدديا غير قابلة للتجزئة . ولذلك سميت نظريتهما باسم نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » ، او « الجوهر الفرد » . وبالاضافة الى هاتين الصفتين للذرات عند ليوسبس وديموقريطس ، اي صفتي : عدم التناهي في العدد ، وعدم قبول التجزئة ، تتصف هذه الذرات كذلك بالكثافة المطلقة ، اي عدم وجود الفراغ في داخلها . فهذه ثلاث صفات اساسية للذرات . ونجد عند ديمقريطس ايضا ان للذرات ملامح خارجية متعددة الى حد انه يتعذر احصاؤها او يتعذر على العقل شمولها . اما علاقاتها بعضها مع بعض فهي تقوم **اولا** على وجود اختلاف بينها من حيث : **الشكل والحجم ، والوضع ، والترتيب** . وتقوم **ثانيا** على التلاقي والتشابك حينا ، وعلى التنافر والتباعد حينا اخر . اما الاختلاف بينها من حيث **الشكل** فيتجلى في كون بعضها يتخذ شكلا كرويا ، واخر شكلا مستديرا ، واخر شكلا هرميا الخ . . واما من حيث **الحجم** ، فانها متعددة الاحجام من صغير الى اصغر فاصغر حتى ينتهي الى حدود امتناعه على الرؤية . . وتختلف من **حيث الوضع** مثلما يختلف **وضع الرقمين** : ٦ و ٢ . فانك اذا عكست وضع الرقم ٦ ، اي اذا حولت اتجاه الزاوية التي يشكلها الرقم ٦ من الشمال الى اليمين ، تحول في وضعه الجديد الى الرقم ٢ ، والعكس بالعكس : او يمكن تصور اختلاف الوضع بين الذرات على الصورة التالية لحرف ع ، اذا عكسنا اتجاه حرف العين من اليمين الى الشمال . . واما من حيث **الترتيب** ، فتختلف الذرات مثلما يختلف ترتيب حرب « **ب** » في هاتين الكلمتين : اب ، وباء . واما علاقة **التشابك** حينا و**التباعد** حينا بين الذرات ، فهي عند ديمقريطس تلك العلاقة التي تفسر **تكون الاجسام** في عالمنا الطبيعي (المادي) يقول ديموقريطس في هذا الصدد :

« ان الذرات في الاساس جسيمات صغيرة ليست لها نوعية معينة . اما

الفراغ فهو المكان الذي تتحرك فيه ، مدى الازل والابد ، من اعلى الى اسفل . وهي في حركتها اما ان تتشابك بشكل ما ، او تتصادم بحيث يدفع بعضها بعضا ، فتتفارق ثم تتلاقى من جديد في التركيبات ، وبذلك تنتج الاجسام المعقدة الاخرى كما تنتج اجسامنا وما لها من حالات ومن احساسات » (١) . ونستفيد من اقوال اخرى لديموقريطس ان الذرات في مجرى حركتها تتلاقى فتركب جسما معينا وتبقى في هذه الحالة مدة معينة ثم تتجزأ من جديد ، وبقاء هذا التركيب او ذاك تابع لوجود الجسم الذي تركب من الذرات المتلاقية ، او لوجود الجزء المؤلف من جزئيات . ونجد في احد اقواله توضيحا اخر للمسالة ، اذ يقول :

« تتحرك الذرات بسرعة في المكان الفارغ اللامتناهي حيث لا يوجد فوق ولا تحت ، ولا وسط ، ولا نهاية ، ولا طرف . وهي تتحرك في هذا المكان الفارغ بشكل يتماسك فيه بعضها ببعض بتأثير التصادم بينها ، فينشأ من ذلك كل ما هو موجود وكل ما يحس به » (٢) .

٤ – التفسير الذري للعالم المادي

يستخلص من هذا العرض لنظرية « المذهب الذري » عند ديموقريطس ان ظاهرات عالمنا الطبيعي تفسر بالتركيب الذري ، بمعنى ان المادة الكائنة في هذا العالم اذا حللت الى اصولها رجعت في النهاية الى ذرات غير متناهية عدديا تتحرك في اطار الفراغ غير المتناهي بحركة سرمدية (ازلية ابدية) . ونستنتج من ذلك كله ان **الحركة** هي الوضع الطبيعي للمادة ، على عكس ما كان يقوله الايليون وزينون الايلي بالاخص . ونجد في التفسيرات القديمة والحديثة لمذهب ديموقريطس ان الذرات نفسها هي « **الكيان** » او الوجود ، وان الفراغ هو « **اللاكيان** » او « اللاوجود » . ولكن ذلك لا يعني – عند ديموقريطس – ان الفراغ اقل حقيقة وواقعية من الذرات ، وانما يعني ان وحدة الذرات والفراغ من قبيل وحدة الاضداد .

لقد كان الفلاسفة الايليون يفكرون في مسالة **الحركة** هكذا : لا حركة من غير فراغ . وبما ان الفراغ غير موجود ، فلا وجود للحركة . غير ان ديموقريطس وضع المسالة بطريقة اخرى: لقد سلم بانه لا حركة من دون الفراغ.

---

(١) من كتاب « ديموقريطس في مقتطفاته وشهادات الماضي » – موسكو ١٩٣٥ ، الطبعة الروسية – المقتطف رقم ٦٩ .

(٢) المصدر السابق : المقتطف رقم ٩٣ .

ولكنه انطلق من افتراضه الاساسي القائل بوجود الحركة . اذن ما دامت الحركة موجودة بالفعل ، فان الفراغ اذن موجود حتما (١) .

كان ديموقريطس يضع في نظريته الذرية فكرة عدم تغير الوجود . وهذه الفكرة ماخوذة من الفلاسفة الايليين ، وهي تتنافى مع فكرة هيراقليطه عن توالد الكائنات وزوالها بطريقة الصيرورة . وديموقرطيس يرى ان تعدد الكائنات لا يتناقض مع وحدة الوجود ، وانه لا تعددية من غير وحدة .

وحين شرح ارسطو في ميتافيزيقاه نظرية الذرات عند ليوسبس وديموقريطس قال انهما يعترفان بالملاء والخلاء اللذين يتالف منهما الوجود واللاوجود كعنصرين مكونين . وقال ارسطو انه ينتج من ذلك ان ليوسبس وديموقريطس يؤكدان ان الوجود ليس اكثر وجودا من اللاوجود ، لان الجسم ليس اكثر حقيقة من الفراغ . وهذه هي الاسباب المادية الصرف للموجودات . ثم يقول ارسطو : كما ان الفلاسفة الذين لا يعترفون الا بماهية واحدة مكونة للاشياء لا ينظرون الى الظاهرات الاخرى الا على اساس انها تغيرات مختلفة لهذه الماهية الواحدة . هكذا يعترف ليوسبس وديموقريطس ، حين يأخذان الامتلاء والخلاء كمبدأين لهذه التغيرات ، بأن بعض تغيرات الذرات هي الاسباب الوحيدة للظاهرات الاخرى كلها ، غير انهما يقتصران على ثلاثة فوارق بين الذرات المختلفة ، هي : الشكل ، والوضع ، والترتيب .

٥ – المادة والحركة

واستكمالا لمختلف جوانب النظرية الذرية هذه ، نشير الى توكيد ديموقريطس ان الحركة لا تنفصل عن المادة ، وان حركة الذرات لا بداية لها ، وذلك يعني تفسير الطبيعة بالطبيعة ذاتها . ان ديموقريطس، بنظريته وتوكيداته هذه، كان الاول في تاريخ العلم اليوناني الذي وضع مشكلة الزمان والمكان. فالمكان هو الفراغ الكبير الذي تتجول فيه الذرات منذ الازل .. اما الزمان فيدخل في

(١) لقد اثبت العلم في العصور المتاخرة صحة افتراض ديموقريطس هذا . فان تجربة روتشيللي عام ١٦٤٣ برهنت على وجود الفراغ فعلا ، ومنذ ذلك الحين قضي نهائيا على ميكانيك ارسطو الذي كان يعلن ان الطبيعة تنفر من الفراغ . كما ان العلم الحديث جاء بالموضوعة القائلة بان لا شيء يأتي من العدم ، وان لا موجود يمكن الفاء وجوده ، وان لا تغيير يحدث للمادة الا بانفصال الجزيئات او اتصالها . وذلك هو الذي كان في تصور ديموقريطس حين كان يضع نظريته الذرية ، وهو ايضا ما يكمن فيه مبدأ الاستنتاج الفيزيائي الحديث القائل بعدم فناء المادة وبقاء الطاقة .

مفهوم الحركة . وهو – اي ديموقريطس – يرى ان **الفراغ موجود ايضا داخل الاجسام ليتيح لها مجال التقلص والتمدد** ، وان المكان متقطع ، ولكنه ينفي امكانية تجزيئه الى اجزاء غير متناهية من الناحية المادية والعملية ، لا من الناحية الهندسية او العمليات الرياضية التي يمكن اعادتها باستمرار باشكال لامتناهية من الافتراضات . وبهذه النظرة الى اللامتناهي الرياضي تلتقي رياضيات ديموقريطس مع نظريته الذرية .

ان النظريات المتقدمة لديموقريطس اثارت عليه حقد الارستقراطية اليونانية التي كانت مثالية **افلاطون** تعبيرا عنها ، لان افلاطون متحدر من ارفع النبلاء (١) . وقد حاول المثاليون ، منذ افلاطون ، تشويه نظرية ديموقريطس والتقليل من اهميتها في تاريخ الفلسفة . على ان افكار ديموقريطس الكونية المبنية على نظريته الذرية في تركيب المادة ، والحافلة بالدياليكتيك العفوي ، تبدو اهميتها ايضا في تفسيرها مسالة « **الكون والفساد** ». فهي ترى ان حركة الذرات في الفراغ الهائل هي التي تفسر نشوء العوالم وتلاشيها ، اي العوالم التي يتألف منها الكون ، وهي كثيرة لا تحصى . فان هذه الذرات – بعددها غير المتناهي – تتحرك **ازليا** عبر الفضاء غير المتناهي ، وتتجمع بشكل دوامة في اماكن مختلفة من هذا الفضاء ، فتنشأ – بفضل تحركها وتجمعها – تلك العوالم الكونية . ويفسر انكسماندر تجمعها على شكل دوامة بكون مجموعاتها تتصادم جانبيا ، فتتشكل عندئذ القشرة الخارجية التي تفصل العالم الناشيء من التصادم عن الاجزاء الاخرى للكون (٢) .

٦ – نظرية أبيقور في الذرات

كان ابيقور (٣٤١ – ٢٧٠ ق.م.) يعتقد مع ديموقريطس انه لا يوجد الا الذرات والفراغ . اما سائر الاشياء وظاهرات الطبيعة جميعا، فليست سوى التركيبات المختلفة للذرات ، وان نشوء هذا الموضوع او ذاك وزواله ليس شيئا سوى نتاج عملية التجمع او التفرق للذرات ، وانه لا ينشأ شيء من لاشيء، كما لا يتحول شيء الى لاشيء .

(١) ذكر بعض مؤلفي العهود القديمة ان افلاطون كان ينوي احراق مؤلفات ديموقريطس كلها بقدر ما يستطيع ان يجمع منها . لكنه لم يفعل ، لانه وجد افكار ديموقريطس قد انتشرت الى حد ان احراق كتبه لا يجدي شيئا (عن لانغ : تاريخ المادية . طبع مكتبة شليشر ، باريس ١٩١٠ ، جـ ١ ، ص ٤٤١) .

(٢) اعتمدنا في هذه الشروح للمذهب الذري كتاب جورج كونيو : المادية الاغريقية – الرومانية – السلسلة الاشتراكية (باريس ١٩٦٤ ، ص ٥٧ وما بعدها – ومحاضرات ادوار بنالوف الفلسفية – معهد العلوم الاجتماعية ، موسكو) .

يقول ابيقور بهذا الصدد انه « لا ينجم شيء عن شيء غير موجود . ولو صح ذلك لكان كل شيء ينجم عن كل شيء من غير حاجة الى البذور، وبالعكس: اي لو كان كل ما يزول يفنى ، اي يتحول الى غير موجود لكان كل شيء قد فني منذ زمن طويل ، ولبقي الكون دائما كما هو دون تغير ، لانه لا يوجد شيء يتحول اليه الكون ، ولا يوجد شيء سوى الكون ليدخله هذا الكون ويجري فيه التغييرات » .

ولكن ابيقور بالرغم من انه اخذ كثيرا من موضوعات ديموقريطس ، ولا سيما موضوعته القائلة بالضرورة السببية للاشياء والظاهرات جميعا، قد وضع كثيرا من القضايا الجديدة ، محاولا التغلب على المحدودية التاريخية للذرية ديموقريطس . فان ديموقريطس لم يحل مسألة **وزن** الذرات ، وحصر حركة الذرات في حدود الخط المستقيم . وذلك مما اضفى على ذريته طابعا **قدريا** الى حد . من هنا اخذ ابيقور يؤكد ان الذرات تتميز بوزنها . وبهذه المناسبة ينبغي ان نذكر انه حين اكتشف وزن الذرات في القرن الماضي علق **انغلز** على هذا الاكتشاف قائلا ان وزن الذرات كان معروفا عند ابيقور وان كان ذلك على شكل خاص به .

كانت الضرورة الميكانيكية هي مصدر حركة الذرات في الفراغ عند ديموقريطس . فلما دخل عنصر ثقل الذرات (وزنها) بفضل نظرة ابيقور، اوجد ذلك نظرة جديدة في مسألة الذرة، واخذ ابيقور يتجه نحو هذا العنصر الجديد، اي ثقل الذرات ، باحثا فيه عن مصدر حركة الذرات في الفراغ ، ناظرا اليه كصفة داخلية لهذه الذرات . وهنا تكمن اولى نتائج موضوعة ابيقور هذه . ثم ان لها نتيجة ثانية ، هي توكيد ابيقور ان عدد الذرات هو الامر الوحيد غير المتناهي . اما عدد اشكالها فيتناهى لان شكلها يتوقف على مقدار وزنها . والوزن يبقى في حدود معينة ، فاشكالها اذن محدودة . ولكن الاهم من ذلك كون اهتداء ابيقور لعنصر الوزن قد اتاح له ان يضع موضع البحث مسألتين متلازمتين : مسألة مصدر حركة الذرات ، ومسألة مجرى هذه الحركة ، وفي سير بحثه بهذا الاتجاه توصل الى استنتاج انه ما دامت الذرات تتميز بوزنها فلم يبق مجال للالتزام بما كان يقوله ديموقريطس من كون حركتها تسير في خط مستقيم ، بل لا بد من القول بان هذه الحركة العفوية المشروطة داخليا بوزن الذرة ، ليست شيئا سوى الانحراف عن الخط المستقيم، وان الزاوية بين الخط المستقيم وخط الانحراف يحددها وزن الذرة .

كان ابيقور يفترض افتراضا ساذجا حين اعتقد ان وجود هذا الانحراف يتيح لنا امكانية تفسير حرية الانسان . ولذلك حاول ان يتغلب على **قدرية**

ديموقريطس الذي كان ينكر كليا امكانية الانحراف عن الخط المستقيم . ولكن بالرغم من سذاجة هذا الافتراض يمكن القول ان فكرة ابيقور بانحراف الذرات عن الخط المستقيم قد اسهمت اسهاما ملحوظا في تطور المادية اليونانية القديمة، لاننا نجد في ذلك محاولة من ابيقور للبحث عن **المصدر الداخلي** لحركة المادة . وقد اعتبرت هذه المحاولة طعنا لفكرة المحرك الالهي او المصدر الالهي لحركة الاشياء كلها (١) .

وخلاصة الامر ان مذهب ابيقور يقوم على القول بمادية العالم ، وانكار الارواح المجردة ، وان كل شيء في هذا العالم متكون من ذرات ازلية لا تفنى ، وان لا شيء ياتي من العدم ، او ينتهي الى العدم .

٧ – النظرية الذرية عند الهنود

عرضنا ، في ما تقدم ، تفاصيل من المذهب الذري في مصدره اليوناني عند ليوسبس وديموقريطس وابيقور . وقد وضح من هذا العرض ان النظرية الذرية في مصدرها هذا تتجه اتجاها ماديا في نظرتها الى نشأة العالم وحركته وتطوره ومصيره .

اما في المصادر الهندية فقد وردت الافكار الذرية بصورة اخرى . ونحن نجد هذه الافكار الى حد ما عند مختلف المدارس الهندية الفلسفية . غير ان المذهب الذري بوضعه شبه الكامل نجده يتطور على يد احدى هذه المدارس في صورة متميزة . تعني بها مدرسة Nyaya - Vaisesika . وفي راي Deliprasad Chattopadhyaya وغيره من مؤرخي الفلسفة الهندية امثال « راداكريشنان » احد ابرز الفلاسفة الهنود ومؤلف « تاريخ الفلسفة الهندية » ان مدرسة «نيايا فايشيشيكا» هذه تتميز بمميزات خاصة تختلف بها عن سائر المدارس الهندية ، ومن مميزاتها هذه كونها عنيت عناية بارزة بالمسألة الذرية . واسم هذه المدرسة يجمع اسمي مدرستين اندمجتا في القرن الثالث قبل الميلاد واصبحتا مدرسة واحدة ، كانت احداهما مدرسة نيايا (Nyaya) والاخرى مدرسة فايشيشيكا (Vaisesika) . وقد جاء التعبير عن مذهبيهما في كتابين ، هما : « نيايا سوطرا » و « فايشيشيكا سوطرا » (٢) .

كان الاهتمام بالمسألة الذرية عند هذه المدرسة المندمجة ظاهرة جديدة في

(١) محاضرات بتالوف في تاريخ الفلسفة .

(٢) كلمة « سوطرا » تعني بالاصل – في الهندية – الخيط . ولكنها استعملت هنا للدلالة على ان الكتابين يشتملان على العقيدة الاساسية .

الفلسفة الهندية ، ثم اخذ ينتقل من مدرسة الى اخرى . ويرى بعض المؤرخين ان هذه الظاهرة بدات لدى مدرسة « نيايا ـ فايشيشيكا» في القرن الثاني قبل الميلاد ، اي في المرحلة التي تبلور فيها المذهب الذري في الفلسفة اليونانية . ومن هنا رأى كثير من دارسي الفلسفة الهندية، ومنهم الباحث الانكليزي «كيث» في كتابه « المنطق الهندي والمذهب الذري » (دار النشر في جامعة اوكسفورد سنة ١٩٢١) ، ان الهنود استعاروا النظرية الذرية من الفلسفة اليونانية. ولكن مؤرخ الفلسفة الهندية « تشاتو بدهيايا » السابق الذكر ، يحاول هدم هذه الفرضية . فقد جاء في كتابه بهذا الشأن قوله اننا « اذا صرفنا النظر عن القول بأمكانية التطور المستقل والمتوازي للافكار الفلسفية في بلدان متعددة ذات ظروف اجتماعية متشابهة ، وهي الامكانية التي تهملها هذه الفرضية (يقصد فرضية اقتباس النظرية الذرية الهندية من الفلسفة اليونانية) اهمالا مطلقا، كما هو واضح ، فانه يبقى امر اخر ، هو انه لكي تكون للفكرة الغريبة (المستعارة) جذورها في تربة جديدة، لا بد من ان تكون هذه التربة مهيأة سلفا لقبول الفكرة. اذن ، حتى اذا اعترفنا بأن التأثير اليوناني ساعد على صيرورة افكار « نيايا فايشيشيكا » ، فانه من الضروري دراسة الظروف الاجتماعية في الهند (ان هذه الظروف بصفاتها العامة ربما كانت متشابهة مع الظروف الاجتماعية في اليونان) ، اي تلك الظروف التي من شأنها هي وحدها ان تؤدي الى قبول هذه الافكار وتطويرها . ثم ان هناك امرا اخر : هو ان انصار فرضية الاستعارة المطلقة الشاملة يتجاهلون كون « نيايا سوطرا » و « فايشيشيكا سوطرا » ـ بالرغم من انها تذكرنا في بعض جوانبها بديموقريطس وافلاطون وارسطو ـ تحتوي على اكثر جدا مما عندهم . واضافة الى ذلك : لم يكن هؤلاء الفلاسفة اليونانيون القدامى الثلاثة يمثلون ـ في اخر المطاف ـ الفلسفة ذاتها التي تظهر في « نيايا فايشيشيكا » ، ولا نظرياتها الذرية ذاتها ، ولا موضوعاتها الشاملة ذاتها ، ولا احكامها ولا استنتاجاتها ولا مقولاتها الفلسفية ذاتها ؛ فليست هذه كلها كما هي في الفلسفة اليونانية . اي ليست هي كذلك كما تظهر هنا (في « نيايا فايشيشيكا ») بوصفها اجزاء مكونة للفلسفة (الهندية) الجديدة » (١).

٨ ـ الموضوعات الاساسية لنظريات الهند القديمة

وعلى هذا ، لا بد من ان ننظر الى الفلسفة الذرية في مصادرها الهندية نظرة خاصة تتميز عن نظرتنا اليها في مصادرها اليونانية . اذن ، ينبغي ان نحاول الاجابة عن هذين السؤالين : ما الموضوعات الاساسية لنظريات « نيايا

(١) تشانو بدهيايا : « تاريخ الفلسفة الهندية » ـ دار التقدم ، موسكو ١٩٦٦ (الطبعة الروسية) ـ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

فايشيشيكا » الذرية ؟ . وما مفهوم الماهية في فلسفة هذه المدرسة ؟.

كانوا في الهند يذكرون تسعة انواع للماهية ، ولكن الماهيات الاربع الاولى منها هي التي تشغل مكانا خاصا في فلسفتهم ، وهي : التراب ، والماء ، والنار، والهواء . وانما تدرك هذه الماهيات الاربع على اساس شكلين لها: الشكل الابدي، والشكل غير الابدي . ويفسر « تشاتو بدهيايا » هذا التقسيم قائلا :

« يقصدون بالشكل الابدي لهذه الماهيات **ذراتها** . اما غير الابدي فيقصد به تركيبات هذه الذرات . فالذرات ـ وفقا لنظرية « نيايا فايشيشيكا » ـ ليست واحدة من حيث نوعيتها ، بل تختلف ذرات التراب اختلافا نوعيا عن ذرات الماء وغيرها من ذرات الماهيات الاخرى ، وهكذا شأن ذرات الماء والنار والهواء (١) » .

هنا يمكن ان نرى الفرق بين نظرية ديموقريطس الذرية ونظرية نيايا فايشيشيكا الذرية . غير اننا نجد تيارا فكريا اخر في الهند يعرف باسم « الجيه نيه » كان يهتم بمذهب الذرة ، وان كان اقل اهتماما به من مدرسة « نيايا فايشيشيكا » ، ولكنه كان تيارا متبلورا قبل هذه المدرسة بعدة قرون ، وهو يتميز عنها بانه كان يعترف بالوحدة النوعية للذرات . لذلك يظهر هنا ان الخلافات في المسألة الذرية لا تنحصر في ما كان بين المدرسة الهندية تلك وبين النظرية الذرية اليونانية ، بل هي قائمة كذلك بين المدارس الذرية الهندية نفسها . ومهما يكن ، فان انصار مدرسة « نيايا فايشيشيكا » كانوا اذ يبحثون عن البراهين المثبتة لاختلاف نوعيات الذرات ، يفسرون ذلك بالطريقة التالية :

ـ حتى الجزيئات الصغيرة التي لا نراها الا خلال تيار من ضوء الشمس يدخل الغرفة من منفذ صغير ، ليست هي جزيئات نهائية ، بل هي كذلك لها اجزاؤها الاخرى ، المكونة لها . ولكن التجزئة هذه يستحيل ان تكون غير متناهية ، فلا بد من تحديد نهاية لها .

لقد كانوا ، اذن ، يرفضون التجزئة غير المتناهية ، معللين ذلك بأن الاعتراف بعدم تناهي التجزئة يؤدي الى الغاء الحجم للذرة حتى ليصح لنا القول مثلا بأن الذرة والجبل متساويان ما دام فارق الحجم غير موجود. ويستنتج من القول بانتهاء سلسلة اجزاء الذرات وعدم قابليتها للتجزئة بعد ذلك ، ان الذرات غير ازلية ، وعلى اساس هذا المنطق لانصار المدرسة المذكورة تصبح مسألة خلق

(١) المصدر السابق ـ ص ٢٢١ .

العالم غير موضوعة الا بوضع مسالة الزوال ، لان الاعتراف بالزوال يلازمه الاعتراف بالنشوء (الخلق) . وفي هذه المسالة ، اي مسالة النشوء والزوال ، فكروا هكذا :

ـ اذا كانت الذرات غير متناهية ، فلا داعي لوضع مسالة بدايتها . اما الاشياء فانها جميعا عابرة ، ومعنى هذا ان لها بداية ونهاية .

٩ - بين الذرية الهندية والذرية اليونانية

فاذا قارنا الان ذرية مدرسة « نيايا فايشيشيكا » بذرية المدرسة اليونانية القديمة ، فماذا نجد ؟. لننظر هنا في ما كتب « تشاتو بدهيايا » نفسه ، فهو قد وضع المسالة هذه بكل صراحة ، قائلا :

« علينا ان نجعل نظرتنا في النظرية الذرية لمدرسة « نيايا فايشيشيكا » مرتبطة بنظرتنا في العلاقة بينها وبين شبيهتها اليونانية القديمة . فان ديموقريطس ، في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة ، تقدم بفرضيته الذرية كوسيلة للحل العقلاني لقضايا عصره ، ولا سيما القضايا التي سبق ان بحثها ـ من قبل ـ امثال برمنيدس وهيرقليط » . ثم قال تشاتو بدهيايا: «ان برمنيدس يمثل ـ الى حد ما ـ مثاليينا في فلسفة « او باني شاد » (١) . اذ يعترف بالواقع الوحيد ، وهو الوجود الواحد غير المتغير . ومن جهة ثانية : كان هيرقليط ـ الى حد ما ايضا ـ مثل البوذيين المبكرين عندنا ، يعترف بالواقع الوحيد ، وهو التغير او الصيرورة » .

يمكن ان نفهم من هذه العبارة ان «تشاتو بدهيايا» يضع المسالة على الوجه التالي : ان التعليم الذري في اليونان ظهر ، اولا ، كمحاولة لحل المسائل التي وضعها بدمنيدس ـ من جهة ـ متحدثا عن الوجود الحقيقي ومنكرا التغير ، والتي وضعها هيرقليط ـ من جهة ثانية ـ غير معترف بسوى التغير ، وانه كانت توجد في الهند صورة مشابهة لذلك . اذ كانت كتب « اوباني شاد » تصر على القول بالوجود الواحد غير المتغير ، وكان بوذا بالعكس : لا يعترف الا بالتغير . وقد كان بوذا يصوّر التغير بلهيب الشمعة بدل تصوير هيرقليط له بمياه النهر .

اذا كان هذا ما يعنيه « تشاتو بدهيايا » بالعبارة السابقة ، فاننا نستنتج

(١) « اوباني شاد » ، مجموعة من الكتب الهندية القديمة لها شروح ، وهي تتضمن معارف فلسفية اثرت في تطور الفكر الهندي كله ، وفيها الافكار القائلة بالوجود الواحد غير المتغير كما هو عند الفلاسفة الايليين في اليونان القديمة .

اذن انه اذا كان الذريون اليونانيون القدماء قد حاولوا ايجاد السبيل للتوفيق بين نظرة برمنيدس ونظرة هيرقليط ، فقد حاول الذريون الهنود ايجاد السبيل للتوفيق بين نظرة الـ « اوباني شاد » والنظرة البوذية المبكرة .

ونرجع الان الى بقية كلام « تشاتو بدهيايا » لنجده يقول متابعا كلامه السابق : « ليس من الصعب ملاحظة التشابه الكبير في ذلك الوضع الذي كان انصار نظرية « نيايا فايشيشيكا » يواجهونه . اي انه كان موجودا امامهم : تعليم « اوباني شاد » الذي يقول بـ « البراهما » الخالد غير المتغير ، من جهة . وموجودة من جهة ثانية : العقيدة البوذية القائلة بالتيار المستمر ، تيار التغير . وقد وجدوا ـ اي اولئك الانصار ـ في النظرية الذرية مخرجا من هذا التناقض . فقالوا بأن نظرية الذرات السرمدية التي لا ينالها التغير جاءت في محلها من اجل تفسير **الوجود** . اما الاشكال المختلفة لتركيبها واجتماعها وافتراقها فهي تفسر **الصيرورة** . ولكن منظومة « نيايا فايشيشيكا » كان يعوزها الكثير من الجوانب الهامة في نظرية ديموقريطس ، ولا سيما العنصر الجوهري منها ، وهو الذي يختص بحركة الذرات » (١) .

وقد تابع « تشاتو بدهيايا » بحث المسالة فعلق على الفكرة الاخيرة المتصلة بمضمون موقف انصار نظرية « نيايا فايشيشيكا » قائلا :

« كانت ذرية نيايا » تتطور ـ الى حد ما ـ باتجاه معاكس . حتى ان « كانادا » (احد مؤسسي مدرسة « نيايا ») كان لا يذكر الله . والارجح انه كان ملحدا . اما الفلاسفة اللاحقون من انصار هذا النهج ، فلم يكونوا مؤمنين بالله وحسب ، بل وجدوا انفسهم في الصفوف الاولى من جبهة اولئك الناس الذين تقدموا بالبراهين على وجوده . لماذا واجهت ذريتنا هذا المصير بالذات ؟. ربما امكن متابعة هذا المصير حتى عصر التكنولوجيا التي حاول انصار مدرسة « نيايا » فهم مسالة الخلق في ضوئها . فهم ـ كما اشرنا سابقا ـ كانوا يفهمون خلق الشيء بانه نتاج اجتماع الاجزاء المكونة، وكانوا يضربون مثلا نموذجيا على ذلك انتاج الابريق بطريقة جمع جزايه ، وهو ـ اي هذا الانتاج ـ يسمى بـ «كاباللا» (اسلوب انتاج الفخار المتبع الان في بلادنا) . وبما انهم كانوا ـ اي انصار مدرسة « نيايا » ـ يحاولون فهم انتاج كل شيء في ضوء هذا الاسلوب بالذات، كانوا يفسرون خلق العناصر المكونة من الذرات كذلك بانه عملية لتركيب الذرات في الاساس . واذا كانت هذه العملية عملية جمع فلا بد اذن من وجود من يجمع، فمن هو ؟. هكذا،بهذه الطريقة،وجد في هذا النهج ـ اي نهج مدرسة « نيايا »

(١) « تشاتو بدهيايا » : تاريخ الفلسفة الهندية ـ ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

ـ مكان لوجود « الله » مدعوا لتعبئة هذه الصغرى في الفرضية الذرية » (1)

١٠ ـ العلاقة بين الانتاج المادي والانتاج الفكري

ليس من شك في ان تقرير المسألة على هذا الوجه الذي يضعه « تشاتو بدهيايا » جدير بالاهتمام . ولكن اذا وضعنا المسألة على صعيدها الاجتماعي بصورة عامة ، فمن المفيد ان نتذكر قول **ماركس** بهذا الصدد :

« تختلف العصور بعضها عن بعض لا بما ينتج ، بل بكيفية انتاجه. لذلك ليس من العيب ربط اسلوب انتاج الافكار باسلوب انتاج الخيرات المادية » .

طبعا ، ليس من الصحيح ان نستخلص استخلاصا ميكانيكيا كيفية انتاج الافكار ، ومحتوياتها بالاخص ، من اسلوب انتاج الخيرات المادية . وهذا لا يعني انكار الحكم الذي انتهى اليه « تشاتو بدهيايا » بهذا الشأن، بل ينبغي ان نضيف اليه شيئا من التأثير الفكري والتقاليد الفكرية ، وبالدرجة الاولى : التقاليد الدينية التي كانت ولا تزال قوية الاثر جدا في الثقافة الهندية . وهنا لا بد ان نذكر ايضا ان النظريات الصوفية لم تكن تتطور في الفراغ ، وانما كان ذلك يخضع لتأثير مجموعة من التقاليد السياسية والفكرية . فانه حتى ابيقور ـ بالرغم من كونه معروفا بالالحاد ـ كان يتحدث عن الآلهة . اما الفلسفة الهندية فكانت تقاليدها الدينية اقوى من ذلك ، وهي ـ بالاضافة الى التكنولوجيا ـ كانت تساعد العوامل المؤثرة في تغير شكل صيرورة المذهب الذري عند « نيايا فايشيشيكا » .

وفي صدد الكشف عن فهم انصار هذه المدرسة لطريقة التدخل الالهي في حركة الذرات يقول الفيلسوف الهندي شاستري :

« كانت النظرية الذرية في منهج « نيايا » تحتوي على فرضية كون ارادة الله القادر توقظ في الذرات الاثار الحتمية للافعال والتصرفات التي تقوم بها الارواح ، او « جيفات » ، الكامنة في الاجسام ، كما توقظ فيها انواع النشاط المختلفة ذات الصفات الملازمة للذرات . وبتأثير هذا النشاط تتصل الذرات بعضها ببعض على شكل ثنائي ، او ثلاثي ، او رباعي الخ . فيحدث الخلق (سريشتي) بهذه الطريقة . واذا لم تطلب الـ « جيفات » الخلق على هذا النحو ، فان ارادة الله القادرة تولد في الذرات انواعا مختلفة من النشاط تحدث فيها انشطارا يقضي على القوى اللاصقة بها التي تجمع الذرتين في الثنائي فتزول التركيبات الذرية ابتداء من الثنائي » .

(1) المصدر السابق : ص ٢٢٥ .

عرضنا هذه التفاصيل عن النظريات الذرية اليونانية والهندية قصدا الى رؤية المصدرين الاساسيين للنظريات الذرية ، مبسوطين في بحثنا هذا بوضوح علمي تاريخي يتيح لنا عقد مقارنة جادة للنظريات الذرية في تراث الفكر العربي ـ الاسلامي بتلك النظريات الواردة عند قدماء اليونان والهنود ، كي نستطيع التوصل بذلك الى تقدير علمي سليم في الكشف عن الاصول التي يمكن ان يكون « الذريون » العرب قد استناروا بها ، او اقتبسوها ، في سبيل تكوين نظرياتهم الخاصة . وقد نزعم ان ما عرضناه من تفاصيل مسهبة ، يونانية وهندية ، في هذا الموضوع ربما يسد فراغا ما في معرفتنا العربية المعاصرة .

١١ ـ فكرة « الجزء الذي لا يتجزأ » عند الفنوصية

على ان فكرة « الجزء الذي لا يتجزأ » كانت قبل المعتزلة متداولة ايضا في الشرق من طريق آخر ، هو طريق الفرق الفنوصية الفارسية التي ظهرت في القرنين الاول والثاني للميلاد ، وهي ذات « نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الاديان وتمزج الدين بالفلسفة » (1) . وربما كان اصل الفكرة ناشئا من المذهب المانوي الفارسي الذي يرجع تركيب العالم الى اصلين ازليين : النور والظلمة ، وهما متضادان : في النفس ، والصورة ، والفعل ، والتدبير . ولكنهما متحاذيان في الحيز (المكان) كتحاذي الشخص والظل . وكان بين فرق المانوية من يقول بأن لا شيء الا الجسم : جسم نوراني ، وجسم مظلم . **فالاول** (النوراني) ثلاثة انواع : **ارض** النور ، ثم **الجو** الذي هو الطف من سابقه وهو نفس النور ، ثم **النسيم** وهو الطف من الجو ، وهو روح النور . **والثاني** (المظلم) ثلاثة انواع ايضا : **ارض الظلمة ، وجسم آخر** اشد ظلمة وهو الجو ، **وجسم اخر** اشد ظلمة من سابقه وهو السموم . وقال بعض فرق المانوية ان النور والظلام امتزجا عفويا ، وحصل العالم من امتزاجهما ، فكان كل ما في العالم من منفعة وخير وبركة انما هو من اجناس النور ، وكل ما فيه من مضرة وشر وفساد انما هو من اجناس الظلام . وانما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء اجزاء النور من **اجزاء** الظلمة . وهكذا : جميع اجزاء النور في صعود وارتفاع ، وجميع **اجزاء** الظلمة ابدا في نزول وانحدار ، حتى تتخلص الاجزاء من الاجزاء،

(1) محمد عبد الهادي ابو ريدة : تعليقاته على كتاب دي بور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ـ ص ١٢ ، الهامش ـ ٢ .

ويبطل الامتزاج ، وتنحل التراكيب ، ويصل كل الى عالمه ، وذلك هو القيامة (١) .

والملحوظ انه بقدر ما كانت النزعة المادية تميز النظرية الذرية اليونانية، وبقدر ما كان التردد بين النزعة المادية والمثالية يميز النظريات الذرية الهندية، كانت النزعة المثالية هي الظاهرة البارزة للنظريات الغنوصية والمانوية الفارسية، لان الاجزاء تنتهي عندها اخيرا الى عالمها الـ « ما ورائي » (القيامة) ، فضلا عن كونها تبتدىء في عالم من التصوف الخالص .

١٢ ـ الذرة بين القديم والحديث

بعد هذا العرض التركيبي المسهب للنظريات الذرية في الفلسفات القديمة ، نرى من المفيد لاستكمال الايضاح ، ان نقارن ما انتهت اليه النظريات القديمة عموما ، بما انتهت اليه النظريات الحديثة ، بشأن الذرة :

ان اول ما يلفت الانتباه ، عند الشروع بهذه المقارنة ، هو اختلاف النظرة القديمة بطابعها العام الغالب عن النظرة الحديثة ، بنقطة معينة ربما يمكن القول بانها النقطة الحاسمة في الفرق بين النظرتين . وهي النقطة التي يذهب منها القدماء (ديموقريطس بالدرجة الاولى) الى القول بتناهي قسمة الذرة اي عدم قابليتها للتجزئة في حد معين ، ويذهب منها العلم الحديث والمعاصر الى ما اثبتته التجارب العلمية من انقسامها الى غير نهاية . ثم هناك اختلاف آخر : فان النظرة القديمة لم تحل مسالة التماسك بين جزيئات الذرة ، وبين الذرات بعضها مع بعض لاحداث التركيبات المتنوعة . وقد ذهبت في تحديد مبدا هذا التماسك مذاهب مختلفة ولكن يجمع بينها عدم الوصول الى الحل الجوهري ، وبقيت جميعا في اسر التفكير الساذج من هذه الجهة. على حين ان العلم الحديث قد حل المسالة ، بفضل تطور وسائل التجريب العملي والتكنولوجيا ، بما اثبته من ان التماسك بين الذرات عند التقائها انما يحصل بتاثير انسجامات كيميائية تحدث بينها عند حدوث الالتقاء .

ولكن ، بالرغم من الاختلافات الكثيرة والجوهرية بين القديم والحديث في هذا المجال ، لا بد من الاعتراف بان الكيمياء والفيزياء الحديثين ترتكزان ـ في الاساس ـ على نظرية ديموقريطس ، وتتطوران انطلاقا من تصوراته الافتراضية .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ـ ج ٢ ص ٢٢٧ .

وفي القرن الماضي كتب « كورنو » في كتابه « بحث عن تسلسل الافكار الاساسية في العلوم والتاريخ » (ص ٢٤٥) يقول : لم يكن لفكرة من الافكار التي تسلمناها من العهود القديمة مثلما كان لفكرة الذرة عند ديموقريطس من الاهمية الكبرى والمستوى الذي يوازي هذه الاهمية . فقد كان غاليلو دون شك يعرف تعاليم ديموقريطس ، وكذلك بيير غاساندي الذي انتهى الى ادخال النظرية الذرية في العلم الحديث ، قد انطلق من دراسة « **ابيقور** المكمل العظيم لديموقريطس . حتى ديكارت الذي كان يرفض نظرية الذرات ، كان في تفسيره الميكانيكي للطبيعة غارقا حتى اذنيه بتعليم ديموقريطس ، بحيث اضطر ان يرد ، في رسالة له الى مارسين Mersenne (٣٠ آب (اغسطس) ١٦٤٠) ، على التهمة الموجهة اليه بانه اكتفى بترقيع ما قد رث من ثياب ديموقريطس .

وتنبغي الاشارة هنا الى ما كتبه كيدروف في الموسوعة السوفياتية الكبرى عن علم الذرة ، قائلا : « ان النظرة الى الذرات بكونها لا تتغير اطلاقا، وانها عاجزة عن التطور والتحول الكيفي ، وانه تقوم بينها علاقات خارجية وميكانيكية وان ليس لديها غير حركة ميكانيكية ، انما هي النظرة التي يتميز بها التصور الميتافيزيقي والميكانيكي للذرات ، اي علم الذرة القديم .اما التصور الدياليكتيكي للذرات ، الذي يؤكده العلم الحديث ، فهو الذي تتميز به الفرضية القائلة بأن الذرات قابلة للتغير ، وانها تؤلف سلسلة متتالية من درجات التطور ، تتعقد كيفيا ، ويحدث بينها باستمرار التقاء عضوي غير عفوي خاضع لنظام معين ، وهي في حركة دائمة لا تنقطع ابدا » .

هـ – المسألة الذرية في :
الفكر العربي – الاسلامي

بحث عن المصدر

هنا نبلغ منطقة الهدف المقصود من كل هذا العرض الواسع لاظهار ملامح المذهب الذري في مختلف مصادره القديمة المعروفة لدينا . نعني بهذا الهدف معرفة المصدر الذي استقى منه الفكر العربي ـ الاسلامي اصول هذا المذهب لاستخدامه في صلب المباحث الاعتقادية الاسلامية وفق نظرته الخاصة وطابعه المستقل الى حد كبير . علينا هنا ان نبحث في امرين اثنين :

الامر الاول : ان نحاول الكشف عن المصدر الذي استند اليه اول مفكر عربي ـ اسلامي ادخل فكرة « الجزء الذي لا يتجزأ » في المباحث الاسلامية ، وهو ـ كما تقدم ـ ابو الهذيل العلاف . وانما نضع المسألة على هذا الوجه لاعتقادنا بأن البحث العلمي لا يمكنه ان يسلم بأن العلاف بدأ تعامله مع نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » او « الجوهر الفرد » بمعزل عن النظريات المعروفة قبله في هذا المجال منذ اكثر من عشرة قرون لدى امم وشعوب كان الفكر العربي ـ الاسلامي في عهده قد اتصل بثقافاتها ولا سيما الفلسفية منها ، اتصالا واسعا ، على تفاوت في مستوى عمقه وشموله بالنسبة لثقافة هذه الامة وتلك . ذلك بالاضافة الى ما عرفناه في سيرة العلاّف نفسه من اطلاعه على انواع من المعارف الفلسفية الخارجية التي كانت قد وصلت في عصره الى متناول المفكرين العرب ودخلت في مجرى الحركة الفكرية العربية واخذت تحدث آثارا ملحوظة في تطورها المتسارع . وبالاجمال : لا يستطيع الباحث،

وفق النظر العلمي التاريخي ، ان يقتنع بأن العلاّف كان قد اكتشف النظرية الذرية بتفكيره المستقل كليا عن معارف الفلاسفة القدامى فلا بد ، اذن ، من ان يكون هناك نموذج معين للنظرية ، في هذا الاصل التاريخي او ذاك من اصولها ومصادرها القديمة التي عرضناها في ما سبق ، بنى عليه تفكيره الخاص في الموضوع .

الامر الثاني : ان نحاول التعرف الى الصيغة التي دخلت بها نظرية « الجزء الذي لا يتجزا » الى الفكر المعتزلي ، وكيف استخدمها المعتزلة في المباحث الخاصة بأصول مذهبهم ، واية نزعة اكتسبتها عندهم في هذه المباحث ؟.

اما الحديث عن **المصدر** الذي استقى منه العلاّف وغيره من المعتزلة ،ثم الاشاعرة بعدهم ، اساس النظرية ، فذلك حديث لا نستطيع ان ننتهي منه الى راي جازم حاسم . ولكن من المستطاع الاخذ بالترجيحات التي تستنير بما يقدمه لنا الواقع التاريخي من معطيات واضحة .

على هذا الاساس يترجّح لدينا ان المصدر اليوناني هو الاقرب ، في منطق الواقع ، ان يكون النموذج المباشر الذي انطلق منه ، في البدء ، اولئك المفكرون ، ولا سيما الرائد في هذا المجال : العلاّف . وترجيحنا هذا مبني على تقديرين :

اولهما ــ ان الفلسفة الهندية بوجه عام ، فضلا عن تفاصيلها ونظريات مدارسها المختلفة ،لم تكن قد عرفت عند العرب في عهد العلاف (بين القرن الثامن والقرن التاسع الميلادي) الا ان اشتاتا متفرقة من ثقافة الهند كانت قد وصلتهم على غير انتظام بوساطة الفرس في الاغلب . حتى ان مؤرخا اسلاميا مثل القفطي صاحب المؤلفات التاريخية المعروفة ، ومنها كتابه « تاريخ الحكماء » الذي هو اقرب الى تاريخ الفلسفة منه الى التاريخ بمعنى عام ، وضع مؤلفاته هذه بعد القرن التاسع ، ومع ذلك نراه يقول : « ..ولبعد الهند عن بلادنا قلّت تآليفهم عندنا فلم يصل الينا طرف من علومهم ، ولا سمعنا الا بالقليل من علمائهم » (١) . واذا كان ابو الريحان البيروني قد عرض نماذج من الفلسفة الدينية عند الهنود في كتابه الشهير « تحقيق ما للهند من مقولة » فان كتابه هذا لم يظهر الا في زمن متأخر عن زمن العلاّف (ظهر الكتاب في القرن الحادي عشر) . فمن العسير اذن حصول الظن للباحث بأن العلاف قد اطلع على النظرية الذرية في فلسفة الهند ، او انه ــ بالاقل ــ

(١) القفطي : « اخبار الحكماء » ــ ص ٢٦٦

اطلع عليها بالوضوح نفسه الذي اطلع به على هذه النظرية في فلسفة اليونان. فاننا لا نشك بانه كانت قد توفرت له المصادر الكافية لمعرفة نظرية ديموقريطس على شيء من التناسق والتكامل ، ان لم يكن ذلك بطريق مباشر ــ وهذا بعيد ــ فبطريق غير مباشر دون شك . فنحن نعرف ان العلاّف عاش نحو مئة سنة (١٣٥ ــ ٢٣٥) (١) ، وهي المئة سنة التي شهدت الدورين : الاول والثاني من ادوار ترجمة العلوم والفلسفات اليونانية الى العربية ، او نقلها بطريق العرض والتلخيص والشروح . وفي هذه المرحلة عرف المفكرون في المجتمع العربي العباسي نظريات كثير من فلاسفة اليونان القدماء . ومن المؤكد انهم عرفوا ارسطو بالاقل . وقد راينا سابقا ان ارسطو كتب عن مذهب ليوسبس وديموقريطس في مسالة الملاء والخلاء ، وهي المسالة التي تعد من اهم اسس مذهبهما الذري . ومن الثابت ايضا ان العرب يومئذ اطلعوا على كتاب « الميتافيزيقا » لارسطو مترجما الى العربية ، وهو يشتمل على تفصيلات وافية عن مذهب ديموقريطس الذري . يضاف الى ذلك ان معظم مؤرخي الفرق الاسلامية ، ومنهم الشهرستاني ، يشيرون الى ان العلاف اخذ فكرته بشأن الصفات الالهية عن فلاسفة اليونان . وهذا يعني ان اطلاعه على الفلسفة اليونانية امر مسلم به عندهم حينذاك ليس فيه شك . في حين ان الشك وارد في اطلاعه على الفلسفة الهندية . ولم يقل احد من قدامى مؤرخي الفلسفة العربية شيئا عن العلاقة بين المذهب الذري عند العلاف وغيره من المفكرين العرب والاسلاميين وبين المذهب الذري الهندي . ولكن بعض المستشرقين يشير الى هذه العلاقة دون ان يقيم الدليل المقنع على تبوثها تاريخيا او علميا . فقد تحدث المستشرق الفرنسي هنري كوربان عن فكرة خلق العالم عند الاشاعرة وما ينتج عنها من علاقات يمكن تصورها بين الخالق والكون ، فقال بهذا الصدد ان الاشاعرة وجدوا لفكرتهم « اساسا وتبريرا في نظريتهم عن الجوهر الفرد ، اي الجزء الذي لا يتجزا ، وهذا ما يعرف بمذهب الذرة . عرفت هذه النظرية **قديما عند مفكري اليونان والهنود** ، ولكن الاشاعرة توسعوا بها وشرحوها طبقا لميولهم الفلسفية الخاصة لكي يضمنوا ، بما ينتج عن هذه النظرية، صحة رايهم عن القدرة اللامتناهية وعن الخلق» (٢).

وليس في هذا الكلام غير اشارته العابرة الى المصدرين اليوناني والهندي معا للنظرية ، دون اية محاولة لتحديد العلاقة بينهما وبين

(١) هذا ما اتفق عليه معظم المؤرخين ومنهم الخطيب البغدادي .

(٢) هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » ــ الطبعة العربية ، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦ ــ ص ١٩٣ .

نظرية الاشاعرة . غير ان المستشرق بينيس (S. Pines) حاول هذا التحديد بالفعل ليثبت ان المذهب الذري الهندي هو مصدر العلاّف وسائر الاسلاميين الذين قالوا بالجزء الذي لا يتجزأ ، ولكنه لم يخرج من محاولته باثبات مقنع، لانه اقامها على التأويل والتفسير الذاتي دون ان يسند ذلك بتحليل تاريخي » (١) .

وهناك اشارة مفيدة وردت عند غولد تسيهر (Gold ziher) في معرض كلامه على التاثيرات الهندية في المسلمين ، يقول فيها ان تاثير البوذية الهندية فيهم كان **ثانوي المرتبة** (٢) . ولا بد ان يكون المقصود بالبوذية هنا ليس الديانة بحد ذاتها من حيث هي ديانة ولا من حيث وجهها اللاهوتي الصرف المجرد عن نظراتها الفلسفية . وقد تبين في كلامنا السابق على النظرية الذرية عند الهند ان لهذه النظرية اصولا في العقيدة البوذية المبكرة .

التقدير الثاني ــ ان طابع التفكير الفلسفي اليوناني ، اي الطابع العقلاني المنطقي الخالص ، كان هو السائد عصر العلاف عند المفكرين النظريين العرب، والاسلاميين بعامة . وقد برز هذا الطابع في تفكير العلاّف نفسه على نحو واضح . ويبدو انه كان لدى هؤلاء المفكرين انطباع عن الفلسفة الهندية بانها تفتقر الى هذا الطابع الذي شغفوا به واتسمت بحوثهم النظرية بخصائصه المتميزة .

وفي ظننا ان هذا الانطباع لدى المفكرين العرب وسائر الاسلاميين في ذلك العصر يرجع ــ اولا ــ الى ما قلناه من غلبة التفكير المنطقي العقلاني في بحوثهم ابان ازدهار النهضة العلمية العباسية في القرنين الثالث والرابع الهجريين . ويرجع ــ ثانيا ــ الى انهم في حين كانوا يمارسون هذه الطريقة في التفكير لم يكونوا مطلعين ــ كما يبدو ــ الا على الجانب التاملي الروحي الصرف من جوانب الفكر الهندي عن طريق الغنوصيين الفرس . وهذا ــ اذا صدق تقديرنا ــ يضيف مرجحا اخر لرأينا في انهم لم يكونوا ، في ذلك الحين ، على معرفة بالنظرية الذرية في فلسفة الهند .

ومن الغريب ان ابا الريحان **البيروني** جاء في القرن الخامس الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) يؤكد ذلك الانطباع عن الفكر الهندي بوجه

(١) س.بينيس : « مذهب الذرة عند الاسلاميين » الطبعة العربية ، القاهرة ــ ص ١٤٧ .

(٢) آدم متز : « الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري » (جـ ٢ ص ١٣ الهامش رقم واحد ــ الطبعة العربية ــ القاهرة) نقلا عن النص الالماني لكتاب غولدتسيهر ص ١٦٠ وما بعدها.

مطلق . فقد وضع كتابه الخاص بالهند بعد اقامة علمية فيها استغرقت اربعين عاما . ومع ذلك نراه ينتقد منهج العلماء والفلاسفة الهنود بانه منهج غير علمي وان علمهم لم يبعد عن الاوهام ، وان ما في كتبهم اشبه « بصدف مخلوط بخزف ، او بدرّ ممزوج ببعر ، او بمهى مقطوب بحصى . والجنسان عندهم سيان ، اذ لا سبيل لهم الى معارج البرهان » (١) .

ومن الغريب ايضا ان الانطباع نفسه عن الفكر الهندي القديم قد انتقل من قدماء المفكرين العرب الى الباحثين المعاصرين في العالم العربي . وقد انعكس ذلك بصورة واضحة عند باحث معروف بالدقة مثل احمد امين . فهو حين يتحدث عن ثقافة الهند وعن تأثيراتها في الثقافة العربية ، وعن العلاقة بين الفلسفة الالهية عند اليونان والفلسفة نفسها عند الهنود ، يقول : «ان الفلسفة الهندية امتزجت امتزاجا تاما بالدين ، واصطبغت **صبغة شعرية لا صبغة علمية** ، لم تتدرج من المحسوس الى المعقول ، ورضيت في كثير من موقفها بالتعبير **الشعري** المملوء بالمجازات والاستعارات والخيالات ، **ولم تنهج المنهج العلمي** الذي يتطلب التعبير بالحقائق لا المجازات » . ثم يضع فارقا اخر بين الفلسفتين ، هو ان الفلسفة الهندية « حددت الغرض من الفلسفة **بخدمة الانسان** ، بينما الفلسفة اليونانية تتطلب المعرفة للمعرفة . فالباعث الاساسي للفلسفة عند الهنود شوق الانسان للخلاص من آلام هذا العالم ومصائبه . وعند اليونان الباعث الاول على الفلسفة العجب : عجب من مظاهر العالم فأراد ان يتعرفها فتفلسف » (٢) .

وليس يعنينا ، في هذا البحث ، ان نناقش الباحث رأيه هذا ، بقدر ما يعنينا تسجيل هذه الظاهرة عند الباحثين العرب قديما وحديثا واستخلاصنا منها ما يتعلق بموضوعنا ، هو كون الظاهرة نفسها احدى العلامات الصالحة للدلالة على ما نراه من ترجيح ان المصدر اليوناني لا المصدر الهندي هو النموذج المباشر الذي انطلقت منه النظرية الذرية في الفكر العربي ــ الاسلامي انطلاقتها الاولى .

(١) البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة » ــ طبعة المستشرق الالماني سخاو ، لندن ١٨٨٧ ــ ص ١٢ ــ ١٣ .

(٢) احمد امين : « ضحى الاسلام » ــ جـ ١ ص ٢٤٦ ــ ٢٤٧ (الطبعة الخامسة ــ القاهرة ١٩٥٢) .

اما ما يتعلق بالمصادر الغنوصية والمانوية الفارسية ، فانه ليس بالامكان هنا ان ندعي نقص اطلاع المفكرين العرب في عصر ابي الهذيل العلاّف على هذه المصادر ، لان الشواهد الفكرية والتاريخية متضافرة الدلالة على سعة المامهم بها ، بل على تاثر بعضهم بجوانب معينة من افكار تلك المذاهب واعتقاداتها . ولكن المسالة في موضوعنا تتعلق بالمفكرين المعتزليين والاشعريين ، وهم جميعا ـ رغم اختلاف كل فريق منهم عن الاخر في مفاهيمه ومنطلقاته النظرية ـ بعيدون جدا عن المفاهيم والمنطلقات الاساسية عند الغنوصية والمانوية . فان القاعدة المذهبية التي تقوم عليها نظريات الغنوصيين والمانويين في الاجزاء الكونية ، هي قاعدة تتميز **بثنائية** مبدأ الكون . وبهذه الميزة تتعارض تعارضا جوهريا مع التشدد البالغ عند المعتزلة بالاخص في فكرة التنزيه ، اي تنزيه ذات الله عن كل ما يلوح منه ادنى شائبة تشوب مبدأ **التوحيد** بمفهومه المعتزلي الخاص .

دراسة مقارنة

بناء على ترجيحنا كون النظرية اليونانية لمذهب الذرات هي مصدر المعتزلة ، ننتقل بالحديث الان الى محاولتنا الثانية . اي الى مقارنة النظرية اليونانية هذه بالنظرية الذرية عند المعتزلة ، لكي نتعرف كيف استخدموا نظرية ديموقريطس في مذهبهم ، وكيف اقاموا الانسجام بين نزعتها المادية والدياليكتيكية الجنينية وبين منطلقاتهم المثالية والميتافيزيقية . ولا بد ان يجري الكلام هنا ، طبعا ، على مذهب العلاّف بالخصوص من حيث هو اول المعتزلة اخذا بنظرية الجزء الذي لا يتجزا ، ثم يجري الكلام ـ بعد ـ على الاشاعرة من حيث هم جعلوا من النظرية قاعدة اساسية من قواعد مذهبهم في اثبات الله الخالق وازليته واثبات كون العالم حادثا فانيا .

ينبغي هنا ، قبل الدخول في المقارنة ، ان نؤكد امرا اشرنا اليه في مقدمة الكلام على المسالة الذرية ، وهو ، ان خوض مفكري المعتزلة منذ العلاف ، وخوض الاشاعرة بعد ذلك ، في هذه المسالة ، لم يكن القصد به دراسة العالم الطبيعي بذاته على نحو ما كان يفعل الفلاسفة اليونانيون في فلسفتهم الطبيعية . فالعلاّف ، وهو اول مفكر عربي ـ اسلامي خاض هذه المسالة ، لم يكن يريد ان يكوّن لنفسه مذهبا عن الطبيعة والعالم المادي ، بل كان الهدف والباعث له ينحصران في تفسير العالم الميتافيزيقي الذي كان الاطار العام لتفكير المعتزلة ، كما كان الاطار العام لسائر المفكرين الاسلاميين قبل ظهور الفلسفة العربية بوجودها المستقل . وقد اوضحنا في مقدمة بحث هذه المسالة ان قضية ازلية الخالق وحدوث العالم ، وقضية كيفية شمول علم الله

وقدرته للموجودات ،هما في اصل تمسك المعتزلة والاشاعرة بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ ،اي ان **التربة الفكرية الاسلامية** هي منطلقهم جميعا .

من هنا ندخل موضوع المقارنة . نعني مقارنة هذه النظرية عند العلاّف بما هي عليه في مصدرها اليوناني . فقد صار واضحا لنا مما سبق ان الجانب الوحيد الذي اخذه العلاّف وسائر المعتزلة الذين تأثروا به من نظرية المذهب الذري الديموقريطي ، هو الجانب الذي استخدموه في اثبات حدوث العالم . وهو انتهاء تجزيء الذرات الى حد يمتنع عنده التجزيء . فان ذلك كان يعني في نظر العلاف ان المادة متناهية ، وان كونها كذلك يؤدي الى اثبات كونها غير ازلية ، اي كونها حادثة ، او مسبوقة بالعدم ، وان وجودها يحتاج الى سبب من خارج ذاتها ، وينبغي ان يكون هذا السبب قديما لا حادثا، وهو الله .

١ – التركيب الذري للعالم عند العلاّف

ولننظر الآن كيف تصور العلاّف تركيب العالم من الذرات ، وكيف تصور الذرات نفسها . والواقع انه ليس من اليسير علينا معرفة تصوراته على حقيقتها ، لان مؤرخي الفرق الاسلامية لم يضعوا امامنا النصوص الكافية عن هذه المسالة عند العلاف . فالشهرستاني ، مثلا ، لم يقل شيئا عن راي العلاف فيها اطلاقا ، في حين انه اشار ، في كلامه على مذهب النظام ، الى كونه وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ . غير اننا نجد عند ابي الحسن الاشعري نصا يلقي بعض الضوء على راي العلاّف في الموضوع . فنحن نفهم من هذا النص للاشعري ان العلاّف يرى العالم مؤلفا من ذرات متناهية ، او اجزاء غير قابلة للتجزيء ، وان « الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له، ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وان كل موجود ينحل الى اجزائه الاخيرة التي يبلغ اقصاها واصغرها ثمانية اجزاء . ف « الخردلة يجوز ان تتجزأ نصفين ، ثم اربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ » ، وانه « يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ، اذا انفرد ، ما يجوز على الاجسام من **الحركة** والسكون ، وما يتولد عنها (اي عن الحركة والسكون) من المجامعة والمفارقة . فاما الالوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما اشبه ذلك ، فلا يجوز حلوله في الجوهر ، ولا يجوز حلول ذلك الاّ في الاجسام. اي انه اجاز عليه (اي على الجوهر) ما تعلم كيفيته، اما ما لا يعلم فلم يجزه » (١) . يقصد الاشعري من العبارة الاخيرة ان العلاّف اجاز الحركة

(١) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » – ص ٣١٤ ، ٣١٥ (راجع جـ ٢ ، ص ١٤ منه ط ٢ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) .

والسكون على الجوهر الفرد ، اي الجزء الذي لا يتجزأ ، لان الحركة والسكون معلومة الكيفية ، واما الالوان والطعوم والروائح والحياة والموت ، فهو يرى انه لا يجوز حلولها في الجوهر (الذرات) ، لانها غير معلومة الكيفية ، اي ان حقيقتها مجهولة . ويستفاد من عبارة الاشعري القائلة : « .. وما يتولد عنهما – اي عن الحركة والسكون – من **المجامعة والمفارقة** » ان الاجزاء التي لا تتجزأ (الذرات) يتلاقى بعضها مع بعض حينا وتتفارق حينا اثناء حركتها وسكونها . ونستخلص من هذا القول ان المذهب الذري الاسلامي يرى ، ان الاجسام المركبة الموجودة في العالم انما تتكوّن وتتركب ثم تنحل الى اجزائها النهائية التي لا تتجزأ ، بفعل حركة الاتصال والانفصال بين بعضها والبعض الاخر . ومعنى ذلك ان الاجسام تنشأ من اتصال الذرات بعضها مع بعض، وتفسد بانفصال بعضها عن بعض . وهذا في ظاهره ينطبق على نظرية الكون والفساد الذاتيين في الطبيعة . ولكن لا المعتزلة ولا الاشاعرة يلتزمون بمؤدى هذا الاستنتاج ، بل هم جميعا يرفضونه ، لانه مناقض كل المناقضة لعقيدة الخلق الالهية التي ينطلقون منها في الاساس .

اما **الزمان والمكان** ، فان منطق الحركة والسكون في مذهب العلاّف، يقتضي وجودهما . فليس الزمان ، في الواقع، سوى حركة الذرات او الاجزاء التي لا تتجزأ . وليس المكان سوى المجال الذي تتنقل فيه الحركة الزمانية للذرات . فهل نستنتج من ذلك ان العلاّف ومن تابعه من المعتزلة وسائر من اخذ بمذهب الجوهر الفرد من المفكرين الاسلاميين ، وفي مقدمتهم الاشاعرة ، يأخذون بموضوعة ديموقريطس عن **الفراغ** ؟ .

لم يرد عند هؤلاء جميعا ما يدل على ذلك ، ولم يذكر في النصوص المأثورة عنهم لفظ « الخلاء » او « الفراغ » . غير ان فخرالدين الرازي (– ٣١٠ هـ / ٩٢٢ م) احد كبار الفلاسفة الاشعريين حين بحث مسالة «الجوهر الفرد » اخذ في هذه المسالة بفكرة وجود **الخلاء** كمجال لحركة الجزء الذي لا يتجزأ .

٢ – مقارنة نظرية العلاّف بنظرية ديموقريطس

وعلينا الان ان نعقد نوعا من المقارنة نتعرف به نقاط التوافق ونقاط التخالف بين المذهب الذري عند العلاّف والمذهب الذري عند ديموقريطس ، وخلال هذه المقارنة نتمكن من معرفة الاتجاه الفلسفي المعتزلي منذ العلاّف في مسالة تركيب العالم ومسالة العلاقة بين هذا العالم والميتافيزيقا الاسلامية كما يراها المعتزلة . وسنضع مقارنتنا هذه في اطار الاستنتاجات الآتية :

ا ــ يرى العلاّف ــ كما يرى ديموقريطس ــ وجود **الحركة** في المادة . ولكنه ــ اي العلاف ــ يضيف وجود **السكون** رديفا للحركة . وذلك مما لم يقله ديموقريطس ، لان الحركة عنده ملازمة لوجود الذرات لا تنفك عنها . ولعل العلاّف انما التزم القول بالسكون اضافة الى الحركة بناء على رأيه ورأي المعتزلة جميعا في حدوث العالم ، انسجاما مع عقيدة الخلق الالهية . فان حدوث المادة ، اي العالم الطبيعي ، يقتضي حدوث الحركة حتما . وهذا يعني ان الحركة متناهية آخرا كما هي متناهية اولا . وتناهي الحركة هكذا يقتضي ان تكون مسبوقة بالسكون ومنتهية الى السكون . ومن هنا لجأ الى موضوعته المعروفة التي تفرد هو واتباعه بها بين المسلمين ، وهي الموضوعة القائلة بانقطاع « حركات اهل الخلدين » ،اي بانتهاء الجنة والنار في العالم الاخروي ، وان أهلهما « يصيرون الى سكون دائم خمودا ،وتجتمع **اللذات** في ذلك السكون لاهل الجنة ، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لاهل النار » (1) . وقد نقل عنه الشهرستاني قوله : « اني لا اقول بحركات لا تتناهى آخرا ، كما لا اقول بحركات لا تتناهى اولا » . ثم اعترض عليه ــ اي الشهرستاني ــ قائلا : « وكأنه ظن ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون » (2) . ويقصد الشهرستاني بذلك انه كما يجب في نظرية الحدوث ان تكون الحركة متناهية اولا واخيرا يجب ذلك في السكون ايضا .

ب ــ بناء على القول بحدوث الحركة تبعا لحدوث المادة ، التزم العلاّف بكون الحركة غير ازلية ، وغير ابدية طبعا ، كما تقدم . وبهذا يختلف العلاف عن ديموقريطس لقوله بازلية الحركة وابديتها ، بناء على نظرته المادية في تفسير وجود العالم .

ج ــ يتفق ديموقريطس والعلاّف على ان اتصال الذرات يؤدي الى **نشوء** الاجسام وتركيبها ، وان انفصال الذرات يؤدي الى فساد الاجسام وانحلالها ، تفسيرا لفكرة (الكون والفساد) حسب تعبير أرسطو . ولكن العلاّف يفترق عن ديموقريطس هنا في الاستنتاج الاخير من نظرية « الكون والفساد » . فان الاستنتاج المفهوم عند ديموقريطس يؤدي الى الوجود الذاتي للعالم الطبيعي، اي نفي فكرة الخلق من الخارج : نفي الخالق . في حين ان العلاّف يرفض هذا الاستنتاج لالتزامه الاسلامي بعقيدة الخلق الالهية . فهو ، اذ يرجع نشوء الاجسام وانحلالها الى اتصال الذرات وانفصالها اثناء حركتها وسكونها ، انما يرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها الى خالق خارج

(1) الشهرستاني : « الملل والنحل » ــ ج 1 ص ٥٤ .
(2) المصدر السابق .

عنها ، هو **الله** . وهذا هو الفرق الاساسي بين المذهب الذري عند كل من المعتزلة والاشاعرة وبين المذهب الذري عند ديموقريطس . وفي هذا المفترق تتميز النظرتان احداهما من الاخرى بكون الاولى ميتافيزقية **المضمون** مع نزعة مثالية موضوعية وان كانت هذه النظرة ذات **شكل** اولي من اشكال الديالكتيك والمادية . اما نظرة ديموقريطس فهي ــ من حيث المضمون والشكل معا ــ تحتوي نزعة مادية ديالكيكتيكية بمستواها الجنيني .

د ــ يتراءى لنا ان هناك اتفاقا بين ديموقريطس والعلاّف في تصورهما كيان الذرات ، حين نرى الاول يقول بأن الفراغ الذي تتحرك فيه الذرات ليس فيه : فوق ، ولا تحت ، ولا وسط ، ولا نهاية ولا طرف ، وحين نرى الثاني يقول بأن « الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ، ولا عرض له ، ولا عمق ، ولااجتماع فيه ولا افتراق ». ولكن الواقع ان ليس بين هذين القول موضع اتفاق او تشابه . لان ديموقريطس كان يعني بقوله ذاك كون **الفراغ** غير متناه ، وبهذا القول يختلف جوهريا عن العلاّف من حيث ان عدم تناهي الفراغ مرتبط بعدم تناهي الذرات ، وعدم تناهي الحركة عنده ، ومؤدي ذلك عدم تناهي المادة ، وقد عرفنا ان العلاف يقول بعكس هذا كله بناء على التزامه بحدوث العالم ، اي عدم ازليته، وتبعا لذلك : عدم ابديته ، في حين ان عدم التناهي يعني قدم العالم : ازليته وابديته . اما قول العلاف بنفي الطول والعرض والعمق والاجتماع والافتراق عن الجزء الذي لا يتجزأ ، فكان يقصد به وصف كيان الذرات من حيث انها في منتهى البساطة بأحجامها . فلا التقاء اذن بين القولين ، لاختلاف موضوع كل منهما .

هـ ــ رأينا ديموقريطس يحدد الفوارق بين الذرات ، بعضها عن بعض ، باربعة : الشكل ، والحجم ، والوضع ، والترتيب . لكن لم نجد عند العلاّف تعرضا لشيء من هذه الفوارق ولا غيرها .

و ــ ولكن المذهبين يتفقان على نفي اية نوعية معينة للذرات . فهذا ما قاله ديموقريطس . اما العلاف فقد نفى ان تحل في الجوهر كيفيات من قبيل الالوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما اشبه ذلك ، ولم يثبت له غير الحركة والسكون وما يتولد عنهما من الاجتماع والافتراق .

ز ــ اما مسألة **التغير** في العالم الطبيعي ، فيبدو لنا من كل ما عرضناه سابقا من ايضاحات لكلا المذهبين ، ان مبدأ تغير الوجود كامن عند ديموقريطس ــ وفقا لتفسير ارسطو ــ في ما يعرض للذرات من بعض التغيرات الناشئة عن اختلاف فيما بينها في الشكل والوضع والترتيب ، وفي ما يحدث لها

خلال حركتها من اتصال وانفصال يؤديان الى التركب والانحلال او « الكون والفساد » . وهذه التغيرات الطارئة عليها من خارج حقيقتها الثابتة ، او النابعة من حركتها الازلية ،هي التفسير الحقيقي والاسباب الوحيدة للظاهرات المختلفة في الطبيعة ، وهي التي نجد فيها مجالا للجمع بين فكرة عدم تغير الوجود في الاساس عند ديموقريطس وبين فكرة التوالد والصيرورة عند هيراقليط . وهذا الجمع بين الفكرتين يعني ما اشرنا اليه سابقا من الجمع بين تعددية الكائنات ووحدوية الوجود في وحدة ذات طابع ديالكتيكي . (ليس من تعددية دون وحدة) . اذن ، لا نجد في مذهب ديموقريطس نفيا مطلقا للتغير في العالم الطبيعي من حيث المبدأ . اما في مذهب العلاّف واتباعه من المعتزلة وفي مذهب الاشاعرة كذلك ، فان فكرة تغير العالم هي الاساس الذي اقاموا عليه مذهب الجزء الذي لا يتجزأ ، وهي الدافع الديني لاخذهم بهذا المذهب . فانهم جميعا ينطلقون من مبدأ ان العالم متغير ،فهو ـ لذلك ـ حادث . ولكن ، بدلا من ان يستخدموا القياس المنطقي الارسطي في البرهنة على حدوث العالم كما فعل بعض **علماء الكلام** ، استخدموا للبرهان على ذلك مذهب الذريين ، حين وجدوا هذا المذهب يقول بـ « الجزء الذي لا يتجزأ » ووجدوا في القول بذلك ما سمح لهم باستنتاج كون المادة متناهية، وهذا الاستنتاج بالذات هو ما اتخذوا منه الدليل **الاستقرائي** على اثبات القدرة الالهية الازلية التي تشمل هذا العالم المتناهي ، كما يشمله العلم الالهي .

٣ ـ النظرية الذرية عند الاشاعرة

لقد اتسعت الدائرة التي احتلتها نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » في نطاق الفكر العربي ـ الاسلامي منذ عهد العلاّف ، حتى راينا تضم كبار المفكرين الاشعريين ، وعلى راسهم زعيم المذهب ابو الحسن الاشعري. فقد اخذ هؤلاء بالنظرية لتفسير العالم الطبيعي على النحو الذي فعله المعتزلة في سبيل اقامة البرهان العقلاني على حدوث هذا العالم ليكون ذلك ـ في الوقت نفسه ـ دليلا على الخلق الخارجي للطبيعة وعلى وجود الخالق وقدمه ،وهو الله . وذلك مظهر لوحدة الاساس الذي تقوم عليه بنية كل من الفكرين المعتزلي ، والاشعري . وهو ميتافيزيقا الاسلام .

يرى الاشاعرة ان العالم الطبيعي يتالف من جواهر واعراض . والجواهر بذاتها لا تتغير وانما هي محل للاعراض ، وهذه الاعراض هي مصدر التغيرات او الكيفيات التي تحدث في الجواهر . فالاجزاء التي لا تتجزأ هي الجواهر . اما الاعراض فهي هذه الاحداث التي تحل فيها ، ومن حلول

الاعراض في الجواهر او الاجزاء او الذرات تتكون الموجودات الطبيعية المختلفة. ومن الخصائص الثابتة للذرات ان لا حجم لها ، ولا اتصال ولا تماس بينها . وذلك لان العرض لا يحل الا في جوهر فرد منفصل عن غيره مستقل بنفسه ، بل ان العرض الواحد نفسه الذي يحل بهذا الجوهر لا يحل بذاك ، بل لا يحل بعرض اخر مثله .

وهذا الراي بانفصال الجواهر بعضها عن بعض وعدم الاتصال والتماس بينها وبعدم تكرر الاعراض ذاتها ، قد ادى عند الاشاعرة الى القول بعدم وجود **الكلي** في الخارج وانحصار وجوده في الذهن ، وان لا وجود في الخارج الا **للجزئي** . وذلك لانه ما دام العرض لا يوجد الا في جوهر مستقل منفصل ليس من صلة فعل وانفعال بينه وبين اي جوهر آخر ، وما دام هذا العرض لا يمكن ان يقوم بعرض غيره ، فقد امتنع اذن ان يوجد في الخارج شيء **كلي** يعم اكثر من جوهر ، كما هو ممتنع طبعا ان توجد الكليات في اشخاص الجزئيات ، اي في حالة تشخصها . وعلى هذا ، ليس هناك غير مقولتين وحيدتين نتصور بهما الاشياء المتحققة في الخارج ، هما : مقولة الجوهر، ومقولة العرض او **الكيفية** . اما سائر المقولات المعروفة كالكم ، والوضع، والفعل ، والانفعال ، فليس لها وجود خارجي موضوعي ، وانما هي ذات وجود ذهني افتراضي وحسب ، اي ان العلاقات والنسب التي نضيفها الى الاشياء ونسميها مقولات ، ليست هي سوى علاقات ذهنية لا وجود لها في الخارج ، او هي ـ بتعبير اخر ـ عمليات عقلية محضا ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي الموضوعي .

وليس للذرات ـ عند الاشعري واصحابه ـ بقاء مكاني ولا بقاء زماني ،لانها وحدات لا امتداد لها ولا ابعاد ، كما تصورها العلاّف من قبل . فالمكان اذن ليس سوى مجموع ذرات منفصلة ، والزمان كذلك مجموع آنات منفصلة بين كل اثنين منها فراغ ، وهكذا شأن **الحركة** . فهي ايضا مقسمة ، كالزمان والمكان ، الى اجزاء لا امتداد لها ، يفصل بين كل حركة وحركة سكون . فاذا قصرت فترة السكون كانت الحركة سريعة ، واذا طالت فترة السكون كانت الحركة بطيئة . اي انه لا فرق بين الحركة البطيئة والحركة السريعة بذاتها ، وانما الفرق كامن في طول فترة السكون وقصرها فحسب . وقد اخذ الاشاعرة بنظرية **الطفرة** في تفسير الحركة ، فقالوا انها طفرة من نقطة الى اخرى، ولذلك التزموا بالقول ان **الزمان طفرة** من آن الى آن في الفراغ الذي تتحرك فيه الجواهر او الذرات . ونظرية الطفرة هذه كان ابراهيم النظام اول من اخذ بها بين مفكري المعتزلة والاشاعرة كما يرى كثير من مؤرخي الفرق الاسلامية . وسنتعرض لمذهب النظام في الطفرة وفي النظرية الذرية فيما

بعد . وبناء على تمايز الذرات وانفصالها كليا بعضها عن بعض ، وكون الذرات ليس لها بقاء زماني كما ليس لها بقاء مكاني ، قال الاشعري بأن العرض « لا يبقى زمانين او وقتين ، اي انها ـ يقصد الاعراض ـ تبقى جزءا واحدا لا يتجزأ من الزمان ، وهو الآن » . بمعنى انه ليس هناك وحدة متكررة ، فالعرض اللاحق للجوهر في هذا الزمن ، هو غيره في زمن اخر ومع جوهر آخر ، وليس هو نفسه ، ولذلك لا يمكن ان يبقى الا ضمن زمن واحد (١) .

والنهاية المنطقية التي يذهب اليها الاشعري من تفسير العالم الطبيعي على هذا الوجه ، هي القول بأن الذرات او الجواهر ما دامت محلا للاعراض المتغيرة ، فهي اذن متغيرة بحكم كونها محلا للتغيرات في داخلها وفي خارجها، وكل ما هو متغير لا يمكن ان يكون قديما ازليا ، فالعالم الطبيعي ـ على ذلك ـ لا يمكن ان يؤلف نظاما قديما ازليا . فهو حادث ، لان القديم لا يتغير . واذا كان هذا العالم حادثا فهو مخلوق لا بد له من خالق مختار قادر على كل شيء . وهذه النهاية التي يقصد اليها الاشعري،يرى ان الوصول اليها لا يستغني عن مقدمة اخرى ، هي اولا ـ نفي كون « العلة الطبيعية » خالقة للعالم الحادث ، لان ارجاع الخلق الى « العلة الطبيعية » يعطل الخالق من صفات العلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها من الصفات الالهية التي يتفق اهل السنة من المسلمين على وصف الذات بها . وهي ـ ثانيا ـ نفي فكرة « المحرك الاول الذي لا يتحرك » عند ارسطو ، لان هذه الفكرة ايضا تؤدي الى التعطيل من الصفات ، فلا بد من اعتبار الخالق « الها » مختارا قادرا على كل شيء ، لا « العلة الطبيعية » ولا « المحرك الاول الذي لا يتحرك » ، ليكون هذا العالم مشمولا بقدرة الله ، وبعلمه وارادته غير المتناهيين .

قد يبدو ان هذه النهاية التي يقصد اليها الاشعري مشتركة بين المعتزلة والاشاعرة في مسالة الخلق الالهي . لكن الذي يتميز به مذهب الاشعري هنا بحيث يتجاوز الامر المشترك ، هو القول بأن الله يخلق الاجزاء التي يتكون منها العالم المادي ، اي الجواهر والاعراض ، خلقا **متجددا** بمعنى انه يخلق هذه الاجزاء ابتداء ، ثم تفنى فيخلقها من جديد ، وهكذا . .

---

(١) رجعنا في هذا العرض التركيبي لمذهب الاشعري في هذه المسالة الى كتابي ابي الحسن الاشعري : « الابانة » و « اللمع » . واستفدنا من كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » لـ « دي بور » وتعليقات ابي ريدة في هوامشه (ص ٩٤ ـ ٩٧) ، ومن كتاب « نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام » لعلي سامي النشار (جـ ١ ص ٥٦٤ ـ ٥٦٧) .

والمؤدى الحقيقي لهذا القول نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما وبين وجوده في اللحظة السابقة لها مباشرة وفي اللحظة اللاحقة لها مباشرة . وهذا يعني انه اذا كانت توجد سلسلة من الكائنات على التوالي، فليس ذلك دليلا على ان هذه الكائنات تؤلف عالما واحدا كما يخيل لنا (١) . اما ما يتراءى لنا في هذا التسلسل وهذا التوالي من ظاهرة تبدو كانها ظاهرة ترابط سببي بين الوجودات والحوادث ، فمرجعه الى ان الله قد اجرى خلق الاشياء على هذا النحو من التوالي مجرى العادة بارادة منه لا ندرك سرها ، فخيل لنا ان ذلك يجري على نسق من ترابط العلة بالمعلول . ولكن الامر ليس كذلك في الواقع ، وانما **العادة** التي اجراها الله لحكمة خفية هي التي صورت لنا الامر هكذا .

فالاشعري يرى ـ اذن ـ ان كل ما هو ممكن الوجود انما يستند في وجوده الى الله ابتداء ، اي من غير وسائط سببية بين الموجودات . ذلك لانه يرى ان لا علاقة بين الحوادث ، وان ما يبدو لنا من مظاهر هذه العلاقة فليس مصدره الا ما اجراه الله من عادة خلق بعضها عقب بعض . فالاحراق مثلا قد اعتدنا ان نراه يحصل عقب مماسة النار ، فبدا لنا ان النار هي سبب الاحراق ، في حين ان الاحراق يحصل بخلق من الله مستقل عن خلقه للنار ، ولكن جرت عادة الله في الخلق ان يأتي هذا بعد ذاك . ويلزم من هذا الراي ما قاله الاشعري من ان الله يستطيع ، بقدرته على كل شيء ،ان يوجد المماسة للنار من غير احراق ، وان يوجد الاحراق من غير مماسة للنار ، وانه اذا حصل ذلك فليس خرقا لقانون الخلق الالهي ، وانما هو خرق للعادة ليس اكثر (٢) .

يتضح من هذا الراي ان القائلين به ينتهون حتما الى انكار قانون السببية في الكون ، بالرغم من كونه القانون الموضوعي الذي يحدد العلاقة الواقعية بين مقولتي الضرورة والصدفة في الطبيعة والمجتمع ، والى انكار النظام الكوني بجملته ، وهو النظام القائم على وجود قوانين موضوعية تخضع لها ظاهرات الطبيعة والمجتمع .

هذا الراي ـ اذن ـ يذهب بعيدا جدا ، باتجاهه وبمضمونه معا ، في التفكير الميتافيزيقي من جهة ، وفي التفكير المثالي من جهة اخرى . وهو في

---

(١) يراجع الفخر الرازي في كتابه « المحصل » ـ ص ١١ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٣ هـ .

(٢) السيد علي بن محمد الجرجاني (ـ ٨١٦ هـ) : شرح «المواقف» عضدالدين الايجي (ـ ٧٥٦ هـ) ـ ص ٥٤ طبعة استانبول .

مجال **نظرية المعرفة** يؤدي الى استحالة المعرفة على الانسان ، لان فقدان القوانين الثابتة لهذا العالم وفقدان التلازم والعلاقات بين الموجودات والحوادث، يسدان على العقل طريق **المعرفة** ، فلا يبقى مجال للانسان ان يحصل على المعرفة العقلية ولا على المعرفة التجريبية التي يشارك فيها الحس والعقل معا ، وتصبح المعرفة الحسية بذاتها معرفة جزئية آلية تقتصر على مراقبة كل جزئي بمفرده منفصلا عن كل علاقة بينه وبين سائر الجزئيات . وفي ذلك كله تعطيل كامل للوظائف المعرفية الكامنة في القوى الحاسة والمدركة ، ويلزم من ذلك كله الغاء العلم والقوانين العلمية الغاء كليا .

ويبدو ان الاشعري ومن اخذ برايه في مسألة الخلق الألهي المتجدد الذي ينفي قانون السببية في الكون ، لا يتهربون من هذه النتيجة الخطيرة التي ينتهي اليها **هذا الراي** ، بل يلتزمون بها ، ثم يتأولون قضية **المعرفة** تأويلا لا يخرجهم من نطاق المبالغة في الاتجاه الميتافيزيقي والمثالية . فالاشعري نفسه ، مثلا ، حين يحاول ان يصحح موقفه من العلم او المعرفة ، يقول ان العلم يحصل بعد النظر بالعادة ، اي عادة الله في خلق الموجودات والحوادث بعضها عقب بعض على التوالي . ولكنه ـ اي الاشعري ـ يرى في الوقت نفسه ان النظر هذا لا يوجب علما ، لان العلم ـ في رايه ـ مخلوق لله بعد النظر (١) .

ويقول علماء الكلام الذين يشايعون هذا المذهب « ان الله يعلم الاشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا انه يصدر عنها ، بل **يخلق العلم بها في** نفس الانسان (وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم) ، ولسنا بحاجة لان نكون اعلم منه ، فهو خير العالمين » (٢) .

وحين جاء الغزالي بعد ذلك اخذ بهذا الراي والتزم بنتائجه، ورد على الفلاسفة الذين قالوا بالعلاقة السببية بين الاشياء والحوادث في الكون . فهو يقول بهذا الصدد : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمنا لاثبات الاخر ، ولا نفيه متضمنا لنفي الاخر . فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ، ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف . فان اقترانها لما سبق من تقدير الله

(١) المصدر السابق ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(٢) دي بور : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ـ ص ٩٧ .

سبحانه (اي ان اقترانها ناشيء فقط عن تقدير الله) يخلقها على التساوق (اي على التوالي) لا لكونه ـ اي التساوق ـ ضروريا في نفسه غير قابل للفوت ـ اي الافتراق ـ بل في المقدور (اي في قدرة الله) خلق الشبع دون الاكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، هلم جرا الى جميع المقترنات » . ثم يعرض الغزالي راي الفلاسفة في هذه المسألة فتراهم يقولون بأن « فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له (اي للاحتراق) ». ولكن الغزالي يعقب على هذا القول بما يلي : « وهذا ما ننكره . بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه (اي القطن) وجعله حراقا (الحراق ما يقع فيه شرر النار عند القدح) او رمادا ، هو الله تعالى ، اما بوساطة الملائكة ، او بغير وساطة. فاما النار ـ وهي جماد ـ فلا فعل لها» (١).

اما في مسألة العلم والمعرفة فيأخذ الغزالي بموضوعة الاشعري نفسها ، قائلا في معرض الرد على الفلاسفة : « .. فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله، مع امكانه ، في بعض الاوقات ، **ويخلق لنا العلم** بانه ليس يفعله في ذلك الوقت » (٢) .

نخرج من كل ذلك بنتيجة لا تختلف عن النتيجة السابقة التي رأيناها تلغي قوانين الكون وقوانين العلم ، وهي هنا تلغي وعي الانسان نفسه ، ما دام كل علم يحصل للانسان عن حوادث الكون هو علم مخلوق لله دون ان يكون للوعي الانساني فعل ما . لكن هذا الموقف الاشعري سنجد ، في التيارات الفكرية الاخرى المعاصرة له ، من يتولى الرد عليه انطلاقا من السياق الفكري التاريخي نفسه .

٤ – النظام ينفي نظرية الجز. الذي لا يتجزأ

نعتقد ان الكلام على النظرية الذرية في الفكر العربي ـ الاسلامي يبقى ناقصا ان لم نرفقه بمذهب ابراهيم بن سيار النظام في هذا المجال . فان هذا المفكر المعتزلي الكبير يؤلف بنفسه وبالتيار النظري الذي تأثر به حلقة فكرية بارزة في المرحلة التي نحن بصددها من مراحل التفكير الفلسفي

(١) الغزالي : « تهافت الفلاسفة » ـ دار المعارف بمصر (الطبعة الثانية ـ تحقيق سليمان دنيا) ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق ـ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

قبل ظهـور الفلسفة العربية ـ الاسلامية بوجهها المستقل عن المدرسة الكلامية .

لقد عاصر النظّام ازهى ايام المعتزلة واخصب نشاطهم الفكري والنظري ، وشارك مشاركـة مثمرة في هـذا النشاط وفي تنظيم المباحث الكلامية تنظيما ادى الى تطويرهـا من حيث المضمون الفكري اولا ، ومن حيث اسلوب البحث ثانيا ، اذ امكـن استخلاص قوانيـن متناسقة لهذه المباحث حتى صح لهـا ان تؤلف **علمـا** له اصوله وقوانينه سمي **علم الكلام** .

ويبدو ان من مؤهلات النظّام لهذه المكانة التي شغلها في الحركة الفكريـة لعصره ، ارتباطه العقلي بثقافات الاقدمين : الشرقية واليونانية ، واطلاعه الواسع علـى كل مـا وصل الى الفكر العربي ـ الاسلامي من فلسفة اليونان في القرنين الثامن والتاسع . ونجـد في مؤلفات مؤرخي الفرق الاسلامية الاولين ما يـدل على عمق صلته بتلـك الثقافات ، وبالفلسفة اليونانية بالاخص ، بل من اوضح الادلة على ذلـك عناويـن كتبه التي يذكرهـا له هؤلاء المؤرخون . فقد ذكـر له الاشعري (١) ، مثلا ، كتابيـن : احدهمـا ، كتاب « الجزء » وهو ـ كما نفهم من الاشعري ـ عرض لاقوال المفكرين الاسلاميين في مسألـة الجزء الذي لا يتجزأ » ، وكتاب « الحركة او حركة الاجسام » وعن هذا الكتاب ينقل الاشعري قوله ـ اي النظّام ـ ان « الاجسام كلها متحركة ، والحركة حركتان : حركـة اعتماد ، وحركة نقلة ، فهي كلها ـ اي الاجسام ـ متحركة في الحقيقة ، ساكنة في اللغـة . والحركات هي الكـون لا غير ذلـك » (٢) . وذكر لـه البغدادي « كتاب الثنوية » (الفرق بين الفرق ـ ص ١١٧) ، كمـا ذكـر لـه الخياط كتابا في التوحيد (الانتصار ـ ص ١٧٢) ، وابن المرتضى في « المنية والامل » ذكر له كتابا بعنوان « نقض كتاب ارسطاطاليس » . الخ .

اما مذهب النظّام في **الذرات** فيجمع مؤرخو الفرق الاسلامية علـى انـه مذهب انفرد بـه عن اصحابه المعتزلة ، اذ قال بنفي « الجزء الذي لا يتجزأ » . وقد وصف الشهرستاني هذا القول للنظّام بأنه وافق به الفلاسفة (٣) . وحكى عنه الاشعري قوله بأن « لا جزء الا وله جزء ، ولا بعض الا وله بعض ، ولا نصف الا وله نصف ، وان الجزء جائز تجزئته ابدا ، ولا غايـة لـه مـن باب التجزؤ (اي لا نهايـة لتجزئته) (٤) . ولكن الخياط يفسر القسمة غير المتناهية عنـد

(١) مقالات الاسلاميين : ج ٢ ص ٣١٦ (الطبعة الثانية ـ تصحيح هـ . ريتر ١٩٦٣) .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٢٤ .
(٣) الملل والنحل : ج ١ ص ٥٧ ـ طبعة القاهرة .
(٤) مقالات الاسلاميين : ج ٢ ص ٣١٨ .

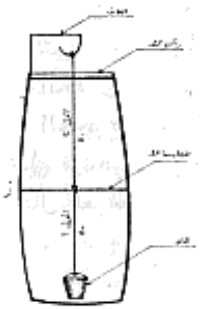
النظّام بالقسمة الوهمية ، لا القسمة الفعلية ، ويسند هذا التفسير الى النظّام نفسه اذ يقول الخياط : « وانما انكر ابراهيم ان تكون الاجسام مجموعـة مـن اجزاء لا تتجزا ، وزعم ـ اي ابراهيم النظّام ـ انه ليس هناك جسم من الاجسام الا وقد يقسمه **الوهم** نصفين » (١) . غير ان الاعتـراض الـذي واجهـه بـه معاصروه ردا على مذهبه في عدم تناهي الاجزاء ، يدل على انهم فهموا من مذهبه هذا انـه يقصـد بالقسمة غير المتناهيـة القسمة الفعليـة ، لا الوهميـة . ويؤكد ذلـك جواب النظّام نفسه عن اعتراضهم ذاك ، كما سنرى في ما يلـي :

٥ ـ نظرية الطفرة عند النظّام

كان الاعتراض على قول النظّام بالتجزئة غير المتناهية قد وضعه امام هذا السؤال : اذا كانت اجزاء الاجسام لا تتناهى فكيف تقول في نملة تمشي علـى صخرة من طرف الى طرف . فان النملـة من الاشياء التي تتناهـى ، واجزاء الصخرة ـ في فرضية النظّام ـ غير متناهية . ومعنى ذلك ان ما يتناهى قـد قطع ما لا يتناهى ، وهذا محال ؟.

واجاب النظّام عن هذا الاعتراض بفرضية جديدة مكملة او مفسرة لفرضية عدم تناهي الاجزاء ، وهي المعروفـة بنظريـة (**الطفرة**) . ويقرر الشهرستانـي هذه النظرية للنظّام على الوجه الاتي :

تقطع النملة بعض اجزاء الصخرة بالمشي ، وتقطع بعضها الاخر بالطفرة . « وشبه ـ اي النظّام ـ ذلـك بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله ـ اي الحبل ـ خمسون ذراعا ، وعليه دلو مغلق ، وحبل (آخر) طوله خمسـون ذراعـا علق عليه معلاق (اي جسم صلب معقوف) فيجر به الحبل المتوسط . فان الدلو يصل الى راس البئر وقد قطع مئة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعـا في زمان واحد . وليس ذلـك الا لان بعض القطع بالطفرة » (٢) . (يمكن تقريب الفكـرة بالرسم التالي) :



(١) الخياط : الانتصار ـ ص ٣٢ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ـ ج ١ ص ٥٨ .

ثم يعترض الشهرستاني على هذا الاستنتاج للنظرية قائلا : « ولم يعلم ـ اي النظام ـ ان الطفرة (هي) قطع مسافة ايضا موازية لمسافة . فالالزام لا يندفع ، وانما الفرق بين المشي والطفرة يرجع الى سرعة الزمان وبطئه » (١) .

اما الاشعري فيقرر نظرية النظام بالطفرة هكذا : « .. فزعم النظام انه قد يجوز ان يكون الجسم الواحد في مكان ، ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمر في المكان الثاني على جهة الطفرة . واعتل في ذلك (اي علل ذلك) باشياء ، منها الدوامة : يتحرك اعلاها اكثر من حركة اسفلها ويقطع الحز (اي الطرف الاعلى) اكثر مما يقطع اسفلها وقطبها . قال ـ اي النظام ـ وانما ذلك لان اعلاها يماس اشياء لم يكن حاذى ما قبلها » (٢) . (يقصد من العبارة الاخيرة : ان الحركة في اعلى الدوامة اكثر حرية من اسفلها والمقاومة للحركة فيه اقل منها في الاسفل ، لان الاعلى يماس اوائل الاشياء قبل ان تزدحم به فتعرقل حركته) .

غير ان الاشعري يكتفي بعرض النظرية على هذا الوجه وبعرض ردود الآخرين من « اهل الكلام » عليها ، دون ان يعرض رايه هو فيها . ويذكر من هذه الردود ما نسبه الى ابي الهذيل العلاف وغيره ، قائلا ان هؤلاء « احالوا (اي قالوا انه محال) ان يصير الجسم الى مكان لم يمر بما قبله ، وقالوا : هذا محال لا يصح . وقالوا ان الجسم قد يسكن بعضه واكثره متحرك ، (اي انه قد يحصل السكون لبعض الجسم في الوقت الذي يكون فيه اكثره متحركا) ، وان للفرس في حال سيره وقفات خفية وفي شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها ، ولهذا كان احد الفرسين ابطأ من صاحبه . وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية ، بها كان ابطأ من حجر آخر اثقل منه ارسل معه » (٣) . ثم يقول الاشعري ان كثيرا من اهل النظر ، من الفلاسفة وغيرهم ، قد انكروا ان تكون للحجر في حال انحداره وقفات ، وقالوا ان الحجرين اذا ارسلا سبق اثقلهما ، لان اخف الحجرين يعترض له من الافات (العوائق) اكثر مما يعترض على الحجر الاثقل فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقدام الخلف ، ويقطع الحجر الاخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار ، فيكون هذا اسرع » (٤) .

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ جـ ٢ ص ٣٢١ (الطبعة المذكورة سابقا) .
(٣ و٤) المصدر السابق ، جـ ٢ ص ٣٢١ ـ ٣٢٢ .

ونجد عند البغدادي (١) وعند ابن المرتضى (٢) عرضا لنظرية النظام في الطفرة يشبه عرض الشهرستاني لها . ويستخلص من مختلف الصيغ التي عرضت بها هذه النظرية ، من الردود عليها ، ان النظام كان يقول بان التجزئة غير المتناهية للجزء هي تجزئة بالفعل لا بالاحتمال والامكان والقوة ، اي انه لم يكن يقصد التجزئة الوهمية كما ادعى الخياط في قوله السابق . فان صيغة الاعتراض عليه بقطع النملة اجزاء الصخرة من طرف الى طرف وبان هذا يعني ـ على افتراض عدم تناهي التجزئة ـ قطع ما يتناهى ، وهو النملة ، لما لا يتناهى وهو اجزاء الصخرة ، ثم صيغة النظام في الاجابة عن هذا الاعتراض بمثال قطع المئة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعا ، ثم تعليله الآخر للطفرة بمثال الدوامة ـ كل ذلك ظاهر بأن الحوار بين النظام وخصومه قائم ـ اساسا ـ في هذه المسألة على التجزئة **الفعلية** غير المتناهية ، دون التجزئة الوهمية . ولو انه كان يقصد التجزئة الوهمية ، اي المنحصرة في الذهن دون الواقع ، او الموجودة بالقوة دون الفعل ، لما احتاج الحوار الى هذه الامثلة الواقعية المادية الملموسة التي طبقت عليها النظرية ، بل نقول : لو ان القسمة الوهمية هي المقصودة لما احتاج النظام الى نظرية الطفرة البتة . لانه من الواضح ان قضية الطفرة هذه قائمة ـ عند النظام ـ على نظريته في الحركة من حيث هي حركة واقعية فعلية لا وهمية . فما نظريته في الحركة ؟ .

٦ ـ نظرية الحركة عند النظام

ـ نجد عند الشهرستاني والاشعري افضل مصدرين لهذه النظرية . فالاول يذكر في جملة المسائل التي انفرد بها النظام عن اصحابه المعتزلة ، قوله ـ اي النظام ـ بأن « افعال العباد كلها حركات فحسب ، والسكون حركة اعتماد ، والعلوم والارادات حركات النفس . ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة (اي حركة الانتقال من مكان الى مكان) ، وانما الحركة عنده مبدأ تغير ما ، كما قالت الفلاسفة : من اثبات حركات في الكيف ، والكم ، والوضع ، والاين ، والمتى .. الى اخواتها ـ اي الى سائر المقولات ـ » (٣) .

ظاهر من هذا النص للشهرستاني ان الحركة عند النظام هي الشكل الوحيد لافعال الانسان ، حتى افعال **الوعي** منها ، كالعلوم والارادات التي سماها حركات النفس . اما السكون فقد جعله النظام ـ كما يبدو من هذا النص ـ شكلا من

(١) الفرق بين الفرق : ص ١٢٤ .
(٢) المنية والامل : ص ٢٩ .
(٣) الملل والنحل : جـ ١ ص ٥٧ .

اشكال الحركة ايضا ، وسماه « حركة اعتماد » بمعنى انه حركة داخلية خفية في الفعل ، وربما كان القصد بحركة الاعتماد حركة الدفع الذاتية التي من شانها ايضا مقاومة الموانع الكابحة للحركة الخارجية (١) . ويدل نص الشهرستاني بقوله : « ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة ، وانما الحركة عنده ـ اي النظام ـ مبدأ تغير ما » يدل هذا على ان المقصود بالحركة التي تتشكل بها افعال الانسان هو الحركة التي تندرج في مقولة الكيف وحسب، اما حركة النقلة من المكان فهي تندرج في مقولة « الاين » ، وقد نفى نص الشهرستاني هذه الحركة من قصد النظام . وربما كان هذا مما يتفق مع ارسطو . فانه ـ اي ارسطو ـ كثيرا ما يستعمل لفظة « التغير » للدلالة على الحركة الكيفية وحدها ، بالرغم من ان الحركة عنده تشمل مختلف اشكال الصيرورة التي تندرج في المقولات العشر الارسطية كلها ، وبالرغم من ان التغير نفسه ـ بمفهومه العام ـ يشمل ايضا انواع الحركة كلها التي هي ـ في الواقع ـ انواع الوجود العامة عند ارسطو .

فاذا صح استنتاجنا هذا من نص الشهرستاني ، اي حصرحركة افعال الانسان في الحركة الكيفية عند النظام ، فقد وقع الشهرستاني في تناقض بهذا النص ، اذ نفى ـ من جهة ـ ارادة النظام لحركة النقلة الداخلة في مقولة الاين ، ثم نسب ـ اي الشهرستاني ـ من جهة اخرى ، الى النظام كونه اخذ بما يقول الفلاسفة « من اثبات حركات الكيف ، والكم ، والوضع ، **والاين** والمتى الخ » ..

على ان الاكتفاء بنص الشهرستاني المذكور لا يقدم لنا نظرية النظام في الحركة كاملة . لان هذا النص يتحدث عن **افعال الانسان** فقط . ويبقى ان نعرف ما راي النظام في الحركة بالنسبة لغير افعال الانسان ، من الاجسام وسائر اشكال المادة في العالم .

ان هذا النقص في عرض نظرية النظام يتداركه الاشعري في عدة اماكن من « مقالات الاسلاميين » ، فهو يحكي اولا عن النظام قوله بأن « **الاجسام كلها متحركة** » . والحركة حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نقلة . فهي ـ اي **الاجسام** ـ كلها متحركة في **الحقيقة** ، وساكنة في **اللغة** (٢) . والحركات

(١) يدل على صحة هذا التفسير لحركة الاعتماد قول النظام نفسه ـ كما في « مقالات » الاشعري (ج ٢ ص ٣٥٤) ـ بأن « الجسم اذا تحرك من مكان الى مكان فالحركة تحدث في الاول وهي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني ، وان الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني ».

(٢) يقصد من قوله « في اللغة » ان السكون شيء اصطلاحي فقط وغير حقيقي .

هي الكون لا غير ذلك . وقرات في كتاب يضاف اليه ـ اي ينسب الى النظام ـ انه قال : لا ادري ما السكون ، الا ان يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين ، اي تحرك فيه وقتين . وزعم ان الاجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد » (١) .

نجد في هذا النص عناصر مهمة من نظرية الحركة عند النظام. فهو يكشف شمول النظرية وتكاملها ، كما نرى فيه الحركة قد وضعت عند النظام كحقيقة مطلقة ، على حين نرى السكون عنده قد وضع بوصف كونه شيئا نسبيا . اننا نجد النظام هنا ، في نظرته للحركة والسكون ، ينطلق من نظرة ذات محتوى **مادي ديالكتيكي** حتى في اطارها الميتافيزيقي . بل نحن نلمح عمق هذه النظرة وقيمتها الفلسفية في هذا الاطار ذاته بالخصوص . فان القول بان الاجسام في حال خلق الله لها متحركة حركة اعتماد ، ينبيء ان النظام قد استطاع ان يخترق الحاجز الميتافيزيقي في مكان سيطرته وكثافته ، اي في فكرة الخلق الالهي ، اذ اكتشف وجود الحركة الداخلية الموضوعية للمادة حتى وهي مغلفة بهذا الغلاف المسيطر من تصوره الميتافيزيقي . اي اننا نرى النظام هنا يقترب من المفهوم الفلسفي للمادة من حيث هي مقولة فلسفية. فاذا اضفنا رؤيته حركة المادة بواقعها الموضوعي حتى في حالة خلقها من الخارج الى رؤيته السابقة الذكر ، اي رؤية كون الاجسام مؤلفة من ذرات او جواهر او جزيئات قابلة للتجزيء الواقعي الفعلي لا الوهمي الذهني ، كما **فهم الخياط** في « **الانتصار** » ، تجزيئا الى غير نهاية ـ نقول : اذا اضفنا هذه الرؤية الى تلك امكننا ان نجد هذا الشكل الاولي من اشكال الوعي المقولي الفلسفي للمادة وحركتها الموضوعية ، وان نجد موقفا ماديا وديالكتيكيا يتوهج ضمن المواقف المثالية والميتافيزيقية .

وينبغي ان نرجع هنا ، ثانية ، الى نص الشهرستاني السابق الذكر ، لنمعن النظر من جديد في ما جاء في ذلك النص من القول بأن افعال الانسان كلها حركات ، وان العلوم والارادات هي ايضا حركات ـ وان سماها حركات النفس ـ وان الحركة مبدأ تغير . فاذا جمعنا هذه الاقوال للنظام الى اقواله الواردة في نص الاشعري الاخير عن حركة الاجسام كلها وكون الحركات هي الكون لا غير ذلك ، صح لنا ان نستخلص من كل هذا نظرة متكاملة تنطوي على محاولة بالغة الاهمية بالقياس الى عصرها . نعني بها محاولة اكتشاف كون الحركة هي شكل وجود المادة وشكل بقائها وكونها الخاصة الملازمة للمادة ، وانه لا وجود للمادة من غير حركة، ثم محاولة اكتشاف علاقة التفكير بالمادة (العلوم والارادات حركات) . وليس يقلل من اهمية

(١) مقالات الاسلاميين ـ ج ٢ ص ٣٢٤ .

هذه المحاولة انها جاءت في اطار الشكل الديني من اشكال الوعي ، بل ان ذلك مما يضفي عليها قيمتها التاريخية والفكرية معا . وقد يساعدنا على رؤيتها بنظر اكثر وضوحا ان نتذكر ما بينه **انغلز** من ان الحركة تحتوي كل ما في الكون من تغيرات دائمة ودائبة في الاشياء والظاهرات ؛ من ابسطها الى اكثرها تعقيدا وهو التفكير ، وان نتذكر كذلك ان العلوم التجريبية الحديثة قد اثبتت بانجازاتها الكبرى المعاصرة الواقع الموضوعي لهذه الحقيقة .

وقد ابتعد النظّام كثيرا عن الفهم الميتافيزيقي للسكون حين انكر ان يكون معناه ـ اي السكون ـ انعدام الحركة . فقد رأيناه في نص الاشعري يقول : **« لا ادري ما السكون الا ان يكون يعني : كان الشيء في المكان وقتين ، اي تحرك فيه وقتين »** . فهو هنا يؤكد عدم انفكاك الحركة عن المادة ، وعدم وجود السكون الا بصورة ظاهرية اصطلاحية . وبذلك يقترب النظّام من الفهم الدياليكتيكي العلمي الذي ينكر انعدام الحركة ولا يعترف بالسكون الا من حيث هو شيء نسبي ؛ بمعنى انه يمكن ان يوصف جسم ما بانه ساكن ولكن بالنسبة لجسم آخر في وقت ما ، على حين يكون متحركا في الواقع . ثم انه بذلك ايضا يختلف اختلافا جوهريا عن زميله المعتزلي الكبير ابي الهذيل العلاف ، اي ان الاختلاف بينهما لا ينحصر في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ في راي العلاف بل في مسألة الحركة والسكون كذلك . وقد قال ابو الهذيل ان الاجسام قد تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . والحركة والسكون هما غير الكون . والجسم ، في حال خلق الله سبحانه له ، لا ساكن ولا متحرك » (١) .

٧ – نظرة متكاملة في آراء النظّام

على ان مقتضيات البحث العلمي تدعونا ان لا نقصر النظر في آراء النظّام هنا ، في مسألة الحركة وفي مسألة القسمة غير المتناهية للاجزاء . على رؤية هذه الاراء منفصلة ومنعزلة عن سائر آرائه في مسائل اخرى . فان الاقتصار على ذلك يوقعنا في خطأ فادح في اسلوب البحث وفي طريقة الاستنتاج غير العلمية . فعلينا اذن ان ننظر في هذه النزعة المادية البارزة عند النظّام هنا خلال تطورها او صيرورتها في سائر آرائه ، لنرى مدى التناسق في منظومة تفكيره ككل ، او لنرى هل لهذا المفكر المعتزلي منظومة فكرية متكاملة متناسقة حقا ، ام ان نزعته المادية الظاهرة هنا لا تزيد عن كونها خاطرة عابرة لا تناسق بينها وبين غيرها من خواطره الفلسفية المتناثرة العابرة ايضا ؟.

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ ج ٢ ص ٣٢٥ .

لبلوغ هذا الغرض نحتاج ان نستعرض جملة من آرائه في جملة من المسائل التي كانت موضع النظر والجدل عند مفكري عصره من « الكلاميين » :

أ ـ يرى النظّام انه يستحيل ان يتحرك المتحرك لا في شيء ، ولا الى شيء (١) . فماذا يعني ذلك ؟.

المتحرك هنا هو الاجسام ، اي المادة . فهذا القول يعني اذن ان المادة لا يمكن ان تكون خارج المكان (لا في شيء) وخارج الزمان (لا الى شيء) . (باعتبار ان تغير الظاهرات المادية في الزمان هو الاتجاه من الماضي الى الحاضر فالمستقبل) . يستنتج من ذلك ان النظّام ينتهي بهذا الراي ـ في اطاره التاريخي الخاص ـ الى نظرة تحمل نواة نزعة مادية ديالكتيكية تتجه الى القول باستحالة فصل المادة عن المكان والزمان اولا ، وباستحالة فصل كل من المكان والزمان عن الآخر ثانيا . وهذه الرؤية في عهد مبكر تتناسق مع رؤيته المادية للقسمة غير المتناهية للجزيئات .

ب ـ يرى النظّام « ان كل شيء قد **يداخل ضده** وخلافه . **فالضد** هو المانع والمفاسد لغيره ، مثل الحلاوة والمرارة ، والحر والبرد . **والخلاف** مثل الحلاوة والبرودة ، والحموضة والبرد . وزعم ان الخفيف قد يداخل الثقيل ، ورب خفيف اقل كيلا من ثقيل واكثر قوة منه ، فاذا داخله شغله . يعني ان **القليل** الكيل الكثير القوة يشغل **الكثير** الكيل القليل القوة .. » ، « .. ومعنى **المداخلة** ان يكون حيز احد الجسمين حيز الآخر ، وان يكون احد الشيئين في الآخر » (٢) .

ماذا نرى في هذا الكلام ؟

نرى فيه انسجاما فكريا فلسفيا مع موضوعتيه السابقتين بشان الحركة وعدم تناهي قسمة الاجزاء المادية . ونرى هذا الانسجام يتجلى في ارتباط موقفه هنا بموقفه في الموضوعتين المشار اليهما . وتفسير ذلك يحتاج الى مقدمة :

ان النظّام في هذا الكلام الاخير ـ كما يرويه الاشعري ـ يعود بنا ، في

(١) المصدر السابق : ص ٣٢٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٧ .

مسالة **تداخل الاضداد** ، الى مسألة قديمة في تاريخ الفلسفة ترجع الى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، اي الى العهد الذي ظهرت فيه النزعة المادية عند الفلاسفة اليونانيين الميلتيين ثم عند هيرقليط الافسوسي من جهة ، والعهد الذي بدات تبرز فيه النزعة المثالية عند الفلاسفة اليونانيين الفيثاغوريين ثم الايليين ولا سيما زينون الايلي من جهة ثانية . ففي خلال تطور النزعة المادية ثم صراعها مع النزعة المثالية منذ فيثاغورس والفيثاغورية (The Pythagoreans) ظهر هيراقليط بموضوعته القائلة بتحول الاشياء بعضها الى بعض بصورة متعاقبة وفقا للضرورة مقترنة بموضوعته الاخرى المكملة لها ، وهي القائلة بالوحدة الداخلية بين الضدين وبصراعهما وبكون هذه الوحدة وهذا الصراع مصدر التحول المتعاقب بين الاشياء . ثم ظهر زينون الايلي في اواخر القرن الخامس قبل الميلاد ، فانكر ـ بوحي من نزعته المثالية والميتافيزيقية ـ امكان وجود الحركة ، استنادا منه الى ان وجودها والتفكير بوجودها يستلزمان وجود التناقض ، وهو ينكر امكان وجود التناقض في الطبيعة . وكان مثال **السهم** المنطلق من الامثلة التي اراد بها تصوير استحالة الحركة بناء على استحالة التناقض . اذ قال ان افتراض كون السهم متحركا اثناء انطلاقه يستلزم بأن يكون ـ اي السهم ـ في وقت واحد موجودا في مكان معين وغير موجود ، وهذا تناقض ، والتناقض محال ، فوجود الحركة نفسها اذن محال .

وتكملة لهذه المقدمة نرى ضرورة الاشارة الى ما كشفه تطور الفكر والعلم في العصر الحديث من ان الحركة ـ عدا كونها حقيقة قائمة في الكون وموضوعية ومطلقة ـ متلازمة ايضا مع قانون **التناقض** الذي هو عبارة عن علاقة واقعية موضوعية بين الاضداد المتداخلة . بل ان وجود الحركة ـ وهو امر مسلم به ـ لا معنى له من غير هذا التناقض الذي يعني ، في الواقع ، وجود علاقة بين ضدين تتمثل خلال حركة الاشياء في ثلاث ظاهرات ، هي : الوحدة الداخلية بين الضدين اولا ، والصراع بين هذين الضدين في وحدتهما الداخلية هذه ، ثانيا . ثم نفي احدهما الاخر حلا لهذا الصراع ثالثا . وهذا النفي هو المدلول الحقيقي **للتحول** الذي اشار اليه هيرقليط منذ القرن السادس قبل الميلاد . فالاضداد ـ وفق قانون وحدتها وصراعها وتحولها ـ يشترط بعضها بعضا وينفي بعضها بعضا في عملية واحدة متكاملة .

وقد عرف في مراحل تطور تاريخ الفلسفة ان هذه المسألة ذاتها ـ اي مسالة تصارع الاضداد ـ كانت احدى المسائل الفارقة بين الفلاسفة والعلماء الميتافيزيقيين والمثاليين وبين الفلاسفة والعلماء الماديين الديالكتيكيين . فقد كان الاولون ينكرون فكرة وجود الاضداد وتناقضاتها في الطبيعة ، فضلا عن تداخلها ووحدتها ، قياسا على ما كانوا يرونه من ضرورة عدم وجود التناقض

في اقوال الناس ولا سيما العلماء والفلاسفة منهم . على حين كان الاخرون يثبتون تلك الظاهرات الثلاث في حركة المادة : وحدة الاضداد الداخلية مع الصراع بينها داخل وحدتها وانتهاء هذا الصراع الى حله بنفي الاضداد بعضها لبعض .

بعد هذه المقدمة نرجع الى كلام النظام الاخير القائل بان « كل شيء قد يداخل ضده وخلافه » وان « معنى المداخلة ان يكون حيز احد الجسمين حيز الاخر ، وان يكون احد الشيئين في الآخر » ، لنرى في هذا الكلام انسجاما فكريا وفلسفيا مع مضمون كلام النظام نفسه على الحركة ووجودها المطلق ، فان قوله بوجود الحركة هكذا مع قوله هنا بمداخلة الضد لضده ، ثم تحديده لمعنى الضد بانه « المانع والمفاسد لغيره » ـ والغير هنا هو الضد الاخر او المخالف ـ وتحديده ، بعد ، لمعنى المداخلة بان يكون حيز احد الضدين او المتخالفين هو نفسه حيز الآخر وان يكون احدهما « في الآخر » ـ كل ذلك ظاهر الدلالة على ان النظام حين فكر هكذا في هذه المسألة قد اقترب في هذا المجال ايضا الى الفهم الديالكتيكي لقانون **وحدة الاضداد الداخلية** وتناقضها معا ، والا فما معنى ان يكون الضد هو « المانع والمفاسد » وان يكون في الوقت نفسه « في حيز » ضده « وفي ضده » ؟ هل يمكن ان نفهم من كونهما في حيز واحد وكون احدهما في الآخر سوى وحدتهما الداخلية ؟، وهل يمكن ان نفهم بعد هذا من كون احدهما ممانعا لغيره ومفاسدا له سوى التناقض بينهما ، اي **الصراع** بينهما في حال وحدتهما ؟ . ولقد نجد في استعمال لفظتي « الممانعة والمفاسدة » بصيغة « المفاعلة » بالذات ، ان الامر لم يكن الا قصدا واختيارا ولم يكن استعمالا عفويا او تائقا لغويا . فان صيغة « المفاعلة » ـ كما هو معلوم طبعا ـ تقتضي وجود **الحركة** اولا ، وتقتضي ثانيا كون هذه الحركة قائمة في عملية واحدة بين طرفين اثنين ، وهي هنا عملية « ممانعة ومفاسدة » اي تصارع وتناقض بين هذين الطرفين في « الحيز » الواحد وفي الحركة الواحدة بداخل كل منهما .

ذلك ما كنا نعنيه بانسجام النظام مع نفسه في مسالتين هما ـ في منطق الواقع ومنطق الفهم الديالكتيكي ـ متلازمتان : مسالة الحركة ، ومسالة وحدة الاضداد وتناقضها . ومن البدهي ان النظام ، وهو يفكر بهاتين المسالتين على هذا النحو من التفكير ، لا يمكن للباحث العلمي الا ان يراه في صف آخر غير صف المفكرين او الفلاسفة الميتافيزيقيين والمثاليين ، وان اقتصر الامر هنا على موقفه من المسائل الثلاث التي حاولنا حتى الآن ان نتعرف موقفه منها . نعني بها : مسالة قسمة الجزيئات ، ومسالة الحركة في الطبيعة ، ومسالة **تداخل** الاضداد **وتصارعها** . وفي تقديرنا ان الموقف من هذه المسائل

الثلاث يمكن ان يحدد الطابع العام الفكري لهذا المفكر او ذاك بقدر ما . لانها مسائل جوهرية في معرفة مكان كل مفكر من المعركة الفلسفية القديمة ـ الجديدة بين المادية والمثالية ، التي ترجع ـ بواقعها الجذري المباشر او غير المباشر ـ الى اختلاف المواقف الايديولوجية .

ولكننا نريد ان نؤكد هنا كذلك تحفظا علميا لا بد منه . هو انه من العسير جدا ، في عصر كعصر النظام بالاخص ، ان يكون تحديد الموقف من هذه المسالة ، او تلك ، او من جملة مسائل ، تحديدا حاسما وشاملا . فقد كانت تتداخل في مواقف المفكرين المادية ، او المثالية ، الميتافيزيقية او الديالكتيكية ، عناصر من هذه النزعة وتلك . غير ان هذا الواقع التاريخي لا يعفي الباحث من الكشف عن مكان هذه النزعة او تلك وعن الشكل الذي تتخذه عند هذا المفكر او ذاك او عن المضمون الذي تحتويه ، مع اخذ الاطار التاريخي بالحسبان .

وبعد ، فلنتابع ما بدأناه من عرض آراء النظام في جملة من المسائل النظرية والفكرية المختلف عليها في عصره ، لعلنا نستخلص من ذلك ما يؤكد هذا الطابع الفكري والايديولوجي الذي انكشف لنا منه حتى الآن ، او ما يعارض هذا الطابع :

ج ـ يقول الاشعري : « وكان النظام ـ فيما حكي عنه ـ يزعم ان الطول هو الطويل وان العرض هو العريض . وكان يثبت الالوان والطعوم والارايح (الروائح) والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطافا . ويزعم ان حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة ، وان الاجسام اللطاف (١) قد تحل في حيز واحد . وكان لا يثبت عرضا الا الحركة فقط » (٢) .

نرى في هذا النص اكثر من مسالة ، ولكنها تلتقي جميعا بكونها صادرة عن منطلق واحد . وسنرجع الى هذا المنطلق بعد النظر في كل منها على حدة:

فاولا ، نرى في قوله بان الطول هو الطويل والعرض هو العريض شيئا مما يشبه قول ارسطو في الماهية . فان ماهية الشيء ـ عند ارسطو ـ منبثقة من وجوده الخارجي نفسه ، فليس لها وجود اذن الا بوجوده ، بل لا وجود في

(١) اللطاف : جمع لطيف . واللطيف هنا ضد الكثيف ، اي الجسم العادم للكثافة الى حد عدم رؤيته بالعين المجردة او عدم ادراكه بالحواس الظاهرة الاخرى .

(٢) المصدر السابق نفسه ، ص ٣٤٧ .

الخارج الا للشيء ذاته دون الماهية . فالانسانية مثلا ، من حيث هي معنى كلي، او حقيقة كلية ، لا تتمتع بوجود خارجي مستقل ، اي ليست قائمة بنفسها في الخارج ، وانما الموجود هو الانسان الفرد . ويبدو لنا ان هذا ما يعنيه النظام بقوله ان الطول هو الطويل وان العرض هو العريض ، بمعنى ان الطول والعرض من حيث هما ماهيتان لا وجود لهما في الخارج وانما الموجود هو صاحب كل من الماهيتين ، اي المصداق الواقعي الفرد لكل منهما ، وهو الطويل والعريض . والمنطلق النظري لهذا الراي هو المعارضة لمنطلق **المثل الافلاطونية** القائم على وجود الماهية المستقل عن وجود الكائن الخارجي . بل القائم ايضا على تبعية وجود هذا الكائن لوجود الماهية، بمعنى ان وجوده ليس سوى ظل وهمي لوجود الماهية او « المثال » . وظاهر ان المنطلق الارسطي هنا يحمل مضمونا تكمن فيه نزعة مادية اخص خصائصها انها تعترف بالوجود الموضوعي المستقل للكائن الخارجي . وهذا ما يأخذ به النظام نفسه انسجاما مع نزعته التي راينا بعض اشكالها في نظريات سابقة له .

وثانيا ، نرى في النص المتقدم الذي ينسب الاشعري مضمونه الى النظام ان هذا المفكر ـ اي النظام ـ يقول بان الرائحة واللون والطعم والصوت والالم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ليست اشياء معنوية مجردة ، وانما هي اشياء مادية ، فهي ـ في نظره ـ اجسام لطيفة ، بمعنى انها رغم خلوها من الكثافة المرئية تحمل خصائص الاجسام ذات الوجود المادي في الخارج الموضوعي . واذا كان العلم الحديث يميز بعض هذه الاشياء من بعض ، ولا يسلم براي النظام في تفسير واحد لها جميعا ، فان ذلك امر آخر ليس مطلوبا منه ان يستوعبه وهو في مرحلة من تاريخ المعرفة بعيدة جدا عن عصر التقدم العلمي الخارق الذي نعيش فيه . ولكن المسالة هنا هي المنطلق المادي لتفكير النظام في تفسير الاشياء . وليس يعنينا ان يكون على صواب او على خطا في تفسير هذا الشيء وذاك ، وانما يعنينا منه كيف يفكر ومن ان ينطلق في تفكيره . ومن هنا نستطيع ـ وفقا لما نسبه اليه الاشعري في هذا النص ـ ان نستخلص نزعته المادية ايضا من اضفائه خصائص الجسمية حتى على مثل الالم الذي لا يخرج في الواقع عن كونه انفعالا حسيا بالمحسوسات .

وثالثا ، نرى في قول النظام ـ اثناء النص نفسه ـ بان الاجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد ، نظرة ذات محتوى ديالكتيكي ليست بعيدة جدا عن مكتشفات العلوم الحديثة في التركيبات الكيمائية والفيزيائية التي تتداخل فيها الظاهرات الطبيعية للاجسام .

ورابعا ، نرى كذلك في النص توكيدا جديدا لراي النظام في قانون الحركة من حيث هي حقيقة مطلقة في وجود المادة .

د ـ نسب الاشعري ايضا الى النظام قوله بان « الروح هي **جسم** ، وهي النفس . وزعم ان **الروح حيّ** بنفسه . وانكر ان تكون الحياة والقوة معنى غير الحيّ القوي ، وان سبيل كون الروح (اي نشوئها ووجودها) في هذا البدن على جهة ان البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت افعاله على التولد والاضطرار » (١) .

ونقل الاشعري عنه ، قبل هذا ، قوله بان « الانسان هو الروح ، ولكنها مداخلة للبدن ، مشابكة له ، وان كل هذا في كل هذا (اي كل الروح في كل البدن وبالعكس) ،وان البدن آفة عليه » (٢) .

اما الشهرستاني فيصوغ موضوعة النظام في مسالة الروح والبدن والانسان على النحو التالي :

« وافقهم (اي الفلاسفة) ايضا في قولهم : ان الانسان في الحقيقة هو « النفس » و « الروح » . والبدن آلتها وقالبها . غير انه تقاصر عن ادراك مذهبهم (اي الفلاسفة) ، فمال الى قول **الطبيعيين** منهم : ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن ، مداخل للقالب باجزائه مداخلة المائية في الورد ، والدهنية في السمسم ، والسمنية في اللبن . وقال : ان الروح هي التي لها قوة ، واستطاعة ، وحياة ، ومشيئة ، وهي مستطيعة بنفسها ، والاستطاعة قبل الفعل (٣) .

نلحظ هنا اختلافا بين نصّي الاشعري ونص الشهرستاني في مسالة كون الجسم **آلة وقالبا** للروح او النفس في نص الشهرستاني ، على حين لا نجد شيئا من ذلك في نصّي الاشعري ، بل نجد فيهما توكيدا للمشابكة والمداخلة بين الروح والبدن (كل هذا في كل هذا) ، كما نجد هذا التوكيد نفسه عند الشهرستاني (مداخلة المائية في الورد .. الخ) . فان المداخلة بينهما على هذا النحو تنفي فكرة الآلة والقالب ، بل تكاد تناقضها . ومن هنا يمكن القول ان الشهرستاني وقع في نوع من التناقض حين وضع فكرة الآلة والقالب ، ثم وضع فكرة المداخلة المماثلة لمداخلة المائية في الورد ، والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن . وقد اتفق الاشعري والشهرستاني ـ في ما عدا ذلك ـ على نسبة القول **بجسمية** الروح الى

(١) المصدر نفسه ، ٣٣٣ ـ ٣٣٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .
(٣) الملل النحل جـ ١ ، ص ٥٧ .

النظام ، وانفرد الاشعري بذكر اشياء اخرى مهمة عن مذهب النظام في هذه المسالة . ونظرا لكون الاشعري اقدم من الشهرستاني ولكونه يكاد يكون معاصرا للنظام ، نختار ان نستند اليه هنا في استخلاص مذهب النظام . فماذا يمكن استخلاصه من النصين السابقين اللذين عرضهما الاشعري ؟.

اولا ، نجد النظام يقول **بمادية** الروح او النفس . وقد راينا اتفاق كل من الشهرستاني والاشعري على انه قال بكون الروح **جسما** .

ثانيا ، نجد العلاقة بين البدن والروح علاقة تداخل وتشابك الى حد ان (كل هذا في كل هذا) حسب تعبير الاشعري ، وان الروح في البدن (كالمائية في الورد) حسب تعبير الشهرستاني . ومؤدى التعبيرين واحد في الواقع . ولكن ، ماذا نقول في هذا النوع من العلاقة بين الروح والبدن : هل هي علاقة بين شيئين اثنين ، فيكون النظام على هذا قائلا **بثنائية** الروح والجسد . وهو قول ينتسب ـ بجوهره ـ الى النزعة المثالية ، ام علاقة **وحدة كلية** تنفي عن نفسها فكرة الثنائية اطلاقا ؟ .

ان الطريقة الايضاحية التقريبية التي جاءت عند هذين المؤرخين لمعنى المداخلة والمشابكة تضع امامنا فكرة الوحدة الكلية اكثر مما تضع فكرةالثنائية. وليس لدينا نص للنظام نفسه نعرف به حقيقة مذهبه هنا ، بل لم يصلنا شيء من نظريات النظام الا بوساطة مؤرخي الفلسفة العربية ومؤرخي الفرق الاسلامية . ومهما يكن مفهوم العلاقة بين الروح والجسد عند النظام ، فان قوله بكون الروح جسما يحمل اشارة الى منطلقاته الفلسفية القائمة على نزعة مادية تتخذ عنده هذه الاشكال الخاصة غير المنفصلة عن اطارها التاريخي المشبع بخصائصه الميتافيزيكية والمثالية .

ثالثا ، نجد في انكار النظام « ان تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي » ـ كما يقول الاشعري ـ توكيدا للفكرة الارسطية السابقة التي رايناه ياخذ بها في قوله « ان الطول هو الطويل وان العرض هو العريض » ، اي فكرة كون الماهية ليست قائمة بنفسها ، وان الموجود الواقعي هو مصاديق الماهية فقط .

رابعا ، اما قول النظام : « ان سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة ان البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ، ولو خلص منه لكانت افعاله على التولد والاضطرار » ـ حسب النص الاشعري ـ فهو يعني به ان وجود الروح

في البدن انما حصل بنوع من تداخل الضدين (آفة عليه) (١) ، وان وجود الروح في البدن هو السبب في جعل افعال البدن اختيارية ، اي سبب وجود **الوعي** الذي به يكون الانسان مختارا ، بحيث لو فارق الروح البدن لكانت الافعال الصادرة عن البدن اضطرارية تتولد عنه بصورة طبيعية ، ميكانيكية ، انعكاسية، كما هي الافعال الصادرة عن غير الانسان او غير الاحياء (الجمادات)، كحدوث الصوت من الحجر عند سقوطه او اصطدامه بجسم صلب آخر . فماذا نجد في هذا النوع من الكلام ؟ .

الواقع انه كلام تختلط فيه النزعة المثالية بالنزعة المادية اختلاطا يعسر معه تمييز احداهما من الاخرى . فان القول بأن الجسد آفة الروح مشبع بنفحة صوفية معروفة متأثرة ـ الى حد ما ـ بنظرية التجاذب العلوي والسفلي بين الروح والجسد في الافلاطونية الحديثة (الافلوطينية) .

ومن هذه الجهة يدخل هذا القول في النزعة المثالية من الباب العريض . ولكن ، من جهة ثانية ، نجد فيه اشارة الى طابع **وحدة الاضداد** في اجتماع الروح وآفته : البدن . ونجد فيه ـ من جهة ثالثة ـ تحديدا لمكانة **الوعي** في وضع الفارق الجوهري بين الانسان وغير الانسان من الكائنات . فقد اعطى الروح هنا صفة **الوعي** الذي **به** يكون الانسان ذا ارادة واختيار . غير اننا نجد في هذا القول ـ من جهة رابعة ـ ما يشير الى فكرة **الثنائية** بين الروح والجسد ، وهي ـ كما قلنا ـ فكرة مثالية في الاساس . ولكن لماذا لا نرجع ، بعد هذا ، الى مقياسنا السابق ، وهو انه من العسير ان نجد النزعة المادية بشكلها الخالص من قشور المثالية عند مفكرين وفلاسفة يعيشون في عصرهم ذاك ويبنون تفكيرهم وفلسفاتهم في اطار الفكر الديني .

* * *

هـ ـ « وحكى الجاحظ ان النظام قال ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي : الاذن ، والفم ، والانف ، والعين ، لا ان للانسان سمعا هو غيره ، وبصرا هو غيره وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصمّ لآفة تدخل عليه ، وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه » (٢) .

قد نرى هذا الكلام المنسوب الى النظام كلاما مبتذلا لبداهة مضمونه

(١) آفة الشيء : كل ما هو ضرر له او ضد له .
(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ ج ٢ ص ٣٣٩ .

عندنا الآن . ولكن ينبغي ان نعرف ان النظام لم يقله من باب اثبات البدهيات ، وليس من حقنا ان ناخذه بشكله المطلق ، اي مجردا من ملابساته وظروفه التاريخية . فقد كان في عصره خلاف بين المذاهب والفرق والمفكرين في مسألة الحواس ، حتى كان يومئذ كثير ممن ينكرون الحواس ، ويقول الاشعري ان هؤلاء هم الذين ينفون الاعراض . ويقول ايضا انه حكي عن « المرقونية » انهم يزعمون ان البدن فيه روح وحواس خمس ، وان الروح غير الحواس وغير البدن . وقالت « المنانية » : الانسان هو الحواس الخمس ، وانها اجسام ، وانه لا شيء غير الحواس ، لان الاشياء عندهم شيئان : نور، وظلمة. وان النور خمس حواس ، وان الظلام خمس حواس : سمع ، وبصر ، وحاسة الذوق والشم وحاسة اللمس . في حين قالت « الديصانية » ان الظلام موات جاهل لا حس له ، وان النور حي بنفسه حساس ، وان سمع النور هو بصره وهو ذائقه وهو شامّه ، وانما اختلف ادراكه فصار يدرك بجهة ما لا يدرك بالجهة الاخرى » (١) . الى غير ذلك من الآراء العجيبة .

فاذا نحن تصورنا هذا الخليط من الآراء والمذاهب بشان الحواس وادراكاتها وعلاقتها بالروح والبدن ، وعلاقتها كذلك « بنظرية » **المعرفة** ، استطعنا ان نتصور مدى القيمة التقدمية لرأي النظام حين ظهر وسط ذلك الخليط ليرجع امر الحواس الى حقيقتها العضوية في كيان الانسان ، والى وظيفتها العضوية والمعرفية معا ، وبدا لنا بذلك ان المسألة لم تكن حينذاك من البداهة كما نراها نحن في عصرنا . ولكن يبقى ان ننظر بدقة في قول النظام : « ان **النفس** تدرك المحسوسات من هذه الخروق الخ . . ». فهل يعني هذا انه ينفي الوظيفة **المعرفية** للحواس ، لانه يرجع وظيفة الادراك الحسي الى النفس بوساطة هذه « الخروق التي هي : الاذن ، والفم الخ ؟ . يبدو لنا ان المسألة شكلية هنا . فالنفس او الروح عنده هي الانسان كما تقدم في نص له ذكرناه سابقا . فالانسان اذن هو الذي يدرك المحسوسات بوساطة الحواس الخمس هذه . والامر هو كذلك . واذا كان النظام يرى ان لا وجود مستقلا للحواس ، كما هو ظاهر من العبارة المذكورة ، فانه لا يعني الغاء الوظيفة المعرفية لهذه الحواس ، لانها تبقى وسيلة للمعرفة الحسية، سواء اكانت ذات وجود مستقل ام لم تكن .

* * *

و ـ وفي معرض الآراء والمذاهب بشان **الاعراض** ، نجد النظام يخالف

(١) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

قول استاذه العلاّف بانه يجوز وجود اعراض لا في جسم ، ووجود حوادث لا في مكان . فينكر – اي النظّام – ان يوجد عرض لا في مكان ، او يحدث عرض لا في جسم . ويرى رايه هذا كثير من اهل النظر كما يقول الاشعري (١) .

لعله واضح ان النظّام يجري هنا ايضا في هذا الراي ، بما يحتويه من نزعة مادية ، مجرى الانسجام مع نزعته الفكرية التي حاولنا استخلاصها من مجموعة آرائه في مختلف المسائل السابقة الذكر . فهو في هذه المسألة يتقيد بنظريته في **الحركة** . فما دامت الحركة عنده هي العرض الوحيد الثابت للاجسام ، العرض الذي تصدر عنه الاعراض كلها ، وما دام هو يرى استحالة ان يتحرك المتحرك لا في شيء ولا الى لا شيء ، اي استحالة تحركه خارج المكان وخارج الزمان – كما تقدم – فقد كان منسجما اذن مع هذا الراي بانكاره « ان يوجد العرض لا في مكان او يحدث لا في جسم » .

٨ – استخلاص اخير

وفي ختام هذه الجولة مع النظّام ، وبعد محاولتنا استخلاص الاساس الفكري الذي ينطلق منه في آرائه السابقة ، يمكننا ان نصل الى استخلاص فكرة عامة عن الرجل ، وهي انه كان من تناسق التفكير بحيث يتاح لنا القول بان النزعة المادية التي نلمحها خلال نظراته الفلسفية في مختلف المسائل المعروضة في ما سبق ، لم تكن نزعة عابرة تأتي في مسألة ما منعزلة عما يأتي في مسائل اخرى . بل يبدو لنا من تتبع افكاره هنا وهناك انه بنى عليها منظومة متناسقة من الافكار والآراء والمفاهيم في جملة من القضايا التي كانت مثار الجدل والنظر والبحث في عصره (٢) . ولكن ، لا نزعم البتة انه كان ينزع هذه النزعة وهو يعي ما تؤدي اليه من موقف محدد حيال الصراع الموضوعي الدائب بين المادية والمثالية .

ولا بد لنا اخيرا من الاشارة الى ان وقوفنا طويلا مع النظّام انما يعني الوقوف مع تيار فكري فلسفي ارتبط باسمه بين تيارات الفكر المعتزلي ، وكان له تأثيرات عميقة في القرنين الثالث والرابع الهجريين .

---

(١) المصدر نفسه – ص ٣٦٩ .

(٢) ينبغي ان نتذكر هنا نظرية النظّام في خلق العالم دفعة واحدة ، التي دعمها بنظرية « الكمون والظهور » وانه جعل الحركة هناك مبدأ ومنطلقا لهذه النظرية .

الى هنا نكون قد استشرفنا ، في بحثنا اصل « **التوحيد** » عند المعتزلة، ابرز جوانب الفكر المعتزلي المتصلة بموضوع هذا الاصل، اما مباشرة او بصورة غير مباشرة .

لكن ، بقي ان نكشف العلاقة بين هذا الفكر « التوحيدي » بمختلف مظاهره وتجلياته النظرية ، وبين الاساس الاجتماعي لهذا الفكر ، اي الاساس الذي يتمثل بالجانب الايديولوجي للاسلام :

قد يتراءى لنا ، بعد جولة هذا الفصل في تلك المساحة الشاسعة من فكر المعتزلة ، اننا ابتعدنا كثيرا عن ذلك الاساس الاجتماعي – الايديولوجي . وقد ينشأ الاحساس بذلك من ان الجولة هذه قد اوغلت بعيدا جدا في عوالم فكرية تبدو اشبه بمتاهات غيبية منقطعة الصلة بعالم **النشاط البشري الاجتماعي** . لذا يبرز هنا **سؤال** : هل كان مفكرو المعتزلة ، وهم يعالجون مسائل « **الصفات** » واشكالياتها الميتافيزيقية الخالصة ، منشغلين « بتفكير » هذه المسائل واشكالياتها على نحو من الانقطاع الكلي عن علاقتهم بعالم النشاط البشري الاجتماعي ذاك ؟ .

في مبتدا الفصل الخامس الذي سننتقل اليه توا بعد سطور ، يأتي الجواب عن هذا السؤال ، ليكشف لنا ان هؤلاء المفكرين لم يغيبوا قط عن عالمهم البشري الاجتماعي ، وان انشغالهم بهذه المسائل وباشكالياتها الميتافيزيقية لم يكن **تغييبا** للفكر عن ذلك العالم ، بل بالعكس : كان شكلا من اشكال **الحضور** في ذلك العالم . كيف ذلك ؟.. هذا هو السؤال : ان **حضورهم** ذاك ، كان **كفاحا** فكريا في سبيل الوصول الى صيغة **عقلانية** للمبادىء الاسس التي تقوم عليها **ايديولوجية** الاسلام . فاذا دققنا في الوجهة التي تتجه اليها مباحث المعتزلة بمسائل « الصفات » ، وهي مجموعة المسائل الدائرة حول اصل « **التوحيد** » ، انجلت امامنا الرؤية ، وادركنا ان كل ذلك الجهد الفكري البالغ كان يبتغي توطيد اصل التوحيد على صخرة صلبة جدا من **التنزيه** المطلق **والتسامي** المطلق للذات الالهية . ان هذا التنزيه وهذا التسامي المطلقين ، هما **النقطة المركزية** لايديولوجية الاسلام ، اي النظام الاجتماعي – السياسي لدولة الاسلام . ذلك بان المضمون الاجتماعي ، او البعد الاجتماعي – السياسي لمفهوم التوحيد التنزيهي ، على نحو ما « فكّره » المعتزلة ، يتوجه الى تصوّر المسافة الشاسعة بين القائم على راس الدولة الاسلامية (الخليفة) واجهزة النظام وبين اعضاء التركيبة البشرية للمجتمع

العربي ـ الاسلامي ، على مثال تصوّر المسافة الشاسعة بين الذات الالهية بوحدانيتها المنزهة المتسامية ، وبين عالمنا المادي .

تلك هي القاعدة الاساس للبنية الايديولوجية لدولة الخلافة . فهل المعتزلة ، بكفاحهم الفكري لتوطيد اصل التوحيد على قاعدة التنزيه المطلق ، كانوا يكافحون اذن لتوطيد ايديولوجية الفصل المطلق بين راس نظام الخلافة ومجتمع النظام ، اي بين الحاكم المطلق والمحكومين ؟..

لا شك انهم ، اجمالا ، كانوا يدورون ضمن ابعاد هذه الايديولوجية ، ارادوا ذلك ام لم يريدوا ، ووعوا ذلك ام لم يكونوا واعين . غير ان الشروط الاجتماعية والمعرفية ، بعلاقاتها التاريخية الموضوعية ، كانت تؤهلهم لانتاج ايديولوجية نظام الخلافة بصيغتها **العقلانية** . وبحكم الآلية الداخلية لعملية التفكير واستقلاليتها النسبية ، لم يكن ليتحقق انتاج ايديولوجية النظام بتلك الصيغة دون انتاج نقائضها في الوقت نفسه . وقد راينا خلال فصل **التوحيد** هذا عدة امثلة لهذه النقائض . اهمها : اختراق جدار « نظرية » المعرفة بمفهومها الاسلامي ، وفسح المجال اكثر فاكثر امام العقل ان يقتحم ميادين للنظر والبحث والكشف لم يكن مسموحا له باقتحامها قبل ان يظهر تيار الفكر المعتزلي ويثبت وجوده المعرفي بقوة في ظروفه التاريخية . وخلال هذا الاقتحام كانت تظهر نقائض جديدةلايديولوجية النظام كما راينا ذلك في منظومة فكر النظام ، وكما سنرى ذلك ايضا في فصل العدل الآتي تو ا .

الفصل الخامس

العدل المعتزلي

١ - « اهل العدل »

« .. واخص لقب اطلق على المعتزلة حتى في آخر امرهم ، حينماتوجه تفكيرهم الى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو انهم « **اهل العدل** » القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وانه يثيب الانسان ويعاقبه على حسب عمله » (١) .

لم يكن اعتباطا ، في تاريخ الفكر المعتزلي ، ان اطلق لقب « **اهل العدل** » على اصحاب مذهب الاعتزال جملة ، بالرغم من ان فكرة العدل الالهي تدخل في صلب الاعتقادات الاسلامية عند مختلف فرق المسلمين ومذاهبهم . وقد ظهر في الفصل السابق انه لم يكن اعتباطا ايضا ان اطلق عليهم لقب « **اهل التوحيد** » . بالرغم من ان هذا المبدا ايضا يدخل في صلب الاعتقادات الاسلامية الاساسية عند المسلمين كافة . ذلك ان المعتزلة لم ياخذوا بمبدا العدل الالهي بمعناه الاولي البسيط الذي اخذ به المسلمون الاولون ، ولا بمعناه السلفي الذي حدده السلفيون بعد ذلك على النحو الآتي :

« ان الله **عدل** في افعاله بمعنى انه متصرف في ملكه : يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل : وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم . والظلم بضده ، فلا يتصور منه (اي من الله) . جور في الحكم وظلم في التصرف » (٢) .

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٧٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ، ص ٤٨ .

ان الظاهر من هذا التحديد كون العدل مستندا الى الايمان بفكرة ان المشيئة الالهية المطلقة التصرف لا تضع شيئا في غير موضعه. فالمفهوم السلفي للعدل ينحصر اذن في انه « **وضع الشيء موضعه** » . وهذا ـ كما نرى ـ لا يخرج عن نطاق العموم والاطلاق اللذين يتسعان كثيرا الى غير حدود ما دام المقياس الذي يرجع اليه في معرفة ما هو « الموضع » الصحيح للشيء، مقياسا مطلقا ايضا ، لانه يرجع بالنهاية الى مشيئة الله : « يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد » . اي اننا هنا امام مفهوم للعدل غامض منبعه الايمان وحده بالنصوص الدينية للعقيدة بذاتها دون تدخل من العقل .

اما المعتزلة فقد حاولوا ان يخضعوا فكرة العدل الالهي للتأويل العقلي ولعملية « تنظير » كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الالهي والمفعل الانساني ، بل فعل الطبيعة كذلك كما سنرى . وقد لخص « دي بور » عملية « التنظير » هذه بكلمته التي صدرنا بها هذا البحث . فان مفهوم العدل الالهي لا يستقيم لمقتضى العقيدة الاسلامية في نظر المعتزلة ، الا ان يتضمن تحديد هذه العلاقة على وجه يتحقق فيه اختيار الانسان في افعاله ، ليكون ـ بهذا الاختيار ـ مسؤولا عما يفعل ، وليكون الثواب والعقاب من الله بعد ذلك مترتبا على هذه المسؤولية ذاتها . ففي رأي المعتزلة ان الانسان اذا لم يكن مختارا في ما يفعل كان غير مسؤول عن افعاله ، خيرا كانت ام شرا . واذا لم يكن مسؤولا كان الثواب **باطلا** لانه جزاف وعبث ، وكان العقاب **ظلما** . وكلا الامرين: الباطل والظلم ، نوع من الشر ، والله لا يصدر عنه الشر . فللعدل الالهي اذن عند المعتزلة وضع خاص يقوم على معادلة عقلية منسقة منطقيا على قاعدتين: **قاعدة** ان الشر لا يصدر عن الله ، **وقاعدة** ان الثواب والعقاب على فعل لا اختيار فيه هما شر . لكن القاعدة الكبرى والاساس التي كانت المنطلق الواقعي غير المنظور لتصور مفهوم العدل كما تصوره المعتزلة ، هي قضية **حرية ارادة الانسان** في افعاله .

واذا كان **القدرية** ، اسلاف المعتزلة ، قد انطلقوا بنفيهم القضاء والقدر واثباتهم حرية الانسان من منطلق سياسي مباشر شبه طبقي في مضمونه ، ديني في شكله ـ كما اوضحنا ذلك في حينه ـ فان المعتزلة في عهد النظر الكلامي والفلسفي ، قد اتخذت المسألة عندهم وجهة فكرية نظرية مستقلة ، ذلك المنطلق بعض الاستقلال واقاموا لنظريتهم نسيقها المنطقي ذاك ، ثم اقاموا عليها نظريات فرعية تستند الى مقولات وضعوها على مثل هذا النسق نفسه .

٢ - الاساس الاجتماعي لمفهوم العدل

لكن هذا لا يعني ان ذلك المنطلق الاول للمسألة قد غاب كليا عن تفكير

المعتزلة . فان الاساس الاجتماعي لمجمل تفكيرهم ، اثناء العصر « الكلامي » ، بقي محتفظا بمكانه كاساس لهذا التفكير ، وان يكن من العسير على الرؤية العادية ان تكتشف مكانه ذاك. وليس من المصادفة ان معظم مفكري المعتزلة، بل اعظمهم شانا في عالم الفكر واكثرهم تمسكا بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر ، كانوا من تلك الفئة الاجتماعية التي يسمى ناسها بـ « الموالي » . وهم الذين كانوا يعدون في مرتبة من المجتمع العربي حينذاك ادنى من مرتبة غير الموالي ، اما لانهم كانوا ارقاء ، او لانهم استرقوا بالاسر ، او لانهم كانوا تابعين لاحدى القبائل بحلف يكون فيه الضعيف للقوي الى حد الذوبان بحيث يصبح تابعا له حتى في النسب. فاي مفكر كبير من مفكري المعتزلة لم تلتصق باسمه صفة « مولى فلان » او « مولى القبيلة او العشيرة الفلانية » حتى في ايام مجده الفكري في حياته .. ولا بد ان ذلك كان يشعره بانتقاص مكانته الاجتماعية، وليس بعيدا ان يؤثر مثل هذا الشعور في شيء من اتجاهاته الفكرية دون ان يكون واعيا لذلك . فهذا ابو الهذيل العلاف ، مثلا، بقيت هذه الصفة تلاحقه في كتب التاريخ الى اليوم . فهو حتى في مؤلفات الباحثين المعاصرين « مولى لعبد قيس » (١) . وكذلك النظام : فهو على عظم مكانته الفكرية لم يستطع هؤلاء المعاصرون انفسهم ان ينسوا او يتناسوا انه « كان من الموالي » (٢) . وهكذا شان الجاحظ فقد قالوا انه كان مولى لقبيلة كنانة (٣) . وليس من غير اساس واقعي تاريخي في الحياة الفكرية العربية نفسها ان يقول البغدادي ان البدع في كل دين لا تاتي الا من ابناء الرقيق (٤).

وهنا قد يجيز لنا منطق البحث ان نتساءل : اليس من الممكن ان يكون لهذا الواقع التاريخي ـ الاجتماعي اثر ما في نشوء ذلك المفهوم الخاص **للعدل** عند المعتزلة ؟ .

ولعل مما يجعل هذا التساؤل مشروعا ـ من وجهة منطقية ـ ان **حرية الانسان** هي احدى القاعدتين الاساسيتين لهذا المفهوم المعتزلي للعدل . ونحن ـ طبعا ـ لا نزعم ان الاثر الذي نشير اليه كان ملحوظا عندهم بصورة واعية او مباشرة ، بل نزعم انه ربما كان لواقعهم الاجتماعي ذاك عمل داخلي خفي غير ملحوظ في صيرورة هذا المفهوم بما يتضمنه من التمسك بفكرة **حرية الانسان** ورفض فكرة **القدر** التي راينا لها في ما سبق جانبا ايدلوجيا،

(١) انظر علي سامي النشار : نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام ، جـ ١ ، ص ٥١٩ .
(٢) المصدر السابق : ص ٥٧٨ ـ واحمد امين : ضحى الاسلام ، جـ ٣، ص ١٠٦ وما بعد .
(٣) البير نصري نادر : المعتزلة ، بيروت ١٩٥٠ ، ص ٢٠ .
(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ـ ص ١٠٠ .

بما اوردناه هناك من شواهد تاريخية تدل على ان فكرة القضاء والقدر كثيرا ما كانت تعبيرا عن ايديولوجية طبقية تمسك بها الحكام الامويون تمسكا شديدا وحاربوا بها خصومهم **ولا سيما** القدريين الاوائل (معبد الجهني وغيلان الدمشقي الخ) .

وربما وجدنا احدى بصمات هذا الواقع متمثلة في مواقف سياسية معروفة للمعتزلة ، سواء كانت هذه المواقف تجاه احداث عصرهم ام تجاه الاحداث الاسلامية السابقة التي حدثت في عصر صدر الاسلام وكانت مثار الصراع السياسي المذهبي المعروف . من هذه المواقف ـ مثلا ـ اتفاقهم على تخطئة معاوية في محاربته لعلي بن ابي طالب (١) . ومنها قول بعضهم في الخليفة الراشدي الثالث عثمان « انه اوطأ بني امية رقاب الناس وولاهم الولايات واقطعهم القطائع (الاقطاعات العقارية) ، وفتحت ارمينية في ايامه فاخذ الخمس كله فوهبه لمروان ، وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين الا عن بني امية ، واعطى ابا سفيان بن حرب (والد معاوية) مئتي الف من بيت المسلمين في اليوم الذي امر فيه لمروان بن الحكم بمئة الف من بيت المال ... » (٢) .

ومن اظهر المواقف دلالة على حضور الاساس الاجتماعي في تفكير المعتزلة كون بعضهم يأخذ بمقالة الخوارج من انه ليس شرطا ان يكون الامام من قريش، بل تجاوز بعض القائلين بهذا الرأي من المعتزلة حدود الخوارج ، فقال انه اذا اجتمع قريشي واعجمي وتساويا في الفضل فينبغي ان يتولى الامامة الاعجمي. وهذا الاخير قول « ضرار بن عمرو » الذي علل رايه ذاك بأن الاعجمي اقلهما عشيرة (٣) . وفي هذا التعليل ـ كما هو ظاهر ـ اشارة ذات مغزى سياسي اجتماعي . فهي تنطوي على توكيد لذلك المأخذ الذي كان يؤخذ على كثير من الخلفاء ، وهو نفسه الذي صرح به ابن ابي الحديد في الفقرة السابقة التي تعني الخليفة عثمان . والقصد من المأخذ المذكور ان اولئك الخلفاء كانوا يستأثرون بمغانم السلطة لاقربائهم وعشيرتهم ويقدمون هؤلاء الاقرباء وذوي العشيرة على غيرهم من سائر رعايا الدولة الاسلامية .

ولعلنا نجد في الكلام التالي للاشعري مدخلا صالحا لاكتشاف العلاقة بين الموقف السياسي والموقف الفكري عند المعتزلة . يقول ابو الحسن الاشعري :

(١) الاشعري : المقالات ـ ج ٢ ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧ .
(٢) ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة ـ ج ١ ص ٦٦ .
(٣) الاشعري : المقالات ـ ج ٢ ص ٤٦١ ـ ٤٦٢ .

« اختلفوا في المقدار الذي يجوز، اذا بلغوا اليه، ان **يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين** . فقالت **المعتزلة** : اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكفي مخالفينا ، عقدنا للامام ونهضنا **فقتلنا السلطان وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا** ، فان دخلوا في قولنا الذي هو **التوحيد** وفي قولنا في **القدر** والا قاتلناهم . واوجبوا ـ اي المعتزلة ـ الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذا امكنهم ذلك وقدروا عليه » (١) .

فان هذا الكلام يحدد ، بوضوح ، موقف المعتزلة من قضية السلطة سياسية . فهم يفكرون بالوصول الى هذه السلطة ليجسدوا فيها افكارهم حتى بوسائل العنف الدموي اذا تهيأت لهم القوة الكافية موضوعيا لتحقيق هذا الغرض . ونستفيد من كلام اخر للاشعري نفسه انهم حين كانوا يضعون مفهومهم الخاص للعدل الالهي كانوا يفكرون كذلك بالعلاقة بينه وبين مفهوم اخر للعدل يتجسد عمليا في العلاقات البشرية الملموسة ، اي انه يتجسد في سلطة سياسية ـ دينية واقعية . فقد نقل الاشعري ان المسلمين اختلفوا: هل يكون الظهور (اي القيام بحركة لفرض السلطة السياسية) الا بامام ، وهل يكون قطع يد السارق واخذ القود اي فرض العقوبات الشرعية) وانفاذ الاحكام الا بامام ؟. ثم ينقل ان اكثر المعتزلة يقولون : لا يكون الخروج (اي « الثورة » المسلحة لتغيير السلطة) الا مع امام **عادل** ، ولا يتولى انفاذ الاحكام وقطع يد السارق والقود الا الامام **العادل** او من يأمر الامام العادل ، لا يجوز غير ذلك » (٢) .

فالمعتزلة ، اذن ، يشترطون ان تكون السلطة السياسية ـ الدينية بقيادة امام ، ويشترطون لهذه القيادة كون الامام **عادلا** . فما مفهوم **العدل** هذا عندهم؟

يمكن ان نفهم من الكلام السابق الذي يقولون فيه بالخروج على السلطان وازالته بالعنف ، ان **العدل** الذي يشترطونه في الامام يتضمن الاخذ برايهم في **التوحيد** وفي **القدر** . فاذا عرفنا ان رايهم في القدر لا ينفصل عن القول **بحرية الانسان**، اي رفض الحتمية القدرية التي تسلب الانسان اختياره في ما يفعل، ستطعنا ان نستنتج من ذلك ان مفهوم العدل الدنيوي الارضي عندهم لا ينفصل بضا عن قضية **حرية الانسان** هذه . ومن هنا يمكننا اكتشاف العلاقة ـ في تفكيرهم ـ بين المفهوم الميتافيزيقي للعدل ، اي العدل الالهي ، وبين مفهومه الواقعي العملي المتجسد في الامام العادل ، اي في السلطة السياسية ـ

(١) الاشعري : المقالات ـ ج ٢ ص ٤٦٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦٧ .

الدينية العادلة (اجتماعيا) .

بهذا التحليل يمكن القول بأن « العقلانية » المعتزلية لم تكن « عقلانية » تجريدية وميتافيزيقية مطلقة ، بل نستطيع ان نكتشف لها **جانبا واقعيا عمليا** يتصل بحياة الناس الواقعية ، وان يكن هذا الجانب غير ملحوظ مباشرة في مباحثهم النظرية .

٣ - اهم قضايا العدل المعتزلي

يتفرع عن اخذ المعتزلة بمفهومهم الخاص للعدل الالهي ، عدد من القضايا التي شغلت مفكري عصرهم بقدر ما شغلت جانبا كبيرا من البحوث الصادرة قديما وحديثا عن الفكر المعتزلي. وتاتي في مقدمة هذه القضايا المتصلة بمفهوم العدل ، قضية حدود القدرة الالهية وحدود قدرة الانسان في افعاله .

ا ـ حدود القدرة الالهية

لقد تقرر عند المعتزلة ان « القدر » خيره وشره من الانسان ، وفقا لما قرروه من معنى العدل الالهي ، الذي يتضمن مسؤولية الانسان عن افعاله خيرها وشرها جميعا . وهذا يعني ان حرية الانسان تحدد قدرة الله . ولكن هل يعني ذلك ايضا ان الله **لا يقدر** على فعل الشرور والمعاصي ، ام انه يقدر عليها ولا يفعلها لان فعله لها ينافي مبدا العدل كما قرره المعتزلة ؟.

لم يكن مفكرو المعتزلة على راي واحد في الاجابة عن هذا السؤال . فان معظمهم يقول بأن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي ، ولكنه لا يفعلها ، لانها قبيحة (١) . وجاء عباد بن سليمان واصحابه من المعتزلة بتعبير اخر عن المسالة فقالوا ان الله قادر على **الظلم والجور** ولا نقول انه قادر على ان يظلم او على ان يجور (٢) . وذلك تعبير عن معاناة حيرة عقلية امام المشكلة التي وضعت بوجه المعتزلة ، وهي مشكلة التوفيق بين قولهم بأن قدرة الله ، اي ذاته ، تشمل كل شيء ، وبين قولهم بحرية ارادة الفعل لدى الانسان . ونلحظ في تعبير عباد نوعا من التهرب من المشكلة يلجأ الى التلاعب اللفظي ..

اما **النظام** فيخالف هذا الراي وذاك ، قائلا ان الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ، وليست مقدورة له . ومذهبه في ذلك مبني على فكرة ان

(١) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ٥٦ .
(٢) الاشعري : المقالات ، جـ ١ ، ص ٢٠٠ .

القبح اذا كان امرا قائما في ذات الشر او المعصية او الظلم ، وهو المانع من اضافتها الى الله ، « ففي تجويز وقوع القبيح منه قبح ايضا (١) » . اي انه من القبح القول بجواز صدور القبيح عن الله . ومن هنا لا بد من القول بأن الله غير قادر على فعل الشر ، لان القول بقدرته عليها هو تجويز وقوعها منه . غير ان النظام يقرر المسالة بشيء من الابتعاد عن صعيدها المعتزلي الخاص حين ينقلها من **مبدا العدل** بمفهومه عند اهل المذهب ، الى مبدا ، **اللطف الالهي** . وذلك اذ يقول بأن الله انما يقدر على فعل ما يعلم ان فيه صلاحا للناس في امور دنياهم ، اما في امور الاخرة فان الله لا يوصف بالقدرة على ان يزيد في عذاب اهل النار شيئا ولا على ان ينقص منه شيئا ، وكذلك لا ينقص من نعيم اهل الجنة ولا ان يخرج احدا من اهل الجنة ، وليس ذلك مقدورا له (٢) . وقد جاء في ادبيات المعتزلة مثل هذا التعبير ، اي القول بأن الله يعمل لما فيه صلاح الانسان ، للدلالة على مسالة **اللطف** ، وهم يعنون بها ان الله يعلم منذ الازل ما سيختاره هذا الانسان او ذاك من اعمال ، ولكن **بلطف** منه قد يساعد ذوي الارادة الخيرة منهم . وقد عبر **بشربن المعتمر** عن هذه المسالة بأن الله لو علم من انسان انه لو ابقاه حيا لكان مؤمنا ، كان ابقاؤه قيد الحياة اصلح له من ان يميته كافرا (٣) . والى هذا بالذات اشار النظام في مقالته السابقة ، ولكنه ـ اي النظام ـ يعود في مقالة اخرى الى الصعيد المعتزلي الخاص ، اعني مبدا العدل بمعناه المذهبي الدقيق عند المعتزلة . وهي مقالته التي يقول فيها انه : لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها ، وقدر الطفل على القاء نفسه فيها (٤) . فهنا نراه يضع المسالة لا على اساس اللطف الالهي ، بل على اساس **العدل المعتزلي** الذي يعني تقييد حدود القدرة الالهية بحرية اختيار الانسان .

ولكن الفريق الاخر من المعتزلة اعترض على النظام بأن قوله بنفي قدرة الله على الشرور والمعاصي يؤدي الى القول بأن الله مطبوع ـ مجبر على ما يفعله ، لان القادر في الحقيقة هو من يملك الاختيار بين الفعل والترك ، في حين ان قول النظام يلغي هذا الاختيار من حساب القدرة الالهية . فرد النظام هذا الاعتراض بقوله : ان الذي الزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل . فانكم تقولون بأنه يستحيل على الله ان يفعل الشر وان كان مقدورا له . فاي فرق بين القولين (٥) ؟ . يقصد النظام انه ما دام مستحيلا على الله ان «يفعل» الشر

(١ و٢) المصدر السابق .
(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ـ ص ١١٥ .
(٤) المصدر الاخير نفسه ـ ص ١١٤ .
(٥) الشهرستاني : الملل ـ جـ ١ ص ٥٧ .

سواء كان مقدورا له ام لم يكن ، فان الاعتراض وارد على كلا القوليـــن ، لان اختيار الله للفعل او الترك ملغى على كل حال . فالمشكلة باقية اذن .

وقد حاول المعتزلة حل هذه المشكلة باللجوء الى مسالة اخرى ، وهـــي مسالة **الحكمة** الالهية . فقد ذكروا ان الله **حكيم** دون شـك ، وان الحكيـم لا يفعل امرا الا **لحكمة** ، وحكمته في تكليف البشر بفعل الطاعات وترك المعاصـي هي انه يختار لهم ما هو **الاصلح** . ومن الاصلـح للبشر ان يمكنهم من القـدرة على افعالهم . وذلك بأن منحهم العقل الذي به يستطيعون ادراك الخير والشر، وبه يستطيعون الاختيار في افعالهم . فيرجع الامر حينئذ الى كـون قـــدرة الانسان واختياره مشمولين بقانـون الحكمة الالهية الثابت المستمر (١) . غير ان **معتزلة بغداد** ذهبوا في مسالة **الحكمة الالهية** هذه الى ابعد مما ذهب اليـه **معتزلة البصرة** . اذ قالوا ــ اي معتزلة بغداد ــ ان مقتضى حكمة الله ان يكون كل ما يصيب الانسان في حياته الدنيوية من مصائب والام او اضداد لها، وكل ما يناله في حياته الاخروية من نعيم وعذاب ، انما يصيبه لكونه الصالح لـــه او الاصلح . فقد يكون الفقر صلاحا دون الغنى لمن يصاب بالفقر ، وبالعكس . وقد يكون المرض دون العافية صلاحا ، وبالعكس . وقد يكون التخليد في النار اصلح لـه من التخليد في الجنة (٢) ..

ويبدو هذا التوجيه للمسالة انه يتضمن نحوا من العودة الـى النزعـــة السلفية التي خاصمها المعتزلة ، ونحوا من التخلي عن نزعتهم «العقلانية» التي تمسكوا بها بداب وحزم في معظم المسائل التي خاضوا في سبيلها كبريـــات المعارك الفكرية . اما **معتزلة البصرة** فقد وجهوا هذه المسالة توجيها اقـل مـن ذلك اقترابا الى النزعة السلفية ، واقل انحرافا عن نزعتهم « العقلانية ». فانهم مع اقرارهم بان الحكمة الالهية اقتضت التفضل على البشر بالخلق والتكليف بأحكام الشريعة، قد التزموا بان هذه الحكمة نفسها اقتضت ايضا ان يزيل الله عن البشر مختلف العلل التي تحول دون تحقيق ما هو الاصلح لهم ، وهـــذا **الاصلح** يمكن تحديده بانه تمكين للبشر من الادراك العقلـي ومن القـدرة علـى الفعل ، وانه لذلك يجب منحهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية (٣) .

وقد اوضح ابو الهذيل العلاف فكرة « الاصلح » هذه ــ وهو احد زعماء

(١) يرجع في ايضاح هذه المسالة الى كتاب « الانتصار » للخياط ، ص ٨٥ .
(٢) ملخص عن الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ص ٣٩٧ ، وعن الخياط فـــي « الانتصار » ص ٨٥ .
(٣) نهاية الاقدام ايضا ص ٤٠٤ .

المدرسة البصرية ــ اذ قال بان الله يستطيع فعل ما هو **دون الاصلـح** ، ولكـن لا يفعله ، بل يفعل ما هو اصلح منه ، معللا ذلك بقوله : « ان فعل ما هـو دون من الصلاح مع فعل الاصلح من الاشياء ، هو فساد . والله لو فعل ما هو دون، ومنع ما هو اصلح ، لكانا جميعا فسادا . ولا يقال يقدر الله على فعل مـا هو اصلح مما فعل . انه لو قدر على ذلك لكان فعل ما هو اصلح اولـى ، والله لا يدع فعل ما هو اصلح ، لانه اولى به » (١) . وفي نص اخر لابي الهذيل أورده الاشعري ايضا يقول فيه ان الله قادر ان يفعل الظلم والجور وان يظلم ويجور، ولكنه لا يفعلهما فانه « محال ان يفعل ذلك ، لان ذلك لا يكـون الا عـن نقص ، ولا يجوز النقص على الله. ولم يخلق الله الخلق لحاجة به اليهم ، وانما خلقهم لان خلقه لهم حكمة ، وانما اراد منفعتهم ، وليس ببخيل تبارك وتعالى . فمن ثم لم يجز ان يدع ما هو اصلح ويفعل ما هو دون ذلك » (٢) .

ولكن ، بالرغم من ان هذا الكلام من العلاف واضح في اثبات قدرة الله ، نظريا ، على ما هو دون الاصلح بل على الظلم والجور كذلك، نرى العلاف ينتهي الى نفي هذه القدرة **عمليا** . وذلك حين يأتي البحـث في مسالـة ان اللـه اذا كان قد وهب الانسـان القدرة على عمل ما ، كالظلم والمعصية والشر بعامة، فهل تبقى له ــ اي لله ــ القدرة على هذا العمل ذاته ؟. فانه ــ اي العلاف ــ يقول قولة صريحة في هذه المسالة ، اذ هو ينفي عن الله هذه القدرة ، مستندا بذلك الى احدى مقولات الفلسفـة القديمـة : « محـال ان يكـون مقـدور واحـد لقادريـن » (٣) .

وبالاجمال : مهما اختلف المعتزلة ، من بصريين وبغداديين ، في طريقـة الهروب من المشكلة التي وضعوا انفسهم بسببها عرضة لهجمات خصومهم في مسالة العدل والقدرة ، فانهم مع ذلك على اتفاق بان قضية **حرية الانسان** في افعاله هي المضمون الجوهري **لمفهوم العدل** . ولذلك هم متفقون علـى ان اللـه لا يفعل الشرور والمعاصي، سواء كانت مقدورة له ــ نظريا ــ كما يقول معظمهم، ام غير مقدورة كما تقول مدرسة النظام . وقد بلغ من حرص المعتزلة ــ بوجه عام ــ على توكيد فكرة حرية الارادة في افعال الانسان،وتوكيد ان هذه الحرية هي التي تقرر حدود مبدأ العدل عندهم بدقة صارمة ــ نقول : قد بلغ من هـذا الحرص حد انهم قالوا ، حسب تعبير بشر بن المعتمر ، ان الله لا يكون مواليـا للمطيع حال وجود طاعته ، ولا معاديا للكافر حال وجود كفره . وانما يوالـــي

(١) الاشعري : المقالات ــ جـ ٢ ص ٤٨٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ٤٨٤ .
(٣) المصدر نفسه : ص ٥٦٥ .

المطيع في ما بعد وجود الطاعة ، ويعادي الكافر في ما بعد وجود الكفر (١). يقصدون بذلك ــ او يقصد بشر ــ ان ارادة الله لا تتدخل في فعل الطاعة من المطيع ولا في فعل الكفر من الكافر ، عند حدوث هذا الفعل او ذاك فالله انما **يحكم** للمطيع بعد حدوث فعل الطاعة ، **ويحكم على** الكافر بعد حدوث فعل الكفر . اي ان فعل الانسان ، سواء كان خيرا ام شرا ، لا يحدث الا باختيار الانسان نفسه ، بحرية وارادة . اما الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية فليس هما سوى **حكم** من الله بما يستحقه هذا او ذاك من جزاء على ما فعلاه بارادتهما واختيارهما .

ب ــ الرد المعارض لتحديد القدرة

قلنا ان المعتزلة قد وضعوا انفسهم في مشكلة معقدة امام جمهور اهل السنة حين قرروا مبدا العدل على النحو الذي اشتهروا به. فقد ثارت بوجههم معارضة عنيفة حملت كثيرا من السلفيين على اتهامهم حتى بالخروج على عقيدة الاسلام . اما الفكرة الاساسية التي قامت عليها هذه المعارضة بمختلف جهاتها ، فهي ان قدرة الله قدرة مطلقة لا يحدها شيء ، وان ارادته شاملة تحيط بكل شيء ولا يحيط بها شيء ، فهو الخالق للافعال والحوادث كلها ، اما الانسان فليس يخلق شيئا من افعاله ، لان القول بخلق الانسان افعاله يعني القول بجعل قدرته الى جانب قدرة الله ، وهذا ينتهي الى **تثنية** الخالق . ومن هنا جاء تشبيه المعتزلة ، في ذلك العصر ، بالمجوس القائلين بالاثنين (٢) .

وهو تشبيه امتد اليهم من عهد نشوء « القدرية » حين شاء خصوم فكرة نفي القضاء والقدر عن افعال الانسان ان يسموا اصحاب هذه الفكرة الاولين باسم « القدرية » ليطبقوا عليهم الحديث المروي عن النبي : « القدرية مجوس هذه الامة » ، كما سبق لنا الكلام في بحث هذا الموضوع .

لقد وجد الاشاعرة في مفهوم العدل كما وضعه المعتزلة ، اي في ما يتضمنه هذا المفهوم من كون قدرة الانسان مقيدة لقدرة الله، مجالا خصبا لنشر المطاعن في مبادىء المعتزلة وللذهاب في ذلك الى حد تاويل كلامهم على غير ما يقصدون اليه . ولعل اظهر مثال على ذلك ما جاء في كتاب « التبصير في الدين » (ص ٤٨) للاسفرايني ، احد كبار المؤلفين الاشعريين ، من تحميل مذهب المعتزلة في هذه المسالة غير ما يتحمله . وذلك اذ يقول ان ما يراه

(١) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ــ ص ١١٤ .

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ــ ص ٨٠ .

المعتزلة من كون « العباد » يخلقون افعالهم انما يؤدي « الى ان كل واحد منهم كالبقة والبعوض والنحلة والنملة والدودة والسمكة ، خالق : خالق افعاله ، وليس الله خالقا لافعالهم ولا قادرا على شيء من اعمالهم، وانه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها . فاثبتوا ــ اي المعتزلة ــ خالقين لا يحصون ولا يحصرون . ان افعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله ، ولم يوجبوا تخصيصا في وصف كونه قادرا . انهم مهدوا بذلك طريق القول بالتثنية » .

لا ندري من اين استخرج الاسفرايني تعميم مذهب المعتزلة في مسالة خلق « العباد » افعالهم بحيث يشمل الحيوانات حتى عارض المذهب بمثل هذا الكلام البعيد جدا عن مقالة المعتزلة . فان كلمة « العباد » نفسها لم يرد في مصطلحات العربية ولا في نصوصها ما يدل انها تطلق على غير البشر ، كما انه لم يرد في اقوال مفكري المعتزلة ، في هذا الباب ، ما يشير الى شيء يتوهم منه شمول كلامهم عن افعال « العباد » لافعال الحيوانات او تعميم خلق الافعال على غير الانسان .

انه لمن العجيب **ان يتهم المعتزلة بالتثنية** ، او بالتمهيد لطريق القول بالتثنية ، اي كون الخالق اثنين ، وهم الذين دافعوا عن عقيدة **التوحيد** ذلك الدفاع الجاهد غاية الجهد حتى دعاهم تاريخ الفكر العربي ــ الاسلامي بـ « اهل التوحيد » . وقد حملهم الحرص البالغ على نقاوة عقيدة التوحيد ان يبحثوا مسالة الصفات الالهية على ذلك النحو الجديد من البحث النظري الذي لم يسبقوا اليه ، وان يخوضوا في سبيل ذلك معارك فكرية غنية وضارية ، ولا سيما معاركهم في مناهضة اهل التثنية واهل التشبيه والتجسيم . ولقد كان من ظهور هذه الحقيقة ووضوحها عن المعتزلة ان كثيرا من الد خصومهم في القديم قد اعترفوا لهم بها ، وكذلك في عصرنا . وهذا احد الباحثين الاشعريين المعاصرين يعترف للمعتزلة بأن مذهبهم الخاص في مسالة العدل هو « فرع عن نظريتهم في التوحيد . فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق ، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق ايضا في صدور الظلم عنه » (١) . اما النقد الذي وجهه هذا الباحث المعاصر الى المعتزلة ، بعد هذا الاعتراف ، فقد لا يخلو من التجني عليهم كذلك . اذ يرى انهم « مزقوا التوحيد حقا باثبات العدل وحده . ان الله ــ في باب العدل ــ غير واحد في فعله، بل يشارك الانسان في الفعل الكوني » (٢) . والحق ان المعتزلة لم يفرقوا في الصفات بين العدل وغيره . فان قولهم بنفي الصفات ، على النحو الذي فسروا به هذا القول ، ينسحب على كل صفة تنسب الى الله عند المسلمين . هذا

(١ و٢) علي سامي النشار : نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام ــ جـ ١ ص ٥٠٦ ، ٥٠٧ .

اولا . . واما ثانيا فان النصوص التي اوردناها لمختلف مفكري المعتزلة في ما سبق لم تسلب الله القدرة على كل شيء ، فقد جعلته واهب الانسان القدرة على افعاله ، بمعنى ان قدرة الانسان على كل ما يأتيه من فعل انما هي مشمولة لقدرة الله ، وليست شريكا لها « في الفعل الكوني » كما يقول الباحث . فاذا اضفنا الى كل ذلك ما قالوه في مسألة اللطف والحكمة الالهيين وما قالوه في مسألة فعل ما هو الاصلح ، تبين لنا ان المعتزلة شديدو الحذر والتحفظ في مباحثهم لكيلا يمسوا الاساس الذي تقوم عليه ميتافيزيقيا الاسلام بجملتها .

وواقع الامر ان المعتزلة لم يخرجوا ـ قط ـ عن الخط الميتافيزيقي الاسلامي . ولكن غاية ما فعلوه في مجرى هذا الخط نفسه انهم حاولوا ، بكثير من الشجاعة والدأب والامانة وبكثير من التفتح الفكري ، ان يرفعوا مكانة **الانسان** عن مستوى « **الشيئية** » والآلية المحض ، وان يضعوا **عقل** هذا الانسان في المستوى الذي استطاع ان يصل اليه وعيهم الفلسفي والاجتماعي في ظروف التطور التاريخي لمجتمعهم وعصرهم . **غير ان المشكلة التي وقع فيها المعتزلة ان محاولتهم تلك قد اقترنت بذلك الالتزام المتشدد بالخط الميتافيزيقي الاسلامي بجملته دون المساس بشيء من الاسس الايمانية التي يقوم عليها . ولم يحالفهم التوفيق كثيرا في ايجاد اللحمة المقنعة بين موقفهم الميتافيزيقي وموقفهم العقلاني والواقعي احيانا كثيرة . ولذلك وقعوا في انواع من اضطراب المنطق الداخلي لبعض موضوعاتهم المهمة . غير ان ذلك كان امرا طبيعيا لا مناص منه في مثل ظروف حركتهم ، كما سنوضح ذلك في معرض كلامنا على حركتهم بنظرة كلية شاملة .**

ج ـ البرهان على حرية اختيار الانسان

اذا كان الاساس الذي قام عليه مفهوم العدل المعتزلي هو **حرية ارادة** الانسان في افعاله ، فقد حاول المعتزلة اذن ان يوطدوا هذا الاساس بقوة البرهان ، وان يستمدوا هذه القوة من مواقعهم النظرية العقلانية التي ينطلق منها ذلك الترابط الملحوظ بين جوانب مذهبهم من حيث بناؤه العام . فلننظر اذن في طبيعة هذا البرهان او ذاك من براهينهم على حرية ارادة الانسان :

اولا ـ البرهان الشعوري : سميناه كذلك لان المعتزلة اقاموه على لحاظ بدهي في شعور الانسان . اذ لحظوا ان « الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف . فاذا اراد الحركة تحرك ، واذا اراد السكون سكن ، ومن انكر ذلك جحد الضرورة . فلولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد

ما اراد ، لما احس من نفسه ذلك » (١) .

هذا البرهان يعتمد ـ كما نرى ـ موقفا واقعيا حيال امر واقع بالضرورة في حياة الانسان اليومية كلما اقدم على اتيان فعل من افعاله . فقد تمثل المعتزلة **اولا** احساس الانسان من نفسه انه يأتي هذا الفعل او ذاك حين تتوفر عنده الدواعي الذاتية والموضوعية الى اتيانه، وانه يترك هذا الفعل او ذاك حين تتوفر عنده الصوارف الذاتية والموضوعية عن اتيانه ، وانه في الحالين انما يفعل او يترك باختياره . ثم تمثل المعتزلة **ثانيا** حقيقة مستخلصة من الواقع السابق ، هي انه ما كان للانسان ان يحس ذلك الاحساس من نفسه لو لم تكن تتوفر له القدرة الواقعية على فعل ما يفعل او ترك ما يترك . اي ان ذلك الاحساس الموجود بالبداهة عند الانسان في حالات الفعل والترك ، هو ظاهرة من ظاهرات القدرة ، وهو يثبت وجود هذه القدرة واقعيا ، وبذلك يثبت حرية ارادة الانسان . ويشير الشهرستاني ، في مجال عرض هذا البرهان ، الى ما سبق لنا الكلام عليه من تفريق المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية بأن الاولى خاضعة بصورة حتمية لفعل قانون موضوعي مستقل عن ارادة الانسان وقدرته ، وان الثانية ـ اي الحركة الاختيارية ـ مرتبطة بارادة الانسان وقدرته ، وهي ـ لذلك ـ لا تخضع لغير ما يتوفر للانسان من دواع تدعوه للفعل او من صوارف تصرفه عنه ، وان توفر هذه الدواعي او الصوارف هو الذي يحقق له **حرية الاختيار** ثم العزم على الفعل او الترك (٢) .

ثانيا ـ البرهان التكليفي : وهو برهان يعتمد المحاكمة العقلية بشأن طبيعة التكليف الديني الذي يتوجه من الله الى الانسان اما بالامر : « افعل » ، واما بالنهي : « لا تفعل » وخلاصة راي المعتزلة بهذا الصدد ان العقل يحكم بداهة بأن تكليفا الهيا يتوجه الى الانسان بـ « افعل ولا تفعل » ، لا يمكن ان يتصور حياله سوى احد احتمالين لا ثالث لهما ، اذا ظهر بطلان احدهما لزم عنه ان الثاني هو الحق وانه المرجع في المسألة . **اما الاحتمال الاول** فهو احتمال ان لا يحصل من الانسان ما كلف به من فعل او ترك . وحينئذ يكون التكليف نفسه سفها من السفه ، ويكون مع ذلك متناقضا، لان التكليف في هذه الحال يتضمن القول هكذا : افعل يا من لا يفعل . . وهذا هو التناقض . في حين ان **السفه** و **التناقض** لا يجوزان على المكلف الذي هو الله هنا . ومن جهة اخرى : يرد على هذا الاحتمال الاول ان التكليف طلب ، والطلب يستلزم ان يكون المطلوب ممكنا تحقيقه ممن توجه اليه الطلب . فاذا لم يكن ممكنا منه ذلك لانه غير قادر لفقدانه حرية الاختيار ، كان الطلب اذن باطلا . وهذا ايضا لا يجوز على

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ـ ص ٧٩ .

(٢) الشهرستاني : المصدر السابق .

الله . ومن جهة ثالثة : يرد على هذا الاحتمال كذلك ان التكليف الالهي مقترن بالوعد والوعيد ، اي الوعد بالثواب على الطاعة ، والوعيد بالعقاب على المعصية. فاذا لم يكن الانسان مالكا القدرة وحرية الاختيار في فعل الطاعة وفعل المعصية، كان الوعد والوعيد باطلين ، وكان الثواب والعقاب باطلين كذلك . وهذا ايضا غير جائز على الله . ومن جهة رابعة : يرد على هذا الاحتمال انه لا يبقى فرق بين خطاب الله للانسان العاقل وخطابه للجماد ، ولا يبقى فارق بين امر التسخير والتعجيز وبين امر التكليف والطلب (١) .

واما الاحتمال الثاني : فيستنتج من بطلان الاحتمال الاول . اي انه اذا ظهر ان احتمال عدم تحقيق التكليف من المكلف لفقدانه حرية الاختيار هو احتمال باطل للاسباب المتقدمة، فقد ظهر انه لا بد من الاعتراف للانسان بحرية الاختيار في افعاله المكلف بها . وهذا هو الاحتمال الثاني .

يتبين لنا من هذا البرهان **التكليفي** للمعتزلة انه هو نفسه البرهان الذي اعتمدوا مضمونه في اساس مفهوم **العدل** الخاص بهم .

ثالثا ــ برهان الفهم الاجتماعي : وهذا ، كالبرهان الاول ، يعتمد موقفا واقعيا يتصل بالواقع الانساني الاجتماعي، نعني به واقع كون الجماعة الانسانية تفهم بعقلها العملي وبمرتكزاتها الذهنية العفوية الاصيلة ان مخاطبة الناس بعضهم بعضا بالامر والنهي وامثالهما تقتضي ان يكون المخاطبين بذلك مالكين حرية الاختيار . وقد عرض الشهرستاني برهان المعتزلة هذا في النص التالي:

« ... ودع التكليف الشرعي ــ اعني اذا تركنا جانبا هذا التكليف ووجود شريعة ــ اليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهي، واحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن ، والتحذير عن الفعل القبيح ، ثم ترتيب المجازاة على ذلك ؟. ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد ، فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم ، فان غضب بالشتم وتالم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة ، فقد اعترف بانه راى من المعامل شيئا ما والا فما باله غضب وتالم منه، واحال الفعل عليه؟. وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بانه راى من المعامل فعلا يوجب الجزاء والمكافاة » (٢) .

في هذا النص ــ عدا ما ذكرنا آنفا ــ محاولة لالزام الخصم بما يلتزم به

(١) اخذنا هذه الخلاصة بتصرف عن الشهرستاني : نهاية الاقدام ــ ص ٨٣ .

(٢) المصدر السابق ــ ص ٨٤ .

في موقفه هو نفسه عمليا حين يكون طرفا في مناظرة. فاذا تعرض اثناء المناظرة هذه لرد فعل ينشأ عن عمل يناله منه غضب او الم ، فغضب او تألم ، كان ذلك منه اعترافا عمليا بان الفعل الذي اثار غضبه او الله انما صدر عن الفاعل باختياره ، وانه لذلك قد استوجب هذا الفاعل مقابلته بالجزاء المناسب ، والا فكيف استوجب هذا الجزاء ؟.

هكذا نرى كم كانت قضية **حرية** الانسان في افعاله ، **وقدرته** من حيث هو انسان على استخدام هذه الحرية، وعلاقة هذه القضية بمسؤوليات الانسان خلقيا واجتماعيا ودينيا معا ــ كم كانت هذه جميعا تشغل الحيز الاعمق والاوسع من نشاط المعتزلة العقلي ، ونرى في ضوء ذلك كيف اجتذبتهم هذه المسائل ذاتها الى تصور ذلك المفهوم الخاص للعدل ، الذي تفردوا به دون سائر المسلمين في عصرهم ، وتحملوا به اشد الخصومات واقسى المكاره ؟ .

والى جانب ذلك كله نرى كم استطاعت قضية الانسان هذه ، بمختلف جوانبها ، ان تستدرجهم الى منطلقات واقعية ، واحيانا **مادية** بالمعنى الفلسفي، وان تنتزعهم انتزاعا منطقيا وعقلانيا من مناخات الميتافيزيقا المحض الى مناخات العالم الواقعي ، الطبيعي والاجتماعي معا ، والى اسلوب قريب من التفكير العلمي رغم طابعه الذهني التجريدي المحروم كل ما كان يحتاج اليه من وسائل التجريب العملي . ولكن ليس عجيبا ان تستدرجهم هذه القضية ، نعني قضية الانسان تلك ، الى هذه المنطلقات الواقعية ما دامت القضية هي بذاتها متصلة بجذور واقعية نشأت باصلها الخفي **في تربة اجتماعية** كما اشرنا في مطلع هذا الفصل .

د ــ الافعال المتولدة عن فعل الانسان

ومما يثير الانتباه في مباحث المعتزلة ان منهجهم الفكري يتميز بظاهرة الامعان في استقصاء الفكرة الواحدة ، او الموضوعة الواحدة ، الى ابعد امتداداتها . فهم يدأبون في شق ابعاد جديدة لكل مسالة يعالجونها . يفعلون ذلك حينا بتجريدية مطلقة، وحينا باتصال مع واقع الحياة الملموس غير المباشر. ومن امثلة هذا الامر الاخير بحثهم المسالة المعروفة في ادبيات الفكر المعتزلي بمسالة **الافعال المتولدة عن فعل** الانسان . فهم بعد ان قرروا مسؤولية الانسان عن فعله ، بحكم كونه فعلا صادرا عنه بحرية ارادة كما يقول مذهبهم ، دفعتهم تلك الظاهرة المنهجية الى فتح باب جديد، او بعد جديد لقضية هذه المسؤولية. فبحثوا مسالة تلك الافعال التي تنشأ في العادة عن الفعل الذي يخلقه الانسان خلقا مباشرا : هل هذه الافعال مخلوقة له ايضا لانها متولدة من فعل مخلوق

له باختياره ، فيكون اذن مسؤولا عنه ، كما هو مسؤول عن فعله الاول ؟.

قد يبدو السؤال ، اول وهلة ، نظريا محضا او نوعا من الرياضة الذهنية التجريدية . ولكن الامثلة التي ذكروها في معرض بحثهم هذه المسالة تردنا الى الاعتراف بأن هناك منطقا داخليا للمسالة ليس بعيدا عن منطق الواقع الملموس نفسه هو الذي يفرض وضع السؤال . مثلا: اذا ضرب احدهم شخصا، فاحس المضروب الالم ، كان هنا فعلان : فعل الضرب ، وفعل الالم . اما الاول فانه من خلق الضارب ، وهو ــ لذلك ــ مسؤول عنه قطعا ، لانه فعله مختارا ، واما الثاني المتولد عن الاول فهل ينسب الى الضارب ايضا ، اي انه يعد من خلقه . لانه متولد عن فعله ، فيكون حينئذ مسؤولا عنه كذلك ، ام ليس مخلوقا له ، لانه ليس فعلا مباشرا له ، فليس مسؤولا عنه ؟.

فنحن نرى ، اذن ، ان جوهر البحث في المسالة ليس هو تقرير كون الفعل الثاني مخلوقا للضارب او غير مخلوق له وحسب ، ليقال انه بحث ذهني تجريدي ونظري محضا ، بل يتعدى ذلك في نهاية الامر ــ الى تحديد المسؤولية واقعيا ، وهي تشمل في هذا المجال كلا من المسؤولية الاخلاقية والاجتماعية بقدر ما تشمل المسؤولية في الاطار الميتافيزيقي . من هنا نرى ان بحث المعتزلة هذه المسالة لا ينحصر في النطاق النظري ، بل ان له جانبا واقعيا عمليا وتشريعيا . وينبغي ان نعرف الان كيف يحدد المعتزلة مفهوم الفعل « المتولد » ، ثم كيف يحددون المسؤولية الناشئة عنه ؟..

اما تحديده فقد ورد بصيغ مختلفة عند هذا او ذاك من مفكري المعتزلة . يحدده الاسكافي مثلا بانه « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد . وكل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وارادة له فهو خارج من حد التولد » (١) . في حين يحدده اخرون منهم بمثل انه هو : « الفعل الذي يكون بسبب مني . ويحل في غيري » ، ومثل انه هو : « الفعل الذي اوجبت سببه فخرج من ان يمكنني تركه » (٢) ، ومثل انه هو « الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ، ويقابله المباشر » (٣) . وظاهر ان الفرق بين تحديد الاسكافي والتحديدات الاخرى هو ان الاسكافي يضع كون الفعل المتولد واقعا «على الخطأ دون القصد اليه والارادة له » في حين ان التحديدات الاخرى تكتفي بان يكون الفعل المتولد مسببا عن

(١) الاشعري : المقالات جـ ٢ ص ٢٤٨ ــ ٢٤٩ .
(٢) نقلا عن احمد امين في « ضحى الاسلام » جـ ٣ ص ٦٠ .
(٣) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون جـ ٢ ص ١٤٧ .

الفعل المولد او المباشر ، سواء كان عن قصد ام خطأ . وهذا الفرق في التحديد يقرر وجهة النظر في المسالة . فان وضع الخطأ في اساس مفهوم الفعل المتولد يوحي بنفي كونه ــ اي المتولد ــ مخلوقا لصاحب الفعل الاول . اما التحديدات الاخرى المشار اليها فهي شبه تقرير بأنه من خلق صاحب الفعل الاول ، فهو « بسبب منه » او « موجب سببه » او « صادر عنه » . وينتج من ذلك انه مسؤول عنه .

اما الآراء الصريحة المباشرة في تحديد المسؤولية ، فقد جاءت مختلفة كذلك . واول من يذكر هنا ابو الهذيل العلاّف ، لانه من اوائل الباحثين في مسالة التولد هذه . وقد فرّق بين نوعين من الافعال المتولدة : نوع من فعل الفاعل وهو يعلم كيفيته ، ونوع يتولد من فعله ايضا دون ان يعلم كيفيته كاللون والطعم والرائحةالخ . (١). اما ما يكون من النوع الاول فهو من فعل الانسان، واما ما يكون من النوع الثاني فهو ليس من فعله . ونجد ايضاحا لهذا الكلام في ما نقله الاشعري عن المعتزلة في مسالة **القدرة** من ان الله يهب الناس القدرة على ما يعرفون كيفيته كالحركة والسكون والاصوات والآلام واللذات لانهم يقدرون على تحقيقه ، ولا يمكن ان يهبهم القدرة على ما لا يعرفون كيفيته كالالوان والطعوم والحياة والموت والعجز لانه لا يجوز ان يفعله الانسان (٢) . ويبدو لنا ان القصد من كلمة « لا يجوز » في هذا النص انه « لا يمكن » . والظاهر ان التفريق هنا بين ما يعرفون كيفيته وما لا يعرفون هو التفريق بين ما يحدث بارادة منهم وما يحدث من غير دخل لهذه الارادة في حدوثه. وبهذا يبدو تفريقا منطقيا من الوجهة الاخلاقية او الحقوقية ، اما من الوجهة الفلسفية فسنرى بعد قليل ان في المسالة نظرا .

ولكن بشرا بن المعتمر كبير معتزلة بغداد و « من افضل علماء المعتزلة ، وهو الذي احدث القول بالتولد وافرط فيه » كما يعبر الشهرستاني ، يرى ــ اي بشر ــ « ان اللون والطعم والرائحة والادراكات كلها ، من السمع والرؤية، يجوز ان تحصل متولدة من فعل العبد (يقصد الانسان) . اذا كانت اسبابها من فعله » (٣) . وظاهر هذا الكلام يعني ان من سبب لنفسه او لغيره احد الادراكات الحسية ، كادراك اللون او الطعم او الرائحة او اللمس او الصوت ، لان هذا الادراك من فعل المسبب نفسه. والمفهوم من ذلك ان كل ما تولد من فعل انما ينسب الى صاحب هذا الفعل ، لانه هو الذي سبب تولده ، من غير

(١) استخلاصا من الشهرستاني : الملل جـ ١ ، ص ٥٥ .
(٢) الاشعري : المقالات جـ ٢ ص ٥٦٥ .
(٣) الشهرستاني : الملل ــ جـ ١ ص ٦٣ .

تفريق بين ما تدخل ارادة الفاعل عنصرا في عوامل وجوده وبين ما لا دخل للارادة في ذلك .

فما مصدر هذا الفرق بين راي ابي الهذيل وراي بشر ؟ .

يذكر الاشعري عن ابي الهذيل انه يجوّز ان يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو وقتا طويلا دون ان ينحدر الحجر او يهبط ، بل يحدث السكون ، وانه يجوّز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق . ثم يرى الاشعري ان العلاف قد « غلا في هذا الباب اشد الغلو » (١) .

اذا اخذنا هذا القول من العلاّف على ظاهره كان مصدر الفرق بين رايه في الفعل المتولد وراي بشر ، هو ميل ابي الهذيل الى انكار مبدأ السببية في حدوث الاشياء وانكار قانون الحركة بالرغم من ان انكار هذا المبدأ يتناقض مع احد الاساسين اللذين قامت عليهما فكرة التولد عند المعتزلة وقضية المسؤولية التي تترتب ، ضمنيا ، على هذه الفكرة . نعني بذلك الاساس **مبدأ السببية** نفسه ، الى جانب الاساس الآخر الذي هو مبدأ حرية اختيار الانسان في افعاله . ولكن سنرى ان هناك خطأ في فهم هذا القول . اما بشر بن المعتمر فقد ظهر من رايه السابق انه يبني هذا الراي على اخذه بمبدأ السببية كما هو واضح . وهو بذلك ينسجم مع الفكرة المعتزلية انسجاما صريحا وكاملا ، بقدر ما نرى هذا الانسجام متمثلا عند بعض كبار المعتزلة امثال الخياط . فان هذا المعتزلي الكبير يضع مسألة التولد وضعا يرجع بها الى قاعدة **السببية الحتمية** في الطبيعة والى قانون **الحركة** معا . نرى ذلك في مثالين ذكرهما الخياط لتقريب وجهة نظره في المسألة : **اولهما** ، مثال حجر ارسله انسان من على راس جبل ، فهوى الحجر الى الارض ، فاذا مات المرسل قبل ان يبلغ الحجر الارض ، كان هوي الحجر بعد موته متولدا عن ارساله اياه ، فهو ــ اي الهوي ــ منسوب اليه ، اي الى المرسل نفسه ، دون غيره . **وثانيهما** : مثال سهم رمى به رجل نحو هدف ، فلما خرج السهم عن قوسه مات الرجل . فذهاب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته ، فهو منسوب اليه دون غيره (٢) .

تقوم المسألة في المثالين على كون الفعل الذي بداه الفاعل قد ولد اثاره بعد موت الفاعل . وهنا ينشأ وجهان للمسألة : وجه يتعلق بمبدأ السببية

(١) الاشعري : المقالات ج ١ ص ٣١٢ .

(٢) الخياط : « الانتصار » ــ ص ٧٧ .

الطبيعية المحض ، بقدر ما يتعلق ايضا بقانون الحركة كما سنرى ، ووجه آخر يتعلق بالمسؤولية التشريعية والخلقية . ولكن كلا الوجهين مرتبط بالآخر ولا فصل بينهما عند المعتزلة . فان القول بأن الفعل المتولد منسوب الى الفاعل الذي بدا الفعل المولد وان مات قبل حدوث هذا الفعل الاخير ، انما يرجع الى كون الفاعل ذاك هو السبب الاول لكل ما يتولد عن فعله بعد موته . ومن هنا يصرّح ابو الهذيل العلاف بأن الموتى يقتلون الاحياء الاصحاء الاشداء على الحقيقة دون المجاز (١) . وهذا يعني بوضوح ان المعتزلة يقيمون حكمهم في المسألة على قاعدتين : قاعدة الخضوع للقوانين الطبيعية الثابتة . والمقصود هنا قانون السببية . . **وقاعدة** مسؤولية الانسان عن افعاله ، بناء على مبدأ حرية الاختيار عندهم ، سواء كانت افعالا مباشرة ام افعالا متولدة عن الافعال المباشرة ، وذلك استنادا الى مبدأ السببية المشار اليه .

على ان هناك ما يدل في بعض نصوصهم على لحاظهم قانون الحركة ايضا في هذه المسألة . ونجد ذلك بخاصة في التعليل النظري الفلسفي الذي علّل به الخياط نسبة الفعل المتولد في مثال السهم الى قاذف السهم نفسه . فهو يقرر هنا ان ذهاب السهم حين يرميه الرامي لا يخلو ان يكون اما فعلا لله ، او فعلا للسهم ذاته ، او فعلا لا فاعل له ، او فعلا للشخص الرامي . ثم يبرهن على بطلان الاحتمالات الثلاثة الاولى ، واثبات الاحتمال الاخير وحده . ونلحظ بجلاء ان مبدأ السببية الحتمية في الطبيعة هو الاساس والقاعدة في هذا السياق كله الى جانب القاعدة المعتزلية الثابتة ، قاعدة اختيار الانسان في افعاله . اما احتمال كون ذهاب السهم فعلا لله فيبطله الخياط بناء على المعادلة النظرية التالية : ان الانسان قادر على الفعل وهو مختار لافعاله ، ولا يدخل الله في افعال الانسان ولايضطره اليها اضطرارا . ولو كان الله هو الفاعل هنا لجاز ان يرمي الرامي السهم ولا يحدث الله ذهابه فلا يذهب . وهذا محال عند الخياط . ونستطيع ان نلحظ من هذا الكلام ان المحال ناشيء هنا من ان عدم ذهاب السهم في هذه الحالة **مخالف لقانون الحركة** الذي يقتضي ذهابه حتما عند رميه . ولذلك هو ــ اي الخياط ــ يقول بهذا الصدد انه قياسا على هذا المحال تحدث محالات عدة ، يذكر منها انه اذا جاز ان لا يحدث الله ذهاب السهم عند رمي الرامي له ، جاز اذن ، مثلا ، ان يعتمد اقوى المخلوقات بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعه ــ اي القفا ــ فلا ينقطع ، وجاز كذلك ان يجمع بين النار والحلفاء (١) فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق . . اي ان عدم انقطاع القفا

(١) المصدر السابق ــ ص ٧٦ .

(٢) الحلفاء (بفتح الحاء وسكون اللام) : نبات اطرافه حادة كاطراف سعف النخل والخوص. يزرع في مصر وفي الجزائر كثيرا .

مع الاعتماد عليه بأحد السيوف بقوة كبيرة ، وعدم احتراق الحلفاء مع تماسها بالنار ، كلاهما محال عند الخياط . وانه لظاهر ان هذه المحالات لا منشأ لها سوى **المخالفة للقوانين الطبيعية** الثابتة ، التي تتجلى هنا بقانون السببية، يضاف اليه **قانون الحركة** .

اما الاحتمال **الثاني** ، اي احتمال كون ذهاب السهم فعلا للسهم نفسه ، فيبطله الخياط بأن السهم موات ليس بحي ولا بقادر ، فهو اذن لا يجوز منه الفعل ، لانه لا يملك الاختيار ولا الارادة ولا العلم . يعني ان فعل كل فاعل يحتاج الى كل من هذه العناصر الثلاثة : الاختيار ، والارادة ، والعلم . وذلك بناء على الاصل المعتزلي في فعل الانسان .

واما الاحتمال **الثالث** ، اي احتمال كون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له، فيبطله بانه لو جاز ذلك لجاز ان يوجد كتاب من غير كاتب ، وهذا محال (١) . ولماذا هو محال ؟ اليس واضحا انه يقصد استحالة حدوث حادث طبيعي من غير سبب ؟.

هـ ـ القوانين الموضوعية في الطبيعة

نرى ، في ما تقدم ، ان المعتزلة استشرفوا ادراك وجود قوانين موضوعية في الطبيعة تجري وفقها الظاهرات الطبيعية كلها . واذا لم نجد نصا صريحا مباشرا كتبوه بهذا الشأن ذاته ، فاننا نجد لهم نصوصا في موضوعات تتضمن هذا الاستشراف على نحو يكاد يكون صريحا . فلنرجع الى مبحث « الجزء الذي لا يتجزأ » في ما سبق من كلامنا على المعتزلة ، والى مختلف آرائهم في مسألة الجوهر والعرض ، نجد محاولات معتزلية لتصور هذه القوانين حسب ما تهيأ لهم في عصرهم ان يتصوروها . ثم اذا نحن نظرنا في قول للنظام اورده البغدادي يرى فيه ان الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد (٢) . اي ان كل جنس من الاجسام لا يحدث الا نوعا معينا من الاعمال . واذا نظرنا الى قول اخر للنظام اورده الشهرستاني يذكر فيه مثالا لكيفية خضوع كل جسم طبيعي لقوانين ثابتة : اذا دفع الحجر اندفع ، واذا بلغت قوة الدفع

(١) يرجع في شرح هذه الاحتمالات الى كتاب الانتصار للخياط ـ ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٠ .

مبلغها عاد الحجر الى مكانه طبعا ، اي بمقتضى الطبيعة (١) ـ اذا نحن نظرنا الى قولي النظام هذين ، وجدنا فيهما محاولة جيدة لتلمس الوجود الموضوعي لقوانين الطبيعة . ونجد مثل هذه المحاولة ، عند غير النظام ايضا . فهذا معمر بن عباد السلمي ، مثلا ، يرى ان ما يحل في الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، انما هو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه (٢). وهو يعبر عن الفكرة نفسها بطريقة اخرى فيقول ان الموات (يقصد الجسم الجامد غير الحي) يفعل الاعراض التي حلت فيه **بطبعه** ، وان **الحياة فعل الحي** ، وكذلك القدرة فعل القادر ، وكذلك الموت فعل الميت (٣) . ونجد كلاما اخر لمعمر بمثل هذه الصراحة عن الفكرة ذاتها يقرر فيه ان حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة او سكون، وتأليف وافتراق ، ومماسة ومباينة ، فعل غير الله (٤) . بمعنى ان كل ما يعرض للاجرام الفلكية من ذلك انما هو من فعل قوانين طبيعية قائمة في ذات هذه الاجرام ، وليست آتية اليها من فعل خارجي ، الهي . ونجد مثل هذا الكلام عند الجاحظ ـ وهو معتزلي ـ في مثل قوله : ان للاجسام طبائع وافعالا مخصوصة بها (٥) .

أما ما قد يتراءى لنا في القول المنسوب الى ابي الهذيل والاسكافي والجبائي من نفي لوجود هذه القوانين الموضوعية في الطبيعة ، فانه مبني على خطأ في فهم هذا القول . فقد روى الاشعري عن هؤلاء المفكرين الثلاثة قولهم بانه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو **اوقاتا كثيرة** من غير ان يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون ، والجمع بين النار والقطن من غير ان يحدث احتراق (٦) . فهل يعني هذا القول انكار القانون الطبيعي الذي يوجب هبوط الحجر من الجو ، والقانون الطبيعي الآخر الذي يوجب احتراق النار عند تماسها بالمواد القابلة للاحتراق كالقطن ؟ . نقول : لا ، وانما الذي يعنيه هذا القول انه ليس ضروريا ان يفعل اي من القانونين المذكورين فعله الطبيعي سريعا من غير تأخير ،بل قد يكون هناك عائق طبيعي آخر يعوق وقتا ما احداث هذا الفعل الطبيعي . وهذا ما نفهمه من كلمتي « **اوقاتا كثيرة** »

(١) الملل على هامش الفصل لابن حزم ، ج ١ ، ص ٦٢ .

(٢) الاشعري : المقالات ، ج ٢ ، ص ٤٠٥ .

(٣) المصدر السابق (يقصد معمر بالعبارة الاخيرة ان الموت الذي يعرض لجسم ما انما يعرض له من قبل ذاته ، اي بفعل قانون طبيعي) .

(٤) الخياط : الانتصار ، ص ٥٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ، ص ٨٠ .

(٦) الاشعري : المقالات ، ج ٢، ص ٣١٢ .

الواردتين في النص المتقدم كما نقله الاشعري . فان هذا القول لم يطلق اذن جواز الجمع بين الحجر الثقيل والجو من غير هبوط ، ولا الجمع بين النار والقطن من غير احراق ، بل قيده بقيد زمني . والواقع ـ علميا ـ انه قد يحدث هذا الجمع « **اوقاتا كثيرة** » . وهذه « الاوقات » هي مدى الزمن الفاصل بين صعود الحجر وهبوطه ، او مدى الزمن الذي تتاخر فيه فاعلية النار **لسبب طبيعي** ما . فنحن ، اذن ، امام امثلة من اقوال كبار مفكري المعتزلة تقدم لنا نماذج لمحاولات باكرة في الفكر العربي ـ الاسلامي سبقت عصر الاستكشافات العلمية التطبيقية التي وضعت مسالة وجود القوانين الموضوعية للطبيعة في مجال البرهان العملي التطبيقي . وهذه الامثلة تكشف كذلك عن التعبيرات الباكرة للمادية في داخل حركة التفكير الميتافيزيقي العربي ـ الاسلامي ابان نشاطها العظيم في عصر المعتزلة . وقد يصح لنا القول هنا ان هذه التعبيرات تمثل شكلا تاريخيا خاصا من **اشكال المادية** يتفق مع ظروف المجتمع العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط .

و ـ مبدا العلية : بين الجبرية والحرية

قلنا سابقا انه لا فصل ـ عند المعتزلة ـ بين مبدا العلية (السببية) الحتمية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدا من مسؤولية في الحقل البشري الاجتماعي . واذا تذكرنا ان هذه المسؤولية مبنية عندهم على مبدا حرية ارادة الانسان ، امكن ان نرى في عدم فصلهم بين الحتمية الموضوعية وحرية ارادة الانسان ، نوعا من الحدس العقلاني النفاذ الذي عبر عن **جنينية وعي** العلاقة الجدلية بين « **الضرورة والحرية** » . لكن ينبغي التنبه الى ان ذلك ليس ماخوذا عندهم بوجه مطلق . فهم يضعون فارقا اساسيا وجوهريا بين العلة في عالم **الطبيعة** والعلة في عالم **المجتمع** ، هذا الفارق يقوم عند المعتزلة على الحتمية **الآلية** في افعال الطبيعة واضافة عنصر **الارادة** في افعال الانسان . ذلك بناء على الاصل المسلم به الى حد البداهة في تفكير المعتزلة . نعني به الاصل القائل بحرية اختيار الانسان في افعاله . وهي الحرية الصادرة عن كون الانسان وحده دون سائر الكائنات يتمتع بميزة « **العقل** » الذي يمنحه ملكة المفاضلة بين الاشياء واختيار ما يراه الافضل له وارادة هذا الافضل ، ثم العمل وفقا لهذا الاختيار وهذه الارادة . ومن هنا يقولون بمسؤولية الانسان عن افعاله في المجال الاخلاقي والميتافيزيقي .

وبناء على هذا الفرق الجوهري بين العلة في افعال الطبيعة والعلة في افعال الانسان ، نرى العلاقة بين العلل ومعلولاتها تختلف نوعيا عندهم باختلاف نوع الافعال نفسها . فان الافعال الصادرة مباشرة عن الارادة وحرية الاختيار

تقتصر فيها العلاقة بين العلة والمعلول على الصلة المباشرة بينهما . اي ان الفعل الارادي ليس معلولا لسوى العلة الاولى التي تقترن فيها الارادة بالقدرة التنفيذية التي يسمونها « الاستطاعة » اما الافعال المتولدة من هذا الفعل فيختلف نوع العلاقة فيها بين العلة ومعلولاتها ، وهكذا الامر في سائر الافعال غير الارادية ومنها افعال الطبيعة . فان العلاقة في هذه الافعال بين العلة الاولى الارادية والمعلولات الاخرى غير الارادية الصادرة عنها تبقى ثابتة مهما توالت بينهما الوسائط من العلل والمعلولات ، اي ان العلة الاولى المتصلة بارادة الانسان تبقى فاعلة في عدد من المعلولات اللاحقة وان خلت علل هذه المعلولات الوسائط من عنصر الارادة .

وايضاح ذلك ياتي في مثال السهم الذي تقدم ذكره . فهناك نجد النوعين من هذه الافعال : نجد الفعل الارادي ، اي الفعل الصادر مباشرة عن ارادة رامي السهم ، وهو **الرمي** ، ونجد الافعال المتولدة عن ذلك الفعل ، كاصابة هذا الهدف او ذاك من غير قصد اليه . اما **الرمي** نفسه فهو وحده فعل ارادي لانه معلول للعلة الارادية مباشرة . واما الافعال التالية له فليست معلولة للارادة مباشرة ، فهي ـ لذلك ـ ليست افعالا ارادية ، لان العلية الارادية تنحصر في الفعل الصادر عنها مباشرة ، ولا تمتد الى الافعال الناشئة عنه . ولكن هذه الافعال التالية للفعل الاول والمتولدة عنه لا تنقطع العلاقة بينها وبين العلة الاولى ، اي علة ذلك الفعل (الرمي) ، غير انها علاقة من نوع آخر ، فهي من النوع الخاضع لمبدا العلية الحتمية الذي يجري في افعال الطبيعة دون افعال الانسان .

وخلاصة الامر ان العلة في الطبيعة تنتج معلولات عدة متوالية وتبقى علاقتها بالمعلول الاخير ثابتة مهما باعدت بينهما وسائط العلل والمعلولات الطبيعية الاخرى ، في حين ان العلة في افعال الانسان ليس لها سوى معلول واحد ، هو الذي تنتجه مباشرة بالارادة المباشرة . اما الافعال المتولدة عنه فتتحول الى النوع الآخر من الافعال ، اي الافعال الطبيعية الخاضعة لمبدا العلية الحتمية ، لا الارادية . وقد عبّر ابو الهذيل العلاّف عن هذه الموضوعة المعتزلية بقوله انه « لا يصح وجود افعال القلوب منه (من الانسان) مع عدم القدرة . فالاستطاعة معها (مع افعال القلوب) في حال الفعل » (١) . و« افعال القلوب » تعني هنا الافعال الارادية . فهو اذن يقول ان الافعال الارادية لا توجد الا حيث تكون القدرة موجودة ، ولا توجد القدرة هذه الا في حال الفعل ، اي حال تنفيذ الارادة ، اما ما يحدث بعد انقضاء الفعل من

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٤ .

افعال متولدة عنه فقد خرج عن نطاق قدرة الفاعل ، لانه خرج عن نطاق ارادته، واصبح خاضعا فقط لقوانين الحركة الطبيعية . وابو الهذيل يسمي هذه الافعال المتولدة ، او الافعال غير الارادية بـ « افعال الجوارح » مقابل « افعال القلوب » . ويقول الشهرستاني ان ابا الهذيل جوّز وجود افعال الجوارح من الانسان مع عدم القدرة (اي مع عدة سيطرة الارادة على هذه الافعال) وانه قال ـ اي ابو الهذيل ـ بتقدمها (١) . يعني بذلك انه يكفي في افعال الجوارح ان تكون الارادة او القدرة قد تقدمت هذه الافعال ، اي كانت حاصلة مع الفعل الاول الذي ولّد هذه الافعال . وعلى هذا الاساس بنى المعتزلة مسؤولية الانسان لا عن فعله الارادي الاول وحسب، بل كذلك عن الافعال المتولدة عنه كما سبق الكلام على ذلك في « مسالة الافعال المتولدة عن فعل الانسان » . وللاسكافي كلام اكثر وضوحا في التفريق بين الفعل الارادي والفعل المتولد . فهو يصف الاول بانه « كل فعل لا ينتهيا الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وارادة له ، فهو خارج من حد التولد ، داخل في حد المباشر » . ويصف الفعل المتولد بانه « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له » (٢) . وفي الموضوعة نفسها يقول معمر انه « ليس للانسان فعل سوى الارادة : مباشرة كانت او توليدا » (٣) . فهو اذن يجعل الافعال التوليدية داخلة في الافعال الارادية ، على خلاف ما يرى العلاّف والاسكافي . اما ثمامة بن اشرس النميري من معتزلة بغداد (ـ ٢١٣ هـ /٨٢٨م) فيفرّق بين الفعل الارادي والافعال المتولدة ، ولكنه يقول ان « الافعال المتولدة لا فاعل لها » . ويرى الشهرستاني تعليل ذلك في ان ثمامة « اذ لم يمكنه اضافتها الى فاعل اسبابها حتى يلزمه ان يضيف الفعل الى ميت ، مثل ما اذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده . ولم يمكنه اضافتها الى الله لانه يؤدي الى فعل القبيح وذلك محال . فتحير ، وقال : المتولدات افعال لا فاعل لها » (٤) . غير ان **الجاحظ** جرى وفق الموضوعة المعتزلية التي قال بها العلاّف ، اذ فرق بين الفعل الارادي والفعل الحتمي بالقول ان الانسان لا فعل له غير الارادة ، وان سائر الاعراض افعال الاجسام طبعا (٥) . اي انها افعال خاضعة لقوانين الطبيعة الموضوعية الحتمية .

وللاسواري احد اتباع **النظّام** في المسالة راي لا يختلف جوهريا عن راي

(١) المصدر نفسه .
(٢) الاشعري : مقالات جـ ٢ ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .
(٣) الشهرستاني : الملل جـ ص ٦٦ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) البغدادي : الفرق ص ١٢٧ .

العلاّف ومن سلك مسلكه ، وان اختار ـ اي الاسواري ـ صيغة اخرى لتعريف الفعل الارادي ، نعني فعل الانسان . ففي معرض كلامه على تحديد قدرة الله يقول : ان الله لا يوصف بالقدرة على ما علم انه لا يفعله ولا على ما اخبر انه لا يفعله ، **مع ان الانسان قادر على ذلك ، لان قدرة العبد (اي الانسان) صالحة للضدين** (١) . يقصد انه لا دخل لعلم الانسان في حرية اختياره ، فهو قادر ان يفعل هذا الشيء وضده قبل ان يختار احدهما ويفعله ، سواء علم انه يفعله ام علم انه لا يفعله ، وسواء اخبر انه يفعله ام اخبر انه لا يفعله . وذلك مظهر آخر من مظاهر حرية الانسان في افعاله حسب مفهوم الحرية عند المعتزلة. هذا معنى الفعل الارادي عند النظاميين ، اما بشان افعال الطبيعة فهم يأخذون بالموضوعة المعتزلية التي تشير الى وجود قوانين طبيعية موضوعية حتمية تخضع لها ، وان كان النظام يرد هذه القوانين نفسها ـ في نهاية الامر ـ الى مصدر الهي . فقد نقل الشهرستاني عن الكعبي ، ابي القاسم بن محمد البلخي من معتزلة بغداد (ـ ٣١٩ هـ/٩٣١ م) انه حكى عن النظّام قوله : « ان كل ما جاوز حد القدرة من الفعل (يقصد قدرة الانسان وارادته) فهو من فعل الله **بايجاب الخالقة** ، اي ان الله **طبع الحجر طبعا** وخلقه خلقة **اذا دفعته اندفع ، واذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الى مكانه طبعا** » (٢). وهذا كلام واضح القصد ، واضح الدلالة على رؤية النظّام لما في الطبيعة من ظاهرات تجري وفق قوانين عامة حتمية ، كقانون العلية ، وقانون الحركة .

(١) الشهرستاني : الملل جـ ١ ص ٦٠ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٧ .

١ – بين العدل المعتزلي ، والمعرفة

لما تقرر عند المعتزلة ان الانسان متفرّد بين مختلف الكائنات بميزة حرية الاختيار في افعاله ، وان امتلاكه خاصة **العقل** هو الاصل والمصدر في تفرّده بتلك الميزة ، كان طبيعيا ان يعالجوا مسالة **المعرفة** من حيث قدرة الانسان في تحصيلها ، ودور العقل في هذا المجال ، ومدى حدود قدرته ، وان يعالجوا في هذا الموضوع انواع المعرفة ، ومختلف وسائل الانسان في تحصيل هذا النوع وذاك من انواعها ، وكيفية تحصيله ، ثم قيمة كل معرفة يكتسبها الانسان بهذه الوسيلة او بتلك .

ان بحث هذه المسالة يدخل في بحث الاسس الرئيسة لنظرية **العدل** المعتزلية . فانه بقدر ما يكون لعقل الانسان من مجالات وممكنات معرفية ، سعة وعمقا ، يكون مستند المعتزلة في نظرية العدل اكثر قوة وارسخ حجة . فكيف بحثوا جوانب المسالة ؟.

لكي نتناول الامر بشيء من الاحاطة والاستيعاب نحتاج ان نتبع الطريقة التقليدية التي لا تزال تحتفظ بصحة منطقها وواقعيته في تقسيم المعرفة تقسيما اوليا الى قسمين رئيسين : المعرفة الحسية ، والمعرفة العقلية . فضلا عن ان ذلك ينسجم مع طريقة المعتزلة انفسهم في معالجة قضية المعرفة .

أ – المعرفة الحسية

يتصل بحث هذا النوع من المعرفة عند المعتزلة بمباحثهم المستفيضة بشأن النفس الانسانية او الروح وعلاقتها بالجسم وبأعضاء الحواس الخمس وعلاقة هذه الحواس بعضها ببعض ، ونظرتهم في الوظائف المعرفية لكل من الحواس الخمس هذه . وقد اضطربت اقوالهم في تحديد النفس او الروح ، فاضطربت لذلك مذاهبهم بتحديد دورها في عملية الاحساس والادراك ، اي المعرفة .

□ – نظرية النظّام :

اول ما يبرز امامنا في هذا المجال اسم ابراهيم النظّام ، لانه خاض طويلا وكثيرا في المسالة . وقد عرفنا في ما سبق انه يرى ان الانسان هو الروح او النفس ، وان هذه متداخلة في البدن ومشابكة له بحيث ان « كل هذا مع كل هذا » كما يقول . بمعنى ان كل جزء من الروح مع كل جزء من البدن ، ولكن البدن هذا آفة على الروح . وقد اورد الاشعري ، بهذا الصدد ، كلاما يقول ان زرقان حكاه عن النظّام ، وهو ان « الروح هي الحساسة الداركة ، وانها جزء واحد ، وانها ليست بنور ولا ظلمة » (١) . فاذا صح ان هذا النص للنظّام ، كان لنا ان نستنتج منه الراي بأن الروح هي مصدر قوى الاحساس والادراك كلها حتى قوى الاحساس الخارجي ، اي قوى المعرفة الحسية ، لان النص مطلق . ولكن النصوص الواردة عن النظّام بشأن علاقة الروح بالجسم مضطربة كذلك . ففي حين ينقل عنه الاشعري في مكان آخر

(١) الاشعري : مقالات – ج ٢ ص ٣٢١ .

قوله بأن « الروح هي الجسم وهي النفس » (١) . ينقل عنه الشهرستاني قوله « ان الانسان في الحقيقة هو النفس والروح ، والبدن آلتها وقالبها » وانه مال الى قول الطبيعيين من الفلاسفة ، وهو ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن ، مداخل للقالب بأجزائه مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن (٢) .

ويبدو لنا من مختلف النصوص المنسوبة الى النظّام في مختلف المصادر ان حاصل رايه في المسالة هو **ثنائية الروح** والجسم رغم قوله بالمداخلة والمشابكة بينهما على هذا النحو الوارد في النص السابق الاخير . وليس يعنينا هنا سوى الوصول الى رايه في مصدر الادراكات الحسية . ونحن نستطيع ان نستخلص رايه في ذلك مما سبق ، حيث يصف الروح بانها « الحساسة الداركة » . فاذا كانت الروح غير البدن ، واذا كانت هي الحساسة الداركة ، فقد صح القول عنه اذن بانه ينكر وجود حواس مستقلة ، وانه يرى ان النفس دون الجسم ، هي التي « تدرك المحسوسات من هذه **الخروق** التي هي الاذن والفم والانف والعين ، لا ان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره ، وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه » (٣) . فليس للانسان ــ بناء على هذا النص ــ سمع هو غيره ، اي غير النفس التي هي الانسان عند النظّام كما تقدم ، وكذلك ليس له بصر غير النفس ، وانما يسمع الانسان ويبصر بوساطة النفس وحدها ، فاذا صمّ الانسان او عمي فانما يعرض الصمم والعمى على النفس ذاتها بسبب آفة تصيب الانسان ــ النفس . اما الاعضاء الجسمية التي نسميها عادة بأعضاء الحواس الخمس فليست هي سوى خروق او فتحات تستخدمها النفس وسائط فقط لادراكها المحسوسات . وذلك بان تطفر النفس خلال « فتحتي » العين الى المدرك فتداخله وتتصل به وتجاوره . كذلك تطفر النفس خلال « فتحتي » الاذن وتصاك الصوت (اي تتحاك معه) فتسمعه . وكذلك في الشم والذوق (٤) .

وعلى هذا تكون **المعرفة الحسية** عند الانسان من الوظائف الداخلية للنفس ، لا من وظائف الاعضاء الخارجية الجسمية المسماة باعضاء الحواس الخمس . وفي ضوء ذلك يمكن تفسير مذهب النظّام في ان الحواس ليست مختلفة

(١) المصدر السابق ــ ص ٢٢٢ .
(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٧ .
(٣) الاشعري : مقالات ج ٢ ص ٣٩٩ .
(٤) المصدر السابق ــ ص ٣٦٤ .

بحد ذاتها ، او هي ــ كما يقول تلميذه الجاحظ ــ « جنس واحد ، وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس ، وانما يكون الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواقع الحساس والحواس لا غير ذلك »(١) . فان كون النفس ذاتها هي مصدر المعرفة الحسية يعني طبعا ان تكون الحواس من جنس واحد ، لان النفس واحدة . ولكن كيف يمكن ــ على ذلك ــ تفسير ما نراه بالبداهة من اختلاف الحواس ، اي اختلاف السمع عن البصر واختلاف كل من هذين عن كل من الشم والذوق واللمس ؟ . في القول المتقدم للجاحظ اشارة الى الاجابة عن هذا السؤال . فالاختلاف الذي نراه بالبداهة ، ليس اختلافا بين الحواس ذاتها ، وانما مصدره امران : اولهما ، اختلاف جنس المحسوس . وثانيهما ، الموانع التي تمازج النفس عند ممارستها ادراك المحسوسات الخارجية . والنظّام نفسه يشرح القصد من هذه الموانع قائلا ان « الذي منع السمع من وجود اللون ان شائبه ومانعه (هو) من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ، وان الذي منع البصر من وجود الاصوات ان شائبه من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون » .. « وعلى هذا رتب ــ اي النظّام ــ اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح » (٢) . فقوة السمع ، والبصر الخ واحدة ، هي قوة النفس او الروح ، وهذه القوة بطبيعتها يمكن ان تسمع اللون وتبصر الصوت وهكذا .. ولكن الذي يمنعها من ذلك موانع وشوائب خارجة عن طبيعتها بحد ذاتها ، وانما الامر هو ان الحس بجملته محاط بمجموعة من هذه الموانع ، وكل نوع منه محاط بنوع منها يختلف عما يحيط بالحس الآخر . والاشياء المحسوسة تحتوي صفات عدة تختلف احداها عن الاخرى . ولذلك كان الحس لا يتاثر الا بالصفات التي لا تقابلها عنده من هذه الموانع ما يمنع تاثره بها .

ماذا نستنتج من مذهب النظّام هذا في تفسير عملية احساسنا للعالم الخارجي ، او تفسير معرفتنا الحسية ؟.

يبدو لنا ان هذا التفسير يؤدي الى كون ما نسميه بالمعرفة الحسية ليس سوى نوع من الادراك العقلي لا يميزه عن هذا الادراك سوى ان مدركاته من صفات الاشياء الخارجية . اما الحواس الخمس فلا تزيد عن كونها ممرات لتلك الصفات يصل بها تاثير المحسوس الى الحاس ، وهو النفس ، اي : الانسان .

(١) المصدر نفسه ص ٢٤٠ .
(٢) المصدر نفسه ــ ص ٢٤٢ .

يوصلنا كل ذلك الى الاعتراف بصحة ما يقال من ان مذهب النظام والجاحظ هنا متأثر برأي ارسطو في المعرفة الحسية (١) . فان ارسطو يقول بهذا الصدد ان النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق ، وانما اختلفت وصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شمّا على قدر ما مازجها من الموانع . فأما جوهر الحساس فلا يختلف ، ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد (٢) .

ومن الواضح طبعا ان رأي النظام بجملته مبني على القول بان الانسان هو النفس او الروح ، وان الجسد ليس سوى سكن عابر للنفس ، او قالب لها . ولذلك كانت مهمات الاحساس والادراك جميعا من عمل النفس مباشرة.

ونجد للنظام ـ مع ذلك ـ محاولة اخرى في موضوع المعرفة الحسية ترمي الى تفسير علاقة التأثير المتبادل بين المحسوسات والحس ، حين يقول : « ان البصر انما ادرك الالوان لقلة الالوان فيه (اي في المحسوس)، ولو كانت كثيرة لكان منعها اشد ، ولو افرطت عليه لما وجدنا لونا رأسا » (٣) . هذه المحاولة لا تتضمن نقضا لموضوعته السابقة بشأن مصدر الاحساس عند الحاس . وانما يمكن القول ان تلك الموضوعة كانت تفسيرا لعملية المعرفة الحسية في جانب احد طرفيها ، وهو الحاس ، اي النفس . اما محاولة النظام التي يعبر عنها هذا النص الاخير فهي تعالج المعرفة الحسية من جانب طرفها الآخر ، وهو المحسوس . واذا كنا قد راينا مضمون المعالجة السابقة يتخذ طابعا ميتافيزيقيا واضحا ، فاننا نرى في معالجته الجديدة اتجاها فيزيقيا يتضمن محتوى ماديا متقدما .. فالنظام هنا ، حيث يحاول الاشارة الى المقاييس التي تحدد تأثير المحسوسات وعدم تأثيرها على الحس ، يرجع الى الظواهر الطبيعية في الاشياء المحسوسة ، فيرى ان مقادير اللون في المبصرات ، قلة وكثرة ، هي التي تحدد مدى تأثيرها على الحس ، وهكذا الامر في سائر المحسوسات التي تختص بسائر انواع الحس من السمع والشم والذوق . وينبغي ان نرد هذا الراي في « مقادير » اللون والصوت والرائحة والطعم عند النظام الى نظريته في الاعراض . فان من المعروف عنه انه ينكر وجود الاعراض ، وان ليس شيء من الاعراض سوى الحركة في رأيه . اما هذه التي يدعوها غيره اعراضا فهي عنده **اجسام لطيفة** تنبعث من الاشياء الطبيعية ، وهو يرى « الالوان والطعوم والارايح (الروائح) والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطيفة » (٤) . ومن هنا يقول

(١) البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ـ جـ ٢ ص ١٤ (بغداد ١٩٥١) .
(٢) كتاب النفس لارسطو م ١.فا١ .
(٣) الاشعري : مقالات جـ ٢ ص ٣٤٣ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٣٤٧ .

الاشعري : « لا يرى ـ عند النظام ـ الا جسم ، ولا يسمع الا جسم ، لان الاصوات اجسام عنده ، وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس الا جسم » (١) . ويضرب لنا الشهرستاني مثالا ايضاحيا لموضوعة النظام هذه قائلا : « ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهواء فيتموج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ، ثم يقرع العصب المفروش في الاذن فيتشكل العصب بشكله ، ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلي ، فيفهم .. » (٢) . فعلى قياس هذا المثال نقيس تطبيق منطق هذه الموضوعة على اللون والطعم والرائحة . وانه لواضح ان استنتاجات النظام في موضوعته هذه ليست بعيدة كثيرا عن نتائج نظريات العلم التجريبي الحديث في المجالات الفيزيائية . على ان هذا المثال نفسه يبسط جانبا آخر من **نظرية المعرفة** عند النظام . فهو يقدم لنا فكرة واضحة عن كيفية تسلسل المراحل في سير **عملية** المعرفة كما يتصورها هذا المفكر المعتزلي ، ابتداء من انعكاسات الاشياء المحسوسة على اعصاب الحواس مباشرة حتى التحولات الاخيرة لهذه الانعكاسات حيث تدخل في نطاق **المعرفة العقلية** . وبذلك نستطيع الاستنتاج هنا ان موضوع **المعرفة الحسية** المباشر هو العالم الخارجي المتمثل باجسام طبيعية ذات وجود حقيقي موضوعي ، وان هذا العالم الخارجي هو نفسه كذلك ينتهي الى ان يكون الموضوع غير المباشر للمعرفة العقلية .

ولكن ، هل نفهم من ذلك ان هذا هو الموضوع الوحيد للمعرفة العقلية عند النظام ؟ .. سنجيب عن هذا السؤال في بحثنا الآتي عن آراء المعتزلة في المعرفة العقلية . غير ان الذي يمكن استنتاجه هنا من كل ذلك ان المعرفة الحسية قادرة ان تؤدي بنا الى قيمة معرفية يستفيد منها العقل المفكر .

والاستنتاج الاخير من مجمل آراء النظام التي عرضناها بشأن المعرفة الحسية ، هو ان لهذه الآراء بجملتها جانبين شبيه متعارضين : **جانبا ميتافيزيقيا** محضا ، وهو ما يتصل برايه في قوى الادراك الحسي ، اذ يحصر هذه القوى في النفس والروح ، على حين يفصل بين النفس والجسم ويقيم العلاقة بينهما على الازدواجية او الثنائية . **وجانبا ماديا** ، وهو ما يتصل برايه في تحديد طبيعة المحسوسات وتأثيرها على الحس . واذا شئنا استخدام لغة الادبيات الفلسفية الماركسية في هذا المجال ، امكننا القول بان مجمل نظرية النظام في المعرفة الحسية تمثل وجها تاريخيا من وجوه « المثالية الموضوعية » . وربما صح القول ايضا ان ذلك ينطبق على كثير من

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٨٤ .
(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ـ ص ٣١٨ .

الموضوعات والنظريات المعتزلية في كثير من مباحثهم ، ويتجلى هذا بشيء من الوضوح حين نأخذ بالحسبان ان الكثرة الغالبة من مفكري المعتزلة ، ينطلقون في مباحثهم تلك من النظر الى الجسم بوصف كونه حقيقة طبيعية موضوعية، وبوصف كونه كذلك يمارس تأثيرا حسيا في مصادر الاحساس ومراكز الادراك عند الانسان ، وان كانت رؤيتهم لهذه المصادر والمراكز ذات طابع ميتافيزيقي في الغالب .

□ ـ نظرية العلاّف ومعمّر :

اما ابو الهذيل العلاّف ومعمّر بن عباد السلمي ، وهما من زعماء معتزلة البصرة ، فيريان ان حواس الانسان الخمس اعراض مغايرة لبدنه (١) . ومؤدى هذا الراي ان صلة النفس بالجسم صلة عرضية ، في حين كان راي النظّام يؤدي الى كونها صلة جوهرية ، اذ قال بالمشابكة والمداخلة بين النفس والجسم « مداخلة المائية في الورد والدهنية في السمسم والسمنية في اللبن » ، او ان « كل هذا مع كل هذا » كما تقدم . ويتضح معنى الصلة الجوهرية بينهما اذا تذكرنا ـ مع ذلك ـ رايه برجوع الحواس الى النفس ذاتها . وقد عرفنا سابقا ان مصدر هذا الراي عنده هو نفيه وجود الاعراض كلها سوى الحركة .

وهناك فرق آخر بين راي العلاّف وراي النظّام ، هو ان الاول يقول بأن الحواس اجناس مختلفة ، وليست ـ كما قال النظّام ـ جنسا واحدا . ويشرح العلاّف هذا الاختلاف في اجناس الحواس بقوله : « ان كل حاسة خلاف الاخرى ، ولا نقول هي مخالفة لها ،لان المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف » (٢) . يقصد ان الاختلاف بين الحواس لا يعني التعارض بينها ، وانما المغايرة والتعدد ، وذلك على نحو ما وصف الاشعري هذه الفكرة ونسبها الى المعتزلة بعامة قائلا : « ان الحواس اجناس مختلفة ، لا مخالفة . جنس السمع غير جنس البصر ، وكذلك حكم كل حاسة : جنسها مخالف (يقصد مغاير) لسائر اجناس الحواس ، وهي على اختلافها اعراض غير الحساس»(٣) . ولكن ما معنى هذا الاختلاف والتغاير ؟. معناه الاختلاف والتغاير في نوعية كل حس من حيث نوعية تاثره بالاشياء المحسوسة ، اي ان كل نوع من الحس يتأثر بما يناسبه من صفات الاشياء المحسوسة . فالبصر ـ مثلا ـ يتأثر باللون

(١) الاشعري : مقالات ـ جـ ٢ ص ٣٣٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٠ .

من هذه الصفات لان اللون هو الذي يناسبه منها ، والسمع يتأثر بالصوت لانه المناسب له ، وهكذا . . وهنا يظهر الفرق الجوهري بين هذا الراي وراي النظّام الذي عرفنا كيف كان البصر ـ في مفهومه ـ قابلا بطبعه لان يسمع الصوت لولا ان الشوائب والموانع الخارجة عن طبيعته تمنعه من ذلك ، وهكذا السمع يمكن ان يبصر اللون لولا ان له شوائب وموانع من نوع آخر . الخ . .

ظاهر من كلام العلاّف ومعمّر ومن وافقهما من المعتزلة انهم يعترفون بامكان المعرفة عن طريق الحس . ولكن ، بناء على تمييزهم الجوهر من العرض وقولهم بوجود الاعراض « يقولون بأن **الاعراض** وحدها هي موضوعات المعرفة الحسية ، اي ان هذه المعرفة **قاصرة عن ادراك** الجواهر ،لان الجواهر خارجة عن موضوعات المعرفة الحسية هذه . ولكن معمّرا يحدد كيفية ادراك الحس للمحسوسات ، اي للاعراض المحسوسة ، وكيفية تحوّل هذه المحسوسات الى احساس ، تحديدا يؤدي به الى اعتبار المعرفة الحسية « حادثا » متولدا من التأثر الاضطراري بالمحسوسات . وبهذا المعنى يقول : « ان ادراك المحسوسات هو ليس باختيار ، ولكنه فعل طباع » (١) . اي ان هذا الادراك ليس باختيار الحس ، بل هو يصدر عن الحس بمقتضى طبعه . وذلك يعني ان حواس الانسان حين تتعرض لتأثير المحسوسات من اعراض الاجسام انما تنفعل بهذا التأثير انفعالا اضطراريا لا اختيار لها فيه ، لان طبيعة كينونتها بحد ذاتها تقتضي هذا الانفعال الذي يتحول الى احساس . وعلى هذا يكون الاحساس ، او **المعرفة الحسية** ، مما يتولد عند الانسان بفعل قانون طبيعي حتمي لا دخل فيه للارادة . وهذا ما يعنيه معمّر نفسه بقوله ايضا : « ان **المتولدات** وما يحل بالاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ،فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه » (٢) . فلا فرق اذن بين الاحساس المتولد عند الانسان من انفعاله بالمحسوسات وبين اي فعل من افعال الطبيعة الخاضعة لقوانين طبيعية حتمية غير ارادية . ويبدو ان هذا الراي قائم على اساس رفض معمّر لفكرة كون الاحساس مسببا عن فعل الله . ذلك بناء على ان الحواس اعراض عنده كما عرفنا سابقا ، وان الله لا يفعل العرض. ولذلك هو اي معمّر ـ يقول :

« ان الله لا يفعل عرضا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر ، وان السمع فعل السميع ، وكذلك

(١) المصدر نفسه ـ ص ٣٨٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٥ .

البصر فعل البصير ، وكذلك الحس فعل الحساس » (١) . فان الحياة عنده عرض (٢) ، وكذلك الموت وسائر ما ذكره في هذا النص . وهو يبرهن على فكرة كون الاعراض ـ والافعال الطبيعية للاجسام كلها اعراض عنده ـ ليست من فعل الله وليست مما يوصف الله بالقدرة عليها ، بالبرهان التالي مستخدما فيه اسلوب المعادلات المنطقية في مثال اللون الذي هو احد اعراض الجسم الطبيعي ، فيقول : « لا يخلو ان يكون الجسم من شأنه (اي من طبيعته بحد ذاتها) ان يتلوّن ام لا . . فان كان من شأنه ان يتلون ، فيجب ان يكون اللون لطبع الجسم ، فهو فعله (اي فعل الجسم) . ولا يجوز ان يكون لطبعه ما يكون تبعا لغيره ، كما لا يجوز ان يكون كسب الشيء (اي ما يكسبه الشيء بنفسه) خلقا لغيره . . وان لم يكن طبع الجسم ان يتلوّن ، جاز ان يلوّنه الله فلا يتلون » (٣) . يقصد بالفقرة الاخيرة انه لو كان التلوّن في الجسم ليس من فعل الجسم بطبعه ، لكان اذن من فعل الله، وحينئذ يرد على ذلك افتراض محذور يعني المحال ، وهو ان يريد الله تلوين الجسم فيمتنع الجسم ـ بحكم القانون الطبيعي ـ ان يتلوّن ، فيتخلف المراد عن ارادة الله، وهذا هو المحال . فيثبت اذن ـ وفقا لهذه المعادلة المنطقية عند معمّر ـ ان التلوّن حاصل بالفعل الطبيعي للجسم نفسه .

على ان موضوعة الفعل المتولد في مسألة الادراك الحسي ، اي كون **هذا الادراك** فعلا غير ارادي (٤) اي فعلا طبيعيا اضطراريا ، هي موضوعة تجد لها انصارا بين معتزلة بغداد ، ولا سيما مؤسس الاعتزال هناك بشر بن المعتمر (ـ ٢٢٦ هـ /٨٤١ م) ، اذ يقول : « يصح من الانسان ان يفعل **الادراكات** على سبيل التولد اذا فعل اسبابها » (٥) . والقصد من فعل اسبابها ـ كما نظن ـ ان يعرّض الانسان حواسه لتاثير المحسوسات ، **فيتولد** الاحساس ، او الادراك الحسي، عنده حينئذ . فيكون الاحساس اذن فعلا **متولدا**،اي طبيعيا اضطراريا مسبوقا بفعل سببي ارادي وهو التعرض بالاختيار والارادة الى ما من شأنه ان يولّد الاحساس .

وخلاصة ما تقدم ان **المعرفة الحسية** عند هذا الفريق من المعتزلة يمكن تحديدها اذن بانها تحصل عند الانسان بطريقين متعاقبين متلازمين : تاثير

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٠٦ .
(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ـ جـ ٥ ص ٢٧ .
(٣) الاشعري : مقالات ـ جـ ٢ ص ٤٠٦ .
(٤) يرجع الى ص ٧٧٧ ـ ٧٨٢ في تفسير الفعل المتولد عند المعتزلة .
(٥) البغدادي : الفرق ـ ص ١٤٣ .

اعراض الجسم على الحواس اولا ، وتولد الاحساس ، او الادراك الحسي ، من هذا التاثير ثانيا . وكلا الطريقين يحدثان بصورة طبيعية حتمية ، بعد سبقهما بعلة ارادية هي تعريض الانسان حواسه الى ما في الاجسام الطبيعية (المحسوسات) من اعراض مؤثرة في هذه الحواس .

ولكن ابا الهذيل العلاف ، بالرغم من اتفاقه مع معمّر بن عباد في تمييز الجوهر من العرض ، وفي القول بالاعراض ، وفي ان هذه الاعراض وحدها هي موضوعات **المعرفة الحسية** دون الجواهر التي هي عندهما معا موضوعات للمعرفة **العقلية** وحدها ـ نقول : بالرغم من اتفاقه مع معمّر في ذلك كله ، يختلف ـ اي العلاّف ـ عن صاحبه في تفسيره المعرفة الحسية بكونها فعلا **متولدا** منسوبا ـ آخر الامر ـ الى « الحساس » ،اي الانسان ، كما تقدم . ذلك ان العلاّف يتخذ هنا موقفا ميتافيزيقيا محضا ، اذ هو يفسر عملية تحول الاعراض المحسوسة الى احساس ، او **معرفة حسية** ، بكونها فعلا **الهيا** . هذا ما نفهمه عن العلاف مما نقله الاشعري عنه ولا مصدر لنا غيره. يقول الاشعري : « كان ابو الهذيل يقول ان اللذة واللون والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة **والادراك** والعلم الحادث في غيره عند فعله ، فذلك اجمع عنده (اي عند ابي الهذيل) فعل الله » (١) .

□ ـ عودة الى النظّام :

وهنا نرى لزاما ان نعود الى النظّام ، لاننا نجد له قولا في «مقالات» الاشعري يخالف فيه رايه السابق الذكر بشأن المعرفة الحسية ، ويجمع فيه بين راي معمّر في تولد الاحساس بصورة طبيعية حتمية وبين راي ابي الهذيل العلاف في كون الاحساس ، اي تحوّل تاثير المحسوسات الى ادراك حسي ، يحصل بتدخل الهي . ذلك انه يرى هنا ، في القول المذكور ، ان تحرك الحجر في انحداره او صعوده ، وحصول الادراك كليهما من فعل الله بوساطة قانون طبيعي . فان الحجر وهو « يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامي به ، ويصعد عند زجة الزاج به صعدا ، **وكذلك الادارك** ، من فعل الله **بايجاب الخلقة** ، ومعنى هذا ان الله طبع الحجر طبعا ،اذا دفعه دافع ، ان يذهب ، وكذلك سائر الاشياء المتولدة » (٢) . وهذا القول بشأن المعرفة يتفق كل الاتفاق مع قول الجاحظ تلميذ النظّام بان « المعارف كلها **ضرورية طباع** ، وليس شيء من ذلك من افعال العباد » (٣) . ولكن ،حتى

(١) الاشعري : مقالات ـ جـ ٢ ص ٤٠٢ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٤٠٣ .
(٣) الشهرستاني : الملل ـ جـ ١ ص ٧١ .

اذا نحن اخذنا بهذا القول الاخير للنظّام فهل نستطيع وصف هذا القول بأنه يوفق بين حلّ معمّر لمسألة **المعرفة الحسية** وحل العلاف ؟ .. يبدو لنا ان النظّام لم ينجح بحله هذا في ايجاد التوفيق بين الحلين المتعارضين المشار اليهما ، بل هو يتعارض مع كل منهما فهو ـ من جهة ـ يتعارض مع حل معمر الذي يرفض فكرة التدخل الالهي اطلاقا في حصول الادراك ، ويتعارض ـ من جهة ثانية ـ مع حل العلاّف الذي يرفض بدوره وساطة اي قانون طبيعي في تحويل عملية تأثير المحسوسات الى احساس ، او ادراك حسي عند الانسان ، ويحصر هذا التحويل بفعل الله .

□ ـ حدود المعرفة الحسية :

عرفنا في ما سبق من اين تبدأ المعرفة الحسية في نظرية المعتزلة ؛ ونحاول الآن ان نعرف اين تنتهي ، اي ان نعرف مدى ما تقدمه للانسان من وسائل الكشف عن الحقائق الكونية وحقيقة الله والوجود .

لقد ظهر لنا في العرض السابق لآراء المعتزلة في المعرفة الحسية انهم متفقون على ان موضوعات هذه المعرفة تنحصر في المحسوسات ، اي في العالم المادي. ومعنى هذا ان حدود قدرة المعرفة الحسية على استطلاع الحقيقة تنتهي مد يبدأ الانسان يواجه الحقائق ذات الموضوعات غير المادية . ومن هنا انطلق المعتزلة حين انكروا رؤية الله في العالم الآخر بوساطة البصر ، بناء على مبدئهم الاول من مبادئهم الخمسة ، نعني **التوحيد** . هذا المبدأ الذي يقوم ، بالاساس عندهم ، على نفي كل ما يفيد تشبيه ذات الله بشيء من الماديات (١) وما دام البصر لا يدرك الا الالوان والاشكال، وهي مادية ، فقد اجمعت المعتزلة ـ لذلك ـ على القول بنفي امكان ان يرى الله بالابصار في الدار الآخرة . في حين ان ابا الهذيل واكثر المعتزلة قالوا : نرى الله بقلوبنا ، بمعنى اننا **نعلمه** بقلوبنا (٢) . **والعلم** هنا محتمل ان يكون القصد به المعرفة العقلية او المعرفة بالحدس ، وكلاهما غير المعرفة الحسية ولكن كيف يكون علمنا لله بطريق المعرفة العقلية ؟ . هذا ما سيكون موضوع البحث بعد قليل .

ينتج مما تقدم ان المعرفة الحسية لا يمكن اعتمادها ـ عند المعتزلة ـ طريقا الى معرفة الله . فلماذا لا يمكن اعتمادها عندهم طريقا الى معرفة سائر الحقائق الكونية والفلسفية ، كحقيقة الوجود والجواهر والماهيات ؟ . اذا رجعنا الى بعض ما برهنوا به على نفي رؤية الله بالبصر ، فسنجد

(١) يراجع موضوع « رؤية الله » في الفصل السابق .

(٢) الاشعري : مقالات ، ج ١ ص ١٥٧ .

لجواب لهذا السؤال . فقد جاء في جملة براهينهم على هذا النفي ان الله جوهر خالص مجرد من كل عرض ، هو ذات بسيطة مجردة ، وبما ان الجوهر لا تمكن رؤيته بالبصر ، فليس من الممكن للبصر ان يرى الله اذن ، واذا قلنا بامكان ذلك فكأننا قلنا بنسبة الاعراض الى الله ، وهذا محال عندهم ، لانه مناقضة صريحة لما تقرر عندهم من كونه جوهرا محضا .

نستخلص من هذا البرهان ان الحواس التي منها البصر قاصرة عن ادراك الجواهر ايضا . وهم يعللون ذلك بأن البصر ـ لا يمكن ان يتأثر بغير الالوان والاشكال ، وهذه اعراض لا جواهر . وهكذا الكلام على سائر الحواس . اما الماهيات ، فهي كذلك بسائط كلية مجردة ، فكيف يصح القول اذن بادراك الحواس لها ؟. وشأن « الوجود » بمعناه الكلي الشامل كشأن الماهيات . فيثبت اذن ان **المعرفة الحسية** عند المعتزلة ليس بمقدورها ان تتجاوز بنا حدود العالم الخارجي من حيث هو عالم المحسوسات المادية .

ولكن بالرغم من قصور المعرفة الحسية عن ادراك غير ما هو مادي محسوس ، نرى المعتزلة **يأخذون بمعطيات هذه المعرفة في مجال العالم المادي، ويعتمدونها طريقا صحيحا لمعرفة هذا العالم** . ومع ذلك نراهم يتحدثون عن الغلط الذي كثيرا ما يحصل عند الحس ، وهو المعبر عنه ، في المصطلح العلمي الحديث **بخداع الحواس** . يقول النظّام مثلا ان « الاجسام ايضا غير باقية ، بل متجددة آنا فآنا ، مع ان الحس يحكم بخلافه » ، ويقول بهذا الصدد نفسه : « ان الرائي يتخيل ان هناك امرا واحدا مستمرا » (١) . فهذا الكلام اعتراف بالمخالفة بين ما هو واقع في العالم المادي من تجدد الاجسام على نحو التعاقب وبين ما يحكم به الحس من بقائها على نحو الاستمرار . فهل هذا الاعتراف يعني نفي ما اثبتوه للمعرفة الحسية من كونها طريقا صحيحا لمعرفة العالم الخارجي ؟ . ليس لدينا نص صريح عن النظّام يفسر موقفه الواضح من هذه المسألة . ولكن الدكتور البير نصري نادر ينسب اليه ـ اي الى النظّام ـ انه يرى سبب الغلط في المخيلة لا في الحس، لان الحس يستحيل عليه الغلط (٢) . ولم يذكر الدكتور نادر مصدر هذا القول، ولعله استفاده من القول السابق للنظّام : « ان الرائي **يتخيل** .. » اي انه استفاده من كلمة « يتخيل » . ونحن نشك في ان يكون النظّام قصد هذا المعنى . غير اننا اذا سلمنا بتحميل هذه الكلمة ما اراد لها الدكتور نادر ان تحمله ، فان الفقرة الاولى من كلامه السابق تقول : « مع ان الحس يحكم بخلافه » . فهنا

(١) جلبي : شرح « المواقف » لعضدالدين الايجي ، ص ٨٩ .

(٢) البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، ص ٣٢ .

يسند النظام الحكم بالخلاف الى الحس نفسه لا الى الخيال . اما تفسير الدكتور نادر هذه الفقرة بان النظام يقول « ان غلط الحس هنا غلط في الكل، اي في جميع احكام الجزئيات » فهو تفسير لا يسنده مصدر عن النظام ايضا .

ومهما يكن ، فان جملة الكلام على المعرفة الحسية عند المعتزلة ، كما رأينا في ما تقدم ، يدعونا الى التزام استنتاجنا الاخير الذي انتهينا اليه في هذا الموضوع من كون المعتزلة ــ بوجه عام ــ يأخذون بالمعرفة الحسية طريقا صحيحا لمعرفة العالم الخارجي .

ب ــ المعرفة العقلية

لقد اصبح واضحا لدينا حتى الآن ان المعتزلة قد احلت **العقل** محله الاسمى في اسس نظريتها المتكاملة الجوانب الى حد كبير، وفي اسس المبادىء التي تنطلق منها نظرية الاعتزال بكاملها . وما مسالة حرية ارادة الانسان عندهم ، من حيث الاساس والمنطلق ، سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاّق لنظريتهم الثابتة في مسالة **العقل** . وكذلك الامر في المسالة المعروفة في ادبيات الفكر المعتزلي بـ « مسالة الحسن والقبح العقليين » التي سنقف عندها خلال هذا البحث . بل يصح لنا القول انه ما من مسالة كانت تطرحها حركة الحياة العربية ــ الاسلامية في عصر المعتزلة ، من مسائل العقائد او مسائل الشريعة او مسائل عالم الانسان ، الا انبرى المعتزلة لمعالجتها ووضع الحلول لها بالرجوع الى العقل واعتماد حكمه في كل ذلك ، من الوجهة النظرية والعملية معا . فهذا كله امر نعتقد انه صار من البداهة لدينا حيث لا حاجة بنا الى الوقوف عنده طويلا . وانما الحاجة الان ان ننصرف الى محاولة التحديد لنظرية العقل ولنظرية المعرفة العقلية بقدر ما تساعدنا مصادر المعتزلة على الوصول الى هذا التحديد عندهم .

اول ما يواجهنا في هذه المحاولة توارد الاسئلة التالية : ــ ما العقل ؟. ما وظيفته ؟. ما حدود امكاناته المعرفية ؟. في نظرية المعتزلة .

١ ــ العقل ، ووظيفته

المصادر لا تمدنا الا بالقليل من النصوص التي تصدّى بها المعتزلة لتحديد مفهوم العقل في نظريتهم، وان كنا نستطيع ان نستخلص له مفهوما مركبا من

جملة تطبيقات مذهبهم العقلي في مختلف المسائل التي بحثوها في ضوء حكم العقل . غير ان هذا القليل من النصوص الذي سمحت لنا به المصادر يبلغ من الدقة والتركيز بحيث يغني عن الكثير ، وله تطبيقات شائعة عند معظم مفكري المعتزلة تختص بالمسائل المتصلة بادراك الاشياء التي لا تتناولها المعرفة الحسية. وهذه التطبيقات واضحةالدلالة على ما يقصدون بالعقل حين يبحثون هذه المسائل ، ولا سيما ما يتصل منها بوظيفته المعرفية .

امامنا تعريفان للعقل : احدهما للعلاّف والاخر لابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (ـ ٣٠٣ هـ / ٩٠٥) من معتزلة البصرة .

اما العلاّف فنجد تعريفه للعقل عند الاشعري في فقرات ثلاث يكمل بعضها بعضا بحيث يؤلف مجموعها تعريفا متكاملا . فالعقل ـ كما يقول هذا التعريف ـ هو : « القوة على اكتساب العلم » ، وهو « القوة التي يفرق بها الانسان بين نفسه وبين باقي الاشياء » ونحن « نميز الاشياء بعضها من بعض بواسطة العقل . والعقل الحسي انما نسميه عقلا بمعنى انه معقول » (١) .

يشتمل هذا التعريف ـ كما نرى ـ على العناصر المحددة لمفهوم العقل من حيث قدرته وعمله ، ومن حيث حقيقة وظيفته المعرفية ، ومن حيث موضوع المعرفة التي يؤديها ، ومن حيث طبيعة هذه المعرفة .

فمن الناحية الاولى : نعرف ان العقل هو « القوة على اكتساب العلم » ، اي ان له القدرة على استخلاص الكلي من جزئياته ، لان هذا هو المعنى المعتزلي للعلم . فاذا كان العلم هو اكتشاف القاسم المشترك بين الجزئيات من جنس واحد او نوع واحد ، وتحويل هذا القاسم المشترك الى مفهوم كلي تجريدي عام، فان العقل هو القوة التي بها يستطيع الانسان تحقيق هذا الاكتشاف وهذا التحويل . بهذه الفقرة الاولى يضعنا التعريف في بداية الطريق الى تحديد وظيفة العقل . ثم تأتي الفقرة الثانية لترسم لنا خطا اخر في سبيل هذا التحديد ، اذ تقول ان العقل هو «القوة التي بها يفرق الانسان بين نفسه وباقي الاشياء » ، اي ادراك نفسه اولا ، ثم اكتشاف ما هو الفارق بينها وبين سائر الاشياء، اي اكتشاف نوع العلاقة بين نفس الانسان وغيرها من اشياء الوجود؛ ثم اكتشاف علاقات الاشياء بعضها ببعض ؛ لاننا ـ كما تقول الفقرة الثالثة من التعريف ـ انما « نميز الاشياء بعضها من بعض بواسطة العقل » . فهذا ما يؤديه التعريف من **الناحية الثانية** ، اي ناحية **وظيفة العقل** .

(١) الاشعري : مقالات ـ جـ ٢ ص ٤٨٠ .

اما من **الناحية الثالثة** ، اي ناحية **موضوع المعرفة** التي يؤديها العقل، فنستخلص من التعريف ان المعرفة العقلية موضوعها : الكليات المجردة ، والنفس ، والعلاقات بين النفس والاشياء من جهة ، وبين الاشياء بعضها مع بعض من جهة ثانية ، ثم « **العقل الحسي** » الذي « انما نسميه عقلا بمعنى انه معقول » . وهذا يعني ايضا اضافة وظيفة اخرى للعقل ، وهي **تحويل الادراك** الحسي الى ادراك عقلي مجرد .

ومن **الناحية الرابعة** ، اي ناحية طبيعة المعرفة العقلية ، نستفيد من كلمة « اكتساب العلم » في الفقرة الاولى من التعريف ، ان هذه المعرفة عند الانسان **اكتسابية** ، اختيارية اي ليست تذكرا ـ كما يقول افلاطون ـ ولا غريزية ، ولا ضرورية ، وان اداتها الوحيدة هي العقل .

نرى في تعريف ابي الهذيل ، اخيرا ، انه لم يكن تحديدا لماهية العقل بقدر كونه تحديدا لهذه النواحي الاربع .

ولننظر الان في **تعريف الجبائي : « العقل هو العلم »** . و « انما العقل سمي عقلا لان الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وان ذلك مأخوذ من عقال البعير ، وانما سمي عقاله ـ اي البعير ـ عقالا لانه يمنع به» (١).

يختلف هذا التعريف عن سابقه بأمرين : **اولهما** ، ان الجبائي يقول بأن العقل هو العلم » نفسه ، وليس « القوة على اكتساب العلم » كما يقول العلاف . والفرق ظاهر وجوهري بين ان يكون العقل قوة بها يكتسب العلم، اي ان يكون العلم نتاج هذه القوة اكتسابا ، وبين ان يكون العقل هو النتاج نفسه، اي هو حاصل العملية التي تؤدي الى العلم . فلا يبقى العقل ـ اذن ـ **الاداة** الموصلة الى المعرفة العقلية ، بل يصبح هو هذه المعرفة ذاتها. الا اذا كان القصد من كلمة « العلم » الدلالة على « الفعل » ، اي عملية اكتساب المعرفة، لا الدلالة على « ذات » المعرفة . ولكن نستبعد ان يكون هذا هو قصد الجبائي، لانه بذلك يصبح التعريف غير معرف . .

والامر **الثاني** الذي يختلف به تعريف الجبائي عن تعريف ابي الهذيل ، هو الاشارة الى الوظيفة **العملية** للعقل ،اي كونه دليل الانسان في سلوكه العملي . وهذا ما لم يتعرض له تعريف العلاّف .

وبالاضافة الى هذين التعريفين للعقل ، نجد عند الاشعري تعريفا ثالثا

(١) المصدر السابق ـ الصفحة نفسها .

ينسبه الى المعتزلة بوجه عام دون ان يسنده الى واحد معين من مفكريهم. وهو لا يختلف عما تضمنته الفقرة الاولى من تعريف ابي الهذيل. يقول هذا التعريف **الثالث** : ان العقل هو « القوة التي في الانسان تمكنه من اكتساب العلوم» (١).

وعلى هذا يمكننا القول ان ابا الهذيل كان يعبر بتعريفه ذاك عن نظرية المعتزلة في تحديد مفهوم العقل والمعرفة العقلية على النحو الذي استخلصناه من ذلك التعريف .

٢ – « معرفة » الله

هل يعني ما تقدم ان معرفة الله خارجة عن موضوع المعرفة العقلية وعن وظيفة العقل ، لان التعريفات الثلاثة المتقدمة لم تتعرض لها بوجه ظاهر ؟.

المسألة هنا ان التعريفات المذكورة انما تختص **بالعقل النظري** ، اي الذي هو « القوة على اكتساب العلم» بالنظر والاستدلال. ونظرية المعرفة عند المعتزلة ترى ان العقل النظري هذا يؤدي مهمة المرحلة الاخيرة من مراحل المعرفة العقلية فانهم يقسمون المعرفة العقلية الى قسمين اولا ، ثم الى مراحل ثانيا . فابو الهذيل العلاّف – مثلا – يقول ان المعارف ضربان : احدهما **باضطرار** وهو **معرفة الله** ومعرفة الدليل الداعي الى معرفته . وما بعدها من العلوم الواقعة عن **الحواس** او **القياس** فهو علم **اختيار واكتساب** » (٢) . وهذا العلم الاخير هو ما نقصد بالعلم النظري ، وهو نفسه الذي كان موضوع التعريفات السابقة الذكر . اما معرفة الله ، فان المعتزلة يعدونها من نوع المعرفة **الاضطرارية**، اي التي لا تحصل بالاختيار والاكتساب ، بل ببداهة العقل ، بمعنى انها ليست ناشئة عن عملية تحويل الادراكات الحسية الى ادراكات عقلية ، ولا عن عملية تجريدية تحصل بوساطة الاقيسة الاستدلالية المنطقية والنظرية المحض . حتى « معرفة الدليل الداعي الى معرفة » الله انما هي تعتمد الدليل العقلي الضروري (البدهي) ، لا الدليل العقلي النظري . وهم يعدون معرفة المبادىء الاخلاقية ، كمعرفة الخير والشر والفضائل ، من نوع المعرفة الضرورية كذلك . ويظهر لنا من ذلك انه مهما يكن نوع المعرفة ، اضطراريا أم اكتسابيا ، بدهيا ام نظريا ، فان المرجع في حصولها هو العقل وحده عندهم . فهم يقولون ، مثلا ، ان معرفة الله واجبة **عقلا** . اي انه حتى الحكم بوجوب معرفة الله مرجعه العقل نفسه ، فهو الذي يأخذون به حاكما هنا ، لا الاجماع ولا الآيات (٣) . يؤكد الشهرستاني هذا

(١) المصدر السابق – جـ ٢ ص ٤٨١ .
(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق – ص ١١١ .
(٣) الجرجاني : شرح « مواقف » الايجي – ص ٦١ .

الاستنتاج بقوله ان المعتزلة « اتفقوا على ان اصول المعرفة وشكر المنعم (الله) واجبة قبل ورود السمع » (١) . اي قبل ورود الاوامر والنواهي الالهية . وما الاختلاف بين نوعي المعرفة ، الضرورية والنظرية ، سوى اختلاف في درجة العقل ، او في نوعية الادراك العقلي . وهذا مبني على رايهم في ترتيب **مراحل المعرفة** العقلية . فهم يرتبون هذه المراحل على نحو ما رتبها ابو الهذيل العلاّف في محاولته القائلة بأن الطفل في **اولى** حالاته يعرف نفسه ، ومعرفته تكون حسية . فهو يلاحظ ان له جسما ونفسا وانه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات . وفي الحالة **الثانية** لا يلزم الطفل ان يأتي بجميع معارف **التوحيد والعدل** بلا فصل، ولكن عليه ان يأتي ، مع معرفته بتوحيد الله وعدله، بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله ، حتى ان لم يأت بذلك كله في الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحالة الثالثة مات كافرا وعدوا لله مستحقا للخلود في النار (١) . وينقل البغدادي عنه قوله ان على الطفل في الحالة الثانية ، اذ يكون قد بلغ ، « ان يعرفه ما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار » (٢) . ولكن الاشعري ينقل عن ابي الهذيل قوله بأنه « لا يكون البلوغ الا بكمال العقل » ، وقوله بأن كمال العقل « منه علم الاضطرار ، ومنه القوة على اكتساب العلم » (٣) .

ذلك يعني ان المعرفة العقلية لا تبدأ عند الانسان الا بعد ان يجتاز مرحلة المعرفة الحسية الصرف ، وهي المرحلة التي تنمو فيها ادراكات الحواس وحدها . فاذا تجاوزها فقد بدأ مرحلة البلوغ ، اي كمال العقل . وهنا تبدأ مرحلة المعرفة العقلية بنوعيها : المعرفة الضرورية ، والمعرفة الاكتسابية ، النظرية . ويمكننا ان نستنتج من جملة اقوال ابي الهذيل بهذا الصدد ان المعرفة العقلية النظرية هي التي تكون في المرحلة الثالثة والاخيرة من تكامل العقل ، ففيها يحصل الانسان معرفة التوحيد والعدل، بمفهوميهما المعتزليين ، على نحو جديد قوامه النظر الاستدلالي البرهاني دون الاكتفاء بمعطيات العقل الاولى وبدهياته .

٣ – فكرة « الخاطرين » في المعرفة العقلية

يبني المعتزلة نظرتهم في المعرفة العقلية على الفكرة التي تشرح كيفية

(١) الشهرستاني : الملل – جـ ١ ص ٥٠ .
(٢) البغدادي : الفرق ... ص ١١١ .
(٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
(٤) الاشعري : مقالات .. جـ ٢ ص ٤٨٠ .

الاختيار العقلي ، وهي التي سميناها فكرة « الخاطرين » . فهم يقولون : « ان المفكر يجد من نفسه ، قبل ورود السمع (اي قبل ورود الوحي) ، خاطرين : احدهما ، يدعوه الى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات . **والثاني**، يدعوه الى خلاف ذلك. ثم **يختار** ما فيه النجاة، ويجتنب عما فيه الهلاك . وذانك الخاطران الداعيان المحدثان مخبران عن كلام النفس وحديثها » (١) . من هنا نرى انه حتى المعرفة العقلية **الضرورية** التي عرّفها ابو الهذيل العلاّف بانها التي « يدركها العقل بمجرد النظر » ، انما هي خاضعة لعملية **الاختيار** عند الانسان. فهم حريصون على تثبيت مبدأ « الاختيار » هذا لا في افعال الانسان وحسب ، بل في حصوله على المعرفة كذلك .

وهذا يفسر ــ في راينا ــ قول الاسواري بان للانسان قدرة صالحة للضدين (٢) . بمعنى ان مبدأ الاختيار نفسه يقضي بان يكون للانسان موقف اختياري حيال كلا الضدين قبل الاقدام على فعل احدهما . وهذا الموقف يعني التردد بين خاطرين : احدهما يدعوه الى هذا الضد ، والاخر يدعوه الى ذاك الضد ، ثم يحسم الانسان التردد **باختيار** احد الضدين . وقدرة الانسان على فعل الشيء وضده قبل الاختيار الحاسم هو ما يسميه المعتزلة بـ «**الاستطاعة**». اما النظّام فيعلل فكرة « الخاطرين » على هذا الاساس حين يقول انه « لا بد من خاطرين : احدهما يأمر بالاقدام ، والاخر بالكف ، **ليصح الاختيار** » (٣) . هكذا يحرص المعتزلة ، في بحث كل اصل من اصولهم وفي بحث كل قضية تتفرع عن هذه الاصول، على توكيد اختيار الانسان بمختلف الاسس والمبادىء النظرية التي يقيمون عليها مذهبهم . وبهذا يتبين لنا مدى ما يتمتع به الفكر المعتزلي من ميزة التكامل والتماسك . وهذه ــ في اعتقادنا ــ ميزة الفكر المشبع بروح النظر الفلسفي والانتظام الفلسفي .

٤ – فكرة الكلام النفسي

وردت ، في الكلام السابق الذي نقلناه عن الشهرستاني في مسألة « الخاطرين » ، اشارة عابرة الى ما سماه المعتزلة بـ« **كلام النفس وحديثها** »، وليس للباحث ان يمر بهذه الاشارة دون التوقف عندها متسائلا : ماذا يقصد المعتزلة بـ « كلام النفس » هذا ؟ .

يجيب الشهرستاني نفسه عن ذلك مفسرا راي المعتزلة في كلام النفس :

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ــ ص ٢٢٢ .
(٢) الشهرستاني : الملل ــ جـ ١ ص ٦٠ .
(٣) المصدر السابق .

« ان الانسان ، في مراتب نظره واستدلالاته ، يضع قولا ، ويرفع قولا ، ويقسم كليا ، ويبطل احد القسمين فيتعين الثاني . **فتقسيمه هو بعينه حديث النفس ، وتعيينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل** . وربما اخذ القلم وكتب مجلدا من حديث فكره ، وشحن ديوانا من حديث نفسه ، ولسانه ساكت لا ينطق » (١) .

ماذا نستفيد من هذا الكلام للمعتزلة كما ينقله الشهرستاني ؟.

اننا نرى مع الدكتور البير نصري نادر ان المعتزلة في هذا الكلام قد « نفذت الى جوهر عملية التفكير ، واعتبرتها صادرة من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعي » (٢) . ذلك بان هذا الكلام يصف عملية التفكير وصفا تحليليا هو اقرب ان يكون ذا طابع علمي . فان كلام النفس وحديثها ليسا ــ عندهم ــ من نوع الاستبطان الحدسي الغريب عن منطقة العقل او التفكير العقلي ، وانما هما المرحلة الاولى من مرحلتي نشاط الوعي النظري اللتين بهما معا تتكامل عملية التفكير ، وبهما معا تبلغ العملية غايتها من النظر والاستدلال. فكلام النفس وحديثها ــ كما نفهم من نص الشهرستاني ــ هما تلك المحاكمة العقلية الداخلية في تمييز المعاني بعضها من بعض ، وفي النظر الى هذا المعنى الكلي او ذاك ، ثم النظر الى ما يحتويه الكلي وما يحتمله من تقسيم ، ثم الاخذ باحد قسميه على التعيين دون الاخر . فهنا حركتان داخل عملية التفكير بكاملها : حركة تمييز وتقسيم وموازنة ، وحركة تعيين. والحركة الاولى قاعدة ممهدة للثانية . الاولى هي « **حديث النفس** » ، والثانية هي « **حكم العقل** ». هكذا تتحدد عندهم عملية النظر العقلي التي تنتج المعرفة العقلية ، او العلم .

٥ – العقل أخص ما يميز الانسان

وبناء على ما قرره المعتزلة من كون كلام النفس هو القاعدة لعملية النظر العقلي ، وكون هذه القاعدة داخلية صرفا لا صلة لها بالنطق باللسان ، اذ «ربما اخذ (الانسان) القلم وكتب مجلدا من حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه ، ولسانه ساكت لا ينطق » كما في نص الشهرستاني السابق ــ بناء على ذلك ، انتهى المعتزلة الى القول بان كلام النفس هو اخص ما يميز الانسان من الحيوان ، اي انه هو الخاصة الاساسية التي بها يكون الانسان انسانا . وبهذه يختلفون عن المناطقة في تعريفهم للانسان بانه **حيوان ناطق** ، فكأنما تعريف الانسان عند المعتزلة هو انه : **حيوان عاقل او مفكر** ، او **ناطق بفكره** ، اي بكلام

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ــ ص ٢٢٢ .
(٢) البير نادر : « فلسفة المعتزلة » ــ جـ ٢ ص ٥٥ .

نفسه الداخلي المجرد من عبارات اللسان . وحجتهم على ذلك « ان دلالات العبارات على النطق تختلف بالامم والامصار ، بينما دلالة الاحكام (يقصد احكام العقل) على العلم (هي) دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالامم والامصار » (١) . وان مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد . فان المعنى الذي يفهم من قولك : الله ، هو بعينه الذي يفهم من : خدا ، وتنكري ، وسرنا ، وند .. الى غير ذلك من الالفاظ . فالكلام الذي في نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو اخص وصف لنفس الانسان ، حتى تميز به عن سائر الحيوانات » (٢) . و « ان احاديث النفس تقديرات للعبارات التي في اللسان . الا ترى ان من لا يعرف كلمة في العربية لا يخطر بباله كلام العرب ، ومن لا يعرف العجمية لا يطرا عليه كلام العجم ، ومن عرف اللسانين تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم ؟. فعلم على الحقيقة انها تقديرات تابعة للعبارات التي تعلمها الانسان في نشوئه ، والعبارات هي ــ اي تلك التقديرات ــ اصل لها (اي للعبارات) ، منها تصدر ، وعليها ترد » (٣) . هذه الحجة ، بتفاصيلها ، ترجع ــ كما نرى ــ الى رؤية المعتزلة **وحدة** المدلول الفكري او **المضمون مع** كون الدلالات اللفظية او العبارات او **الشكل** الكلامي **مختلفة** باختلاف الامم واختلاف لغة كل امة عن لغة الامة الاخرى . ومن هنا قالوا بـ « ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الاعراض، بل نطلقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطأة . والانسان قد يخلو عنه وعن ضده ، وتبقى حقيقة انسانيته ، فانه انما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله ، لا بنطقه » (٤) .

فالكلام المنطوق به ما دام ليس نوعا من الاعراض ذات **الحقيقة العقلية**، وانما هو مصطلحات يتواضع الناس عليها ، وما دام الانسان قد يكون في حال لا ينطق فيها بهذا الكلام ولا بضده ، مع ان حقيقة انسانيته باقية رغم انه لا ينطق ، فمعنى ذلك ان النطق ليس هو ما يتميز به الانسان عن الحيوان ، بل يتميز بصورته وشكله . والقصد هنا **بالصورة** هو مفهوم **ارسطو** ، اي ان **المادة** ليست المميز للانسان ، بل الهيئة النوعية التي بها صار الانسان انسانا يختلف عن سائر انواع الكائنات في العالم الخارجي . والخلاصة ان **الحقيقة العقلية** هي الاساس في تميز الانسان من الحيوان عند المعتزلة .

واذا نحن دققنا قليلا في تفسير المعتزلة لمسالة اللغة **والعلاقة بين اللغة والفكر** ، على نحو ما راينا في النصوص السابقة الاخيرة ، نجد **قصورا** عندهم في فهم هذه العلاقة، اذ لم يستطيعوا ــ في زمنهم ذاك ــ ان يدركوا عدم امكان

(١ و٢ و٣) المصدر نفسه ــ ص ٣٢٣ .

(٤) المصدر نفسه .

الفصل بين اللغة والفكر حتى في «كلام النفس» غير المنطوق به باللسان. ولكن نجد في تفسيرهم ذاك امرا اخر ذا اهمية ايجابية بالغة بالنسبة لمفاهيم عصرهم ومجتمعهم بشان اللغة . فقد رايناهم يذهبون الى القول بان اللغة انما توجد بطريق المواضعة بين الناس ، اي ان الناس انفسهم هم الذين يضعونها . قد نرى اليوم ان ذلك امر بدهي لا جدال فيه ، فما فضل المعتزلة اذن في قول هو بهذه المنزلة من البداهة ؟. والواقع ان الامر لم يكن كذلك في عصر المعتزلة وفي الوسط الفكري الذي عاشوا فيه . فقد كانت شائعة فكرة كون اللغة صادرة عن **وحي الهي** . لذلك كان راي المعتزلة بانها صادرة عن الناس الذين تواضعوا عليها للتعبير عن المدلولات الفكرية ، رايا متقدما يومئذ . وقد جعلوا لهذا الراي اساسا نظريا اخر غير الذي نجده في النصوص السابقة . والاساس النظري الاخر هذا هو ان اللغة **حادثة** (مقابل قديمة) ،بدليل انها تختلف باختلاف الشعوب ، ولو كانت قديمة (اي ازلية) لكانت ثابتة ، ولكانت واحدة لمختلف الشعوب . ومن هذا الاساس النظري نشات عندهم **مسالة خلق القرآن (١)** .

٦ – مسالة الحسن والقبح العقليين

هذه المسالة هي ايضا مما يتفرع عن اصل **العدل** المعتزلي ، وعن اعتبارهم حرية اختيار الانسان اساسا لمفهوم العدل . فان المعتزلة حين اجمعت على ان بامكان العقل وحده ان يدرك ان للعالم صانعا ، وان يميز الخير من الشر (٢)، وحين قرروا ان الله بحكم كونه **عادلا** ، بمعنى انه لا يكلف الانسان الا بما يملك من حرية الاختيار في فعله استنادا الى ما وهب من **عقل** ترجع اليه وحده قدرة الاختيار ، كان حتما ان يقولوا بما قال به ابو الهذيل العلاّف من انه يجب على الانسان « المكلف » ان يعلم **حسن الحسن وقبح القبيح** ، فيجب عليه (اذن) الاقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والاعراض عن القبيح كالكذب والجور » (٣) ، او بما قال به النظّام وغيره من « **تحسين العقل** وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من افعاله » (٤)، او بما قال به « الجبائي وابنه ابو هاشم عبدالسلام من ان « معرفة الحسن والقبح واجبات **عقلية** » (٥) .

ان هذه الاقوال وامثالها عند مختلف مفكري المعتزلة تتجه جميعا الى تلك المسالة التي عرفت في تاريخ هذه المرحلة الخصبة من مراحل تطور الفكر العربي ــ الاسلامي ، بـ « مسالة الحسن والقبح العقليين » . وقد مر معنا في الكلام على

(١) اليافعي : « مرهم العلل » ــ ص ١٦٦ .

(٢) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ــ ص ٩٣ .. وغيره من مصادر تاريخ الفرق والمذاهب في الاسلام .

(٣و٤و٥) الشهرستاني : الملل ــ جـ ١ ص ٥٥ و٦٠ و٦٩ و ٧٤ .

جهم بن صفوان انه ــ اي جهم ــ اول من فكر بهذه المسالة ، وانه اول من وضع اصلها النظري بصيغته الاولية ، ثم طورها المعتزلة حتى استقرت بصيغتها الفلسفية على طريقة علماء الكلام . ولكن بقي لها مؤداها الجوهري كما وضعه جهم ، وهو كون العقل بذاته قادرا على اكتشاف ما في الاشياء والافعال من حسن او قبح ، ومن صلاح او فساد . وبناء على هذا المؤدى قال جهم ، وقال المعتزلة بعده ان العقل يوجب « المعارف » قبل ورود « السمع »؛ اي يوجب على الانسان « المكلف » معرفة الله ومعرفة مبادىء الشرائع قبل ان « يسمع » ما تاتي به شرائع الانبياء والرسل وكتب الوحي الالهي .

وفي كلامنا على هذه المسالة عند جهم قلنا انها قد تبدو في بادىء النظر مسالة ذات جانب وحيد : ميتافيزيقي المضمون والهدف ، من حيث كونها تقصد بالمعرفة التي يوجبها العقل معرفة الله ومبادىء الشرائع الالهية . غير انه ينبغي ان لا نهمل النظر في جانبها الاخر الذي تدل عليه دلالة ضمنية . وهو جانب ذو وجهين عقلانيين : **اولهما** ، الاقرار بقدرة العقل بذاته على المعرفة دون وساطة الشرع ، وباستقلاله في تحصيل المعرفة . **وثانيهما** ، الاقرار بوجود الحسن والقبح في الاشياء والافعال بصورة موضوعية ، وهذا بدوره يتضمن الاقرار بوجود الاشياء وجودا موضوعيا ايضا .

ولكن الامر مختلف جدا بين هذه المسالة عند جهم وبينها عند المعتزلة . والاختلاف هنا في اسلوب التفكير . ففي حين كان جهم مناقضا لمنهجه **الجبري** اذ قال بمسالة الحسن والقبح العقليين، كان المعتزلة منسجمين كل الانسجام مع منهجهم الفكري المتماسك حين اخذوا بهذه المسالة وبنوها على مسالة حرية الاختيار عند الانسان، التي تقوم، من حيث الاساس، على ملكة العقل في الانسان . وهذا ما يكاد يصرح به تصريحا قول ابي الهذيل في النص السابق« . . فيجب عليه **الاقدام** على الحسن كالصدق والعدل، **والاعراض** عن القبيح كالكذب والجور» وقول النظام كذلك في نصه المتقدم بـ « تحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من افعال » . فان **الاقدام والاعراض** عند ابي الهذيل افعال للانسان يفعلها بايجاب العقل وحده . و« الايجاب » هنا دافع داخلي ارادي بارشاد العقل . وكذا التحسين والتقبيح عند النظام يتوجه الى **تصرف الانسان في افعاله** بدافع من عقله . ومن هنا نرى ان المسالة عند جهم قامت على نوع من الفراغ او التجريد المطلق ، في حين قامت عند المعتزلة على اساس من الترابط بينها وبين مختلف اجزاء نظرية العدل ، ولا سيما الجزء الاساسي في النظرية وهو **حرية اختيار الانسان** . هذا الجزء الذي يجعل من النظرية بكاملها جسرا واصلا بين مفهوم العدل الالهي والمسؤولية العملية للانسان لا في المجال الخلقي فحسب ، بل في المجال الاجتماعي كذلك .

هذا من جهة. وهناك جهة التطوير النظري للمسالة من حيث اقامتها على

المعتزلة على اسس برهانية عقلانية . فقد صاغوا لها بذلك وضعا جديدا مهد امامها الطريق الى الانتظام في موضوعات اول نظام فلسفي عربي ــ اسلامي اتخذ صفة **العلم** ، نعني به **علم الكلام** .

لقد برهن المعتزلة على قولهم بالحسن والقبح العقليين ببراهين عدة نقتصر على ذكر ثلاثة منها (١) : **الاول**، يقوم على الملاحظة التاريخية والمنهج الاستقرائي. فهم يقولون ان الناس قبل ورود الشرائع كانت تحتكم الى العقل وتتجادل بالعقل ، ويلزم احد الفريقين خصمه بما يقضي به العقل . وما كان ذلك الا بالرجوع الى ما يراه العقل بذاته في الاشياء من حسن وقبح قائمين بذاتيهما ، اي بصورة مستقلة عن حكم كل شريعة ، اذ لم تكن اية شريعة بعد . مثال ذلك: ان العقلاء كانوا ــ قبل الشرائع ــ يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم والعدوان .

وبرهانهم الثاني يجري على طريقة الالزام المنطقي . اذ يقولون: ان الرسل يطلبون في دعوتهم الى الناس ان ينظروا في اشياء الكون **بعقولهم** . فلو لم تكن الاشياء حسنة او قبيحة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع ، لقال الناس للرسل : لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم الا بالشرع ، ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في نبوتكم ومعجزاتكم . . فيقف الرسل امام هذا القول مفحمين ، وتبطل دعوتهم ،وهذا غير صحيح ، كما يريد المعتزلة ان يقولوا . فيثبت بهذه المعادلة المنطقية اذن كون الاشياء حسنة وقبيحة في ذاتها يدركها العقل قبل ورود الشرع .

والثالث من براهينهم انه لو لم يكن في الافعال ذاتها حسن وقبح ، وكان حسنها وقبحها مكتسبين اكتسابا من الشرع ، لما امكن الفقهاء ان يعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص شرعي،ولاستحال تعليل الاحكام ولبطل السؤال بـ « لمَ ؟ » والجواب عنه بـ « لانه . . » ، لان التعليل كله مبني على ما في الاشياء والافعال من صفات قائمة في ذاتها موضوعيا .

ويستخلص احمد امين المدلول الحقيقي لراي المعتزلة في هذه المسالة فيقول : « لقد قال المعتزلة بسلطان العقل في معرفة الخير والشر ، فليس الخير يفرض من الله فرضا على الاشياء ، ولا الشر كذلك . وبعبارة اخرى : ليس امر الله بالشيء هو الذي يجعله خيرا ، ولا نهيه عنه هو الذي يجعله شرا، بل الله يأمر بالشيء لانه خير في ذاته ، وينهى عنه لانه شر في ذاته . وفي

(١) راجع احمد امين : ضحى الاسلام ــ جـ ٣ ص ٤٨ ــ ٤٩ (ط ٤ ــ سنة ١٩٤٩) .

طبيعة الاشياء صفات تجعلها خيرا وصفات تجعلها شرا ، وفي وسع العقل ان يتعرّف هذه الطبائع لمعرفة الخير والشر ـ وفي هذا المبدأ ، من غير شك ، تحرير للعقل من الجمود (ومن) الوقوف عند النصوص .. » (١) .

ولكي يكون المكان التاريخي والفكري لراي المعتزلة بجملته هنا اكثر وضوحا ، نحتاج الى ان نقارنه براي **الاشاعرة** في هذه المسالة . يقول ابو الحسن الاشعري ، مؤسس مذهب الاشعرية ، ان « **العقل لا يوجب شيئا ، ولا** يقتضي تحسينا ولا تقبيحا . فمعرفة الله : بالعقل تحصل، وبالسمع تجب »(٢). وملخّص نظرية الاشاعرة انه لا شيء حسن في ذاته ولا شيء قبيح في ذاته ، وانما الحسن هو ما جعله الشرع حسنا بالثناء على فاعله ، وانما القبيح ما جعله الشرع قبيحا بذم فاعله ، في حين ان الشرع لا يمدح ويذم ويأمر وينهى لما في الشيء من حسن او قبح في ذاته . ولذلك ليس للعقل مجال ان يحكم بأن هذا الشيء او هذا الفعل حسن وان ذاك الشيء او ذاك الفعل قبيح .

ومما استدل به الاشاعرة على هذا الراي قولهم ان الحسن والقبح لو كانا في الشيء بذاته ، لكان الحسن فيه حسنا دائما ، وكذلك القبح ، دون ان يحتاج وجود احدى هاتين الصفتين فيه الى شروط ، في حين اننا نرى صفة الحسن او القبح ليست مطلقة ، بل نسبية ، فقد يكون الشيء الواحد حسنا في مواضع وقبيحا في مواضع . فالقتل ـ مثلا ـ يكون قبيحا اذا لم يكن المقتول قد جنى ذنبا يستوجب القتل ، ويكون حسنا اذا كان قصاصا لذنب جناه . فلو كان الحسن او القبح في ذات الشيء موضوعيا لم يتبدل حسب الاحوال . وكذلك قد يكون الشيء الواحد نفسه حسنا في زمان وغير حسن في زمان اخر . والشرائع نفسها تشرع اشياء لقوم وتشرع اشياء غيرها لقوم اخرين ، فلو كان هناك حسن وقبح في ذات الشيء موضوعيا لم تتغير الشرائع بتغير الزمان والمكان والناس (٣) .

هذا الاستدلال للاشاعرة صحيح من جانب ، ومتهافت من جانب اخر . فهو صحيح من حيث كون الحسن والقبح امرين نسبيين غير مطلقين . ولكن كيف نستطيع الحكم ، قبل ورود الشرع ، بأن القتل في هذه الحالة حسن وفي تلك قبيح ، وكيف نحكم بأن الصدق النافع حسن وان الصدق الضار قبيح ،

(١) المصدر السابق ـ ص ٧١ .
(٢) الشهرستاني : الملل ـ ج ١ ص ٩٣ .
(٣) نقلا ـ بتصرف ـ عن احمد امين : ضحى الاسلام ـ ج ٣ ص ٤٩ .

وهكذا .. ما المرجع في ذلك وما المقياس ؟ اي ان الاشاعرة قد اعترفوا ، في هذا الاستدلال نفسه ، بوجود موضوعي للحسن والقبح النسبيين في الاشياء، ولم يبرهنوا على نفي ادراك العقل لهذا الوجود النسبي لكل من الحسن والقبح . وبذلك لم يستطيعوا الغاء موضوعة المعتزلة من اساسها ، لان مسالة **العقل** هي الاساس في تلك الموضوعة . مضافا الى ان المعتزلة انفسهم لم يقولوا بالصيغة المطلقة للحسن والقبح في الاشياء . بل يمكن ان نفهم من موضوعتهم ان القتل **قصاصا** ، مثلا ، حسن في ذاته ، وان القتل ظلما قبيح في ذاته ، وان الصدق النافع حسن في ذاته ، وان الصدق الضار قبيح في ذاته وهكذا .. اي ان موضوع الحسن او القبح عندهم ليس هو القتل، والصدق ، والكذب بقول مطلق ، بل هو « القتل العادل » او « القتل الجائر»، و « الصدق النافع » او الصدق الضار ، وكذلك الكذب الخ .. ثم ان هناك : **الظلم** مثلا . فاية نسبية يمكن تصورها في الحكم بقبحه . وكذلك **العدل** : فاية نسبية يمكن تصورها في حسنه . فالظلم ظلم ولا يتغير بتغير الناس والاحوال والازمان . والعدل عدل كذلك ولا يتغير . ان دليل الاشاعر لا يشمل مثل هذا النوع من الاشياء والافعال التي يدرك العقل حسنها او قبحها في ذاتها ، ورد بها شرع ام لم يرد .

وقد اضاف بعض الاشاعرة الى الاستدلال السابق قولهم بأن حسن الاشياء وقبحها انما ينشآن من شرائع سابقة او من مواضعات الناس وعاداتهم فلو خلق انسان تام الفطرة كامل العقل ، من غير ان يتخلق باخلاق قوم ويتادب بآداب الابوين ، ولا تربى تربية الشرع ، ولا تعلم من معلم ، ثم عرض عليه امران : احدهما ان الاثنين اكبر من الواحد ، والثاني ان الكذب قبيح، لم يتوقف في الاول وتوقف في الثاني . فلم يبق الا عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم حسنا . ونحن لا ننكر امثال تلك الاسامي ، على انها تختلف بعادة قوم دون قوم ، وزمان وزمان ، ومكان ومكان ، واضافة واضافة. وما يختلف بتلك النسب والاضافات لا حقيقة له بالذات ، فربما يستحسن قوم ذبح حيوان ، ويستقبحه قوم ، وربما يكون بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسنا ، وربما يكون قبيحا » ، « والعقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى ، ويستقبحون العدوان لطلب الثناء وخوف الذم » (١) .

وما قلناه سابقا في استدلال الاشاعرة الاول يقال هنا ايضا بالاضافة الى ما يمكن قوله هنا ، **اولا** ، من ان راي المعتزلة يتوجه الى افتراض زمن لم تكن

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام .

فيه شرائع الهية ، وثانيا من ان عادات الناس لا تقوم الا على اساس من ادراك العقل لحسن هذا الشيء وقبح ذاك، ولا تقوم اعتباطا على غير اساس من وعي العقل .

ويبدو ان متاخري الاشاعرة فطنوا الى هذا التهافت في استدلالهم ، او ردهم على المعتزلة . فقد ذكر صاحب «المواقف» قولهم بانه لا خلاف بيننا وبين المعتزلة في ان كلمتي الحسن والقبح قد تنطلقان ويراد بهما ما في الشيء من كمال ونقص ، كأن يقال : العلم حسن والجهل قبيح . ونحن جميعا لا نتازع في ان هذه الامور يدركها العقل . وقد تطلق كلمتا الحسن والقبح على ما يلائم الغرض وما لا يلائمه ، وقد يعبرون عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة ، فما وافق الغرض او ما كانت فيه مصلحة فهو حسن ، وما لم يوافق الغرض او ما كان فيه مفسدة فهو قبيح . وهذا ايضا لا نزاع في ادراكه بالعقل ، وان كان اضافيا ، فقد يكون حسنا لقوم وقبيحا لاخرين بهذا المعنى — انما النزاع في الحكم على الاعمال بأن فاعلها يستحق المدح والثواب او الذم والعقاب. فالمعتزلة يقولون ان هذا مما يدرك ايضا بالعقل ، فنستطيع ان نحكم على بعض الاعمال ذما وعقابا ، ومخالفوهم يقولون ان هذا لا يدرك الا بالشرائع » (1) .

نستخلص من هذا الكلام ان قوة منطق المعتزلة ، ثم تطور المباحث الفكرية نحو اعتماد النظر العقلي اكثر فاكثر ، قد ضيقا دائرة الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسالة ، بل في مسائل اخرى غيرها كذلك ، وصار اعتماد النظر العقلي هو الطابع السائد في مباحث كلا المذهبين رغم تعارضهما في الاسس والمبادىء والمنطلقات الفكرية .

(1) الايجي : « المواقف » — جـ ٣ ص ١٤٦ وما بعدها .

حاصل الفصلين : الرابع ، والخامس

١ – عملية « صهر وتحويل »

بحثنا كثيرا من مسائل هذين الفصلين باستفاضة بلغت ، احيانا ، حد الاسهاب . والواقع ان ذلك لم يكن عفوا ، او انجرارا تلقائيا الى الاستطراد في هذا المجال او ذاك . بل كان ذلك في اصل خطة البحث التي رسمناها لكلا الفصلين . فقد كان الهدف ان نصل من بحث تلك المسائل ، على هذا النحو من الاستفاضة او الاسهاب ، الى استنتاج امر كان يعنينا جدا ان نصل اليه . وهو ان ظاهرة نشوء التفكير الفلسفي عند العرب ثم صيرورة هذا التفكير، بدءا من تلك المرحلة التاريخية التي برزت فيها هذه الظاهرة ، كما عرضناها ، لم تقم – اي الظاهرة المذكورة – منفصلة عن المجرى الداخلي لتطور المجتمع العربي – الاسلامي ، اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا .

هذا الامر يعود بنا الان الى ما بدانا به بحثنا للمسالة الذرية من القول بأن تاثر الفكر العربي ، والثقافة العربية بوجه عام ، اثناء المرحلة التي ظهر فيها المعتزلة ، بالافكار والنظريات والمذاهب الفلسفية الاتية من الخارج ، انما كان تاثرا من الداخل ، اي انه كان خاضعا لعملية داخلية مرتبطة ارتباطا وثيقا وموضوعيا بقوانين تطور الحياة العربية – الاسلامية من نواحيها الاجتماعية والفكرية والدينية .

وبعد معالجتنا الكثير من المسائل التي دار عليها الصراع بين المعتزلة والاشاعرة من جهة ، وبين كبار مفكري المعتزلة انفسهم من جهة ثانية ، راينا من حقنا ان نستخلص – في ضوء هذه المعالجة – صحة الفكرة التي عبرنا عنها

في مطلع بحثنا المسالة الذرية بـ «عملية الصهر والتحويل» . وكان قصدنا بهذه الفكرة ان مختلف الافكار والنظريات والمذاهب الفلسفية بمختلف مصادرها الخارجية ، كانت تنصهر في ذلك المجرى الداخلي المتحرك تحرك اندفاع احيانا كثيرة ، ثم تتحول الى جزء عضوي اصيل في الحركة الكلية للفكر العربي ـ الاسلامي . وبذلك كان هذا الفكر يكتسب طابعه المتميز باستقلاله الملحوظ عن المصادر الاصلية الخارجية لتلك الافكار والنظريات والمفاهيم . ولقد راينا، في كل مسالة اختصمت فيها الآراء ، ان المنطلقات الاساسية لهذه الآراء، سواء منها ما يدور على الامور الالهية المحض ام ما يدور على ظاهرات العالم الطبيعي والمجتمع، انما كانت منطلقات اسلامية نابعة لا من ميتافيزيقيا الاسلام بصورتها المجردة، بل من علاقتها الواقعية بحياة الناس الذين تتجسد مفاهيم الاسلام في حياتهم اشكالا من النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية واشكالا من الثقافة والتفكير .

وليس من شك ان التفاعل الثقافي والاجتماعي بين حياة هؤلاء الناس وبين ثقافات الشعوب الاخرى وموروثاتها الحضارية والفكرية، كان عاملا محركا قويا بين العوامل التي اقتضت ان تكون وتيرة التطور ، في المرحلة التاريخية التي ظهر فيها المعتزلة ، وتيرة جديدة من حيث سرعة الحركة وطابعها النوعي. ولكن القول بالتفاعل بهذا المعنى شيء اخر يختلف عن القول بالانفعال وحسب. فالتفاعل يكون بين طرفين ويحدث **تغيرا نوعيا** في كلا الطرفين المتفاعلين: وهذا بعينه ما قد حدث من تفاعل الفكر العربي في تلك المرحلة التاريخية مع تراث الفكر اليوناني والهندي والفارسي والمسيحي ومع الموروثات الثقافية والحضارية للشعوب التي اتصل بها العرب بعد الاسلام باشكال من الاتصال متنوعة . فان هذا التفاعل قد احدث بالفعل تغيرا نوعيا لا في الفكر العربي وحده ، بل كذلك في اتجاهات الفكر الفلسفي والعلمي الى حد بعيد في مناطق اخرى من العالم منذ اخذ هذا التفاعل يؤتي ثماره الناضجة في القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده بالاخص ، كما ان هذا التفاعل احدث تغيرا نوعيا في ثقافات تلك الشعوب نفسها التي كانت الطرف الثاني في عملية التفاعل هذه . ونعني هنا الشعوب غير العربية التي اخذت بالاسلام ، عقيدة ، او نظاما فقط ، في انحاء واسعة من القارتين الاسيوية والافريقية .

ولعل من ظاهرات هذا التغير النوعي ان كثيرا من مفكري المعتزلة وخصومهم في المرحلة التي ظهرت فيها نزعة التفكير الفلسفي ، وكثيرا من الفلاسفة بعدهم الذين يمثلون الوجه الخاص للفكر الفلسفي العربي ، كانوا من اصل غير عربي، بل من شعوب تلك البلدان الشرقية المنتشرة بين الهند وفارس ومادون جبال القفقاس وما وراءها من اسية الصغرى وآسية الوسطى ،

وافريقية الشمالية وسائر المغرب .

ان هذا كله يختلف اختلافا كبيرا عن القول بالانفعال وحسب ، اي انفعال الفكر العربي ـ الاسلامي بالمصادر الفكرية والفلسفية الخارجية . فان القول بالانفعال وحسب ، يتضمن القول بأن المنفعل تابع ومقلد وناقل فحسب ، دون ابداع . في حين اننا راينا في الفصل الاخير السابق افكارا ونظريات ومفاهيم عند المعتزلة وخصومهم معا قد تاثرت ـ فعلا ـ بما يماثلها عند فلاسفة اليونان والهند وغيرهم ، ولكن راينا ـ مع ذلك ـ كيف وقف مفكرو المعتزلة من الافكار والنظريات والمفاهيم الفلسفية الواصلة اليهم من خارج الثقافة العربية ـ الاسلامية ، موقفا ينطلق من البنية الاجتماعية والبنية الايديولوجية اللتين تشكلان ، في اطار المجتمع العربي ـ الاسلامي ، الجذر والقاعدة حتى لآلية التفكير المعتزلي الداخلية ذاتها. لذا كانت علاقة الفكر المعتزلي بحاصل الثقافات المتواصلة معه ، علاقة « صهر وتحويل » داخلية تلقائية موضوعية ، اي غير خاضعة لميكانيك **« القبول والرفض » الارادية** ، ولا لفعل « انتقائي » مفتعل .. على هذا الاساس يمكن القول ان المعتزلة قد **استوعبوا** من تلك الثقافات ما مكنهم من تعميق افكارهم ومفاهيمهم الخاصة بمسالتي « التوحيد » و « العدل » بمضمونهما الاسلامي ـ المعتزلي . والاستيعاب هنا **اشمل** من معنى القبول والرفض ، بل هو **الفاء** لمعنى القبول والرفض معا .. لان الاستيعاب هنا هو **تمثيل** كل الغذاء الفكري في تلك الثقافات ، سواء منه ما يتفق مع ايديولوجية الاسلام ام ما يتعارض معها . من هنا كنا نلحظ ، خلال بحث المسائل المعتزلية في الفصلين السابقين ، انه حتى الافكار والنظريات والمفاهيم التي انتفعوا بها من الخارج ، قد اصابها التغيير، والتطوير احيانا على نحو يخضعها لا تجاهاتهم ومنطلقاتهم الاساسية في المذهب والمنهج معا . وهذا بحد ذاته **عمل ابداعي** . نذكر من امثلة ذلك :

ما جاء عند ابي الهذيل العلاّف في مسالة **الصفات** من مسائل مبدا التوحيد المعتزلي . فقد رايناه في بحثه وحدة ذات الله واثبات كون الصفات والذات واحدة دون تعدد ، يقول : ان الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، وحي بحياة وحياته ذاته . وهو يقصد من ذلك ان ذات الله : علم ، وقدرة ، وحياة ، اي ان العلم والقدرة والحياة صفات هي الذات نفسها ولا تختلف عنها . هذا النوع من الراي في المسالة يقول الشهرستاني انه مقتبس من الفلاسفة « الذين اعتقدوا ان ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه . وانما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته » (١) . ثم يقول الشهرستاني : « واذ اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات ، فهي بعينها اقانيم النصارى » (٢) . ويقول الدكتور جميل صليبا ان هذا الراي لابي الهذيل

(١ و٢) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

« شبيه بقول افلاطون من ان الخير الاعلى : عقل ، وحياة ، ونفس . لان العلم انما يكون بالعقل ، والقدرة انما تكون بالنفس . وهو ايضا شبيه بما قاله فلاسفة الاسكندرية عن المبادىء وانها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس » (١). فاذا صح ان ابا الهذيل اقتبس رايه من الفلاسفة ــ والمقصود هنا الفلاسفة الاسلاميون ــ او من اقانيم النصارى ، او من افلاطون بخاصة ، او من فلاسفة الاسكندرية ، فانه وضع المسالة وضعا خاصا ينطلق من المفهوم المعتزلي الخاص بالتوحيد دون التزام بتلك النظريات كما جاءته ولا باتجاهها الفلسفي بمعزل عن منطلقه الاسلامي المعتزلي الخاص .

٢ ــ قضية العقل

اوضحت لنا دراسة الفكر المعتزلي في ما سبق ان هذه الجماعة قد التزمت قضية **العقل** الى حد يكاد يتخطى التزامهم ببعض الاصول المقررة في الاسلام ، فجعلوا حكم العقل قاضيا بصرف نصوص القرآن عن ظواهرها حيثما كانت هذه الظواهر متعارضة مع ما يقتضيه العقل ، حتى راياهم يجعلون حرية اختيار الانسان حاكمة على حرية ارادة الله ومقيدة لقدرته . وما ذاك الا لان مبدا حرية الانسان قائم عندهم على وجود العقل بالضرورة ، وعلى ان وجوده لا معنى له ان لم تكن له قدرة الاختيار بالضرورة كذلك ، وانه لولا هذا وذاك لسقطت مسؤولية الانسان عن افعاله ، ولما كان العدل الالهي عدلا حقا . فقضية العقل هي النقطة المركزية في هذه المعادلة كلها ، كما ترى .

وفي « نظرية » المعرفة عندهم راينا ان للعقل مجالات تكاد لا تنتهي حدودها لا في عالم الطبيعة ولا في عوالم ما وراء الطبيعة ، حتى ان معرفةالله ليست في متناول العقل وحسب ، بل هي اول واجباته الضرورية ، بل هي من معارف العقل الاولية البدهية . فليس من قضية في الكون ، اذن ، يمتنع على عقل الانسان ان يدركها بنوع ما من الادراك . حتى المعرفة الحسية تدخل في نطاق وظيفته من وجهين : اولا ، من حيث كون المحسوسات من موضوعات المعرفة العقلية ، وثانيا من حيث كون العقل هو الذي يحوّل الادراكات الحسية الى ادراكات عقلية .

وقد راى كثير من الباحثين ، القدماء والمحدثين ، ان المعتزلة قد بالغوا في مد سلطان العقل الى اقصى الحدود . غير ان باحثا من المحدثين وجد في اسباب هذه المبالغة ما هو « شبه رد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم ».

(١) جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ص ٤٠ .

وفسر ذلك بانهم « قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه امام من لا يقر للعقل بسلطان ، بل يقول نقف عند النص ، فما كان محكما واضحا عملنا به ، وما كان متشابها غامضا تركنا علمه الى الله » . وبهذا الاتجاه فسر قول المعتزلة **بحرية الاختيار** بانهم « غلوا فيها امام قوم سلبوا الانسان ارادته حتى جعلوه كالريشة في مهب الريح او كالخشبة في اليمّ » . وفي راي هذا الباحث « ان الخطا في القول بسلطان العقل وحرية الارادة ، والغلو فيهما خير من الغلو في اضدادهما » ، « وانه لو سادت تعاليم المعتزلة في هذين الامرين ــ اعني سلطان العقل وحرية الارادة ــ بين المسلمين من عهد المعتزلة الى اليوم ، لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي وقد اعجزهم التسليم وشلهم الجبر وقعد بهم التواكل » (١) .

في راينا ان هذا التعليل لموقف المعتزلة من قضية العقل وقضية حرية ارادة الانسان تعليل واقعي سليم ، بالرغم من وصفه موقفهم ذاك بالمبالغة والغلو ، وهو وصف ينطلق من راي « متحفظ » او محافظ في المسالة ولكن هذا التعليل يقتصر على الجانب الفكري المباشر للمسالة دون الجانب الاجتماعي الذي كشفنا عنه في مبحث سابق (مبحث القدرية : فصل ١ ، قسم ٢) . اما التعليق الاخير للباحث ، فهو يمضي بنا الى استنتاج بالغ الاهمية هنا في نظرنا ، وهو استنتاج **القيمة التاريخية** لتمسك المعتزلة في ذلك العصر بشأن العقل الى الحد الذي عرفناه . فان ذلك التمسك المتشدد الشجاع قد ساعد ــ كما نعتقد ــ على دفع الحركة الفكرية في عصرهم اشواطا سريعة وبعيدة نحو آفاق جديدة للنظر العقلي والفلسفي بحيث استطاع ان يؤدي مهمة التحضير والتخمير لا للمرحلة الفلسفية وحسب ، بل لانطلاقة النهضة العلمية المقبلة كذلك افقيا وعموديا معا . ذلك بأن فسح مجالات المعرفة بمختلف وجهاتها امام العقل ، قد اوجد القاعدة المعرفية الضرورية الوطيدة لتطور الحركة الفلسفية والحركة العلمية بذلك الاتجاه الشمولي الذي استغرق العالم العربي ــ الاسلامي مدى نحو اربعة قرون بالاقل .

وهناك مسالة **ثانية** يساعدنا التعليل السابق لاحمد امين على استجلائها بوضوح . فقد كشف هذا التعليل عن مدى ارتباط الفكر المعتزلي بواقع مجمل الحركة الفكرية في عصرهم ومجتمعهم ، وبواقع مجمل المواقف المتباينة حيال هذه القضية وتلك من القضايا الخاصة بعصرهم ومجتمعهم بعينه . وهذا ما يدل عليه قول احمد امين ان مسلك المعتزلة بشأن العقل « كان مسلكا لا بد منه ، لانه شبه رد فعل لحالة بعض العقائد في زمنهم الخ . . » . وهذا

(١) احمد امين : ضحى الاسلام ــ ج ٣ ص ٧٠ (طبعة ٤ سنة ١٩٤٩) .

بعينه احدى ظاهرات الامر الذي اردنا الاصرار عليه في الاستنتاج السابق: « عملية الصهر والتحويل » . نقصد انه كان هناك فكر عربي ـ اسلامي يتعامل مع نفسه في دائرة داخلية من قضاياه الخاصة المتصارعة صراعا شديدا، كما كان في الوقت ذاته يتعامل مع مصادر الفكر الخارجي .

ثم هناك مسألة **ثالثة** تعنينا ايضا في مجال تحديد القيمة التاريخية لتمسك المعتزلة بدور **العقل** غير المحدود في بحث مسائل العقائد والكون والطبيعة . ونرجع في هذه المسألة ايضا الى احمد امين نفسه . اذ هو يرى من نقاط الضعف في المعتزلة « انهم افرطوا في قياس الغائب على الشاهد ، اعني في قياس الله على الانسان ، واخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم ، فقد الزموا الله ـ مثلا ـ بالعدل كما يتصوره الانسان ، وكما هو نظام دنيوي» (١).

٣ - مغزى قياس الغائب على الشاهد

هذه ظاهرة واضحة في تفكير المعتزلة ، لا سيما مبحثهم الخاص بمفهوم **العدل** . لكننا نرى لهذه الظاهرة وجها اخر غير الذي يراه احمد امين . وهو كون الفكر المعتزلي ، رغم استغراق البحوث الميتافيزيقية لمعظم نشاطه ، لم ينقطع عن جذوره في ارض الواقع المادي (العالم الشاهد) . من هنا راينا ، في جملة من الافكار والنظريات والمفاهيم المعتزلية ، انها تقوم ـ في الغالب ـ على اعتراف ، ضمني حينا وصريح حينا ، بالوجود الموضوعي لعالمنا المادي . غير ان ذلك لم يخرج تفكيرهم من اطاره الميتافيزيقي بوجه عام . فالمعتزلي ينطلق نحو العقل ، في مسائل التوحيد ، من موقع الايمان الديني قبل كل شيء . وهذا امر لا نتوقع ـ طبعا ـ ان يكون على غير ما كان عليه في ذلك العصر وفي ذلك المجتمع . فان مفكرين مجددين من طراز المعتزلة لم يخطوا سوى الخطوات الاولى نحو التفكير الفلسفي ، في عصر كعصرهم ومجتمع كمجتمع ، لا نتوقع منهم الخروج على مفاهيم هذا العصر وهذا المجتمع الى اكثر من الحدود التي اقتحموها بجراءة غير عادية منذ دخولهم معترك الصراع الفكري في مسائل العقائد الاصولية . لكن ، هل هذا الاتجاه الفلسفي وحده هو الذي يحدد مكانة المعتزلة في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي ؟.

نعتقد ان الذي يحدد مكانتهم هذه بصورة اكثر حسما ، شيء اخر يقاس بمقياس **تاريخي** من جهة ، وبمقياس **عقلاني** من جهة ثانية . فما هو ؟ .

هو كونهم ـ **اولا** ـ جعلوا **للعقل** تلك المكانة الاساسية في نظرية المعرفة. واذا كانوا لم يفصلوا بين المعرفة والايمان الديني ، بل ابقوا تفكيرهم في اطار

(١) المصدر السابق ـ ص ٦٨ .

الصلة الوثقى التي اقامها الاسلام بين المعرفة والايمان ، فانهم ـ مع ذلك ـ قد جعلوا العقل المصدر الاول للمعرفة الايمانية . وكونهم ـ **ثانيا** ـ ادخلوا الفكر العربي ، باتجاههم الفلسفي ذلك ، الى منطقة « المفاهيم »، اي منطقة «التجريد» العقلي الذي يمثل الشكل الارقى للوعي . واذا كان الحسن البصري قد بدا الخطوة الاولى في هذا المجال ـ كما تقدم في بحث القدرية ـ فانه لم يتجاوز ابسط مراحل « التجريد » ، اذ لم يمارس اسلوب التحليل والتركيب الفلسفيين كما مارسها المعتزلة بعده . فقد طوروا هذا الاسلوب تطويرا ملموسا بالقياس الى ما كان عليه قبلهم ، اذ ادخلوا فيه طريقة التعامل مع المقولات المنطقية والمصطلحات الفلسفية كالجوهر والعرض وغيرهما وما تفرع عن ذلك من مسائل عقلية يعد الكثير منها تقدما في المجال النظري ، بالاضافة الى ما يبرز خلال ذلك من محتويات مادية ظاهرة مرة ومستورة مرة بستارات مثالية شفافة حينا وكثيفة حينا اخر ، رغم ان **اشكال المادية** ، التي امكننا اكتشافها في ثنايا معالجاتهم ، تبقى لها صفتها التاريخية الخاصة، اي صفة كونها ذات طابع ديني اسلامي متصل بمرحلة تاريخية بعيدة عن عصرنا ، وبمجتمع يسود التفكير الديني مختلف الظاهرات العقلية فيه . من هنا كان صحيحا القول بان المعتزلة هم اصل الفلسفة العربية ـ الاسلامية .

٤ - قضية السببية

وقد وضح لنا ايضا ، في الفصل السابق ، مدى تمسك المعتزلة بمبدا السببية في حدوث الاشياء والافعال . فحتى قضية خلق الله للعالم ربطوها بهذا المبدا . وقد راينا كيف هم لا يفصلون بين مبدا العلية في الطبيعة وبين ما يترتب على هذا المبدا من مسؤولية في المستوى البشري الاجتماعي، دون ان يخضعوا افعال الانسان الى الحتمية **الجبرية** . وقد فرقوا بين العلية في افعال الطبيعة والعلية في افعال الانسان بان الاولى تخضع لقوانين ثابتة حتمية ، واما الثانية فتخضع الى عنصر اخر هو عنصر الارادة . وذلك انسجاما مع مذهبهم في حرية اختيار الانسان ، وانسجاما مع المبدا الذي اقاموا عليه مذهب حرية الاختيار هذا، نعني به **العقل** .

وتتجلى القيمة التقدمية لتمسك المعتزلة بمبدا السببية وللبحوث النظرية التي اوضحوا بها هذا المبدا ، اذا قارنا موقفهم في هذه المسالة بالموقف الاخر المعارض الذي كان سائدا عصرهم ، والذي كان **الاشاعرة** بالاخص يحملون رايته منكرين مبدا السببية انكارا مطلقا . وبناء على هذا الانكار لمبدا السببية استبعد **العقل** عن مجال **المعرفة** ، وارتبطت المعرفة ارتباطا مطلقا بالمصدر الالهي .

ان هذه النظرة المقارنة في مذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة بشأن السببية ، وفي نظرية المعرفة المترتبة على القول بالسببية ، ونظرية المعرفة المترتبة على انكار السببية ـ نقول : ان النظرة المقارنة هنا تكشف دون شك عن فضل المعتزلة في كونهم واجهوا تيارا فكريا اسقط من الكون كله وجود القوانين الموضوعية التي تنظم العلاقات بين الاشياء والاحداث ، كما اسقط بذلك امكان استقلال العقل بالمعرفة ، مهما يكن نوع المعرفة . لقد واجه المعتزلة هذا التيار الفكري الاخذ به يومئذ جمهرة واسعة من اهل الراي والنفوذ الديني ، وبينهم الاشاعرة وانضم اليهم ـ بعد ـ فريق من اهل علم الكلام واهل المذاهب الاسلامية من السنة والشيعة . ولكن المعتزلة على اختلاف ارائهم في كثير من المسائل اتفقوا على مواجهة هذا التيار بسلاح فكري نظري متقدم يدافعون به عن العقل وعن مبدا السببية من حيث هو قانون كوني شامل ، ومن حيث هو مبدا عقلاني تستند اليه سائر القوانين الموضوعية في الكون والطبيعة وعالم الانسان .

هذا الجانب ايضا من جوانب الفكر المعتزلي يقدم لنا عنصرا اخر من العناصر التي تتكون منها النظرة التاريخية العلمية لدور المعتزلة التقدمي في تاريخ الحركات الفكرية لا على الصعيد العربي ـ الاسلامي وحسب ، بل على صعيد اوسع منه قد يصح القول انه صعيد الفكر البشري ، باعتبار ان المنطقة التي ازدهر فيها نشاط الفكر المعتزلي اصبحت احد مراكز الفكر العالمي اثناء فترة طويلة من العصور الوسطى . ولا شك ان للمعتزلة دورا اساسيا في تحضير الظروف الفكرية لامكان تحول هذه المنطقة الى مثل هذا المركز التاريخي العظيم .

٥ ـ النظر العقلي في دراسة الطبيعة

راينا ، في الفصل السابق ، ان المعتزلة قد حاولوا محاولات عدة في دراسة عالم الطبيعة ، او العالم المادي بوجه اعم . غير اننا نلحظ في محاولاتهم هذه نقصا جوهريا من حيث كونهم اعتمدوا النظر العقلي المحض اعتمادا كليا في دراسة ظاهرات هذا العالم المادي ، دون اعتماد الملاحظة الحسية والتجريبية لاستخلاص القوانين العامة لهذه الظاهرات . اي انهم لم يأخذوا بدراسة الحالات والاشياء الجزئية المحسوسة في العالم المادي لرؤية ما بينها من علاقات ورؤية الظاهرات الطبيعية من خلال هذه العلاقات ، لكي يصلوا من ذلك كله الى استخلاص القوانين العامة لعالم الطبيعة في ضوء تلك الرؤية نفسها ، لا في ضوء النظر العقلي الخالص بمعزل عن رؤية الظاهرات في حركتها الواقعية . وبعبارة اخرى: انهم اعتمدوا المنطق العقلي المجرد في هذه المحاولات،

ولم يعتمدوا المنطق الداخلي الجدلي المتحرك المتطور في قلب الظاهرات الطبيعية ذاتها . وهذا الاسلوب التجريدي قد اسلم بعضهم الى احكام جامدة ترى الطبيعة في سكون وجمود وثبات دون تغير ولا تطور ولا تحرك .

ان اتباعهم هذا المنطق المجرد في دراسة العالم الطبيعي قد اوجد عندهم تناقضا بين النظرية والتطبيق . ذلك اننا رايناهم في المجال النظري ، ولا سيما مجال نظرية المعرفة كما استخلصناها من اقوالهم ، يهتدون الى العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ويرون في المعرفة الحسية كونها موضوعا من موضوعات المعرفة العقلية ، ورايناهم ـ في هذا المجال ـ يهتدون كذلك الى رؤية صحيحة لعملية العقل النظري في تحويل الادراكات الحسية الى ادراكات عقلية[1] . كان هذا كله منهم كشفا عبقريا بالقياس الى ظروفهم التاريخية . ولكن لم يستطيعوا تطبيق نظرياتهم المعرفية هذه على محاولاتهم دراسة العالم الطبيعي ، وعالم الانسان .

راينا ذلك ـ مثلا ـ في ارائهم المختلفة عن مسالة « **الجوهر الفرد** » او « **الجزء الذي لا يتجزا** » او ما سمي **بالمسالة الذرية** ، وفي مسالة **الجواهر والاعراض** ، وفي مسالة **الحركة** الخ .. اما ما يتعلق بعالم الانسان ، من حيث هو كائن من كائنات هذا العالم المادي المحسوس ، فقد بحثوا في هذا المجال كثيرا من المسائل التي ترجع الى الافعال والقوى الجسدية الفيزيكية المرتبطة بهذه الافعال ، وذلك في معرض الكلام على الاستطاعة في الفعل الانساني والتحديد الفيزيكي والمكاني والزماني لمعنى الاستطاعة هذه ، انطلاقا من بحثهم مسالة العلاقة بين قدرة الله وارادته وبين قدرة الانسان وارادته ..

لقد بحثوا هذه المسائل وامثالها بالنظر العقلي المجرد ليبنوا عليها احكاما عقلية ايضا تتصل بعلاقة القدرة الالهية مع قدرة الانسان، اي انهم بحثوا هذه المسائل في اطارها الفيزيقي الموضوعي الذي يحتاج الى النظر العلمي التجريبي .

ولا بد ان ناخذ بالحسبان هنا ان افكار المعتزلة في هذه المسائل وغيرها جاءت في غير مصادرهم الاصلية ، فلم نطلع على طريقتهم الخاصة في بحثها والاستدلال عليها . ولذلك جاءت في المصادر الاخرى ، (الاشعري ، الشهرستاني وغيرها) مجزاة ومتفرقة لا رابط بينها كما سنوضح ذلك واسبابه التاريخية ، في ما يلي :

ان لهذه الظاهرة : ظاهرة الفارق بين النظرية وتطبيقها ، عند المعتزلة،

اسبابها الواقعية . واهمها : **اولا** ، ما اشرنا اليه هنا ، وفي ثنايا الفصل السابق ، من انهم حين كانوا يبحثون مسائل عالم الطبيعة وعالم الانسان ، لم يكونوا يبحثونها لذاتها ، بل من حيث هي عندهم وسائل فقط لبحوثهم في مسائل عالم « الميتافيزك » . **وثانيا** ـ انهم كانوا يفتقرون في ظروفهم التاريخية الى وسائل المعرفة التجريبية في مثل هذه المسائل ، اذ لم تكن العلوم الطبيعية والانسانية التجريبية قد بلغت مرحلة من التقدم في المجالات العملية تستطيع ان تضع هذه الوسائل في متناول البحوث النظرية التي كانوا يعالجونها حينذاك . لكن ينبغي ان استثني هنا **الجاحظ** ، وهو معتزلي يعده المؤرخون صاحب مذهب خاص في الاعتزال كما يعدّونه بين ابرز تلاميذ النظّام .. نستثنيه لانه تفرد بين الجماعة بنزعة التجريب وبنوع من المنهج العلمي في هذا المجال . غير ان هذه النزعة لم تنعكس انعكاسا واضحا وتاما في آرائه الاعتزالية ، كما انعكست في آثاره العلمية والادبية .

٦ ـ طمس التراث المعتزلي

هناك واقع تاريخي معروف يثير الاسف ويدعو للدهش والتساؤل : هل كان من باب المصادفة ان يكاد لا يمضي سوى عهد قصير منذ غاب المعتزلة عن صعيد النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي سنة ٨٤٧ ميلادية ، حتى تغيب عن المكتبة العربية مصادر الفكر المعتزلي الاصلية بجملتها ، اي تلك المصادر والوثائق التي وضع فيها المعتزلة افكارهم واصولهم النظرية كما صاغوها هم بانفسهم بصورتها المتكاملة في مؤلفاتهم ؟ .

من العسير ان يقتنع الباحث بان شيئا من المصادفات التاريخية هو الذي اساء هذه الاساءة الغريبة للفكر والعلم والتاريخ ، رغم كثرة ما حدث في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي من مثل هذه المأساة . ذلك ان هذا الامر حدث في ظروف تختلف كثيرا عن الظروف التي بدا فيها التراث العقلي العربي ـ الاسلامي كله يتعرض للتشتت والضياع . فلماذا كان نصيب الفكر المعتزلي وحده ان يتعرض لهذه المحنة في مرحلة سابقة بعيدة جدا عن تلك الظروف المتاخرة التي شملت المحنة فيها كل هذا التراث ؟.

لعل الامور التي عرضنا فيها ، خلال الفصلين السابقين ، ابرز الملامح التقدمية للفكر المعتزلي ، كانت هي السبب في ما حدث لتراث هذا الفكر من غياب مفاجيء عن المكتبة العربية في وقت مبكر من تاريخ الحركة العقلية العربية . فقد تالبت حينذاك عدة تيارات فكرية وسياسية محافظة على الفكر المعتزلي بالعداء الصارخ الذي ظهر باشكال مختلفة ، كان اشدها عملية طمس

وثائقه ومصادره الاصلية بصورة كلية وشاملة حتى لم يصل منه للعصور المتاخرة سوى مصدر واحد هو كتاب « الانتصار » لابي الحسن الخياط ، رغم ان مؤرخي الفرق والمذاهب الاسلامية يذكرون الكثير من هذه المصادر غير المعروفة لنا حتى الآن (١) .

ان القضاء على تراث الفكر المعتزلي على ضخامته وخصبه المعروف قد حال بيننا وبين الاطلاع عليه كاملا متكاملا غير مجزأ وغير مشتت ومتناثر في المصادر غير المعتزلية ، وفي المصادر الاشعرية بخاصة وهم خصوم الداء المعتزلة . ومن هنا لم يكن لنا من سبيل الى دراسة هذا التراث الا تلك المصادر التي قدمته الينا اشلاء ممزقة فاقدا روح التكامل والتلاحم ، وبذلك فقد تماسك بنائه الداخلي الاصيل ، وفقدنا نحن الباحثين امكان رؤيته في حركته وتطوره بصورته المركبة والمنطقية التي بها نشا ونما وتتطور ، فكان من العسير علينا اذن وضع صورة تركيبية له جديدة تتطابق مع منطق بنائه الاصلي . واذا كنا في الفصلين السابقين قد رأينا شيئا من التماسك والتناسق في تفكير بعض زعماء هذا المذهب العقلي ، فانما كان ذلك بنوع من التلمس بمتابعة بعض الخطوط الرئيسة في مجراها العام المحاط باشكال من التعرج والتقطع هنا وهناك .

وفي اعتقادنا ان ماساة المعتزلة بتالب اعدائهم على طمس تراثهم الفكري، هي اشد قساوة من ماساتهم بتالب هؤلاء الاعداء على اضطهادهم جسديا منذ عهد الخليفة العباسي المتوكل . بل الصحيح القول ان ماساتهم الاولى هي ماساة للفكر والعلم والتاريخ كذلك .

ولنا ان نتساءل الآن : لماذا كان هذا العداء اللدود للمعتزلة ، ولماذا كانت هذه المأساة المزدوجة ؟.

المسالة واضحة . فان الطابع العقلي التحرري الذي يغلب على تفكيرهم محتوى واسلوبا ، وهو طابع متقدم جدا بالقياس الى ظروف عصرهم ومجتمعهم ، هو الذي جمع بين مختلف الفرق والمذاهب والفئات الاجتماعية **المحافظة**

---

(١) شهد بهذا الواقع المؤسف باحث اشعري معاصر ، هو الدكتور علي سامي النشار (نشاة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ، ص ٦٨٤) قائلا انه « كان (يقصد كتاب «الانتصار») الى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التي بين ايدينا محررة بقلم معتزلي . غير ان البحث عن المخطوطات في اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية التي اوفدت من سنين ، ادى الى العثور على بعض المخطوطات . وقد ظهر من هذه المجموعة اجزاء متعددة من كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار ».

لا سيما الفئات ذات الموقع الاجتماعي الاكثر ارتباطا بمواقع اهل النظام الثيوقراطي لدولة الخلافة . ومن هذه الفئات اهل الحديث والفتيا بالاغلب ـ نقول : ان الطابع **العقلي** هو الذي جمع بين هؤلاء على صعيد واحد ، رغم كل الفوارق بينهم . نعني : صعيد العداء للفكر المعتزلي ومناهضة خطه **العقلاني التحرري** . صحيح ـ كما قلنا من قبل ـ ان مجمل الفكر المعتزلي لم يخرج من اطار الايديولوجية الاسلامية ، اي الاطار الجامع بين المعتزلة وخصومهم الاشاعرة . لكن ، يجب النظر ـ مع ذلك ـ الى الجانب المميز للمعتزلة ، اي الجانب الذي قسم اهل هذه الايديولوجية الواحدة الجامعة الى مذهبين اثنين متمايزين : معتزلي واشعري ، بل مذهبين مختصمين ؛ بل متعارضين . ان تمسك المعتزلة بقضية العقل وقضية حرية ارادة الفعل والترك لدى الانسان ، هو ما دفع الفكر المعتزلي ان يشق طريقه الخاص الذي ادى به الى التفرد بنتائج سبق بحثها في الفصلين الرابع والخامس ، وهي نتائج وضعت الفكر المعتزلي هذا ، موضوعيا ، كفتيل يفجر التناقضات داخل ايديولوجيته ذاتها .

كان العداء للمعتزلة اذن ، عداء لتلك النتائج بقدر ما كانت تحدثه من تصدعات في بنية تلك الايديولوجية . من هنا راينا موجة هذا العداء تمتد حتى تشمل العلوم والفلسفة . وما ذاك الا لان العلوم التطبيقية والفلسفة تشتركان في استخدام مبادىء المعرفة العقلية ، وان اختلفت طريقة كل منهما في استخدام هذه المبادىء . لكن الذي حدث تاريخيا ان هذه الموجة ، رغم عنفها ورغم بلوغها درجة العنف الدموي ، لم تستطع ان تخمد الجذوة التي اججها الفكر المعتزلي .

٧ ـ كيف ردت الحركة العقلية بوجه الارهاب ؟ ..

نصوغ السؤال بشكل آخر : كيف استطاعت حركة النظر العقلي ، وشكلها الفلسفي خصوصا ، ان تستمر في عملية الصيرورة رغم استمرار تلك الموجة المعادية .

يفسر احد الباحثين المعاصرين ذلك بأن حركة النظر العقلي في العقائد الاسلامية قد وجدت اداتها المنظمة في **المنطق** ، فوجدت فيه صيغها النظرية بحيث اصبح من غير السهل اخمادها (١) . ولكن هذا التفسير لا يكشف عن الحقيقة بكاملها . صحيح ان دخول المنطق في الحركة كان عاملا

(١) حمودة غرابة : ابن سينا بين الدين والفلسفة ، ص ٣٢ .

منظما ساعد على صياغة نظرياتها صياغة منسقة ، ولكن تاثيره لم يتجاوز هذا الجانب الشكلي ، فهو لم يدخل بعدا جديدا في ابعاد الحركة من حيث محتوى الافكار واتجاهاتها وموضوعاتها . ولذلك نرى انه من المستبعد ، واقعيا ، ان يكون المنطق وحده هو الذي وهب الحركة العقلية والفلسفية تلك القوة التي مكنتها من البقاء والثبات والاستمرار في تطورها رغم تعاظم موجات الارهاب المتلاحقة عليها منذ محنة المعتزلة الى عهد الغزالي . وفي اعتقادنا ان مصدر ذلك الصمود الذي صان حركة النظر العقلي يومئذ من ان تجرفها موجات الارهاب ، باشكالها الفكرية والجسدية ، ومن ان تلقي بها في ما وراء التاريخ ، انما هو المصدر نفسه الذي كان عامل نشوئها ، هو الحياة نفسها . نعني حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي نفسها . . فهذه كما كانت مصدرا لنشاة حركة النظر العقلي على ايدي القدريين الاولين في بادىء الامر ، ثم على ايدي اخلافهم المعتزلة ، كانت هي ذاتها كذلك مصدرا لبقاء هذه الحركة وصيرورتها . بل يمكن القول إن الحاجة الى استمرارية هذه الحركة وتوهجها اكثر فاكثر ، اصبحت حاجة مرتبطة ارتباطا وثيقا بحركة تطور هذا المجتمع وتقدمه . لا سيما ان التطور الثقافي ـ بخاصة ـ قد وجدت قواعده الراسخة النامية مع تنامي حركة التطور الاجتماعي ، ثم تنامي حركة الترجمة والتعريب لالوان شتى من الثقافات . فان التطور الذي فرضته ظروف العلاقات الاجتماعية في ظل نظام الخلافة من تفاعلات نامية بين خصائص تاريخية متنوعة لعدد من الشعوب ، اصبح من القوة بحيث لم تكن تستطيع اية قوة **قمعية محافظة** ان تقف بطريقه عائقا وكابحا . . ولا بد من القول ، هنا ، ان نوع المشكلات السياسية المتصلة بالانقسام المذهبي وما استدعاه هذا الانقسام ـ بفضل التطور الثقافي المشار اليه ـ من النظر في العقائد نظرا عقليا ارتبط تاريخيا بالفكر الفلسفي ـ نقول : ان هذا الواقع نفسه قد فرض ان يكون الفكر المنطقي الفلسفي هو الشكل المختار الاول والارفع بين اشكال الوعي للتعبير عن واقع التطور المتحرك بقوة في المجتمع العباسي .

لذلك كله لم يكن يسيرا على حركة العداء للمعتزلة وللاتجاه العقلي الفلسفي الذي وضعوا قواعده الاولى ، ان تقضي على هذا الاتجاه ، ولا ان تقف دون نموه وتطوره ، بل على العكس : فان هذا العداء وما اقترن به من اضطهاد وعنف دموي ، قد زاد في اندفاع الحركة الفلسفية ، وزاد في تجنيد الانصار لها بين مختلف اوساط الفكر والثقافة واوساط المذاهب الاسلامية ذاتها ، لا سيما الاوساط ذات الايديولوجيات المناقضة لايديولوجية نظام الحكم الثيوقراطي لدولة الخلافة .

هناك كلام **لابن خلدون** له طابع تاريخي ضمني الى جانب طابعه **المذهبي**

الصريح ، يمكن ان نستخلص منه صورة تاريخية تصلح شاهدا على ما نقول في تفسير سبب الثبات والاطراد لحركة النظر العقلي ـ الفلسفي ، رغم تعاظم موجة الارهاب والاضطهاد بوجه هذه الحركة .

يحاول ابن خلدون ان يفسر الظروف التي خرجت منها « بدعة » المعتزلة ـ هكذا يسمي الفكر المعتزلي ـ وان يفسر بذلك مصدر القوة التي مكنت لافكار المعتزلة اسباب البقاء والانتشار . يؤخذ من كلام ابن خلدون بهذا الصدد ان ظروف تطور العلوم في عصرهم قد اشاعت الفلسفة فانجذبت اليها الانظار وان ذلك هيأ للمعتزلة احداث « بدعتهم » باستخدام الفلسفة في تفكيرهم بحيث كان من الصعب على خصومهم ان يدفعوا حججهم ، الى ان ظهر الاشعري فاستخدم هو الادلة العقلية كما استخدموها فتمكن بذلك من دحضهم ، وان اقدام ائمة الاشعريين على اتخاذ الفلسفة سلاحا لهزيمة المعتزلة قد اقنع اهل علم الكلام ان يدخلوا فيه الدراسات الفلسفية ، فاصبحت الفلسفة منذ عهد المتاخرين من المتكلمين جزءا في علم الكلام (1) .

ان وضع ابن خلدون للمسالة على هذه الصورة يتضمن ـ كما قلنا ـ واقعا تاريخيا يعني ان قضية التفكير الفلسفي في عصر المعتزلة كانت قضية ظروف واقعية تكونت بفعل تطور الحركة الثقافية والنهضة العلمية بمختلف جوانبها حتى اصبحت جزءا عضويا يدخل في النسيج الداخلي لحياة المجتمع بمضمونها العام . فلم يكن علم المنطق الشكلي اذن سوى جانب واحد من المسالة . من هنا فرضت حركة النظر العقلي ـ الفلسفي نفسها يومئذ حتى على اشد المحافظين عداء لها ..

لكن هذا لا يعني ان ماساة الفكر المعتزلي التي كانت في الوقت نفسه ماساة للفلسفة ذاتها حينذاك ، لم تعرقل سير تطور هذه الحركة في العالم العربي ـ الاسلامي . بل الواقع المؤسف ان هذه المأساة قد اصابت الحركة العقلية ، بمضمونها العام ، بانتكاسة ظلت تعاني آثارها حتى نهاية تاريخها في عصر انهيار دور العرب الحضاري في الشرق والغرب منذ القرن الخامس عشر الميلادي . ولولا حدوث هذه الانتكاسة لكان من المفترض ـ بحكم ظاهرة التقدم العلمي في القرن التاسع الميلادي ـ ان تتجه الحركة العقلية ، والفلسفة بخاصة ، اتجاها اكثر واقعية واكثر ارتباطا بنتائج تطور العلوم التطبيقية في ذلك العصر . فقد طغت ، منذ عهد المتوكل ، موجة النزعة السلفية المحافظة الى الحد الذي يصفه المؤرخ المسعودي بانه : « لما افضت الخلافة

(1) ملخصا بتصرف عن « المقدمة » ، ص ٨٣٧ ـ ٨٤١ (طبعة بيروت ١٩٥٦) .

للمتوكل امر بترك **النظر في الجدال** . والترك لما كان عليه الناس في ايام المعتصم والواثق ، وامر ـ اي المتوكل ـ الناس **بالتسليم والتقليد** ، وامر شيوخ المحدثين بالتحديث واظهار السنة والجماعة » (1) . « ومع انه (المتوكل) كان من اظلم الخلفاء ، فقد مدحه اهل السنة واغتفروا له سوء فعاله لرفعه المحنة (اي محنة سيطرة الفكر المعتزلي !) ، ورأى له كثير من المحدثين رؤى في المنام تذكر ان الله غفر له » (2) . ويتحدث السيوطي في الموضوع نفسه فيقول عن المتوكل انه « . . استقدم المحدثين الى سامرا (عاصمة المتوكل) ، واجزل عطاياهم ، واكرمهم ، وامرهم بان يحدثوا باحاديث الصفات والرؤية . (وهما المسالتان اللتان نفاهما المعتزلة) . وجلس ابو بكر بن ابي شيبة في جامع الرصافة فاجتمع اليه نحو من ثلاثين الف نفس ، وجلس اخوه في جامع المنصور فاجتمع اليه نحو من ثلاثين الف نفس ، وتوفر دعاء الخلق (الناس) للمتوكل ، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم » . . « ثم امر (اي المتوكل) نائب مصر ان يحلق لحية قاضي القضاة بمصر ابي بكر محمد بن ابي الليث (وهو معتزلي) وان يضربه ويطوف به على حمار ، ففعل ، وولى القضاء بدله الحارث بن مسكين من اصحاب مالك » (3) والمعروف ان مذهب مالك الذي ينتمي اليه الحارث بن مسكين هذا ، هو اشد المذاهب الفقهية تمسكا بالنزعة السلفية واكثرها اتباعا للحديث بتشدد بالغ ، والدها عداء للنظر العقلي في العقيدة والشريعة .

من هنا نفهم مغزى هذه الرجعة في عهد المتوكل الى سيطرة النزعة الاولى عقب الهزيمة **السياسية** التي مني بها المعتزلة على يد هذا الخليفة . فهي رد فعل رجعي لحركة المعتزلة التي وطدت سيطرة النزعة العقلية لا في مجال بحث العقائد وحسب ، بل في مجال التشريع الاسلامي كذلك . ومن المعروف تاريخيا ، في هذا الموضوع ، ان المعتزلة قد فصلوا بين المجالين : مجال العقائد ، ومجال التشريع . وهذا الفصل كان نتيجة اقدامهم ، منذ القرن الثالث الهجري ، على الفصل بين موضوعات « علم الكلام » ـ وهو علم العقائد ـ وموضوعات « علم الفقه » ـ وهو علم التشريع ـ بعد ان « كانت جميع كتب الكلام المعتبرة عند جمهور الامة الاسلامية تتناول بعض الموضوعات الفقهية (4) » . وبذلك كان المعتزلة « اول فرقة اسلامية **تحررت من نزعات الفقهاء كلها** ،

(1) المسعودي : مروج الذهب ، جـ ٢ ، ص ٢٨٨ .

(2) احمد امين : ضحى الاسلام ، جـ ٣ ، ص ١٩٩ .

(3) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ١٣٨ .

(4) آدم متز ADAM METZ : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ، ص ٣٣٢ (ترجمة ابو ريدة ، ط ٢ القاهرة ١٩٥٧) .

فكانوا هم الفرقة الكلامية الوحيدة (١) التي تعالج « الكلام » وحده بين الفرق الخمس الكبرى التي كان المسلمون منقسمين اليها في ذلك العهد ، وهي اهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج (٢) ، وقالوا ان كل **مجتهد** مصيب في الفروع (التشريع) (٣) . وكان منهم ــ اي من المعتزلة ــ رجال في جميع المذاهب الفقهية حتى بين اصحاب الحديث الذين يعتبرون عادة الد اعداء المتكلمين » (٤) .

ان هذا الواقع من امر المعتزلة يؤدي شهادة جديدة للتأثير العميق الذي احدثه تفكيرهم في توجيه الحركة الفكرية في عصرهم نحو النظر العقلي ، ثم الفلسفي بالخصوص ، وكان هذا التأثير من الحيوية والرسوخ بحيث لم تستطع موجات العداء للعقل والمعرفة العقلية ان تقضي عليه ..

(١) المقدسي : ص ٣٧ .
(٢) ابن حزم : الفصل ، جـ ٢ ، ص ١١١ .
(٣) المقدسي : ص ٣٨ و « المعتزلة » لابن المرتضى ، ص ٦٣ .
(٤) المصدر الاخير ، ص ٤٣٩ .

الفصل السادس

علم الكلام

١ – من الكمي الى الكيفي

يرشدنا المنهج العلمي الى حقيقة مهمة في تاريخ تطور المجتمعات البشرية والحضارات ، هي ان التراكمات **الكمية** ضمن مجرى هذا التاريخ يمكن ان تتخذ اشكالا مختلفة في تحولها **الكيفي** . يمكن ، مثلا ، ان تتحول الى كيفية سياسية ، او اجتماعية ، او فكرية نظرية ، او الى نوع من العنف الثوري . لقد تابع **انغلز** اشكال المعارضة الثورية لاقطاعية القرون الوسطى كلها ، فوجد ان الظروف الزمنية ، كانت تظهر هذه المعارضة حينا في شكل تصوف ، وحينا في شكل هرطقات سافرة ، وحينا في شكل انتفاضات مسلحة (١). ان شكل التحول الكيفي في هذا المجتمع او ذاك ، وفي هذا الزمن او ذاك ، انما تحدده طبيعة الظروف الملموسة في الواقع الملموس . وربما كانت الظروف هذه مؤهلة وناضجة احيانا لحدوث تحولات كيفية مختلفة الاشكال في وقت واحد ، اي قد تجتمع في ظروف معينة تحولات سياسية واجتماعية وفكرية معا ، قد ترافقها انتفاضات مسلحة ، وقد تاتي هذه التحولات تمهيدا لانتفاضات مسلحة ، وقد يستغني بها التطور عن اشكال العنف الثوري كليا .

هذه الحقيقة المهمة ، نستطيع ان نرى في ضوئها حركة التراكمات التي كان **علم الكلام** الشكل الفكري الاكثر تقدما بين اشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي – الاسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين . بدات

(١) ماركس – انغلز : المؤلفات ، المجلد ٨ ، ص ١٢٨ – ١٢٩ ، الطبعة الروسية .

حركة هذه التراكمات الكمية احدانا متلاحقة بعد موت النبي مباشرة ، تجلت اول الامر صراعا على منصب الخلافة ،ثم تجلت صراعا على المكاسب المادية التي اتاحها منصب الخلافة في عهد عثمان بن عفان لبني امية ، ثم صراعا بين علي ومعاوية بعد مقتل عثمان اشعل حربين اثنتين : حرب الجمل، وحرب صفين . واعقب ذلك كله قيام اول دولة عربية في القرون الوسطى يتجلى بها مفهوم الدولة بالمعنى الحضاري بالنسبة لعصرها ، هي الدولة الاموية. لقد كانت دولة بني امية هذه اول **تحوّل كيفي** لتراكم الاحداث الصراعية التي سبقتها ،وهو ــ بالدرجة الاولى ــ شكل سياسي لهذا التحول دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ثم نشأ عنه شكل فكري . فمن حيث دخول سلطة الحكم الاموي طرفا مشاركا في نظام العلاقات الانتاجية الاقطاعية وحاميا لهذا النظام وعاملا في تطويره وتجديد قواه المنتجة ، في بلاد الشام بالاخص ، فان ذلك قد حدد الشكل الاقتصادي لهذا التحول الكيفي ، وفي الوقت نفسه حدد الشكل الاجتماعي له ، لان توجه الدولة الاموية في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية اقتصاديا ، قد حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي . ومن حيث ظهور النظريات الثلاث الرئيسة الاولى المتصارعة : نظرية الامويين ، ونظرية العلويين ، ونظرية الخوارج ، في اعقاب التراكم الصراعي السابق ومن خلال حربي الجمل وصفين ، فان ذلك قد حدد الشكل الفكري لتحولات ذلك التراكم نفسه . ولكن وحدة المقولتين : الكمية والكيفية ، حين تتحقق بمثل هذا التحول ، لا يمكن ان تقف عند هذا الحد ، اي لا يمكن ان تتجمد حركة العلاقة الديالكتيكية المتبادلة بين الكمية والكيفية ووحدتهما . فان التغير الدائم هو الجانب الثوري الاساسي لديالكتيك هذه العلاقة . ومعنى ذلك ان كل كيفية تخضع هي نفسها لتغيرات كمية مستمرة تنتهي الى تحولات كيفية جديدة وهكذا . . وبالفعل رأينا في الفصول السابقة من هذا البحث كيف اخذت تحدث ضمن علاقات الانتاج الاقطاعية ، وضمن السيطرة السياسية للدولة الاموية ، تناقضات جديدة ذات طوابع جديدة ، فلم نصل الى عهد عبدالملك بن مروان ، في دولة الامويين ، حتى رأينا هذه التناقضات قد اخذت تحتدم اكثر فأكثر ،لكي تتحول تراكماتها الكمية الى كيفيات جديدة ذات اشكال مختلفة : سياسية ، واجتماعية ، وفكرية ونظرية ، ترافقها انتفاضات مسلحة . وفي الفصول السابقة حددنا ابرز السمات لكل من هذه الاشكال . ولكن الشكل الفكري والنظري ، الذي هو موضوعنا ، يحتاج في هذه المرحلة من البحث الى رؤية جديدة تضعه في مكانه من حركة الواقع التاريخي للمجتمع العربي ــ الاسلامي في العصر الاموي .

« علم الكلام » (١) بدأ اول الامر « كلاما » في مسألة القدر ، ولم يكن علما حينذاك ، بل كان شكلا فكريا من اشكال التحوّل **الكيفي** لتراكمات النقمة الاجتماعية ، اي نقمة جماعات الموالي وشغيلة الارض وصغار مالكي الارض وشراذم من العبيد هنا وهناك يعملون اما في الارض او في الخدمات العامة ، وعدد كثيف من الفقراء والمعدمين في المدن ومنهم صغار الكسبة ومستخدمو المحلات الحرفية . ففي الوقت الذي كانت تتفجر فيه الانتفاضات المسلحة (٢) بوجه الحكم الاموي في مناطق عدة ومتباعدة من الامبراطورية الوسيعة ، كانت مدرسة الحسن البصري ومن تفرّع عنها من مثقفين ومفكرين ومن علماء بارزين في علوم العربية والشريعة ، يتخذون شكلا اخر لمعارضة السيطرة السياسية المطلقة الاموية ولمعارضة ايديولوجيتها الجبرية المطلقة ايضا . لقد كان صوت الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعبد الجهني وغيلان الدمشقي وامثالهم ، اول صوت للفكر العربي ــ الاسلامي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي ، ويتحدى **جبرية** الفئة المسيطرة اقتصاديا وسياسيا ، مجاهرا ان : لا قدر يحكم ارادة الانسان حكما جبريا مطلقا .

في سياق هذه المعارضة الفكرية المرتبطة ، اساسا ، بالمعارضة الاجتماعية ــ السياسية ، كانت مسائل جديدة تطرحها حركة تطور المجتمع الجديد امام الفكر المعارض كلما تراكمت الاسباب الدافعة للمعارضة من جهة ، وظروف التطور الاجتماعي الدافعة لتعميق النظر اكثر فاكثر في هذه المسائل المطروحة ، من جهة ثانية .

على اساس مسألة القدر ، من حيث علاقتها بقضية حرية الانسان في اختيار افعاله ، وعلاقة هذه القضية بالموقف من السلطة السياسية القائمة حينذاك ، تحركت قضايا الصراع الاجتماعي ــ السياسي كلها ، ولكن باشكالها

---

(١) يرى دي‌بور ان « احسن عبارة ندل بها على علم الكلام هي: Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) او Dialektik (= الجدل) فقط » . وهو يترجم كلمة متكلمين بكلمة Dialektiker (ت.ج.دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام) . ط ٤ القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٩٥ ــ ٩٦) . ويطلق هنري كوربان على علم الكلام مصطلح «اللاهوت الرسمي» وهو يصف علم الكلام هذا بـ « الفلسفة المدرسية في الاسلام » (هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ١٦٩) .

(٢) من هذه الانتفاضات ما كان له طابع اجتماعي ، بل طبقي ، كثورتي العبيد في الشام اولا (المسعودي : مروج الذهب جـ ٣) والبصرة زمن الحجاج (البلاذري : انساب الاشراف ،ص ٣٠٣)، وانتفاضات جماهير البسطاء والفلاحين الاتراك في آسية الوسطى عام ٧٢ هـ .

الفكريـة ذات الطابع التركيبي الجديد القائم على النظـر العقلي التأملي المجرد. ومن اهم هذه القضايا : حكم مرتكب الكبيرة ، العلاقة بين العقل والايمـان ، مفهوم العدل في الاسلام ، الموقف من الحاكم الجـائر (١) ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده الخ .. لقد بقيت المباحث التي عالجت هذه القضايـا ومـا يدور في اطارها ، خلال عشرات السنين منذ اثيرت مسألـة القدر اول مرة ، مباحث متفرقـة ومتوزعـة بين مباحث الفقـه واصول الفقه (٢) ، واحيانا مباحث الفلسفة والتصوف وعلـوم الطبيعـة دون تحديد « لهويتها » العلمية ، ودون ترابط بينها ، حتى بلغ تطور الفكر العربـي مرحلة القدرة على مثل هذا التحديد والتمييز . حينذاك انتقلت هذه المباحث من وضعهـا التراكمي الكمي الى كيفيـة محددة متميـزة بحيث صنفت **علمـا** مستقلا باسم « **علم الكلام** » . اي انهـا بذلك دخلت مرحلـة التصنيف العلمي التي دخلها الفكر العربي بجملته ، وهـي مرحلة متقدمة بالفعل ، اذ لـم تكـن قبل ذلك تعرف الفوارق **الاساسية** بيـن علم وعلم في الغالب ، فكثيرا ما كانت تضيـع الحدود ، مثلا ، بيـن الفقه واصوله واصول الدين ، او بين النحـو والبلاغـة والادب ، او بيـن الحديث والتفسير والتاريخ والتراجم . ذلك لانه لم تكن لكل علم حدوده ومفاهيمه ومقولاته المميزة الواضحة . من هنا راينا اسم « **علم الكلام** » كمصطلح خاص يتأخر في الظهور ولا يتردد في الكتب والجدل والمعارك الفكرية الا منذ عصر المأمون (٣) ، اي بيـن نهاية القرن الثاني وبـداءة القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي)

ونرجح ان اسم « **علم الكلام** » كمصطلح خاص يدل على هذا العلم الـذي

(١) كان من آثار الانقسام السياسي ، بعد مقتل عثمـان ، الى معسكرين رئيسين : انصـار الامويين ، وخصومهم ، ان انعكس ذلـك في الفكر التشريعي والعقائد بشكل خلاف بين الفقهـاء والمتكلمين في انه : هل يجب الصبر على ظلم الحاكم الجائر ، أم تجب مقاومته ؟. الامامية والمعتزله والخوارج قالوا بوجوب معارضته ومقاومته (راجع الشيخ محمد جواد مغنية : معالـم الفلسفـة الاسلامية ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٢١) . « اما اهل السنة فقالوا : الاختيار ان يكون الامام فاضلا عادلا محسنا . فان لم يكـن فالصبر على طاعـة الجائر اولى من الخروج عليه » (المصدر السابـق نقلا عـن الشيخ ابي زهرة : « المذاهب الاسلامية ») .

(٢) يدل على ذلـك ما نراه من تسميات كانت تطلق على هذه المباحث « الكلامية » قبل صيرورته علما مستقلا .فقد كانت تسمى مرة باسم « اصول الدين » وحينا باسم « الفقه فـي الديـن » ، وسماها ابو حنيفـة (ـ ١٥٠ هـ /٧٦٧م) بـ « الفقه الاكبر » وسميت ايضـا « علـم التوحيد » و « علم التوحيد والصفات » و« علم الشرائع والاحكام » (راجـع كشاف اصطلاحـات الفنون ، للتهانـوي) .

(٣) الشهرستاني : الملل ، جـ ١، ص ٣٢ .

استقل بموضوعاته ومقولاته ومفاهيمه وضوابطه ، قد اطلق تشبيتاو« تكريسا » لتعبير عام كانوا يستخدمونه ، عفويا ، حين يتحدثون عن بحث مسألة من هذه المسائل التي اصبح ينتظمهـا هذا العلم . نذكـر مثـالا لذلك نصا لابن عبدالبر (ـ ٤٦٣ هـ/١٠٧٠م) يقول : « وعن مصعب بن عبدالله الزبيري ، قال : كان مالك بن انس يقول : الكلام في الدين (١) اكرهه ولم يزل اهل بلدنا يكرهونـه وينهون عنه ، نحـو **الكلام** في راي جهم **والقدر** وما اشبه ذلك . ولا احب الكلام الا في مـا تحته عمل مباح . قال ابو عمر : قد بيّن مالك رحمـه الله ان **الكلام** في ما تحته عمل ، مباح عنده وعند اهل بلده ، اي العلمـاء منهـم رضي اللـه عنهم . واخبر ان **الكلام** في الدين نحـو قول جهم والقدر الخ .. » (٢) .

في هذا النص استخدم لفظ « **الكلام** » مرارا تعبيرا عن كل مبحث يجري في شؤون العقائد ، وهي نفسها الشؤون التي صارت ، **علم الكلام** . لكن هذا الاستعمـال ، قبل التسميـة الاصطلاحية ، كان يقصد به المدلول اللغـوي الصرف للفظـة « كلام » ، ونظـرا لكثرة تردد هذا اللفظ في تعابيرهم اشارة الى المسائل « الكلاميـة » ، جاءت التسميـة الاصطلاحية ، فـي مرحلـة التصنيف ، تثبيتا لهذا الاستعمال العفوي شاع واشتهر في هذا المورد (٣) .

٢ – حركة التأليف في المسائل « الكلامية »

في فصل سابق (٤) اظهرت لنا الادلة التاريخيـة ان حركـة التدويـن والتأليف عند العرب بدات في القرن الاول الهجري (= السابع) . ان هـذا يعني ان حركة التأليف في المسائل الكلاميـة بدات منذ ذلـك العهد . لان اهم المسائل الفكريـة التي كان يدور عليهـا الجدل وتشتد حولها المعارك المذهبيـة

(١) القصد من كلمة « الدين » : العقائد الدينية .

(٢) ابن عبدالبر : مختصر جامع بيـان العلم وفضله ، ص ٣٠٢ .

(٣) هنالـك اراء عدة في سبب تسمية « علم الكلام » . منها مثلا : قـول النسفي (العقائـد النسفية ، ص ١٠ ـ ١١) بانه سمي كلامـا ايضا ، « لانه يورث قدرة على الكلام فـي تحقيـق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق والفلسفة » . ومنهـا قول الشهرستاني (الملل ، جـ ١،ص ٣٣ ـ على هامش الفصل لابن حزم) بأن شيوخ المعتزلة بعـد ان طالعوا كتب الفلاسفة « حين فسرت ايام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وافردتهـا فنا من فنـون العلم وسمتهـا باسم الكلام: اما لان اظهر مسالة تكلموا فيهـا وتقاتلوا عليهـا هي مسالة الكلام (اي كلام الله) فسمي النوع باسمها ، واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق . والمنطـق والكـلام مترادفـان » .

(٤) هو الفصل الثاني من القسم الثاني ، الفقرة المعنونة بـ « حركة التدوين » .

والايديولوجية منذ النصف الثاني لذلك القرن ، هي تلك المسائل التي اثيرت حول حرية اختيار الانسان افعاله وما تلاها من مسائل العدل والصفات ومفهوم الايمان وعلاقته بالعقل ومرتكب الكبيرة الخ .. وهذه جميعا هي مسائل العلم الذي صار اسمه بعد ذلك « **علم الكلام** » . وان منطق الاشياء ليفترض ــ ان لم نقل يجزم ــ ان يكون التدوين او التاليف في هذه المسائل المثيرة لاهتمام مجتمع القرن الاول الهجري كله تقريبا اكثر منه في مسائل اخرى (١). غير انه من المثير للاسف ان يكون ما الف في ذلك العهد من مسائل الكلام ومن مؤلفات المعتزلة بالاخص ، لم يصل حتى الى العصر الذي جاء بعد عصره مباشرة ، اي العباسي ، والا لوصلنا بطريق العصر العباسي شيء من مؤلفات الكلام والمنطق في العهد الاموي . هذا الواقع التاريخي يثير التساؤل المشروع عن سبب ضياع هذه المؤلفات. ونرجح ان يكون السبب هو كون الفكر المعتزلي في ذلك العهد ، اخصب نتاجا واكثر انتشارا واجتذابا لناس مجتمعه (٢) ؛ لانه ــ كما سبق القول ــ اكثر تحديا للفكر الرسمي الاموي . ولذا نرى انه ليس ببعيد ان تكون السلطة السياسية السائدة يومئذ والفئات الفكرية الموالية لها ، قد تعاونت على طمس نتاج هذا الفكر ، بل اعدامه كما يظهر ، بحيث لم نستطع ان نتعرف عليه الا من مؤلفات خصومه بالاغلب .

اما ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ومنذ خلافة المامون بخاصة ، فقد نشطت حركة التاليف في علم الكلام الى حد يكاد يصح معه القول ان مؤلفات هذا العلم والمعارك الفكرية التي تثيرها هذه المؤلفات اصبحت الظاهرة الاكثر بروزا لمجمل الحركة الفكرية حينذاك . وبقي الامر كذلك حتى ظهور الفلسفة كعلم منفصل عن علم الكلام ، بل كطرف مقابل له ، وكسلاح ايديولوجي من نوع جديد اكثر تقدما منه .

ان مصدر هذا النشاط الملحوظ لحركة التاليف الكلامي في تلك المرحلة، هو احتدام المعركة فيها بين المعسكرين الرئيسيين اللذين احتلا ساحة علم الكلام

(١) يذكر مؤرخو الفترة التي سبقت عهد ازدهار حركة التاليف في العصر العباسي، اسماء كثير من المؤلفين وكثير من الكتب المؤلفة في تلك الفترة . مثلا : يذكر المقريزي (الخطط : ج ٢ ، ص ٣٤٥) تاليف واصل بن عطاء لكتاب « المنزلة بين المنزلتين » . ويذكرون كتابا لعمرو بن عبيد المعتزلي في الرد على القائلين بالقدر ، وكتبا لمتكلمي الامامية والخوارج وغيرهم من اهل الكلام » (راجع مصطفى عبدالرازق . تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٨٨) .

(٢) يقول مصطفى عبدالرازق (المصدر السابق) ان مذهب الاعتزال راج لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على اساليب المنطق والجدل ، فمالت اليه الطباع وكثر انصاره واصبح المذهب السائد بين المذاهب الكلامية .

كلها تقريبا : معسكر **المعتزلة** ، ومعسكر **الاشاعرة** ؛ كما سنوضح ذلك في ما بعد .

٣ ــ مع تعريفات علم الكلام

ما حقيقة علم الكلام ؟ . ما مقوماته ومنهجه ؟. ما مقولاته المميزة ومبادئه الاولية ؟. ثم من « المتكلمون » في الاسلام : هل هم المعتزلة وحدهم؟ ، هل هم الاشاعرة وحدهم ؟ ، هل هم المعتزلة والاشاعرة معا دون غيرهم ، ام يضاف اليهم الشيعة والخوارج والمرجئة وغيرهم ؟..

كيف نجيب عن هذه الاسئلة اجابة علمية تسندها الوثائق والمصادر التاريخية ؟ .

اول ما يبدو في ذهن الباحث ، و هو يحاول ان يشق طريقه الى هذه الاجابة ، هو ان يرجع الى **تعريفات** هذا العلم كما وردت في مؤلفات العلماء المنتسبين اليه او الذين ارخوا له ، او الباحثين فيه ، من القدماء والمتأخرين. ذلك ان المفترض في تعريف كل علم ان يكون مرجعا صالحا للكشف عن «هويته» بدقة ، لان تعريف العلم هو الصيغة الاكثر تركيزا ودقة في تحديد الخطوط الاساسية لحقيقته .

ولكن ، نأسف لان شيئا من ذلك لا ينطبق على التعريفات التي بين ايدينا لعلم الكلام .. امامي الان اقدم ما وصل الينا من تعريفات هذا العلم (١) ، وهو لابي نصر الفارابي (٢) . كل ما يقوله الفارابي في تعريف « صناعة الكلام » ان هذه الصناعة « ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة ،وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » (٣) . هذا الكلام لا يفيدنا شيئا في الاجابة عن الاسئلة التي تواجهنا .. فهو كلام لا يحدد سوى **الغاية** من علم الكلام ، وهي نصرة الآراء والافعال المصرح بها عند صاحب الشريعة . اما مقومات هذا العلم ، واسسه ومبادئه العامة فليس في هذا التعريف اشارة اليها اطلاقا . ولكن الفارابي يعقب على هذا التعريف مباشرة بأمرين : اولهما ، التفريق بين علم الفقه وعلم الكلام ، وثانيهما: عرض «الوجوه

(١) مصطفى عبدالرازق : تمهيدلتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٣٥٣ .

(٢) احصاء العلوم ، ص ١٠٧ ــ ١٠٨ .

(٣) المصدر السابق .

والآراء التي ينبغي ان تنصر بها الملل » (١) . وخلاصة الفرق بين العلمين عند الفارابي ان مهمة «الفقيه» هي اخذ آراء صاحب الشريعة وافعاله امورا مسلما بها ليجعلها اصولا يستنبط منها ما ينبغي استنباطه ، في حين ان مهمة « المتكلم » **مجرد نصرة** الاشياء التي استعملها « الفقيه » اصولا للاستنباط . اما **كيف** تكون نصرتها فذلك ما اوضحه في الامر الثاني . ولكن الفارابي لم يضع منهجا معينا، بل اكتفى **بوصف** اربعة « مناهج » كان قد استخدمها اربعة فرقاء من المتكلمين دون ان يقول رايه فيها : **اولها** ، منهج الذين يرفضون العقل طريقا لنصرة عقائد الدين ، **وثانيها** : منهج الذين يقارنون هذه العقائد بـ « المحسوسات والمشهورات والمعقولات» ، فان وجدوها مطابقة لها استخدموها في نصرة العقائد ، وان وجدوا بين هذه وتلك تناقضا حاولوا تأويل الالفاظ المعبرة عن العقائد تاويلا يرفع التناقض، فان هي قبلت هذا التاويل فعلوه، وان لم يمكن التأويل حاولوا «تزييف» المحسوسات او المشهورات او المعقولات، اي حملها على وجه تتوافق به مع العقائد ، فان امكنهم ذلك فعلوه ، وان كان هناك تضاد بين المحسوسات او المشهورات او المعقولات نفسها اخذوا منها بما يكون متوافقا مع العقائد واطرحوا الاخر . وان لم يمكن شيء من ذلك كله وبقي التناقض قائما بين العقائد من جهة ، وبين « المحسوسات والمشهورات والمعقولات » من جهة ثانية ، وجب الاخذ بالعقائد كما هي على انها هي الحق وحدها ، ووجب نصرتها على هذا الاساس . اما المنهج الثالث ، فهو الذي يأخذ اصحابه بأسلوب تتبع كل « شنعة » في العقائد الاخرى لمهاجمتها وفضحها . وبذلك ينصرون عقائد ملتهم !.. والمنهج **الرابع** ، هو طريق من ينصرون ملتهم بتحسينها عند الاخرين مهما اتفق الامر ، اي حتى لو اقتضى ذلك استعمال « الكذب والمغالطة والبهت (٢) والمكابرة » (٣) !! .

اذن ، لا نجد عند الفارابي سوى هذا **الوصف العام** القائم الذي لا يحدد شيئا .. هذا من جهة ، ثم هو ــ من جهة اخرى ــ يضع مسألة المنهج الكلامي على نحو لا نرى به المعتزلة في مكانهم الحقيقي بين المتكلمين : اين هم المعتزلة في منظور الفارابي ؟ . لعلنا نجدهم بين اصحاب المنهج **الثاني** . ولكن الصورة هنا مهتزة لا تنعكس فيها ملامح مذهبهم العقلي كاملة وواضحة . فان المعتزلة في هذا المنظور ــ على افتراض انهم المقصودون بالفعل ــ يرجعون في اخر المطاف الى مخالفة العقل ورفض حكمه اذا لم يستطيعوا التوفيق بينه وبين مدلول النص الديني . فهل نعرف المعتزلة هكذا حقا ؟ .. يبدو لنا ان الصورة « الفارابية » ليست هي صورة المعتزلة بالدقة . فان اول ما نعرف عن المعتزلة

(١) المصدر نفسه .

(٢) البهت : الافتراء على الاخرين بالكذب . والمكابرة : المعاندة ومقابلة الخصم بانكار حقه .

(٣) المصدر نفسه (ايجاز مكثف لنص الفارابي) ص ١١٠ ــ ١١١ .

انهم وضعوا مفهوما **للايمان** يختلف **جذريا** عن مفهومه عند جمهور المسلمين ، اذ جعلوا العلم والمعرفة قوام مفهوم الايمان (١) . ذلك يعني ان ايمانا لا يقوم على العلم والمعرفة ، اي على الاقتناع العقلي ، لا يعد ايمانا حقا عندهم . ثم ان المعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين، اي بالوجود الموضوعي لحسن الشيء الحسن وقبح الشيء القبيح ، ولا دخل في ذلك لامر صاحب الشريعة او نهيه، وانما يأتي امره بشيء ونهيه عن شيء اخر اقرارا لما هو واقع موضوعيا من قبح هذا وحسن ذاك . وهذا الواقع الموضوعي هو في متناول العقل يستطيع ادراكه بنفسه من غير ان يعلم بأمر صاحب الشريعة او نهيه ، وبهذا المعنى وصفوا الحسن والقبح **بالعقليين** على مذهب المعتزلة ، كما وصفوهما ايضا **بالذاتيين** بمعنى انهما قائمان موضوعيا في **ذات** الشيء الحسن وذات الشيء القبيح ، وليسا مستفادين من خارج ذاتيهما ، اي ليسا مستفادين من اوامر الشرع ونواهيه . ان محصل هذا كله ، في مسألة مفهوم الايمان وفي مسألة الحسن والقبح العقليين ، هو ان للعقل عند المعتزلة مقاما اعلى وارسخ مما هو عند اصحاب المنهج الكلامي الثاني الذي يتحدث عنه الفارابي . ولو ان منزلة العقل عندهم كانت لا تزيد عن الحد الذي نراه في مرآة الفارابي ، لكان موقف اهل السنة من المعتزلة اقل حدة مما عرفه تاريخ الخصومات الفكرية التي حورب بها المعتزلة منذ نشأتهم حتى اليوم !.. نقول : « حتى اليوم » ، لاننا نقرأ لباحثين معاصرين كلاما عن المعتزلة لا يقل عن كلام اعدائهم من القدماء تحاملا عليهم (٢) . ان الصورة التي وصفها الفارابي لاصحاب المنهج الكلامي الثاني من المتكلمين ، تؤدي الى ان الحكم (بفتح الحاء والكاف) هو النص الديني في نهاية المطاف عند اصحاب هذا النهج ؛ في حين ان معطيات تاريخ الفكر المعتزلي ووثائق هذا الفكر نفسها تشهد بأن العقل هو الحكم في الآيات المتشابهات من القرآن ، وهو الحكم في الحديث النبوي بحيث يقررون عدم صحته ان لم يكن موافقا للعقل ولا يحتمل التأويل (٣) .

(١) نقد ابو المظفر ، طاهر بن محمد الاسفراييني (ــ ٤٧١ هـ / ١٠٧٨) في كتابه « التبصير في الدين » بهذا المفهوم الايماني للمعتزلة ، ووصفه بانه « من فضائحهم » !.. قال : « ومما اتفقوا عليه من فضائحهم ان العبد لا يحصل له صفة الايمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة . ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافرا لا يحكم له بالايمان » . ولكن الفقرة الاخيرة من كلام الاسفراييني لا يؤخذ بها الا على اساس كونها من باب التشويه لافكار المعتزلة والمبالغة في التشنيع عليهم .

(٢) راجع ، مثلا ، قول ابي ريدة بان المعتزلة اعتمدوا « على العقل الى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه » (تاريخ الفلسفة في الاسلام) ، تاليف دي بور ، ترجمة ابي ريده ، ص ٧٦ ، هامش رقم ٢) .

(٣) انظر احمد امين : ضحى الاسلام ، جـ ٣ ص ٦٩ (الطبعة الرابعة) .

ولكن ، رغم ماخذنا على نص الفارابي ، من حيث قصور تعريفه لعلم الكلام ، وعدم وضوح مكان المعتزلة بين اصحاب المناهج الكلامية فيه ـ رغم ذلك ينبغي الاعتراف باننا افدنا من الفارابي في هذا النص امرا جديا لا يتوفر لنا في سائر التعريفات التي بين ايدينا لعلم الكلام . نعني به ان نص الفارابي هنا قد شمل مختلف مذاهب المتكلمين ومناهجهم ، بحيث عرفنا منه ان علم الكلام لم يكن لاهل مذهب واحد من مذاهب المسلمين ، بل كان ميدانا فكريا وايديولوجيا لاكثر من مذهب وفريق .

وبعكس ما وجدنا عند الفارابي ، نجد في التعريفات الاخرى حصرا لعلم الكلام في الاشاعرة ، او في المعتزلة . والواقع ان النصوص المعتزلية الاصلية التي وصلتنا لهم مباشرة ، قليلة ، بل نادرة وفي هذا الموضوع لم نحصل على غير نص واحد للخياط يقول فيه : « لتعلم ان الكلام لهم (يقصد المعتزلة) دون سواهم » (١) . اما بقية التعريفات فهي اشعرية ، وفيها كلها نرى علم الكلام علما اشعريا خالصا ، كان لم يكن للمعتزلة به صلة قط ، وكان لم يكن لغير اهل السنة مشاركة في هذا العلم اطلاقا . فلننظر ، مثلا ، في تعريف الغزالي ابي حامد وهو يوضح « مقصود علم الكلام » قائلا: «.. وانما مقصوده حفظ عقيدة اهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة . (....) ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة امورا مخالفة للسنة ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على اهلها ، **فانشأ الله طائفة المتكلمين** وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات اهل البدعة المحدثة على خلاف اهل السنة المأثورة ومنه نشأ علم الكلام واهله ، الخ ... » (٢) . فاذا اخذنا بكلام الغزالي هذا ، بدلالته الواضحة ، كان معنى ذلك ان تاريخ علم الكلام يبدأ من حيث بدأ ابو الحسن الاشعري مذهبه المناهض لمذهب الاعتزال ، وان كل ما عالجه المعتزلة من مباحث كلامية قبل هذا التاريخ يجب ان نمحوه من تاريخ علم الكلام . وعلى مجرى الغزالي هذا جرى ابن خلدون في تعريفه علم الكلام . فهو يبدأ التعريف هكذا: « علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة » (٣) ثم نتتبع شرحه لهذا الكلام ، فاذا به يعني بـ « المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة » كلا من المشبهة والمجسمة والمعتزلة والامامية ، ويقول ان بدع هذه الفرق والمذاهب كانت «سببا لانتهاض

(١) ابو الحسين عبدالرحيم ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، طبعة ليبزج ١٩٢٥ ، ص ٧٢ .
(٢) ابو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، الطبعة اليمنية القاهرة ١٣٠٩ ، ص ٦ ـ ٧ .
(٣) ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بيروت ص ٨٢٦ .

اهل السنة بالادلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع ، وقام بذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري امام المتكلمين الخ ... » (١) ويمضي ابن خلدون في عرض المسائل التي نهض الاشعري بمعالجتها ردا على « المبتدعة والمنحرفين » ، وينتهي من هذا العرض الى القول انهم سموا مجموع هذه المسائل ، بعد ان الحقوا بها مسألة الامامة: « **علم الكلام** » (٢) . لم يبق ، اذن ، مجال للشك بان اصطلاح « علم الكلام » له عند الاشاعرة دلالة خاصة ومضمون خاص بحيث لا ينطبق الا على علم الكلام الاشعري . وكذلك اصطلاح «المتكلمين» فهو ايضا ينحصر في نطاق المتكلمين الاشاعرة .

بهذا يخرج من اطار علم الكلام كل ما ظهر قبل ابي الحسن الاشعري من نتاج عقلي مؤسس على نظر فلسفي . كما يخرج من اطار المتكلمين كل من ظهر في تلك المرحلة من متكلمين عقلانيين مبدعين مهدوا للحركة الفلسفية العربية ـ الاسلامية ، بترويضهم الفكر العربي ـ الاسلامي، في زمن باكر من عهد نهضته تلك على التكيف بمناخات التجريد مع المقولات .

اننا لا نجادل الاشاعرة في ان يتخذوا لمذهبهم ولتفكيرهم ما يشاؤون من اسماء ومصطلحات . ولكن ، يحق لنا ان نجادلهم في ان يبتسروا تاريخ علم الكلام ابتسارا ، فاذا هو يبدأ بهم وينتهي بهم .

٤ ـ مرحلتان نقيضتان

اذن ، علينا ان نترك ادعاء كل من المعتزلة والاشاعرة حصر علم الكلام في اطار خاص محدود بحدود هذا المذهب او ذاك ، وان ننظر للتاريخ وللحقيقة التاريخية في حركتهما الواقعية بمختلف ابعادها . اذا نحن فعلنا ذلك وتابعنا علم الكلام في مسيرته الطويلة ، من عهد مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء (ـ ١٣١هـ/٧٤٨م) ، حتى عهد اشهر المتكلمين السلفيين المتاخرين ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ / القرن الرابع عشر الميلادي) ، فاننا يمكن ان نستخلص امرين اساسيين :

اولا ـ ان علم الكلام ينتظم جملة المسائل ذات الشكل الديني ـ العقائدي التي اثارتها انواع الصراع الاجتماعي ـ السياسي في المجتمع العربي ـ الاسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين ، ثم تحولت الى مركبات من الافكار عن عالم ما وراء

(١) المصدر السابق ، ص ٨٣٦ ـ ٨٣٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٣٨ .

الطبيعة حتى كادت تحتجب ابعادها الاجتماعية وراء ضباب من التجريدات . مضافة الى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن العالم الطبيعي من زاوية نظر لاهوتية. وقد تعددت الفرق والمذاهب الكلامية على مدى تلك المسيرة الطويلة لهذا العلم ولكن المسائل التي تعالجها هذه الفرق والمذاهب ، او تختلف عليها ، بقيت هي ذاتها مدار المعالجة والخلاف . على ان المنطلقات الاساسية لاختلاف الآراء في كل من هذه المسائل ، او في بعضها ، او في مجموعها ، كانت دائما ـ اذا نظرنا الى ابعد من الظاهرات الشكلية للافكار ـ منطلقات واقعية اجتماعية ، اي انها ناشئة ، بابعد جذورها، عن مواقع اصحاب هذه الافكار في التركيب الاجتماعي العام لمجتمعهم .

ثانيا ـ ان علم الكلام قطع مرحلتين رئيستين خلال تلك المسيرة التي استغرقت نحو ستة قرون : مرحلة علم الكلام المعتزلي ، ومرحلة علم الكلام الاشعري . ونحن لا ننسى ، في هذا التصنيف ، انه كانت هناك نزعات وافكار ومعالجات كلامية ليست معتزلية ، وليست اشعرية ، وهي التي ظهرت، مثلا، عند فرق الشيعة الامامية في مسائل الامامة بالاخص ، او عند الخوارج او المرجئة او الجبريين الجهميين ، او عند المشبهة والمجسمة والحلوليين، او عند اصحاب النزعة السلفية كابن تيمية وامثاله . غير ان التصنيف الى المرحلتين المذكورتين انما بنيناه على مراعاة الاتجاه العام والاساسي لعلم الكلام في تاريخه كله . ان دراسة علم الكلام على اساس الاتجاه الفكري والايديولوجي لا بد ان تصل بنا الى هذا الاستنتاج ، اي رؤية اتجاهين رئيسين تقاسما تاريخ هذا العلم الى مرحلتين متعاقبتين ومتعارضتين بقدر ما بين اتجاه الفكر المعتزلي من تعارض مع اتجاه الفكر الاشعري .

أ ـ مرحلة علم الكلام المعتزلي

١ ـ في منهج « الكلام » المعتزلي

يمكن القول ان المرحلة الاشعرية لم تكن سوى نوع من « رد الفعل » للمرحلة المعتزلية . ذلك بأن حركة المعتزلة قد اتسمت، منذ بداءتها وعلى مدى مراحل تطورها ، بسمتين بارزتين : سمة المعارضة للفكر وللايديولوجية الرسميين ، وسمتها الثانية ليست سوى **المنهج** الذي استخدمته هذه المعارضة . ان هذا المنهج بذاته هو الجانب الثوري للمعارضة . نعني به المنهج العقلاني الذي كان اتجاهه البارز « عقلنة » مسائل ميتافيزيقا الاسلام كلها ، ووضع العقل البشري في المكانة الاولى من قضية **المعرفة** . غير ان هذا الاتجاه كان ينطلق اساسا من قضية اخرى لعلها ، في ظروفها التاريخية ، كانت اكثر ارتباطا بالواقع الاجتماعي ، هي قضية **حرية** العقل في التفكير دون ان يقيده قدر سابق (١) . وذلك لتوكيد حرية ارادة الانسان في التنفيذ دون ان تقيدها ارادة سابقة (٢) . ان النظر الى حركة المعتزلة من هذه الزوايا المتصلة بعضها ببعض ، جدليا ، كفيلة بأن تكشف الوجه الثوري التاريخي لهذه الحركة . صحيح ان المعتزلة كانوا يعالجون المسائل الكلامية بطريقة عقلية تأملية مجردة غالبا ، وان هذه الطريقة كانت تسيطر على مباحثهم اكثر فاكثر كلما ازدادوا اتصالا بالفكر الفلسفي اليوناني ، وكلما تعددت وتنوعت وتعمقت المسائل المطروحة امامهم . وصحيح ايضا ان الصبغة « **اللاهوتية** » طبعت مادة الفكر المعتزلي بطابعها المعروف حتى ما كان منه بحثا في عالم الطبيعة ، كمسألة الجوهر الفرد ، او « المسألة الذرية » ـ نقول : صحيح ذلك كله ، ولكنه ، **اولا**،

(١ و٢) انظر احمد امين : ضحى الاسلام ، جـ ٣ ص ٧٢ ـ الطبعة ٤ .

كان هو طابع الظروف التاريخية نفسها ، اي ظروف سيطرة المعارف الدينية وتاثيرات فعل الاسلام في المجتمع . **وثانيا** لم يكن ممكنا لاية حركة فكرية ثورية حينذاك ان تتجلى ثوريتها بغير هذا الشكل وبغير هذه الطريقة . **وثالثا** انه ما كان شيء من ذلك كله مستطيعا ان يخفي الطابع الاخر للفكر المعتزلي ، وهو طابع المعارضة للنظر الايماني الغيبي المطلق ولفكرة تقديم الايمان على العقل ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على حركة الفرد والمجتمع وخيارات الفعل البشري .

وينبغي هنا ان نسجل ملاحظة ذات شان تتعلق بالمركز الإجتماعي للمعتزلة ، هي انهم لم يكونوا يؤلفون ،بوصف كونهم معتزلة ، فئة اجتماعية مستقلة منفردة ، لا في المجتمع الاموي ولا في المجتمع العباسي . وانما كانوا جزءا من تلك الفئة الكبيرة التي نشأت في المجتمع العربي ــ الاسلامي خلال تطوره الاجتماعي والثقافي ، نعني بها فئة اهل الفقه والحديث والتفسير وما يدور حولها من علوم العربية والمنطق . فقد كان كل واحد من علماء الكلام المعتزلي كغيرهم من الشيعة والخوارج والمرجئة واهل السنة ، معدودا من الفقهاء او المحدثين او المفسرين او النحويين ، او معدودا من هؤلاء جميعا . وهذه الفئة الكبيرة ، بالرغم من انها لم تكن منفصلة عن الاحزاب موازية لها ، بل كانت الجزء الديناميكي فيها ، كانت مع ذلك متميزة ضمن الاحزاب بكونها ذات تاثير خاص في الراي العام ، وقد اكسبها هذا المركز امكانية التجاوب والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية ، على اختلاف نزعاتها ، داخل صفوف الراي العام .

من هنا كان الصراع الايديولوجي لا يقل احتداما عن الصراع السياسي المباشر . ومن هنا ايضا يظهر لنا اليوم كم كانت مواقف المعتزلة ، في المعركة الايديولوجية التي خاضوها ، حاجة تاريخية وعاملا من عوامل التطور في تلك المرحلة .

ان هذا الدور التاريخي للمعتزلة يمثل ، في الواقع ، المرحلة الايجابية الثورية لعلم الكلام ، لا من حيث قيمته بذاته ، بل من حيث الفعل التاريخي الذي احدثه، بفضل ما كان يتميز به الوضع الاجتماعي العام من قابلية التجاوب مع الفكر المعارض للسلطة القائمة **اولا** ، وبفضل الجاذبية الخاصة التي يتميز بها علم الكلام المعتزلي **ثانيا** . وجاذبيته هذه ناشئة من كونه يتعرض لجذور المبادىء والمسائل التي تقوم عليها ايديولوجية الطبقة الحاكمة وقد كان تاثيره في زعزعة هذه الجذور اشد من حروب الخوارج ، رغم عنفها ، بل ربما بسبب من عنفها ، كما يمكن القول .

٢ ــ علاقة المعتزلة بالمامون

تعترضنا ، في هذا المجال ، مسالة جديرة بالبحث الجدي . هي مسالة العلاقة بين المعتزلة وسلطة الخلافة في **عهد المامون** العباسي . فان الجالس على عرش السلطة الرسمية حينذاك قد احتضن مذهب المعتزلة الى حد انه اصبح **المذهب الرسمي لدولة الخلافة** مدى عهود ثلاثة من الخلفاء العباسيين (١) .. ان هذا امر يدعو للشك في صحة ما زعمناه لعلم الكلام المعتزلي من انه كان يحمل راية المعارضة الفكرية والايديولوجية لسلطة الدولة. وربما يؤيد هذا الشك ان خصوم المعتزلة هم الذين حملوا راية المعارضة هذه خلال اكثر من ستة عشر عاما ، في حين كان المعتزلة يدفعون سلطة الدولة لاضطهاد خصومهم حتى جسديا .. فهل ذلك يعني تغييرا في ايديولوجية الدولة ، ام يعني تغييرا في ايديولوجية المعتزلة ؟.

منهجنا العلمي يحذر من وضع الآراء والاحكام بصورة مطلقة . ذلك بان الاطلاق ، اساسا ، موقف سكوني ميتافيزيقي يناقض المنهج الديالكتيكي وحركية الحياة الدينامية نفسها . وعلى هذا نقول انه ليس بالضرورة ان تكون كل معارضة للسلطة معارضة تقدمية ، او ثورية بوجه مطلق . وليس بالضرورة كذلك ان تكون كل سلطة قائمة للدولة هي سلطة رجعية بوجه مطلق . ذلك من حيث المبدا . اما مسالة هذه العلاقة التاريخية المتميزة التي اتفق حدوثها بين المعتزلة وسلطة الدولة العباسية في خلافة المامون ، واستمرت في خلافتي المعتصم والواثق ، فهي مسالة بقيت حتى الان تدرس على اساس نظرة مثالية ذاتية ، دون ان يتوجه احد من الباحثين لكشف ما يكمن وراءها من عوامل اقتصادية ــ اجتماعية في العصر العباسي الاول . يقال في الدراسات المعاصرة ، مثلا ، ان **المامون** لانه مثقف ثقافة واسعة وعميقة، وله شغف بالبحث العلمي والادبي ، وعقله عقل فلسفي ، وحر التفكير ، كان **الاعتزال** اقرب المذاهب الى نفسه ، من حيث انه اكثر المذاهب حرية واعتمادا على العقل ، فقرب ــ اي المامون ــ المعتزلة منه ، واصبحوا ذوي نفوذ في القصر (٢) . اذا

(١) كان ذلك من خلافة المامون الى بدء خلافة المتوكل (٢٣٢ هـ / ٨٤٧) ، وبينهما خلافة كل من المعتصم والواثق .

(٢) انظر جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٣ ، ص ١٥٩ ــ طبعة دار الهلال ١٩٥٨ ــ وانظر احمد امين : ضحى الاسلام ج ٣ ، ص ١٦٣ ــ ويكتفي محمد علي ابو ريان ، في تفسير المسالة ، بانها كانت « رد فعل عنيف لاضطهاد المعتزلة في المرحلة السابقة » ، وبان المامون « كان ذا نشاة معتزلية » (تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٩٠) هذه نماذج للطريقة الشائعة . لكن نجد بين المستشرقين من رفض هذه الطريقة في فهم موقف المامون دون ان يضع طريقة بديلا عنها ، كما نرى عند ريتشارد فالتزر في كتابه « الفلسفة الاسلامية » ، ترجمة محمد توفيق حسين ١٩٥٨ ، ص ٣ .

كان هذا هو تفسير المسألة في عهد المأمون ، فما تفسير امتدادها بعده نحو ستة عشر عاما في خلافتي المعتصم والواثق ، وليس لواحد منهما شيء من مزايا المأمون وثقافته وحرية تفكيره ؟

هذه المسألة تستحق دراسة وافية في ضوء **المنهج المادي التاريخي** . وليس باستطاعتنا ، في هذا البحث ، اكثر من محاولة وضع اساس تمهيدي لهذه الدراسة مسترشدين ببعض المؤشرات الاقتصادية ـ الاجتماعية في عصر المأمون ، وبالقوانين العامة لديالكتيك الحركة الاجتماعية :

لا يمكن الرفض المطلق لدور المأمون من حيث هو رئيس دولة مثقف مستنير العقل متحرر التفكير اخذت الدولة ،عهد حكمه، بوجهة نظر المعتزلة في المسألة الكلامية الشهيرة المعروفة بمسألة **خلق القرآن** .

ولكن الذي يصح رفضه ، هو ان يكون هذا الدور عاملا اساسيا ، او عاملا وحيدا ، لا عاملا مساعدا ، في اقدام المأمون على تلك الحركة الجريئة ، اي اعلانه رسميا تبني دولة الخلافة وجهة نظر المعتزلة في مسألة خلق القرآن، رغم معارضة الراي العام المحافظ ولا سيما الفقهاء والمحدثين والمفسرين من اهل السنة ، واتخاذ مذهب المعتزلة ، ككل ، مذهبا للدولة تعاقب مخالفيه بمختلف اشكال العقاب حتى الجسدي منها .

ينبغي ان نبحث عن العامل الاساسي لهذه الظاهرة ، في الظروف التاريخية بمجملها التي استقرت فيها للمأمون سلطته على عرش الخلافة العباسية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين (القرن التاسع الميلادي) . ـ ان اول ما يلفت النظر من تلك الظروف مجيء المأمون الى سدة الخلافة بعد صراع دموي بين زعامات القوى الاقطاعية وامرائها التي كانت تؤيد اخاه **الامين** وبين القوى الاخرى الممثلة لاقتصاد المدينة ومجتمعها التجاري ، الربوي ، الحرفي ، بالاضافة الى حملة الافكار الحرة من مثقفيها . قوى المدينة هذه كانت تساند المأمون في سبيل اعتلائه عرش السلطة المطلقة .

لقد انتعشت الحركة التجارية في دولة الخلافة العباسية ، خلال عصرها الاول ، لان العراق مذ اصبح مركز الخلافة هذه، اصبح ملتقى الطرق التجارية العالمية ، فادى ذلك الى ازدهار التجارة واندفاع الكثيرين من سكان المدن الى الاشتغال بها باغراء وفرة الارباح وارتفاع المكانةالاجتماعية لفئة التجار (١).

(١) راجع محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٢ .

وقد عمل العباسيون بوجه عام لدعم اتجاه النشاط التجاري على الصعيد الخارجي حتى اصبح هذا النشاط من ابرز جوانب الفاعلية الاقتصادية في العصر العباسي الاول(١) . هذا الوضع انعش بالطبع في المدن ، وفي العاصمة بالاخص ، تلك الفئات الاجتماعية التي تنمو وتتطور ويبدأ دورها يبرز للتاثير في الاحداث السياسية ، في المجتمعات الاقطاعية ، على حساب دور كبار الاقطاعيين واغنياء الريف ، كلما توفر المناخ الملائم لازدهار الفاعلية التجارية ، بالارتباط مع توفر انتظام وسائل المواصلات والنقل ونشاط السوق الخارجية. وهذا هو المناخ نفسه الذي كان قائما بالفعل حينذاك . ان هذه الفئات الاجتماعية النامية في المدن ، كانت متنوعة طبقيا وقوميا في مدن العراق، ولم تقتصر على كبار التجار واصحاب الاموال التجارية ، بل كانت تشمل قطاعات من المجتمع : (اصحاب الاموال النقدية ـ الربوية والمصرفية ، اصحاب الصناعات الحرفية وشغيلتها المهرة ، وصغار التجار واصحاب الحوانيت والبيوعات البسيطة ..) وكل قطاع من هذه القطاعات كان مزيجا من العرب وسائر الاقوام التي كانت تحتويها الامبراطورية العباسية . واكثر ما تتجلى هذه الظاهرة في طبقة « العامة » (اي جماهير الكادحين والفقراء) اذ كانوا خليطا من اجناس مختلفة (العرب ، الفرس ، الترك ، الزنوج، الديلم ، الروم، النبط ، الارمن ، الكرج ، (الجورجيون) ، السلاف ، الاكراد ، والبربر) ـ تربطهم جميعا **اللغة** المشتركة (**العربية**) المسيطرة (٢) .

ان هذه الظاهرة كانت تشمل مدن العراق بوجه عام (٣) . ويبدو ان التمايز بين الاجناس كان ذائبا تقريبا في هذا المزيج البشري (٤) . ويستنتج من ذلك ان الموقع الطبقي في مجتمع القرن الثالث الهجري كان يستطيع ان يحدد ، الى قدر ما ، بعض المواقف السياسية في ذلك المجتمع . وقد ظهر ذلك في مساندة مختلف تلك الفئات الاجتماعية في المدينة لفكرة ايصال المأمون الى عرش الخلافة العباسية ، اعتمادا على ما ظهر من مساندة الامراء واصحاب الاقطاعات لاخيه الامين ، لان هؤلاء الامراء والزعماء كانوا يأملون ان يستفيدوا من ضعف شخصيته ومن نزوعه الى التفرغ لحياة اللهو وعدم مبالاته بالشؤون العامة للدولة ، فيحققوا بذلك مطامحهم الى السلطة وربما الى الاستقلال الذاتي

(١) عبدالعزيز الدوري : مقدمة التاريخ الاقتصادي العربي ـ دار الطليعة بيروت ١٩٦٩ ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(٢) جرجي زيدان : التمدن الاسلامي ، ج ٥ ، ص ٤٥ .

(٣) انظر عبدالعزيز الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، ص ٦٢ (راجع رسائل اخوان الصفاء : ج ١ ، ص ١٤٩) .

(٤) الدوري : المرجع السابق ، نقلا عن Massignon - Enquete. P. 42.

في هذا الاقليم او ذاك من اقاليم الامبراطورية .

لقد جاء المأمون الى السلطة العليا للدولة مؤيدا من الفئات الاجتماعية المتناقضة مصالحها ، **طبقيا** ، مع مصالح الفئات المرتبطة **بالاقطاعات الريفية**. فكان لا بد ان يتخذ التناقض بين هذه وتلك ، خلال عهد المأمون ، تحركا جديدا في الموقف من العناصر التي تساند الامين وممثليها في القطاع الفكري من الفقهاء والمحدثين والمفسرين المحافظين (1) . وعلى هذا الاساس ـ كما يتراءى لنا ـ ارتفعت في عهد المأمون راية الفكر الحر المتمثل بعلم الكلام المعتزلي . وقد بقيت هذه الراية بفضل تلك العوامل وبقوة الاستمرار ، مرتفعة في عهد اخيه المعتصم وعهد الواثق بن المعتصم . حرص المأمون على ان لا تنكس هذه الراية بعده . لذلك كتب في وصيته الى المعتصم قوله: « ... وخذ بسيرة اخيك في القرآن » (2) (يقصد مسالة « خلق القرآن » المعتزلية) . وقد امكن ان يبقى مذهب المعتزلة مذهب الدولة في عهدي المعتصم والواثق بفضل كون الظروف التي سبق شرحها ظلت قائمة، بمعنى ان القوى الاجتماعية التي ساندت المأمون حافظت على مكانها في مركز القوة الى نهاية عهد الواثق . اما في عهد المتوكل فقد ازيحت هذه القوى عن مراكزها وحلت محلها قوى اخرى ساندت الفكر المحافظ ، كما سنوضح ذلك بعد قليل .

٣ ـ الجانب الآخر لعلم الكلام المعتزلي

اذا كنا راينا ، في ما سبق ، وجها ثوريا لعلم الكلام المعتزلي يتمثل في منهجه ، ذاته ، اي في جانبه « العقلاني » ، فان ذلك ينبغي ان لا يحجب عنا جانبه الاخر الذي يضع علم الكلام المعتزلي ضمن الاطار العام للايديولوجية اللاهوتية الرسمية ، دون ان يخرج عليها .. ان الفكر المعتزلي يقوم على مبدا التنزيه المطلق للذات الالهية ، وهو مفهوم التوحيد « الرسمي ». وهذا يتضمن

(1) يفسر كلود كاهن Clod Cahen مسالة العلاقة بين المأمون والمعتزلة بان الرشيد اساء الظن بالمعتزلة ، وكذلك فعل الامين ، فكان من المسلم به ان ينحاز المعتزلة الى جانب المأمون . هذا من جهة . ويفسرها « كاهن » من جهة ثانية بان تاييد المأمون للمعتزلة معناه ضمنا محاولة كسب الزيدية الى جانبه ، وهم من اشد اتباع المعتزلة (كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، بيروت ١٩٧٣ ، ج ١ ، ص ١١٠) . هذا التفسير له اساسه الواقعي ولكنه فوقي لا يتعمق الظاهرة ، ولا يحسب حساب العامل الاجتماعي الاكثر فاعلية .

(2) الفقه الاسلامي السني يوجب على المسلمين الطاعة للخلفاء ، بناء على الامر (الواجب) الذي ورد في آية : « يا ايها الذين آمنوا ! اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم» سورة النساء ـ ٤ ، الآية ٥٩) فقد فسر الفقهاء القصد من « اولي الامر » بالحكام ..

وحدانية الحقيقة . وهي الحقيقة الدينية ، اي الشريعة ذات المصدر الالهي الاوحد : وهذا هو الاساس لايديولوجية الطبقة الحاكمة في دولة الخلافة الاسلامية . ذلك ان دولة الخلافة ، من حيث كونها دولة **الاسلام**، تضع نفسها في مكان الممثل الشرعي الوحيد للنظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة الالهية. على هذا الاساس تترتب معادلة ذات صورة منطقية تنتج المستند « النظري » الاسلامي لمفهوم « الحق الالهي » في الحكم المطلق . وهذه المعادلة تأتي على الوجه التالي :

النظام الاجتماعي الذي تحدده الشريعة هو نفسه نظام حكم الخلافة. هذا **اولا** . والشريعة التي تحدد هذا النظام شريعة الهية ، فهي مقدسة اذن . هذا **ثانيا** . والنتيجة « المنطقية » لهذا وذاك ان نظام حكم الخلافة نفسه نظام **مقدس** .. واضفاء طابع القداسة الدينية على حكم دولة الخلافة ، يمنح الطبقة الحاكمة في مجتمع الخلافة حق السيطرة المطلقة ، التي تعني ان الاعتراض عليها او الخروج عن طاعتها، فضلا عن الثورة بها، ليس له من مدلول «حقوقي» في تشريع هذا الحكم سوى « الهرطقة » الدينية ، فهو اعتراض على حكم الله، وهو خروج عن طاعة « اولي الامر » التي فرضها الله ، فكيف اذا تطور ذلك الى ثورة ؟ .

شاء المعتزلة هذه المعادلة ونتيجتها « المنطقية » تلك ام لم يشاؤوا .. فكروا فيها ام لم يفكروا .. فالمسالة ليست منوطة بمشيئتهم اياها او عدم مشيئتهم ، ولا في تفكيرهم فيها او عدم تفكيرهم، وليست منوطة ايضا بان هذا المضمون للفكر المعتزلي صحيح او غير صحيح . فلسنا بصدد الحكم في صحة ذلك او عدم صحته . وانما المسالة التي نحن بصددها هي ان علم الكلام المعتزلي من حيث دلالته الايديولوجية ومن حيث علاقة هذه الدلالة بايديولوجية سلطة النظام القائم لدولة الخلافة ، اذا نظرنا اليه من خلال منهجه العقلاني بذاته كان تقدميا بالقياس الى موقعه التاريخي . واذا نظرنا اليه من خلال مضمونه الايديولوجي كان مؤيدا وسندا « نظريا » لتلك الايديولوجية . غير ان المنهج العقلاني الذي كان هو الامر الجديد المسيطر في اتجاه علم الكلام . المعتزلي ، يبقى له وجهه التقدمي الغالب عليه ، لانه كان الصدمة المؤذية للايديولوجية الرجعية في عصره .

ب – مرحلة علم الكلام الأشعري

١ ـ انعطاف سلفي

حصل « انعطاف » سلفي بعد موت الواثق . فان هذا الخليفة قد رفض ان تكون الخلافة العباسية بعده لولده محمد . فاتاح ذلك فرصة لاخيه المتوكل ان يرتقي هو منصب الخلافة (٢٣٢ هـ / ٨٤٧) بتأييد من كل العناصر المعادية للمكتسبات الايجابية التي تحققت منذ عهد المأمون . ولا شك ان حركة نقل العلوم الى اللغة العربية ، والى الفكر العربي ـ الاسلامي ، اي الى المجتمع العربي ـ الاسلامي ، كانت من اعظم تلك المكتسبات،من حيث القيمة الحضارية وكونها شكلت عامل دفع للتطور الاجتماعي والعلمي .

لكن هذه الحركة بما انها كانت نتاج تطور موضوعي وحاجة موضوعية للمجتمع ، ولم تكن نتاج ارادة **فرد** حاكم او **فئة** حاكمة ، فانه ـ لذلك ـ لم يكن بامكان احد ، او حركة مضادة ، القضاء عليها وسلب المجتمع مكسبه الذي حققه بها .

صادف ان كان المتوكل ـ على حد تعبير احد الباحثين المعاصرين ـ « اول من سبق الخلفاء العباسيين الى حب الترف » (١) . فاستغلت تلك العناصر من رجال الاقطاعات وبطالة دار الخلافة وممثليهم الفكريين المحافظين ، مكان

---

(١) حسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن : النظم الاسلامية ، القاهرة ١٩٧٠ ، ط ٤، ص ٦٩ . اننا نتحفظ بالاخذ بهذه العبارة على اطلاقها . فان « حب الترف » لم يكن المتوكل « اسبق الخلفاء العباسيين اليه » ، وان « حب الترف » رافق حياة الخلفاء العباسيين قبل المتوكل ، بل رافق حياة الخلفاء الامويين قبلهم . وهذا امر طبيعي ، وهو ظاهرة اجتماعية موضوعية . لكن هنالك تفاوت واستثناءات (عمر بن عبدالعزيز ، المنصور) . اما المتوكل فشانه انه كان مسرفا مبالغا اكثر من غيره في « حب الترف » ! ..

الضعف هذا في شخصية المتوكل ، واصبحت اداة ضاغطة عليه في توجيه سياسته وجهة مصالحها وتفكيرها ... وكانت قضية علم الكلام المعتزلي ، ومسالة **خلق القرآن** خصوصا ، وارتباطهما بمذهب الدولة، منذ عام ٢١٨ هـ ، اي منذ اعلن المأمون رسميا هذا الارتباط ــ **هدفا** لمعارضة القوى المسيطرة في العهد المتوكلي بقصد الغاء ما احدثه المأمون في هذا المجال ، حتى الغاه المتوكل بالفعل (عام ٢٣٤ هـ) ، اي بعد عامين من توليه الخلافة ، فكان ابتهاج القوى المحافظة بذلك عظيما حتى وضعوا المتوكل، بفضل عمله هذا، في مرتبة الخليفة الراشدي الاول ابي بكر ومرتبة عمر بن عبد العزيز الاموي . فقد قالوا يومئذ: « الخلفاء ثلاثة : ابو بكر الصديق يوم الردة ، وعمر بن عبد العزيز في رده للمظالم ، **والمتوكل في احياء السنة** » (١) .

وينبغي القول، هنا، ان الاضطهاد الذي عومل به خصوم المعتزلة وخصوم فكرة « خلق القرآن » ، اثناء سيطرة المأمون والمعتصم والواثق ، قد افاد هؤلاء الخصوم اكثر مما افاد المعتزلة ومذهبهم ، اذ استغل المحافظون هذا الاضطهاد الى اقصى حدود الاستغلال لدى الراي العام ، وجعلوا منه حجة و « مبررا » للاضطهاد المعاكس الذي اخذ يعانيه المعتزلة ومذهب الاعتزال منذ ذلك الحين الى زمن طويل . ولذلك نرى ان « عملية » الاضطهاد من البداية كانت خطأ تاريخيا ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة انهت مرحلة **علم الكلام المعتزلي** قبل ان تستنفد طاقاتها ، وقبل ان تستكمل مهماتها التاريخية في سياق تطور الفكر العربي نحو الفلسفة والعلوم الطبيعية . فقد تغير اتجاه تطور النزعة العقلانية المعتزلية لعلم الكلام ، واخذ هذا العلم يتحول الى المرحلة الثانية التي سيقودها ، بعد نحو نصف قرن من نهاية المرحلة المعتزلية ، مفكر كبير من اهل السنة اوجد اول صياغة نظرية جديدة لايديولوجية القوى المحافظة ، التي اصبحت ــ بعد ذلك ــ ايديولوجية السلطة الرسمية للدولة عدة اجيال . نعني ابا الحسن الاشعري (٢٦٠ ــ ٣٣٠ هـ (٢) / ٨٧٣ ــ ٩٤١) . ولهذا اقترنت هذه المرحلة باسم الاشعري ، رغم انها بدات في زمن ليس بالقصير قبله ، ورغم ان قد سبقه الى قيادتها الحارث بن اسد المحاسبي (ــ ٢٤٣ هـ / ٨٥٧) وعبد الله سعيد بن كلاب المؤسسان الاولان لاول مذهب ، بعد انكسار شوكة المعتزلة ، يستند الى نصوص الكتاب والسنة وحدهما ، ويعلنها حربا مذهبية على الفكر المعتزلي (٣) .

---

(١) السبكي : طبقات الشافعية ، طبعة القاهرة ، جـ ٢ ، ص ١٢ .

(٢) يرجح مصطفى عبد الرازق ان الاشعري مات ٣٢٤ هـ ، اي عام ٩٣٥ م (تمهيد ... ص ٢٢٩) .

(٣) راجع محمد عبد الهادي ابو ريدة : تعليقاته على « تاريخ الفلسفة في الاسلام » تاليف دي بور ، ص ٧٧ ، هامش ــ ١ ــ .

كيف نفهم سر قوة المذهب الاشعري وسيطرته ، منذ اواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ، لا على اتجاهات علم الكلام وحسب ، بل على الفكر الاسلامي السني بوجه عام ؟

ان السر في ذلك لا نفهمه دون ان نفهم **المنهج** الذي اعتمده الاشعري في العودة الى مذهب اهل الحديث الاولين . ان الاستناد النظري الى مذهب اهل السنة في قضايا الدين والمجتمع والطبيعة ، ليس جديدا ، ولكن الجديد الذي يضفي اهمية خاصة على مذهب الاشعري هو ذلك **المنهج** الذي اخذ به، والذي اكسبه قوته بحيث استطاع ان « يبرر » وجوده بعد غياب المذهب المعتزلي عن ساحة علم الكلام . ما هو هذا المنهج ؟

اذا نحن نظرنا في **جوهر** الامر هنا ، دون الظاهر السطحي، ودون التطلع الى النيات والرغبات ، سهل علينا ان نرى **المنهج المعتزلي** يمتد في منهج الاشعري بنوع من **الامتداد** . اي ان الاتجاه العقلاني الذي اسسه المعتزلة في الفكر العربي ، وجعلوه الاساس لعلم الكلام منذ نشاته الاولى على ايديهم، لم تستطع الموجة **المحافظة** التي ابعدت المعتزلة عن التاثير المباشر في مسار حركة التطور الفكري ، ان تطفىء جذوته ولا ان تضع حاجزا متماسكا يقوى على الحيلولة بين هذا الاتجاه العقلاني المعتزلي وبين التاثير غير المباشر في مسار تلك الحركة ، رغم سطوة الارهاب التي سلطت على الفكر الحر وعلى المفكرين المتحررين .

لم يكن لابي الحسن الاشعري ان يعود الى مذهب اهل السنة دون ان يحمل الى هذا المذهب **حاصل العملية التاريخية** التي وجهت الفكر العربي بجملته ــ وعلم الكلام احدى ظاهراته ــ توجيها عقلانيا كان للمعتزلة فضل قيادته منذ اواخر القرن السابع وطوال القرن الثامن والثلث الاول من القرن التاسع الميلادي . من هنا كان طبيعيا ان يظهر ابو الحسن الاشعري في ساحة المعركة ، حين ظهر لحرب الفكر المعتزلي ، مسلحا بسلاح المعتزلة نفسه (١) ، اي بسلاح المنهج العقلاني (٢) ، ولكن بعد ان احدث تغييرا اساسيا في هذا

---

(١) راجع آدم ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة ابي ريدة. ط ٣ القاهرة ١٩٥٧ جـ ١ ص ٣٦ .

(٢) يقول ابن خلدون في فصل « علم الكلام » بعد ان يعرض آراء مختلف فرق « المبتدعة » ومنها « بدعة المعتزلة » : « وكان ذلك سببا لانتهاض اهل السنة بالادلة العقلية على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع ، وقام بذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري فتوسط بين الطرق ...» (مقدمة ابن خلدون ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٢٧) .

المنهج افقده معناه وافرغه من عقلانيته الجوهرية كما سنرى بعد قليل .

قد يقال ان التزام الاشعري بالمنهج العقلاني ـ وان شكليا ـ يرجع الى نشأته (١) . فالمعروف انه تخرج على المعتزلة في علم الكلام اذ كان تلميذا لاحد اشياخهم في البصرة ابي علي الجبائي (ـ ٣٠٣ هـ / ٩١٧ م) وبقي معتزليا حتى حوالي عام ٣٠٠ هـ اذ خرج عليهم واعلن من على منبر المسجد في البصرة انه تاب واقلع عما كان يجاري به المعتزلة ، وانه يتصدى للرد عليهم ويظهر « فضائحهم » .(٢) . وفي جواب ذلك نقول اننا نستبعد ان تكون النشأة المعتزلية هي المرجع في ظهور المنهج العقلاني ، بشكل ما ، في علم الكلام الاشعري واستمراره عند مفكري الاشاعرة منذ ابي بكر الباقلاني ، ثم الغزالي بعده ، حتى يومنا هذا . نستبعد ذلك، **اولا** لان هذا المفكر الكبير ـ الاشعري ـ كان من الوعي لكل ما يفعل بحيث كان يبذل الكثير من الجهد لمراقبة تأثيرات مرجلته المعتزلية على تفكيره في ما بعد (٣) كيما تنتصر حربه « **المقدسة** » التي اعلنها على مذهب الاعتزال دون هوادة . **وثانيا** ، لو ان النشأة المعتزلية هي مرجع ما نراه عند الاشعري من التظاهر باتباع المنهج العقلاني ، لرأينا هذه الظاهرة تزول عند اتباعه من بعده ، في حين ان الامر جرى على العكس . فقد رأينا بين كبار علماء الكلام الاشعريين ، بعد صاحبهم ابي الحسن ، من طور المنهج حتى ادخل في مذهبه الكلامي مسائل جديدة تتصل بذلك المنهج اكثر مما تتصل بمناهج اهل السنة قبل المعتزلة امثال القاضي ابي بكر الباقلاني (ـ ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م) الذي « هذب » الطريقة « ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الادلة والانظار ، وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقى زمانين » (٤) . لذلك كله نحن نزعم

(١) يقول ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي (ـ ٥٩٧ هـ) ان الاشعري ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ثم تركه واتى بمقالة خبط بها عقائد الناس (ابو ريدة : هامش رقم) ص ٣٦ من كتاب « الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري » لآدم ميتز ، الترجمة العربية ـ نقلا عن كتاب « المنتظم » لابن الجوزي ص ٧١ ب) ـ ملاحظة : كتاب « المنتظم في تاريخ الملوك والامم » لابن الجوزي طبع الطبعة الاولى بمطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر اباد (الهند) سنة ١٣٥٩ هـ .

(٢) راجع « النظم الاسلامية » للشيخ صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٥ ، ص ١٧٣ .

(٣) يدل على ذلك دلالة مباشرة ان ابا الحسن الاشعري نفسه ، في النص المشار اليه الذي اعلن فيه تحوله عن المعتزلة ، يقول بانه « انخلع من جميع ما كان يعتقد ، كما ينخلع من ثوبه » (المصدر السابق) .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٨٣٨ .

ان الاشعري حين استخدم شكليات المنهج العقلاني في مذهبه الكلامي المناوىء لعلم الكلام المعتزلي ، كان يدرك انه لم يبق في زمنه مجال لمحاربة الفكر المعتزلي بفكر متخلف عنه ، اي بمنهج سلفي خالص كانت قد تجاوزته **العملية التاريخية** نهائيا .. وهذا الكلام نفسه يجري على الغزالي كليا ، حين اعلنها ايضا حربا ايديولوجية « مقدسة » على الفكر الفلسفي المتحرر من اللاهوتية التقليدية .. من هنا راينا علم الكلام الاشعري يستخدم الاستدلال المنطقي ، وشعار حكم العقل ، ويرفض القول صراحة **بالجبر** في مسالة افعال الانسان ويتكلم بالجوهر والعرض وبالمذهب الذري ، بل تكلم بالعلة كذلك .. هذا هو الهيكل العام للمنهج الاشعري الذي يوهم انه منهج « عقلاني » لكي يجد لنفسه « مبررا » للوجود في عصر كان المنهج العقلاني المعتزلي قد فرض فيه سيطرته المباشرة وغير المباشرة معا . ولكن ، ما قيمة هذه « العقلانية » الاشعرية ؟.

١ ـ صحيح ان الاشعري لم يتخل عن طريقة **الاستدلال المنطقي** ، غير ان العقلانية لا تقوم على الطريقة الشكلية وحدها للاستدلال المنطقي ، بل على المنطلقات العقلية التي تنطلق منها مقدمات الاستدلال . وهذه المنطلقات كلها عند الاشاعرة هي مضامين النصوص الدينية ، ولا شيء غيرها .

٢ ـ وصحيح انهم يذكرون **العقل** في معرض الكلام على وجود الله او على خلق العالم او حدوثه او على كون صفات الذات (الالهية) قديمة .. ولكن المعروف من مبادىء المذهب ان العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا في الاشياء والافعال والقيم والمعاني . وعندهم ان « معرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب » (١) ، اي ان المعرفة التي تحصل من العقل لا تكفي في ايجاب الاعتقاد والتكليف ، فليست معرفة العقل هنا سوى ارشادية ثانوية لا يعتمد عليها ، والمرجع الوحيد هو الوحي الالهي .

٣ ـ صحيح ايضا انهم ـ اي الاشاعرة ـ رفضوا موقف اهل **الجبر** بان الله خالق افعال الانسان بوجه مطلق . ولكن ما حقيقة موقفهم في هذه المسالة ؟ . هم يقولون انهم وقفوا فيها موقفا وسطا بين الجبرية والمعتزلة ، اذ قالوا بان افعال الانسان مخلوقة لله ولا يقدر الانسان ان يخلق منها شيئا ، غير ان الانسان ان لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه (٢) . ولكن ابن

(١) الشهرستاني : الملل، جـ١ ،ص ١٠١ ـ راجع شرح السيد الجرجاني لكتاب «المواقف»(طبع استانبول ص ٥٤ ـ ٥٥) حيث يقول الاشعري ان العلم يحصل بعد النظر بحكم العادة فقط ،والا فان النظر العقلي لا يوجب علما ، وانما العلم مخلوق لله بعد النظر .

(٢) ابو الحسن الاشعري : المقالات ، ص ٣٣٠ ـ راجع الفصل الرابع من هذا القسم في الكتاب ، راجع الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ، ص ٩٦ ـ ١٠٠ .

حزم الظاهري الاندلسي (ـ ٤٥٦ هـ) يرى ـ بحق ـ ان هذا الموقف لا يختلف جوهريا ، عن الجبر ، لانه لا يثبت للانسان الاختيار بتعبير صريح (١) . فهم يرون ان الله يخلق في الانسان الفعل والاستطاعة ، وان الانسان يتصرف بهذا الفعل كما يريد ، خيرا ام شرا ، وبذلك يكتسب الثواب او العقاب ، اي ان الانسان بهذا التصرف يتحمل تبعة افعاله من حيث تكون له **حرية الاختيار** .. ولكن الاشاعرة في **مذهبهم الذري** يقولون بان الجواهر واعراضها متغيرة محدثة ، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر واعراضها خلقا مباشرا مستمرا . وبذلك **يهدمون حرية الاختيار** هذه ، ما دام الراي عندهم ان الله يتدخل باستمرار في كل فعل للانسان وفي كل حركة من حركاته تدخلا مباشرا (٢) .

٤ ـ اما **المذهب الذري** (٣) ، فقد حاولوا ان يسلكوا مسلكا « عقلانيا » ليثبتوا بطريقه ان الجواهر وكيفياتها تنتهي الى التلاشي ، اي العدم ، فهي اذن حادثة ، فالعالم المؤلف من الذرات ، اي من هذه الجواهر الفردة ، (الاجزاء التي لا تتجزا) اذن هو حادث . ولكن خلال هذا المسلك « العقلاني » من حيث الشكل ، خرجوا على جوهر العقلانية من جهتين : فمن جهة **اولى** رفضوا تصور العقل لكيفيات الجواهر الفردة ، حين نفوا هذه الكيفيات ما دامت آتية من العقل . ومن جهة **ثانية** ، رفضوا الوجود الموضوعي للكيفيات والاعراض التي تحملها الجواهر الفردة ، واعتبروا العقل وحده مصدر وجودها .

٥ ـ وحين تحدثوا عن **العلة** ، قالوا ان الله هو العلة المباشرة لكل تغير يطرا على الجواهر والاعراض ، وانه ليس هناك علة اخرى في الكون غير العلة المباشرة ، وهي الله . وبنوا ذلك على مبدا « عقلاني » من مبادىء المذهب يقول بان العرض لا يبقى زمانين . ففي كل لحظة عرض جديد يحتاج الى خلق جديد من قبل العلة المباشرة ذاتها : الله . ان هذه الموضوعة الاشعرية تؤدي مباشرة الى نتيجة لا عقلانية ، هي نفي قوانين الطبيعة والمجتمع كليا والغاء كل اساس لبناء كيان علمي لكل علم . ومؤدى هذه النتيجة اخيرا هو القضاء على احد الاسس الضرورية لتطور المجتمع (٤) . وهنا تتجلى ، اوضح

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٢٢ .

(٢) انظر محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٠٣ .

(٣) ابو بكر الباقلاني اول من ادخل المذهب الذري في علم الاشعري ـ راجع كتاب « التمهيد للرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » طبعة القاهرة ١٩٤٧ ص ٥٢ ـ ٥٦ . راجع ابن خلدون : المقدمة ص ٨٣٨ .

(٤) في الفصل التالي من الكتاب (الفصل السابع ـ المنطق) مزيد من الايضاح عن موقف الاشاعرة من مبدا العلية ـ راجع بند (ثالثا) من بنود الاختلاف بين منطق ارسطو ومنطق بعض المذاهب في الفكر العربي ـ الاسلامي .

فاوضح ، مؤشرات المعركة الايديولوجية في الحركة التي انتهت الى قيادة ابي الحسن الاشعري في نهاية القرن الثالث الهجري ، ثم الى قيادة الغزالي في اواخر القرن الخامس الهجري .

ولعل من ظاهرات هذه المعركة الايديولوجية ما هو معروف عن الغزالي من انه الف كتابه الشهير « فضائح الباطنية » تلبية لطلب الخليفة العباسي المستظهر (٤٨٧هـ / ١٠٩٤ م) حتى لقد سمى الغزالي كتابه هذا « فضائح الباطنية او المستظهري » (١) . وذلك شكل من اشكال الولاء القائم بين اهل علم الكلام الاشعري والفكر الرسمي السني ، او السلطة الرسمية ، كجبهة تقابلها في المعركة الايديولوجية جبهة عريضة تحتوي مزيجا من القوى الاجتماعية والفكرية المعادية ، او المعارضة ـ بالاقل ـ لاتجاهات السلطة المسيطرة .

★ ★ ★

٢ ـ مكان الشيعة في علم الكلام

للشيعة دورهم البارز في نشاة علم الكلام من جهة، وفي تطور مباحثه من جهة ثانية . ولكن الحديث عن الشيعة في مجالنا هذا لا يمكن ان يشمل كل من اطلق عليهم اسم الشيعة في التاريخ الاسلامي . فاننا اذا دخلنا في نطاق الدلالة الوسيعة لكلمة « الشيعة » بمعناها التاريخي وبكل شمولها ، كنا كمن دخل متاهة لا يدري كيف ومتى يخرج منها .. سنقتصر ، اذن ، على اظهر دلالة لهذه الكلمة ، اي على الشيعة الامامية الاثني عشرية .

هناك جانبان لدور الشيعة الامامية في علم الكلام : الجانب المذهبي الصرف، ثم الجانب الذي يتمثل بجمهرة من علماء الكلام المنتمين الى مذهب الامامية ، الذين كانت لهم مشاركة ملحوظة في تطوير المباحث الكلامية خلال مختلف المراحل من تاريخ هذا العلم .

أ ـ **الجانب المذهبي** : يمكن القول ، من حيث الجانب المذهبي الصرف ، ان المبادىء والاصول التي يقوم عليها كيان مذهب الامامية هي بذاتها تؤلف شطرا كبيرا من مباحث علم الكلام ، سواء منها المباحث التي تتصل اتصالا مباشرا بالقضايا السياسية الكبرى التي كانت مدار الصراع السياسي الاول منذ عهد الراشدين ، كقضية الخلافة وما نشا عن مقتل الخليفة الراشدي

(٣) طبع هذا الكتاب في القاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .

الثالث عثمان من مسألة مرتكب الكبيرة ، ومسألة الموقف من الحاكم الجائر ، ومسألة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها .. ام المباحث الكلامية الاخرى التي اثيرت بعد ذلك امتدادا تصاعديا لذلك الصراع وتحديدا للمواقف الايديولوجية باشكال فكرية جديدة متطورة ؛ كمباحث القضاء والقدر وحرية الانسان ومفاهيم التوحيد والعدل والايمان ، ومسألة المعرفة والموقف من العقل . في كل هذه القضايا والمسائل التي اشتد عليها الخلاف كان الامامية آراؤهم ومواقفهم التي يتكوّن منها نظام المذهب الشيعي ونظام علم الكلام الشيعي في وقت واحد .

وبنظرة عامة ، في علم الكلام الشيعي ، نجد للامامية الاثني عشرية مواقف يتفردون بها ، كموقفهم في مسألة الخلافة . فهم وحدهم ــ دون الاشاعرة والمعتزلة ــ يرونها **حقا الاهيا** لمن **يختاره الله** لها ، ويرون هذا **الحق الالاهي** لعلي بن ابي طالب وابنائه من ولد زوجه فاطمة بنت النبي بالتسلسل العمودي حتى الامام الثاني عشر محمد بن الحسن ، وان الامام صاحب هذا الحق معصوم من الخطأ . ونجد لهم مواقف يلتقون بها مع الاشاعرة دون المعتزلة ؛ كموقفهم في مسألة مرتكب الكبيرة . فهم ــ كالاشاعرة ــ يقولون بانه مؤمن فاسق ، اي انه يبقى على ايمانه ولكنه مذنب يستحق العقاب على قدر ذنبه ؛ في حين يقول المعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر ، بل هو منزلة بين الايمان والكفر ، ويقول الخوارج انه كافر .. وكموقفهم كذلك في مسألةتأويل النصوص الدينية (القرآن والسنة) حين يكون ظاهرها على خلاف حكم العقل . فهم ــ كالاشاعرة ــ يقبلون بالتأويل حين يكون ظاهر هذه النصوص مخالفا لاوليات حكم العقل ، ولا يقبلون به في غير هذه الحال ، ويقولون بأن علم الدين هو المرجع في الاساس ، لا حكم العقل .. ونجد للامامية مواقف اخرى يلتقون بها مع المعتزلة دون الاشاعرة . كموقفهم في مسألة الحسن والقبح العقليين . فهم على وفاق مع المعتزلة بأن في الافعال والاشياء ما هو حسن وما هو قبيح بحكم العقل ، اي ان الحسن او القبح في هذه الافعال والاشياء ، موجودان موضوعيا ، ويؤلفان موضوعا لادراك العقل ، وليس حسنها او قبحها مكتسبا من الاحكام الشرعية .

تبقى قضية حرية **اختيار الانسان** افعاله . ما موقف الشيعة منها ؟ . في هذه المسألة الخطيرة يتحدد موقفهم على اساس النص المأثور عن الامام السادس من ائمتهم الاثني عشر ، وهو الامام جعفر الصادق . يقول النص : لا جبر ، ولا تفويض ، بل امر بين امرين . يفسر الشيعة ذلك بأنه ينبغي النظر الى افعال الانسان من وجهتين : وجهة اسبابها القريبة ، ووجهة اسبابها البعيدة . فاذا نظرنا اليها من الوجهة الاولى ، راينا الانسان هو السبب المباشر لافعاله ،

وهي تصدر عنه باختياره . وبهذا الاعتبار يكون مسؤولا عن خيرها وشرها . واذا نظرنا من وجهة اسبابها البعيدة ، راينا تلك الاسباب خارجة عن ارادته واختياره فهي اضطرارية ؛ فلا تصح نسبة الافعال اليه بهذا الاعتبار . ويقول الشيعة في تفسيرهم هذا ان قدرة الانسان على مباشرة افعاله هي من الاسباب البعيدة ، وهذه القدرة هي مما خلقه الله فيه ، اي ان افعال الانسان مخلوقة لله باعتبار ان القدرة على مباشرتها مخلوقة لله ، وهي ايضا مخلوقة للانسان باعتبار كونه الفاعل المباشر لها بأرادته (١) . وهكذا يكون الامر « وسطا بين الاشاعرة القائلين بان الانسان لا يملك اعماله ومصيره ؛ وبين المعتزلة القائلين بانه هو الذي يقرر المصير دون ان يكون للخالق اي تأثير في افعاله » (٢) .

والملحوظ ، بوجه عام ، اننا نجد الشيعة غالبا في الموقف الوسط بين الاشاعرة والمعتزلة على صعيد علم الكلام . ولعل هذه « الوسطية » ترجع ، في اسبابها العميقة ، الى الوضع التاريخي الصعب الذي عاناه الشيعة عدة قرون . فقد فرض عليهم هذا الوضع ان يواجهوا انواعا شتى من الصراع المأسوي ، فواجهوها حينا بصلابة ، وحينا « بالتقية » مع المجانبة ، وحينا بالتقية مع المعارضة في الخفاء . وبين ذلك كله تعرضوا لاشد الكوارث ، حتى كوارث الابادة الجسدية .

ان البحث عن الجانب الايديولوجي في نظرية التشيع ذاتها ، ككل ، يضع الباحث في اطار مقفل من التناقضات . وابرز التناقضات هنا يتجلى ، مثلا ، في موقفين للشيعة : موقفهم في نظرية الامامة ، اي قولهم بأن الخلافة **حق** الهي محضا ونفي حق الناس في اختيار الخليفة ؛ وقولهم بكون الامام معصوما من الخطأ ، وحصرهم مصدر المعرفة بالامام بعد النبي . هذا من جهة ؛ وموقفهم ، من جهة اخرى ، في مسألة حرية اختيار الانسان لافعاله ، ومسألة الحسن والقبح العقليين .

يمكن الاستنتاج : ان الموقف **الاول** للشيعة ، هو الاصل في نظرية

---

(١) اعتمدنا في موضوع علم الكلام الشيعي امهات الكتب الاصول لمذهب الشيعة والفكر الشيعي ، امثال : كتاب شرح عقائد الصدوق للشيخ المفيد المعروف بـ « ابن المعلم » (٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ) ،وكتاب الشافي في الامامة للشريف المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ) ، وكتاب التجريد في الاعتقاد للشيخ الطوسي ، نصيرالدن (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ / ١٢٠١ ـ ١٢٧٤) ، وكتاب قواعد العقائد وشرحه للعلامة الحلي ، الحسن بن المطهر (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ) الخ .

(٢) راجع الشيخ عبدالله نعمة : فلاسفة الشيعة ، بيروت (دون تاريخ) ،ص ٥١ .

المذهب . واما الموقف **الثاني** ، فقد حصل بعد ذلك بتاثير الوضع التاريخي الذي اشرنا اليه منذ قليل . ان هذا الوضع ربط الموقف العملي للشيعة ، منذ استقر الامويون على راس السلطة السياسية لدولة الاسلام ، بحركة المعارضة للسلطة القائمة ، سواء في العصر الاموي ام العصر العباسي . اقصد ان معارضتهم تلك ، والاضطهاد الذي كان يلاحقهم ، احدثا تغييرا « ايديولوجيا » في بعض المبادىء التي تقوم عليها نظرية التشيع . من هنا نلحظ ان المسائل التي التقوا بها مع المعتزلة هي المسائل المهمة ذات الطابع الايديولوجي الذي يميز المعتزلة من الاشاعرة . لذلك يمكن ان نصل الى الاستنتاج الاخير التالي:

اذا شئنا البحث عن طابع الايديولوجية الشيعية ، فعلينا ان نبحث عنه لا في نظرية التشيع ذاتها ، بل في المعالجات **الكلامية** التي يلتقي فيها الشيعة مع المعتزلة ، او يقتربون بها اليهم . لان هذه المعالجات لا تعكس نظرية التشيع كما نشأت في ظروفها التاريخية الاسلامية الاولى ، بل تعكس الوضع التاريخي العملي الذي واجهه الشيعة منذ استشهاد الامام الاول علي بن ابي طالب ، ثم المصرع الفاجع للامام الثالث الحسين بن علي في كربلاء .

٣ ـ شخصيات كلامية من الشيعة

اما دور الشخصيات الشيعية في علم الكلام ، فهو ـ كما يبدو لي ـ لا يمكن ربطه بدور علم الكلام الشيعي التابع من الصفة المذهبية الصرف . فهناك متكلمون ينتمون مذهبيا الى الامامية ، قالوا بمقالات تخالف المذهب او لا يلتزم بها اهل المذهب . ومثل ذلك يقال عن فلاسفة ينتمون في الاصل الى الامامية . فهؤلاء ايضا جاءوا بمقالات في الفلسفة ليست هي بشيء من مذهب الامامية ، امثال الفارابي وابن سينا . والدليل على ذلك ظاهرة الاختلاف بين آرائهم الى حد التعارض احيانا . ففي علم الكلام نجد في مقالات هشام بن الحكم (حوالي ١١٣ ـ حوالي ٢٠٠ هـ) ، مثلا ، ان الله لا يعلم الشيء قبل ان يخلقه ، وان علم الله الذي به يعلم الاشياء ليس قديما ولا حادثا (١) ؛ وهو في المذهب الذري يقول بانقسام الاجسام انقساما بالفعل الى اجزاء غير متناهية (٢) . كل هذه الاقوال غريبة عن مبادىء نظرية الشيعة حتى ان احد كبار النظريين في مذهب الامامية يقول في مسالة الجزء الذي لا يتجزأ ان اهل التوحيد كافة يقولون بها وانه لا يخالفها « سوى شذاذ من اهل الاعتزال ويخالف فيه الملحدون » (٣) . ونجد متكلما اخر من الامامية كان تلميذا لهشام بن

(١) راجع الشهرستاني : الملل جـ ١ ص ١٨٤ .

(٢) راجع الشيخ عبدالله نعمة : فلاسفة الشيعة ،ص ٥٦٣ .

(٣) راجع الشيخ المفيد في كتابه : « اوائل المقالات » ص ١١٩ .

الحكم خالف استاذه في الكثير من آرائه (١) . وهناك امثلة عدة لاختلاف آراء المتكلمين من اهل الشيعة ، بل تعارضها احيانا (٢) . لذلك ليس من الصحيح ان نضع هذه الاراء المختلفة او المتعارضة في اطار علم الكلام الشيعي بصفة كونه شيعيا ؛ كما انه ليس من الصحيح ان ننسب الدور الذي قام به هؤلاء المتكلمون في مجال علم الكلام ، بوجه عام ، الى المذهب الشيعي بصفة كونه مذهبا .

٤ ـ علاقة علم الكلام بالفلسفة

هل هناك علاقة بين علم الكلام والفلسفة ؟ . ما حدود هذه العلاقة ، ان وجدت ؟ .

مباحث المتكلمين نفسها تجيبنا عن السؤال الاول توا . فلنتوجه الى مؤسسي علم الكلام : المعتزلة ، لنرى طريقة معالجتهم المسائل الكلامية في مباحثهم . نجد هنا طابع النظر الفلسفي واضحا . فطريقة التفكير هي طريقة التفكير الفلسفي ، من حيث اعتماد العقل ، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها ، واستخدام ادوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة .. نذكر مثلا ما هو معروف عن مدرسة البصرة المعتزلية من القول بمقالة ابي هاشم الجبائي البصري (٣) من ان الكليات (المفاهيم) ذات وجود خارجي (٤) وان الشك هو اساس المعرفة ، لان النظر العقلي من غير ان يسبقه شك تحصيل للحاصل (٥) ، وهذا محال . ومدرسة بغداد المعتزلية تقول ، مثلا ، بمقالة احد رجالها معمّر بن عباد السلمي (٦) في **مسالة المعاني** (Conceptualisme) وهي مسالة ان العرض لا يقوم بالمحل الا لمعنى ، وان الاشياء تختلف او تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يقتضي المخالفة (٧) . ومعلوم ايضا ان المتكلمين بحثوا في ماهية الانسان

(١) هو ابو جعفر البغدادي المشهور بالسكاك ذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٥٠ .

(٢) راجع فلاسفة الشيعة للشيخ عبدالله نعمة ، ص ٤٣ ـ ٤٧ .

(٣) هو عبدالسلام بن علي الجبائي المعتزلي الكبير استاذ ابي الحسن الاشعري . (ـ ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م) .

(٤) راجع الشهرستاني : الملل ص ٥٦ .

(٥) الايجي : شرح المواقف ـ طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٦) من معتزلة بغداد عاش في خلافة الرشيد كما يرى ابن المرتضى في المنية والامل ص ٢١-٢٢. (ـ ٢٢٠ هـ حوالي ٨٣٤ م) .

(٧) الشهرستاني : الملل ص ٤٦ .

وكان معمّر يقول بان الانسان **جوهر** ، فهو ليس الجسد ، اي ليس بمادي ، وان علاقته بالبدن علاقة التدبير والتصريف (١).والبدن آلة للانسان ــ الجوهر يحركه ويصرفه ولا يماسه (٢) .

هذه المسائل ، وكثير امثالها ، هي بأصلها وطبيعتها مسائل فلسفية، ثم هي كانت من مسائل علم الكلام عالجها المتكلمون في مختلف مراحل هذا العلم . ومؤرخو الفكر العربي ــ الاسلامي لذلك العصر قالوا كلاما كثيرا عن اطلاع المتكلمين القدماء على الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات التي امكنهم الاتصال بها في ذلك الحين . ولنتذكر هنا قول الشهرستاني بأن اوائل علماء الكلام مثل واصل بن عطاء (ــ ١٣١ هـ /٧٢٨) طالعوا كتب الفلاسفة (٣). اما الباحثون المحدثون فقد حاولوا تحديد الزمن الذي اتصلت فيه الفلسفة بعلم الكلام وتحديد الشخص الذي بدا به الاتصال . فقالوا ان الفضل في تطعيم مبادىء الاعتزال بمبادىء الفلسفة ، يرجع (٤)الى ابي الهذيل العلاف (٥). او ان العلاف هو الذي انشأ علم الكلام عند المسلمين ؛ او هو « اول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة » (٦) .

قد يكون هذا التحديد الصارم مبالغا به ؛ لان الحركات الفكرية ، بل مختلف الظاهرات التي تبرز في المجتمعات مهما كان نوعها ، لا يمكن تحديدها بفاصل زمني معين او بتجليها اول مرة عند شخص واحد معين . ولكن ، رغم ذلك ، تدل هذه التحديدات ، سواء من المؤرخين القدامى ام من الباحثين المحدثين ، على الوجود التاريخي المبكر للعلاقة بين علم الكلام والفلسفة ؛ وعلى ان المعتزلة كانوا الوساطة المبدعة في احداث هذه العلاقة . وممّا يدعو للانتباه ان نرى المتأخرين من المتكلمين ، امثال : صاحب « المواقف » (٧) . وصاحب « المقاصد » (٨) ، وصاحب « طوالع الانوار » (٩) ، اخذوا يطورون

(١) المصدر السابق ص ٤٧ .
(٢) ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين ص ٢٢١ ــ ٢٢٢ .
(٣) الملل جـ ١ ص ٥٨ .
(٤) راجع احمد امين : ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٩٨ .
(٥) هو محمد بن الهذيل من زعماء مدرسة الاعتزال البصرية . (١٣٥ هـ / حوالي ٧٥٢ ــ ٢٢٥ هـ /حوالي ٨٥٢ م) .
(٦) علي مصطفى الغرابي : « العلاف اول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة » ، طبعة اولى القاهرة ١٩٤٩ .
(٧) عضدالدين القاضي عبدالرحمن بن احمد الايجي (ــ ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥ م) .
(٨) سعدالدين التفتازاني (ــ ٧٩١ هـ / حوالي ١٣٨٩ م) .
(٩) عبدالله بن عمر البيضاوي (ــ ٦٨٥ هـ / حوالي ١٢٨٧ م) .

العلاقة بين الكلام والفلسفة من حيث اشكال التأليف والتصنيف . بمعنى انهم اتخذوا من ترتيب ارسطو لابحاثه الفلسفية طريقة في ترتيب ابحاثهم الكلامية (١) . ذلك له دلالته ، بالرغم من انه كان تطويرا شكليا وحسب . اما دلالته فتنبع من ظروفه التاريخية . فان عمل المتكلمين المتأخرين هذا كان في الوقت الذي اشتدت فيه حملات الهجوم على الفلسفة واضطهاد المشتغلين فيها . اي ان تلك الحملات كلها ما كانت لتستطيع ان تقطع ما بين علم الكلام والفلسفة ، او ما بين الفكر العربي ــ الاسلامي بوجه عام والفلسفة ، بل يبدو إن الامر كان بالعكس : كانت هذه العلاقة تؤكد نفسها باشكال جديدة تتفق مع نوعية الحركات الفكرية في هذه الظروف وتلك .

وليسمح لنا هنا ببعض الاستطراد لنقول ان هذه الحقيقة لا تعني ان القضية هي قضية الفلسفة بذاتها ، بقدر كونها تعني قضية التطور بصورة عامة ، وما يستلزمه التطور من ضرورات التحرر الفكري وضرورات بقاء الخمائر التحررية ، ما دامت تحتاج اليها قضية التطور ، مهما كانت وسائل القمع قوية وماكرة . لقد كان وجود الفلسفة ، بأي شكل من اشكال الوجود، هو بذاته علامة طيبة على استمرار تلك الخمائر حية تتحدّى ظروف سيطرة الفكر اللاهوتي المتخلف .

صحيح ان مضمون الفلسفة في عهد المتكلمين المتأخرين اي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين بدا يتحول الى قوالب تقليدية فقدت ــ غالبا ــ حيويتها وقدرتها على استيعاب عصرها ؛ ولكن حملات الهجوم والاضطهاد التي كانت لا تزال في اشتداد حينذاك ، انما كانت تستهدف مضامين الفلسفة **الرشدية** التي تحمل في ذلك الحين مشعل التحدي الفلسفي لازمة الايديولوجية اللاهوتية .

خلاصة ما تقدم ان علم الكلام ،منذ نشأته على ايدي المعتزلة ، بدا يتلمس الطريق الى التعامل مع الفلسفة ، مادة واسلوبا . وبذلك كان هذا العلم ، او كانت مباحثه ومسائله قبل ان يتكوّن علما منظما ، اول طريق الفكر العربي ــ الاسلامي الى ممارسة التفكير الفلسفي ، او كان التمهيد الضروري لتطور هذا الفكر ، في نطاق الخصائص التاريخية المعينة ، الى مرحلة اعلى من المرحلة التي اقتضت هذا التمهيد ، اي اعلى من مرحلة علم الكلام . نعني بها مرحلة **الفلسفة** .

من هذه الخلاصة ننتقل الى محاولة الاجابة عن **السؤال الثاني :**

(١) راجع علي مصطفى الغرابي : ابو الهذيل العلاف ، ص ٣ .

ما حدود العلاقة بين علم الكلام والفلسفة ؟

قلنا ان كل واحد منهما كان مرحلة ، مستقلة نسبيا ، في طريق تطور الفكر العربي ـ الاسلامي . وهذا الواقع ـ بالضبط ـ هو الذي يقرر حدود العلاقة بينهما بصورة **اولية** . ولكن الذي يقرر هذه الحدود بصورة **عامية** هو كون علم الكلام مارس التفكير الفلسفي **كوسيلة** لبحث القضايا المثارة في المجتمع العربي بعد الاسلام ، متخذا شكل البحث الديني في العقائد . ذلك في حين ان الفلسفة ظهرت في المجتمع العربي ـ الاسلامي ، بعد ان استوفى علم الكلام نضجه ، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير ، كمفاهيم ، منعكسا فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة واشكال علاقاته الاجتماعية المعينة انعكاسا غير مباشر .. اي ان الفلسفة تميزت من علم الكلام بامرين اساسيين : **اولا** ، بانها انطلقت من المفاهيم ، لا من القضايا المثارة في المجتمع بصورة مباشرة . **ثانيا** ، بانها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث ، وان حاولت ان تخفي التناقض بين النتائج التي يصل اليها البحث الفلسفي وبين العقائد الايمانية الاسلامية . ومحاولاتها هذه هي التي سميت « توفيقا » بين الفلسفة والدين ، تسمية غير صحيحة .

٥ ـ التناقض بين علم الكلام والفلسفة

كان لا بد ان يحتوي ديالكتيك العلاقة بين الكلام والفلسفة تناقضات جدية بينهما ، منذ بدات تظهر ضرورات **الاستقلال** النسبي لكل منهما عن الآخر عند منتصف القرن الثالث الهجري (بعد منتصف التاسع الميلادي) . ولعل اهم مصدر لهذه التناقضات هو ان علم الكلام حينما بلغ نضجه في مرحلته المعتزلية ، وهو متوافق مع الفكر الفلسفي من حيث فسحه للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة ، كان من الطبيعي ـ وفقا لقوانين التطور العامة ـ ان يتخلى علم الكلام للفلسفة عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي ـ الاسلامي بناء على كونه ـ اي علم الكلام ـ قد استوفى حاجة وجوده واستنفد مهماته التاريخية وحان الوقت لان يتحول الى كيفية فلسفية خالصة . ولكن « **ردة الفعل** » المحافظة لمواجهة الفكر المعتزلي في عهد الخليفة العباسي المتوكل ، ثم ظهور المذهب الكلامي الاشعري الذي كان تجليا من نوع جديد لردة الفعل هذه ، كان لهما نتيجة مختلفة عما كان منتظرا .. كانت هذه النتيجة ان مكان علم الكلام المعتزلي احتله علم الكلام الاشعري من جهة ، والحركة الفلسفية المنفصلة عن علم الكلام ككل من جهة ثانية . اي ان التحول كان تحولا **تناقضيا** من بدايته . بمعنى ان هذا التحول

تحقق عمليا بحدوث طرفين تناقضيين : الفلسفة ، وعلم الكلام الاشعري .

من هنا راينا تلك الظاهرات التاريخية التي برزت باشكال من العداء والخصومات العنيفة بين علم الكلام « المابعد المعتزلة » والحركة الفلسفية بمختلف مذاهبها منذ حركة « اخوان الصفاء » حتى فلسفة ابن رشد . فالتناقض العدائي بينهما ، اذن ، قائم على اساس **ايديولوجي** من حيث اسباب نشوئه ذاتها . اذ ـ كما راينا ـ بدا علم الكلام الاشعري بشكل عودة الى السلفية السنية بهدف هدم البنيان العقلاني الذي شيده الفكر المعتزلي ، وان حاول الاشعريون الظهور بمظهر « عقلاني » لم يتجاوز النطاق الشكلي المحض ، كما اشرنا في ما سبق . ومنذ ذلك الوقت صار واضحا ان الصراع بين علم الكلام والفلسفة هو ـ في الواقع ـ صراع ايديولوجي بالدرجة الاولى : صار علم الكلام معبرا عن الايديولوجية « الرسمية » ، وصارت الفلسفة ـ بالاضافة الى التصوف ـ معبرة عن ايديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسلطة الحاكمة المركزية . بدليل ان الاضطهاد ، المختلف الاشكال ، الذي عانته الفلسفة طوال قرون كان يبدا اضطهادا **فكريا** في مؤلفات المتكلمين ، ثم **يتحول** الى اضطهاد مادي وجسدي من قبل السلطات المسيطرة .

لماذا ، مثلا ، طولب الوراقون (نساخو الكتب) في بغداد عام ٢٧٧ هـ ، ان يقسموا الايمان ، بان لا ينسخوا كتابا في الفلسفة حتى ادى ذلك الى هجر النساخ حرفتهم (١) . ومعلوم ان هجر النساخ للحرفة يعادل في عصرنا تعطيل الطباعة .؟ ولماذا اصبح العداء للفلسفة يومئذ شاملا لكل ما يدخل في مجال العلم بمعناه الواسع ؟. روى لنا « الاغاني » (٢) ان ابا زيد البلخي (٣) اتهم بالالحاد لمجرد انه كان « قائما بجمع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة (٤) . « وكانت الاهيات ارسطو ـ اولا وبالذات ـ محط السخط عند اهل السنة . اذ اعتبروا مقدماتها ونتائجها متعارضة كل التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام . وتجاوز سخطهم ذلك حتى شمل **العلوم الرياضية** لانها تمهد للدراسات الفلسفية ، وكانت **الهندسة** مثالا للشك عند اهل السنة ، وكانت **الاشكال الهندسية** تثير قلقهم وتدين صاحبها بالزندقة (...) وقد تحدث ابو الحسن بن فارس في كتابه

(١) ابن الاثير : الكامل طبعة القاهرة ١٣٠٣ هـ . جـ ٧ ص ١٦٢ .

(٢) ابو الفرج الاصفهاني : « الاغاني » جـ ١٧ ص ١٨ .

(٣) ابو زيد احمد بن سهل البلخي من كبار مترجمي الفلسفة والعلوم اليونانية الى العربية (ـ ٣٢٢ هـ/٩٣٣ م) .

(٤) هذه العبارة في وصف البلخي وردت في معجم الادباء لياقوت الحموي جـ ٣ ص ٢٩ .

« الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » **عن خطر الهندسة على الدين** مع قلة نفعها . وانتهى الى ان الخوض في **الرياضيات** يؤدي الى الانخلاع من الدين » (١) .

من هذه الصورة يصبح واضحا انه لم يكن مصادفة في اوروبة القرون الوسطى ان تتخذ الرجعية اللاهوتية هناك من اراء الغزالي الكلامية الاشعرية المعادية للفلسفة ، سلاحا لها في محاربة الفلسفة المعارضة للفلسفة اللاهوتية. كما فعل ـ مثلا ـ ريموندمارتن R . Martin المعاصر لتوما الاكويني . في كتابه « الدفاع عن الايمان » الذي الفه بطلب من ريموند بونيافورت Raymund piunaforte رئيس هيئة الدومينيكيين ، وادخل فيه كثيرا من آراء الغزالي (٢) .. ليس هذا مصادفة ، بل هو احد المظاهر التي تجلى بها انتقال المعركة الايديولوجية في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي ، من ميدانها في الشرق الى ميدان جديد في اوروبة ، بعد ان اخذ المجتمع العربي ـ الاسلامي ينهار اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا وثقافيا ، واخذت بذور النهضة الاوروبية تتحرك للنماء في مناخ التقدم التكنيكي الذي كانت طلائعه تظهر عند نهايات القرون الوسطى .

ان هذا الانتقال يفسر كلام ابن خلدون في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي بأن « علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم ، اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا » (٣) . طبعا ، يعني ابن خلدون هنا بالملحدة والمبتدعة الفلاسفة وسائر ذوي الافكار والنزعات الذين يتلمسون الحقائق الكونية خارج العالم الغيبي ، اي كل الذين يؤلفون المعسكر الفكري والايديولوجي الذي يناهضه ويحاربه علم الكلام الاشعري . فهل هؤلاء انقرضوا حقا ، كما يتصور ابن خلدون في زمنه ، ولم يبق غير الكلاميين الاشعريين وحدهم في الميدان ؟ .. يبدو لنا ان المسألة لم تكن يومئذ مسألة انقراض اولئك وبقاء هؤلاء طرفا وحيدا في ميدان المعركة . بل هي ان المعركة الايديولوجية ذاتها كان موضوعها في الشرق حينذاك يتزعزع ، بعد ان اخذ ينهار المجتمع الذي كان هو نفسه موضوعها الاساسي ، واخذ ينشأ مجتمع جديد في الغرب (اوروبة) كان يتهيأ ليكون هو الموضوع الجديد للمعركة وهو الميدان الاكثر حيوية للصراع الطبقي الذي سيكون عنيفا وسيظهر منه عالم جديد يحمل

(١) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١١٠ .
(٢) المرجع السابق ص ١٠١ .
(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٨٤١ .

للبشرية علاقات اجتماعية من نوع جديد ..

★ ★ ★

في ختام هذا الفصل نضع خلاصة موجزة مركزة نستطيع القول انها خلاصة كاملة للقسم الثاني كله من دراستنا هي :

ان علم الكلام ، في مرحلته الاولى الممتدة من اواخر القرن الاول الهجري الى نهاية الثلث الاول للقرن الثالث الهجري ، كان عبارة عن ممارسات فلسفية وانعكاسات ايديولوجية اتخذت من العقائد الدينية طريقها الى الظهور والصيرورة ، حتى انتهى دوره التحضير لنشوء فلسفة عربية منفصلة عن علم الكلام .

حصيلة الفصل السادس

ـ ١ ـ

يرشدنا المنهج العلمي في دراسة التاريخ ان التراكمات **الكمية** في مجرى تاريخ تطور المجتمع يمكن ان تتخذ اشكالا مختلفة في تحولها **الكيفي** . يمكن ان تتحول ، مثلا ، الى كيفية سياسية او اجتماعية او فكرية ـ نظرية او الى نوع من العنف الثوري .

في ضوء هذه الحقيقة نستطيع ان نرى حركة التراكمات التي كان **علم الكلام** الشكل الفكري الاكثر تقدما بين اشكال تحولاتها الكيفية في المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين . فقد لحظنا ان حركة هذه التراكمات بدات منذ موت النبي وبدا الصراع على منصب الخلافة ثم الصراع على المكاسب المادية لهذا المنصب الخطير . ولحظنا ان تاسيس الدولة الاموية اول تحول كيفي **سياسي** لتراكم الاحداث في تلك الفترة التاريخية ، دعمه شكل اقتصادي واجتماعي ونشا عنه شكل فكري . اما شكله الاقتصادي فهو دخوله سلطة الحكم الاموي طرفا مشاركا في نظام العلاقات الانتاجية الاقطاعية وحاميا لهذا النظام وعاملا في تطويره وتجديد **قواه المنتجة**، في بلاد الشام بالاخص . وهذا الشكل الاقتصادي **حدد الشكل** الاجتماعي لهذا التحول الكيفي ، لان ارتباط الدولة الاموية بالنشاط الاقتصادي في اطار علاقات الانتاج الاقطاعية حدد بالضرورة طابع العلاقات الاجتماعية والنظام الاجتماعي. واما الشكل **الفكري** فقد ظهر اول الامر عن طريق النظريات الثلاث الاولى المتصارعة : نظرية الامويين ، ونظرية العلويين (الشيعة) ، ونظرية الخوارج : ولكن وحدة الكمية والكيفية حين يجري التحول الكيفي، لا يمكن ان تقف عند هذا الحد ، لان التغير الدائم هو الجانب الثوري الاساسي لديالكتيك العلاقة بين الكمية والكيفية . اي ان كل كيفية جديدة تخضع هي بدورها

لتغيرات كمية تؤدي الى تحولات كيفية جديدة ، وهكذا . . وفي ما سبق من الفصول في دراستنا رأينا كيف اخذت تحدث ضمن علاقات الانتاج الاقطاعية في العصر الاموي ، تناقضات جديدة تتراكم ثم تتحول تراكماتها الى كيفيات ذات اشكال مختلفة : سياسية ، واجتماعية ، وفكرية نظرية ، ترافقها اشكال عنفية بالانتفاضات المسلحة . وكان الشكل الفكري الجديد ، اول ظهوره ، هو مسالة **القضاء والقدر** . كان رفض القضاء والقدر تعبيرا ايديولوجيا عن نقمة الفئات الكادحة والمثقفة ، وكان اول صوت للفكر العربي يرتفع ليتحدى الفكر الرسمي القائم على فكرة القضاء والقدر. ثم اخذت حركة المجتمع الجديد تطرح امام المفكرين مشكلات اجتماعية جديدة ، واخذت التفاعلات الثقافية تطرح امامهم اشكالا جديدة لطرق التفكير فيهذه المشكلات. ومضى المفكرون يضعون المباحث في معالجة تلك المشكلات باشكال متطورة ، وكان المعتزلة هم رواد هذا التطور باعتمادهم العقل بالدرجة الاولى في تحصيل المعرفة وفي معالجة قضايا المجتمع والعقائد . ولكن مباحثهم كانت تراكمات لا نظام لها حتى بلغ تطور الفكر العربي ــ الاسلامي مرحلة القدرة على تحديد « الهوية » العلمية لكل نوع من المباحث الفكرية والنظرية . وحين بلغ هذه المرحلة صنفوا المسائل العلمية ، فصار هناك علم فقه مستقل ، **وعلم كلام** مستقل : **الاول** لدراسة **احكام** الشريعة الاسلامية ، **والثاني** لدراسة اصول العقائد الاسلامية . كان هذا التصنيف في عصر الخليفة العباسي المأمون ، كما تتفق على ذلك معظم المصادر التاريخية (الشهرستاني مثلا : الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢) .

اسم « علم الكلام » اخذ ، كما نرجح، تكريسا لتعبير كانوا يستعملونه في مباحث الكلام قبل ان يصبح **علما** . اذ كانوا يقولون ، مثلا ، ان فلانا له **كلام** في مسالة القدر ، وفلان لا يحب **الكلام** في صفات الله الخ (ذكرنا في البحث نصا تاريخيا كمثال على هذا الاستعمال)

ــ ٢ ــ

اما حركة التاليف في علم الكلام، قبل ان يصبحعلما له مفاهيمه ومقولاته، فقد بدات منذ بداية حركة التدوين المعرفي اثناء القرن الاول الهجري (السابع الميلادي) . هناك مصادر تقول بذلك ولكن لم تصلنا مؤلفات ذلك العهد في مسائل علم الكلام بالرغم من وصول مؤلفات في موضوعات اخرى . يبدو ان الباحثين الكلاميين ، ولا سيما المعتزلة ،قد طمست مؤلفاتهم عن قصد لتحديهم فكر الدولة الرسمي وايديولوجيتها . اما بعد القرن الاول ، فقد نشطت حركة التاليف في علم الكلام ، خصوصا منذ عهد المأمون ، بحيث صارت المؤلفات الكلامية هي الظاهرة الفكرية الاولى التي تتجلى فيها المعارك النظرية

والايديولوجية . وظلت هكذا حتى ظهور الفلسفة التي حملت هي راية الفكر النظري والايديولوجي .

ــ ٣ ــ

التعريفات التي وصلت الينا لعلم الكلام تخلو من تعريفات المعتزلة ، وليس لدينا سوى تعريف للفارابي ، ثم تعريفات لاهل علم الكلام الاشعري . لذلك لا تنعكس حقيقة هذا العلم ومقوماته الاساسية في هذه التعاريف . (ذكرنا نماذج من هذه التعاريف عن مصادرها الاصلية). حتى تعريف الفارابي لا يعكس حقيقة موقف المعتزلة تماما في مدى اعتمادهم على العقل . وقد اوضحنا ذلك بمقابلتنا نص تعريف الفارابي بالدور المعروف للعقل عند المعتزلة (نص الفارابي من كتابه « احصاء العلوم » ص ١٠٧ ــ ١٠٨) . فاذا نحن اخذنا بتعريفات الاشعريين وحدهم كانت الصورة لعلم الكلام مشوهة . لذلك عالجنا هذه المشكلة من خلال حركة المعتزلة وطريقة تفكيرهم .

ــ ٤ ــ

توصلنا ، خلال هذه المعالجة ، الى استنتاجين :

اولا ، ان علم الكلام هو العنوان لتلك المسائل ذات الشكل الديني التي اثارت البحث فيها انواع الصراع الاجتماعي ــ السياسي منذ عهد الخلفاء الراشدين ، ثم المسائل الاخرى التي كانت تطرحها حركة تطور المجتمع العربي ــ الاسلامي المتعدد الاجناس البشرية وبالرغم من ان التطور الفكري ادخل بحث هذه المسائل في مناخات تجريدية كادت تحتجب الابعاد الاجتماعية وراءها ــ بالرغم من ذلك لا يمكن ان يخفى على النظر العلمي ان المنطلقات الاساسية لاختلاف الآراء والمواقف في كل من تلك المسائل كانت منطلقات واقعية اجتماعية .

ثانيا ــ ان علم الكلام قطع مرحلتين رئيستين خلال مسيرته : مرحلة علم الكلام **المعتزلي** ، ومرحلة علم الكلام **الاشعري** ، دون ان ننسى المتكلمين الاخرين من الشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والمتصوفين.انتقسيمنا تاريخعلم الكلام الى هاتين المرحلتين قائم على استنتاج وجود اتجاهين اساسيين لهذا العلم خلال تاريخه كله : الاتجاه **العقلاني** الذي يعتمد العقل اساسا لتحصيل المعرفة في العقائد والطبيعة والمجتمع ، وهو اتجاه المعتزلة . . والاتجاه الاخر المقابل له ، الذي يعتمد المعرفة **الغيبية** وحدها وهذا هو اتجاه من يسمون باهل

السنة ، وقد حمل الاشاعرة رايته ، وحاربوا به الاتجاه الاول طوال العصور اللاحقة . لقد اكدنا راينا بأن المرحلة الاشعرية ليست سوى **رد فعل** للمرحلة المعتزلية . واستنتجنا ان رد الفعل هذا قد انطلق من موقف ايديولوجي بالاساس ، وان الموقف الديني كان شكله التاريخي . ولقد كان المذهب الكلامي الاشعري مذهب دولة الخلافة منذ نشأ ، وبقي كذلك حتى انهارت الدولة . وهذا يؤيد طابعه الايديولوجي . فالمنهج العقلاني للمعتزلة كان اتجاهه البارز « **عقلنة** » ميتافيزيقا الاسلام كلها ، في سبيل « منح » العقل حرية التفكير دون ان يقيده قدر سابق . وذلك ينطلق اساسا من محاولة توكيد حرية ارادة الانسان دون ان تقيدها ارادة سابقة. وهذا هو الموجه الثوري الجوهري لحركة المعتزلة من بدايتها . ذلك بالرغم من ان معالجات المعتزلة كانت تجري بطريقة عقلية تاملية مجردة . ولكن هذه الطريقة كانت تفرضها ظروف سيطرة المعارف الدينية ، ثم ظروف التطور الانتقالي من التفكير البسيط المباشر الى التفكير المركب غير المباشر. غير ان كل ذلك لم يستطع ان يخفي الطابع الاساسي للفكر المعتزلي ، اي طابع المعارضة للنظر الايماني الغيبي ، ولفكرة تقديم الايمان على العقل ولفكرة سيطرة الحتمية القدرية المطلقة على تصرف الانسان .

اما شخصيات الفكر المعتزلي فهم جزء من فئة المثقفين الذين كانوا يؤلفون فئة الفقهاء والمحدثين والمفسرين وكانوا في الوقت نفسه داخل معسكرات الاحزاب السياسية في عصرهم. ولذلك كانت لهم صلات حية بالراي العام في المجتمع ، اي بمختلف الطبقات، وكانوا يحظون بتجاوب الراي العام مع افكارهم وآرائهم .

— ٥ —

وماذا عن علاقة المعتزلة بالخليفة العباسي المأمون الذي صار مذهب الاعتزال مذهب الدولة في عهده ، واستمر في عهد اخيه المعتصم ثم الواثق بن المعتصم ؟ . اجبنا عن هذا السؤال بأن المأمون كان اثناء صراعه مع اخيه الامين على الخلافة ينتصر لفئات اهل المدن المرتبطة باقتصاد المدينة : التجارة . والصيرفة ، والصناعة الحرفية ، والمال الربوي . في حين كان اخوه الامين مرتبطا باصحاب الاقطاعات الزراعية من الامراء والنبلاء وكبار مستثمري الارض . كان الصراع بينهما مرتبطا اذن بالصراع بين الاقتصاد الريفي واقتصاد المدينة . وكانت افكار المعتزلة تمثل طموح المدينة ، بمختلف فئاتها ، الى مراكز اجتماعية وسياسية كانت احتكارا لنبلاء الارض. وكان هؤلاء النبلاء يتخذون الفكر المحافظ ايديولوجية لهم . طبعا ان هذا التفسير لموقف المأمون لم يستنفد دوره الشخصي بشكل مطلق من حيث كونه مثقفا كبيرا وله اتجاهات فكرية

متحررة نسبيا . (اعتمدنا في هذا الاستنتاج على نظرة تاريخية في الوضع الاقتصادي لتلك المرحلة مؤيدة بالمصادر والمراجع الموثوق بها)

□ مرحلة علم الكلام الاشعري ، بدات في عهد المتوكل العباسي (٢٣٢ هـ / ٨٤٧ م) . كانت مرحلة العناصر المحافظة والمعادية للمكتسبات الايجابية في عهد المأمون ، وقد سيطرت هذه العناصر على شخصية المتوكل الضعيفة الشغوف بالترف فقط . وبدات من هنا حملة الاضطهاد والارهاب ضد الفكر المعتزلي وكل ما يتضمنه من اتجاهات ايجابية. ولكن يلفت النظر في هذه المرحلة ان المذهب الاشعري لم يستطع — بحكم تطور العملية التاريخية — ان يلغي الغاء كاملا قضية العقل ودوره. ولذلك رفع شعار العودة الى نصرة مذهب اهل السنة **بالادلة العقلية** . (ابن خلدون : المقدمة ص ٨٣٨) غير ان هذا الشعار لم يكن سوى مجاراة شكلية لحاصل عملية التطور التاريخية ، لان الاعتماد الاساسي في هذا المذهب على النقل لا على العقل. لقد عرضنا في الفصل جملة المسائل التي استخدم الاشاعرة فيها شكلية المنهج العقلاني ، وكشفنا عن هذه الشكلية ببعض التفصيل .

— ٦ —

لم يكن يصح ان نبحث علم الكلام دون ان نرى مكان **الشيعة الامامية** في هذا العلم . الواقع انهم كانوا طرفا مشاركا للمعتزلة والخوارج في بحث مسائله كلها تقريبا . ونرى ان مجموع مبادىء المذهب الشيعي واصوله تشكل جانبا كبيرا من مباحث علم الكلام . ولكن هذا المذهب يشتمل على مواقف مختلفة ، بل متناقضة احيانا من حيث الطابع الايديولوجي . فهو ، من جهة يقوم على قاعدة **الامامة** ، وهي — في النظرية الشيعية — **حق الاهي** لائمتهم ، بمعنى نفي حق الناس باختيار الخليفة ، وحصر مصادر المعرفة في الامام بعد النبي . ومن جهة ثانية يتفقون — اي الشيعة — مع المعتزلة في بعض المسائل الاساسية ذات الصلة بالمنهج العقلاني ، كمسالة مقاومة الحاكم الجائر ، ومسالة الحسن والقبح العقليين ، وهم يقتربون من موقف المعتزلة في مسالة اختيار الانسان في افعاله . . فهنا اذن موقفان . فكيف نتعرف الى مكانهم الحقيقي ايديولوجيا ؟. الارجح في راينا ان سيرتهم العملية كمعارضين للحكام ، الامويين والعباسيين، وكمضطهدين دائما بصورة مأسوية، قد فرضت عليهم تلك المواقف الايديولوجية المتفقة مع المعتزلة دون ان يبالوا تناقض هذه المواقف مع الاصل الامامي الذي يمثل ابعد مدى في رفض دور العقل . ولكن الى جانب ذلك وجد مفكرون كبار من الشيعة الامامية كانت لهم مآثر طيبة في مباحث علم الكلام وفي الفلسفة امثال هشام بن الحكم والبلخي والفارابي وابن سينا . غير ان الافكار التي

توصلوا اليها في هذه المباحث ليست نابعة من مبادىء المذهب وانما هي اجتهادات متصلة بعوامل وظروف اجتماعية وفكرية لا علاقة لها بالمذهب ، لذا نرى من غير الصحيح نسبة افكارهم ومواقفهم الى صفتهم الشيعية .

— ٧ —

بحثنا ، بعد ذلك ، علاقة علم الكلام بالفلسفة . ان هذه العلاقة وجدت منذ نشأة الفكر المعتزلي . فان المصادر التاريخية تثبت ان واصل بن عطاء مؤسس مذهب الاعتزال اطلع على كتب الفلسفة ، وهكذا سائر مفكري المذهب. هذا من جهة ثم من جهة اخرى نحن نعرف هذه العلاقة من طبيعة المسائل التي عالجوها ، فهي مسائل فلسفية بطبيعتها ، ونعرفها ايضا من طريقة تفكيرهم فيها واسلوب معالجتها ، فهي طريقة الفلاسفة وهو اسلوب الفكر الفلسفي ، سواء باعتمادهم العقل ولغة المفاهيم ام باستخدامهم اسلوب الاستدلال المنطقي. ان العلاقة الاكيدة بين علم الكلام والفلسفة جعلت من هذا العلم مرحلة تحضيرية لنشأة الفلسفة العربية — الاسلامية ، لانه كان مرحلة تروض فيها الفكر العربي على ممارسة التفكير بوساطة المفاهيم والمقولات ، اي بطريقة التجريد الفكري التي لا يمكن ممارسة البحث الفلسفي الا عن طريقها .

ولكن ، ما حدود العلاقة بين الكلام والفلسفة ؟ حاولنا الاجابة عن هذا السؤال اولا بأن كلا منهما كان مرحلة مستقلة نسبيا في طريق تطور الفكر **العربي** . **وثانيا** ، بأن حدود العلاقة بينهما يمكن النظر اليها ، بصورة علمية ، من خلال وظيفة كل منهما في مرحلته التاريخية . فعلم الكلام مارس التفكير الفلسفي **كوسيلة** لبحث القضايا المطروحة في المجتمع العربي بعد الاسلام متخذا شكل البحث الديني في العقائد الاسلامية . اما الفلسفة فقد ظهرت في المجتمع العربي الاسلامي بعد ان استوفى علم الكلام نضجه ، لتبحث قضايا الوجود والطبيعة والمجتمع والتفكير ، كمفاهيم بذاتها ، منعكسا فيها العالم المادي بصفة مجتمع معين بظروفه وخصائصه التاريخية المعينة واشكال علاقاته الاجتماعية المعينة ، انعكاسا غير مباشر . اي ان الفلسفة تميزت من علم الكلام **اولا** بانطلاقها من المفاهيم لا من القضايا الاجتماعية المثارة مباشرة **وثانيا** بأنها لم تتخذ من عقائد الاسلام قاعدة للبحث ، وان حاولت اخفاء التناقض بين نتائج بحثها وعقائد الاسلام ، وكانت محاولتها هذه سببا في الاستنتاج الخاطىء الذي حمل الباحثين في الفلسفة العربية على وصفها بالفلسفة «التوفيقية» .

— ٨ —

ديالكتيك العلاقة بين علم الكلام والفلسفة كان لا بد — بالطبع — ان

يحتوي تناقضا ما . وقد جاء هذا التناقض من ردة الفعل المحافظة التي نهض على اساسها علم الكلام الاشعري بعد ذلك . كانت مرحلة علم الكلام المعتزلي — كما قلنا — مرحلة تحضير لولادة الفلسفة العربية . وحين كادت تبلغ هذه المرحلة نهايتها ليتخلى علم الكلام عن مكانه في حركة تطور الفكر العربي للفلسفة وحدها ، جاءت ردة الفعل المحافظة تلك هي محل الفلسفة . لكن هذا لم يكن ممكنا ، لان التحضير لولادة الفلسفة كان قد نضج وكان لا بد من ولادتها. لذلك راينا مكان علم الكلام المعتزلي يحتله طرفان متناقضان : من جهة ، **علم الكلام** الاشعري المحافظ الذي حاول ان يقطع تطور الفكر العربي ليعود به الى طريقة اهل السنة .. ومن جهة اخرى ، **الفلسفة** التي كانت هي التحول الكيفي الطبيعي لتراكمات التطور . كان المظهر الملموس لهذا التناقض يتجلى في حملات الارهاب الفكري حينا والمادي حينا ضد الفلسفة والفلاسفة بل ضد العلوم الطبيعية والرياضية كذلك . وقد لعب الغزالي الدور الاهم والاشد تأثيرا في عملية الارهاب هذه ، حتى اتخذت الفلسفة اللاهوتية في القرون الوسطى من افكاره سلاحا ضد خصومها في اوروبة حينذاك .

الفصل السابع

المنطق

١ ــ الوضع التاريخي

كيف ومتى بدأت الصلة الفعلية بين الفكر العربي ــ الاسلامي ومنطق ارسطو ، او المنطق اليوناني بوجه عام ؟

ان تحديد الوضع التاريخي لهذه المسألة ليس هو هدفا بذاته في موضوعنا . بل الهدف هو محاولتنا ان نحدد ــ في ضوء الوضع التاريخي المعين ــ كيف ومتى دعت حاجة الفكر العربي ــ الاسلامي الى الاستفادة من منطق ارسطو وفقا لحركة القانون الداخلي لتطور هذا الفكر بالارتباط مع حركة تطور المجتمع العربي ــ الاسلامي نفسه خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين بالاخص .

يكاد يكون من المتفق عليه ، لدى مؤرخي الفكر العربي ــ الاسلامي ، ان **المنطق** هو اول ما عرفه هذا الفكر من تراث الفلسفة اليونانية . ولكن متى كان ذلك وكيف ؟.

هناك علامات تاريخية صالحة لاستنتاج ان ذلك بدأ في القرن الاول الهجري (السابع الميلادي) اي في العصر الاموي (٤٠ ــ ١٣٢ هـ / ٦٦١ ــ ٧٥٠ م) . نذكر من هذه العلامات :

١ ــ ما هو ثابت تاريخيا من اتساع صلات النقاش بين ممثلي الفكر ، العربي ــ الاسلامي بمختلف اتجاهاته في العصر الاموي ، وبين ممثلي المدارس

الدينية غير الاسلامية التي كانت قائمة عند الفتح العربي في مراكز عدة من بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين ، فضلا عن المذاهب الفارسية. وكانت هذه الصلات تشمل كثيرا من قضايا الفكر والعقائد الدينية والمسائل الفلسفية المتعلقة بهذه القضايا ذات الصلة بالصراع الايديولوجي حسب اشكاله التي كان يتجلى بها في المجتمع الجديد الخاضع للسيطرة الاموية . كانت المدارس الدينية المشار اليها متأثرة بالفلسفة اليونانية الى حد بعيد وبالمنطق الارسطي بخاصة . بل ان بين الباحثين من يقول ــ على نحو التحديد ــ انها كانت تدرس منطق ارسطو حتى اخر الفصل السابع من « التحليلات الاولى » (١) . فهل نتصور ان تكون الصلات بين الفكر العربي ــ الاسلامي وهذه المدارس بالغة ذلك الحد من الاتساع في العصر الاموي ، ولا تشمل المنطق ، او ــ بالاقل ــ بعض مسائل المنطق ؟. هذا مع العلم ان النقاش الذي كان يجريه ممثلو هذه المدارس مع ممثلي الفكر العربي ــ الاسلامي ، كان يقوم ، في الاغلب ، على اساس من تفكير الفلسفة اليونانية ومن منهجية منطق ارسطو .

٢ ــ ان امثال الشهرستاني من مؤرخي الفكر العربي ــ الاسلامي يقولون ان اوائل علماء الكلام ، مثل واصل بن عطاء (ــ ١٣١ هـ ــ ٧٢٨ م) « طالعوا كتب الفلاسفة » (٢) ، او يقولون « ان علوم الاوائل دخلت بلاد المسلمين في القرن الاول (الهجري) لما فتحوا بلاد الاعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر . ولما كان السلف يمنعون من الخوض فيها » (٣) . ومعلوم ان اصطلاح « علوم الاوائل » يعني عند اولئك المؤرخين علوم الفلسفة اليونانية بالذات ، والمنطق منها » او هو المقدمة والقاعدة لها .

وهنا نقول كذلك : كيف نتصور ان يكون متكلمو القرن الاول الهجري على صلة بكتب الفلاسفة يطالعونها ، كما يقول الشهرستاني ، وبعلوم الاوائل تدخل بلادهم في القرن نفسه ، كما يقول ابن كثير ، ثم لا تكون لهم صلة بالمنطق . في حين قد عملنا ــ كما سبق ــ ان مؤرخي الفكر العربي ــ الاسلامي متفقون على ان المنطق هو اول ما عرفه هذا الفكر من تراث الفلسفة اليونانية !

★ ★ ★

ولكن ، اذا نحن اخذنا بمدلول هذه العلامات التاريخية وقلنا ان الفكر العربي ــ الاسلامي بدأ صلته بالمنطق في القرن الاول الهجري خلال العصر الاموي ، اعترضتنا موضوعة تاريخية مسلم بها لدى المؤرخين ، هي ان ترجمة

(١) ماكس مايرهوف : مقال له « نقل العلوم الاغريقية الى ثقافة العالم العربي الاسلامية ». ترجمة عبد الرحمن بدوي ، منشورا في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ / ص ٥٨ .

(٣) السيوطي : صون المنطق ، ص ١٢ . وهذا القول ينسبه السيوطي لابن كثير .

المنطق الى العربية لم تبدأ الا في عصر الدولة العباسية ، وان اختلف الراي بينهم في انه : هل بدات في عهد الخليفة العباسي الثاني ابي جعفر المنصور (٧٥٤ ــ ٧٧٥ م) ام في عهد الخليفة العباسي **السابع ابي عبدالله المأمون** (٨١٣ ــ ٨٣٣ م) ؟. اي ان هذه الموضوعة تؤجل بداءة معرفة العرب للمنطق الارسطي الى نحو منتصف القرن الثاني الهجري (حوالي منتصف الثامن الميلادي) ، او الى ما بين القرن الثاني والثالث (التاسع الميلادي) . فان رواية القاضي الاندلسي صاعد (ــ ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠) تنسب الى عبدالله بن المقفع (ــ ١٤٢ هـ / ٧٦٠ م) انه ترجم ، حين هو كاتب المنصور ، من البهلوية الى العربية ، ثلاثة من كتب ارسطو في المنطق هي : قاطيغورياس Kategorias (المقولات) وباري ارمينياس Pari Hermenais (العبارة) ، وانالوطيقا Analytica (التحليلات) ، كما ترجم ايساغوجي Eisagoge (المدخل الى المقولات) لفرفوريوس الصوري Porphyry (١) . نقل القفطي (٢) وابن ابي اصيبعة (٣) رواية صاعد هذه نفسها . ولم نجد مضمون هذه الرواية في مؤلفات المؤرخين الاسلاميين الذين سبقوا صاعدا (٤) . ولكن المستشرق بول كراوس ينفي نسبة تلك الترجمات الى عبدالله بن المقفع ويثبت نسبتها الى محمد بن عبد الله بن المقفع الذي عاصر عهد كل من الخليفتين العباسيين : المهدي والهادي بعد المنصور ، مستندا بذلك الى المخطوطة رقم ٣٣٨ في مكتبة القديس يوسف في بيروت . وهو ــ اي كراوس ــ يرى ان الكتب المشار اليها ليست ترجمة لكتب ارسطو ، بل تلخيصا لشروح لها (٥) . ويقول المستشرق الالماني كارل بروكلمان Carl Brockelman : « اما ترجمات قاطيغورياس وانالوطيقيا وايساغوجي الموجودة في المكتبة الاصفية ٣ : ٦٦٨ فهي من عمل **احمد بن المقفع** (٦) » . نستنتج من كل ذلك انه كانت هناك ترجمات او شروح

(١) صاعد : طبقات الامم ، طبعة بيروت ١٩١٢ ــ ص ٤٩ .

(٢) القفطي : طبقات الحكماء ، ص ٩٦ .

(٣) ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ، ج ١ / ٢٠٩ .

(٤) امثال : الطبري ٢٢٤ ــ ٣١٠ هـ / ٨٣٨ ــ ٩٢٣ م ، والبلاذري ــ ٢٧٩ هـ / ٨٩٢ م، والمسعودي ــ ٣٤٦ هـ/٩٥٦ م، وابن قتيبة ٢٧٦ هـ /٨٨٩ م، وابي الفرج الاصبهاني ــ ٩٦٧ م الخ..

(٥) كراوس P. Graus : « تراجم ارسطاطالية منسوبة الى ابن المقفع » نشر في مجلة الدراسات الشرقية ، روما ١٩٣٣ ــ ١٩٣٤ ، المقالة مترجمة الى العربية ومنشورة في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » للدكتور عبدالرحمن بدوي ص ١٠١ ــ ١٢٠ .

(٦) بروكلمان : تاريخ الادب العربي ، الطبعة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ــ ج ٣ ، ص ٩٨. ولكن بروكلمان يدعونا هنا الى النظر في مقالة كراوس السابقة الذكر . ولذلك نرجح ان اسم « احمد » بن المقفع جاء في كتاب بروكلمان بدلا من اسم « محمد » بن المقفع على سبيل الخطأ المطبعي .

لكتب ارسطو في المنطق قبل عصر المأمون ، ووجود مخطوطتين لهذه الترجمات دليل على صحة الاستنتاج ، اي ان صلة الفكر العربي ـ الاسلامي بهذه الكتب كانت قائمة قبل عصر المأمون . اما عصر المأمون بعينه فان هناك اجماعا من المؤرخين الاسلاميين على انه كان عصر ازدهار لحركة نقل العلوم الفلسفية ، وفي مقدمتها **المنطق** ، حتى قال صاعد انه « كان اول علم اعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم » (١) . بل كان بين اعلام المشتغلين يومئذ بحركة النقل هذه من اشتهر بترجمته لمنطق ارسطو بالخصوص مثل ابي نوح وسلم (٢) الذي عاصر المأمون . وسلم هذا هو اول من ترجم الاورغانون كله في المنطق لارسطو ، وبعده ترجم الاورغانون ايضا حنين بن اسحاق (٨٧٧ ـ ٩٠٩ م) في العصر نفسه . وقد استمرت منذ المأمون حركة نقل المنطق الى العربية وشرحه والتعليق عليه، ثم الصراع بين انصاره وخصومه من المتكلمين والفلاسفة في العالم العربي ـ الاسلامي . وقد كان هذا الصراع شكلا تاريخيا من الاشكال التي يتجلى بها الصراع الايديولوجي في ذلك العصر . وكان العالم الفيلسوف **الكندي** اول من وضع باللغة العربية مؤلفات خاصة بالمنطق ليست هي ترجمات ولا شروحا ، بل تأليفا . فقد وضع الكندي رسالة في المدخل الى المنطق ثم وضع اخرى اختصارا لها ، ورسالة في المقولات العشر ، ورسالة في الاحتراس من خدع السفسطائيين ، ورسالة مطولة واخرى مختصرة في البرهان المنطقي (٣) .

١ ـ الوضع الواقعي

من هذا العرض للوضع التاريخي يمكن الاستنتاج ان تحديد المرحلة التي بدات فيها الصلة بين الفكر العربي ـ الاسلامي وبين المنطق الارسطي ، او اليوناني بعامة ، امر معقد ، او هو ليس من البساطة بحيث يتيسر لنا بمجرد النظر في المصادر والمراجع التاريخية وحدها ، او بمجرد عقد المقارنات بين نصوصها وترجيح هذا النص منها على ذاك ، او هذه الرواية على تلك. فالمسألة اكثر تعقيدا من ان يحلها مثل هذا العمل الجانبي . فقد راينا اضطرابا واضحا في هذه المصادر والمراجع من حيث تحديد المرحلة زمنيا ، ومن حيث تحديد مفهوم الصلة المقصودة هنا . فمن اين نشا هذا الاضطراب الملحوظ ؟. هل صحيح ان مصدره « ضياع الكثير مما ترجم في القرن الثامن (الثاني الهجري)

(١) صاعد : طبقات الامم ، ص ٨٥ ط القاهرة .

(٢) ابن النديم : الفهرست ، طبعة ليبزغ ١٨٨٢ ، ص ٢٤٣ .

(٣) الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي : دراسة له بعنوان « التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب » ـ اصدار وزارة الارشاد العراقية ١٩٦٢ ، ص ٨٢ و ٩٢ و ١٠١ .

حتى ان اول ترجمة وصلت الينا يرجع تاريخها الى القرن التاسع (الثالث الهجري) (١) » ؟؟. لا ننكر ان ذلك يمكن ان يكون سببا لحدوث مثل هذا الاضطراب عند المؤرخين ، ولكن في موضوعنا ذاته لا يكفي ان يكون هذا سببا كاملا ، لان هنا سؤالا يواجهنا بالحاح : لماذا ضاع بين الكثير مما ترجم في القرن الثامن كل ما ترجم من المنطق ، ولماذا وصل الينا في الوقت نفسه من القرن الثامن نفسه معظم ما ترجم من غير المنطق حتى ما ترجمه ابن المقفع من ادب فارس او الهند ؟.. قد تمكن الاجابة عن هذا السؤال بالقول : ان ذلك دليل معقول على ان المنطق لم يترجم فعلا الا في القرن التاسع ، ولو انه كان ترجم شيء منه لوصلنا بعضه بالاقل ، ولما ضاع كله . غير ان هذا الجواب، في راينا ، غير صحيح ، لانه غير واقعي. فان الوضع الواقعي لحركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي في القرنين السابع والثامن ، يدفع الينا بمعطيات لا تدحض في هذا الموضوع . وهي معطيات تكاد تكون نصا صريحا على ان الفكر العربي ـ الاسلامي عرف مسائل المنطق وقواعده الاساسية منذ ما قبل القرن الثامن . وقد اشرنا سابقا الى بعض العلامات التاريخية الشاهدة بذلك ، وهي جزء من تلك المعطيات .

واذا نحن استعرضنا الان بعض ابرز الظاهرات الثقافية لذلك المجتمع في المرحلة المشار اليها نفسها واجهتنا فورا تلك الظاهرة المعروفة التي نرى فيها حركة العلوم المسماة بالعلوم العربية (علوم اللغة والادب والتاريخ والتشريع الاسلامي والتفسير والحديث وعلم الكلام) يتكامل نموها بوتائر مدهشة بسرعتها ، ونرى تطورها يرتقي من الشكل الادنى الى الاعلى ، اي من البساطة الى التركيب والتعقيد ، بصورة ملحوظة . ولم يكن ذلك ، في الواقع ، الا نتاج التفاعل التاريخي بين العرب الفاتحين وسائر شعوب الامبراطورية العربية الفتية ، وهي بمعظمها شعوب ذات حضارات وثقافات متنوعة وعريقة ، وكان بعضها في عصر الفتح العربي لا يزال يحتفظ بتراثات تلك الحضارات والثقافات بشكل من اشكال الممارسة العملية. وقد تجلى تاثير ذلك التفاعل الكبير بدخول اسلوب المنطق الارسطي حتى في صلب العلوم العربية ذاتها . فان من المعروف ان سيطرة المنطق على هذه العلوم بلغت الى حد ان اصبح هذا المنطق هو المرجع في احكام علم النحو العربي (١) ، بالرغم من ان النحو ، كعلم لساني محض ،

(١) دي بور T. J. De Boer : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الطبعة العربية ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٢٩ .

(٢) في كتاب « المقابسات » لابي حيان التوحيدي (٣١٠ او ٣٢٠ ـ ٤٠٠ او ٤١٤ هـ) مقابسة شيقة (الثانية والعشرون) عن العلاقة بين النحو والمنطق . وهي تعبير عن مدى ما وصلت اليه هذه العلاقة في عصر التوحيدي من نضج سبقه ـ دون شك ـ تراكم تاريخي ليس بالقليل .

هو بطبيعته قد يستعصي على سيطرة القواعد والاقيسة المنطقية . كانت هذه الظاهرة التي برزت في العلوم اللسانية حينذاك هي الفارق الاهم بين منهجين: منهج **مدرسة البصرة** ومنهج **مدرسة الكوفة** النحويتين ، كما هو معروف. ذلك ان المدرسة البصرية تميزت بالتزامها القياس المنطقي في استنباط احكام النحو، على حين تميزت مدرسة الكوفة بالتزامها اخذ الاحكام النحوية من كلام اهل اللغة العربية في البادية ، اي الرجوع الى اللغة في صفائها الاولي الممتد من الجاهلية . وعلى هذا الاساس اشتهر نحاة البصرة باسم « **اهل المنطق** » . وهذه التسمية ذات دلالة تاريخية قوية تؤكد صلة التعامل بين المنطق وعلوم اللغة العربية والاسلامية . وقد كان لهذا التعامل ولاثره البارز في هذه العلوم خصوم من المحافظين عبروا عن خصومتهم بقول مشهور في القرن الثاني الهجري : « المنطق افسد العقول » (١) . وهذا القول ايضا يعطينا الدلالة التاريخية ذاتها مؤكدا وجود تلك الصلة في عصر باكر ، لانه لا يمكن ان يبلغ تاثير المنطق في علوم اللغة العربية والعلوم الاسلامية ، وهي الناشئة في القرن الاول الهجري ، ذلك الحد من العمق والسيطرة دون ان يمر جيل بشري وزمني كامل ــ بالاقل ــ على بدء الاتصال بينها وبين المنطق. فان ظهور آثار المنطق في هذه العلوم يمثل حالة **تحول كيفي** لها ، ولا يمكن حدوث تحول كيفي من غير **مهدات كمية** كافية تحتم حدوثه . وهذه المهدات تقتضي **زمنا** كافيا للتحول كما قلنا . . . ان صلة التاثير والتاثر بين علم وعلم ، او بين فكر وفكر ، او بين ثقافة وثقافة ، هي قضية بالغة التعقيد ، فمثل هذه الصلة لا يمكن ان تحدث بصورة ميكانيكية . ولذا لا يمكن توقيتها توقيتا حاسما اطلاقا .

ثم ان هنا قضية تستحق الوقوف عندها قليلا ، هي التي اشار اليها دي بور بقوله ــ وهو على حق ــ ان « سبق اهل البصرة الى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق » (٢) بل يرجع ذلك حقا الى ان « تاثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ، وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين افسحوا السبيل للحكمة الاجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية (٣) » . . انا هنا نسال : لماذا ظهر تاثير المذاهب الفلسفية في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؟، ولماذا سبق نحاة البصرة من الشيعة والمعتزلة غيرهم في فسح السبيل « للحكمة الاجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية » ، مع ان وجود الشيعة في الكوفة كان اكثر بروزا وتركزا وكان فيهم النحويون والكلاميون كما كان الامر في البصرة ؟. ولماذا كان نشوء المعتزلة في البصرة دون الكوفة ؟ .

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٤٤ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر نفسه .

سبق لنا ان وضعنا اساس الاجابة عن هذه الاسئلة عند بحثنا مسالة القدر التي كانت البصرة بيئتها الاولى كذلك . وخلاصة القول هنا ان هذه المدينة (البصرة) تميزت طوال العصر الاموي بظاهرتين :

الظاهرة الاولى : كونها اكثر الامصار الاسلامية حينذاك احتشادا بالقوى الاجتماعية والاحزاب السياسية المعارضة للحكم الاموي ، والقوى والاحزاب الموالية له ، وكل ما يعبر عن هذه القوى والاحزاب من تيارات فكرية متصارعة. ان هذه الظاهرة تقوم ، اساسا ، على واقع ان البصرة وضواحيها كانت في ذلك العصر مركز تجمع كبير لفئات واسعة من الكادحين ، كشغيلة الارض والعبيد وصغار التجار والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفية ، يقابلهم في الكوفة كبار التجار وكبار مستثمري الارض والمرابين والارستقراطية الحاكمة.

الظاهرة الثانية : ان البصرة ، بسبب من هذا التجمع المتناقض فيها، كانت تتعرض لاشد مظاهر الاضطهاد المسلط على قوى المعارضة من جهة، وعلى تلك الفئات الاجتماعية الكادحة المستضعفة من جهة ثانية . ان هذه البيئة الاجتماعية السياسية ، بفضل ظروفها تلك مجتمعة ، كانت اكثر من غيرها واسبق من غيرها ، استعدادا لتمثل الافكار والعلوم التي تحمل اليها وسائل النظر في قضايا المجتمع والطبيعة والفكر بوعي اكثر تقدما ، وتضع في متناول وعيها سلاحا ايديولوجيا يعارض السلاح الايديولوجي للدولة الاموية الذي يفرض طريقا واحدا للوصول الى المعرفة والحقيقة ، ومصدرا واحدا . بعيدا عن استخدام القابليات المعرفية التي يملكها الانسان، ولا سيما العقل الانساني.

اذن كان **المنطق** هو الاداة المنظمة لاستخدام السلاح الايديولوجي ، اي السلاح المتمثل بالافكار الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الاموي بفضل علاقة التفاعل الاجتماعي والثقافي الواسع والعميق التاثير في هذا المجتمع الكثير التنوع البشري. بل كان **المنطق** هو بذاته سلاحا ايديولوجيا قائما بنفسه من حيث كونه اسلوبا عقلانيا في تنظيم العلاقات بين الموضوعات والقضايا لاستخلاص النتائج بطريق العقل المستقل . فان المنطق ، من حيث هو كذلك ، كان الاخذ به في التفكير وفي الاستنباط وتعميم الاحكام سلاحا **طبقيا** غير مباشر في معارضة سلاح النصوص المنقولة والتعميمات الجاهزة الذي كانت الدولة تفرض به سيطرتها المطلقة على مختلف قوى المجتمع ، والذي كانت تحارب به الدولة خصومها السياسيين والطبقيين معا .

هذا من حيث المضمون الايديولوجي لاستخدام المنطق في العصر الاموي، وهو المضمون نفسه الذي كان يحمله استخدام الفكر الفلسفي بوجه عام في ذلك

العصر . فنحن لا نستطيع ، اذن ، ان نتصور وصول الفكر الفلسفي الى العرب ، في العصر الاموي ، كما تدل المعطيات التاريخية على ذلك ، منفصلا عن المنطق . ذلك لان الاقنية الاجتماعية والثقافية ، وهي مدارس النساطرة واليعاقبة في بلاد الشام وما بين النهرين ، ومدرسة الاسكندرية ، وحركة التمازج الحضاري بين شعوب الامبراطورية العربية ، والجدل الديني والفكري، وترابط المصالح المادية وتناقضها داخل البنية التاريخية الملموسة لعلاقات الانتاج المادي — نقول : ان هذه الاقنية الاجتماعية والثقافية التي كانت توصل الفكر الفلسفي الى العرب حينذاك ، هي نفسها كانت مركبة من عنصري النظر الفلسفي والمنطق معا دون انفصال .

وحين كان **علم الكلام** يتكون وينمو ويتطور ، خطوة خطوة ، خلال القرنين الاول والثاني الهجريين ، على ايدي القدرية **اولا** ، وعلى ايدي وارثيهم المعتزلة بعد ذلك ، كان يحدث هذا كله على وهج الفكر الفلسفي وآلته العقلانية حينذاك (المنطق) متلازمين .

واذا كانت المصادر التاريخية لا توضح لنا ، حتى الان ، كيف وصل المنطق الى الفكر العربي في عصر بني امية ، وبأية وسيلة وصل ، فان فقدان هذه الحلقة التاريخية لا يدعنا نفقد الدليل المنهجي الذي يمكننا من استكشاف جزء كبير من خط الصيرورة الذي كان يسير عليه الفكر العربي ارتباطا بحركة المجتمع العربي نفسه بعد ظهور الاسلام وبعد الفتوحات الواسعة .

ومع ذلك لا يصح القول ان المصادر التاريخية تنفي — وليس فيها ما ينفي — وصول المنطق الى ذلك العصر ليفعل فعله الذي اشرنا اليه في اساليب التفكير وفي تطور العلوم العربية ، بقدر ما يفعل فعله في تسليح المعارضة السياسية والطبقية بسلاح فكري جديد في مجال الايديولوجيا . بل، لقد رأينا في ثنايا هذا الفصل ، ان المصادر المذكورة تفتح امامنا منافذ غير شحيحة الضياء لاستنتاج كل ذلك . ولهذا ، ليس يهمنا كثيرا ، بعد ، ان يكون وصول المنطق الى الفكر العربي — الاسلامي آنذاك بطريق الترجمة ، ام بطريق التمازج الحضاري العفوي ، او التلاقح الفكري غير المنظم وغير المباشر .

٣ — دور المنطق في الفكر العربي — الاسلامي

في ما سبق من هذا الفصل حاولنا القاء بعض الضوء على مفهوم الصلة

الباكرة بين الفكر العربي — الاسلامي ومنطق ارسطو، مرتبطا بحركة تطور الصلة بين هذا الفكر وبين جملة المعارف الفلسفية اليونانية . وفي هذا الضوء ربما امكن ان نلحظ الدلالة الاجتماعية والايديولوجية لهذه الصلة ، التي كانت **جزءا** من الدلالة **الكلية** لبدء انتقال هذا الفكر من ظروف مرحلته التاريخية (في العصر الجاهلي) ، تعني مرحلة التفكير البسيط المباشر والعفوي ، الى اولى مراحل النظر التركيبي والتحليلي والتجريدي والمعقد ، اي اولى مراحل الوعي الفلسفي .

في المسار الطويل لحركة هذا الانتقال ، خلال القرنين الاولين للهجرة ، كانت تنضج الحاجة ، شيئا فشيئا ، الى منهج عقلاني معين يتخذه الفكر العربي دليلا له في ممارساته الجديدة لكثير من المعارف الجديدة عليه ، المتنوعة الاشكال والموضوعات والمصادر البشرية ، كي يحسن استخدام هذه المعارف وتطويرها واغناءها بتجربته الخاصة في سبيل تلبية حاجات المجتمع الجديد الكبير المتحرك ، الذي كانت تنمو في داخله قوى اجتماعية كثيرة التنوع ، بينها تلك القوى النشيطة الكائنة يومئذ في مواقع الانتاج المادي لهذا المجتمع ، ونخص منها بالذكر هنا القوى التي تعمل في الارض والتي تعمل في انتاج الصناعات الحرفية ، وهي صناعات كان هذا المجتمع ذو الطابع الاقطاعي الغالب المتميز يتطلب منها تقنيات جديدة متقدمة نسبيا ، كما يتطلب منها انواعا مستحدثة عالية التكنيك ، لتسد حاجات الترف الارستقراطي المتمثل ، اكثر فاكثر ، برجال الدولة بمختلف حلقات التسلسل الهرمي لمراكزهم السياسية والادارية .

بتأثير هذا المركب كله من الحاجات ظهرت حركة نقل العلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية والطبية ، في اوائل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) ، نقلا منظما « معقلنا » ترعاه الدولة نفسها . كان ذلك اشبه بالتفجير الدينامي ، بعد التمهيد الطويل الذي سبقه في القرنين الاولين . وكان التراث الارسطي **المنطقي** بكامله **تقريبا** يتصدر حركة النقل هذه ، كما يتفق على ذلك راي المؤرخين .

يقابل هذا التفسير **التاريخي** لتلك الحركة ، تفسير **مثالي ذاتي** جاء عند ابن النديم في « الفهرست » وتناقله بعض المؤرخين على سبيل التسليم به دون مناقشة . يقول صاحب « الفهرست » ان الخليفة العباسي المأمون « رأى في منامه ارسطاطاليس فسأله بعض الاسئلة ، فلما نهض من منامه طلب ترجمة كتبه ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما يختار من كتب العلوم القديمة المدخرة في بلاد الروم ، فأجابه الى ذلك بعد امتناع . فاخرج المأمون

لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم ، فاخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه اليه امرهم بنقله ، فنقل » (١) .

ويمثل هذا التفسير المبتذل لحركة نقل العلوم في عهد المامون ، يفسر الكثير من المؤرخين ، حتى المحدثين منهم ، الحركة التي حدثت في عهد المنصور ابي جعفر ، من الاستعانة بمدرسة جند يسابور واطبائها واساتذتها لتلبية الحاجات الاجتماعية الناضجة الى الطب المتطور نسبيا والى الاطباء والى نقل المزيد من الكتب الطبية اليونانية الى العربية . فان معظم هؤلاء المؤرخين يرجعون هذه الحركة الى مرض اصاب المنصور في معدته ، فنصحه اطباؤه باستقدام جورجيس بن بختيشوع السرياني رئيس اطباء جند يسابور لمعالجته ، فاستقدمه بطريقة دراماتيكية ـ كما يصفون ـ فلما نجح بمهمته حمل على البقاء في بغداد ، فاقام فيها نهائيا ، وكان ذلك بداءة حركة نشيطة في مجال تطور المعالجات الطبية والبحوث الطبية والتاليف الطبي ، الى اخر القصة .. (٢) .

الواقع ان كل ما حصل من نقل علمي ونشاط فكري وثقافي ، سواء في عهد المنصور ام في عهد المامون ، او في ما قبلهما وما بعدهما ، انما يمثل احدى ظاهرات التطور الاجتماعي العاصف . واحدى الحتميات التاريخية لذلك المجتمع الذي كانت تنضج فيه اسباب هذا التطور ، وكانت تتضافر فيه كل الظروف الموضوعية ، الداخلية والخارجية ، لتحقيق تلك الحتميات التاريخية .

٤ ـ منطق ارسطو

قلنا ان التراث المنطقي لارسطو كان يتصدر حركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية في عصر المامون العباسي ، كما هو معروف في كتب المؤرخين لهذه الحركة . فهل يدل ذلك على ان الفكر العربي ـ الاسلامي اختار يومئذ منطق ارسطو ليكون هو ذلك المنهج الذي كانت حاجة التطور تدعو الى الاخذ به دليلا في تنسيق مختلف العمليات الفكرية وفي سبيل الحصول على القوانين التي وصفها **الفارابي** بانها « القوانين التي شأنها ان

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٤٣ .

(٢) يرجع الى ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ، جـ ١ / ١٢٤ ، وجورجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي جـ ٣ / ص ١٥٦ ، طبعة دار الهلال ، القاهرة ١٩٥٨ .

تقوّم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يومن ان يكون قد غلط فيه غالط ... » (١) .

ليس من السهل الاجابة عن هذا السؤال اجابة حاسمة . صحيح اننا لا نشك في ان منطق ارسطو كان له دور عميق التأثير في مسار تطور الفكر العربي ـ الاسلامي خلال حركة انتقاله الى مرحلة الوعي الفلسفي ، ثم خلال مرحلة بناء عمارته الفلسفية ذاتها . ولكن لا نشك ـ مع ذلك ـ في ان مفكري المجتمع العربي ـ الاسلامي آنذاك ولا سيما الذين عملوا منهم في حقول الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية قد اخضعوا نظام هذا المنطق الى **عمليات تكييف** مستمرة وفقا لمواقف كل فريق منهم حيال القضايا التي كانت تضعها امامهم ظروف هذا المجتمع الجديد المعقد التركيب ، ووفقا للمواقع الاجتماعية التي تحدد تلك المواقف . غير ان عمليات **التكييف** هذه لم يكن شأنها ان تحدث تغييرا في القوانين العامة الاولية او في البنية الاساسية لنظام ارسطو المنطقي . ان هذه العمليات الصادرة عن المواقف الفكرية ومنطلقاتها الاجتماعية غير المباشرة ، كان بعضها يتناول جانبا واحدا من جوانب المنطق الارسطي ، كالجانب الشكلي منه مثلا ، دون الجانب المضموني والانتولوجي ، كما فعل علماء الكلام السلفيون ، ومعظمهم من الاشاعرة ، وفي طليعتهم الغزالي .

ولكن هناك نوعا اخر من **التكييف** لمنطق ارسطو حصل اثناء تعامل الفكر العربي ـ الاسلامي مع هذا المنطق ، هو اشبه بالتكييف الذي حصل في تعامله مع فلسفة ارسطو نفسها او مع الفلسفة اليونانية واليونانية ـ الرومانية بعامة ، ومع الافلاطونية الجديدة بالاخص . نعني بهذا « النوع الاخر » ما احدثه الفكر العربي ـ الاسلامي من تغيير في الانظمة المنطقية والفلسفية والفكرية التي تعامل معها آتية من الخارج . فذلك تغيير لم يكن **ارادیا ذاتیا** ، بل اقتضاه **موضوعيا** ، واقع الاختلاف في اتجاهات التفكير بين العرب الاسلاميين وبين اصحاب تلك الانظمة القدماء ، بسبب من اختلاف العلاقات الاجتماعية اختلافا **نوعيا** بين عصرين ومجتمعين متباعدين من جهة ، ولاختلاف درجات التطور التاريخي للمعارف البشرية بين العصر العربي ـ الاسلامي الوسيط وعصور الفلسفة اليونانية القديمة ومنطقها من جهة اخرى . ان هذا النوع من التغيير او **التكييف** انما حدث في نظام منطق ارسطو عند فريق من مفكري المجتمع العربي ـ الاسلامي ، هم فريق الفلاسفة ، وقد حدث ذلك على نحو من التعامل

(١) الفارابي : احصاء العلوم : دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ تحقيق د. عثمان امين ـ ص ٣ ٥ . وهذا النص جاء في « احصاء العلوم » كتعريف لـ «صناعة المنطق».

الديالكتيكي وفقا **لقانون نفي النفي** الذي لا يعني ازالة السابق ونفيه كليا ، بل يعني ازالة ما هو سلبي فيه وابقاء ما هو ايجابي ، او ازالة ما قد انتهى دوره تاريخيا منه والحفاظ على جوانبه الاخرى القادرة على الاستمرار بدورها وقتا آخر ..

وقبل الانتقال الى التحديد ، بصورة ملموسة ، لتلك الاشكال المختلفة من المواقف تجاه منطق ارسطو ، ينبغي توكيد القول بأن الدور الذي اداه منطق ارسطو للفكر العربي ـ الاسلامي في تلك المرحلة الانتقالية التاريخية ، كان دورا ايجابيا تقدميا يتجلى في انه كان وسيلة نظرية وتطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لترسيخ فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في تحصيل المعرفة ، وللتصدي لفكرة حصر منابع المعرفة في مصدر واحد . وانما استطاع منطق ارسطو ان يؤدي هذا الدور الايجابي ، لانه لم يكن منطقا شكليا محضا كما حاول ان يفهمه بعض مفكري العصر الوسيط في الشرق وفي الغرب الاوروبي على السواء ، بل كان منطقا شموليا يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معا ، وذلك يتجلى ، بوضوح ، في تقسيم ارسطو كتبه المنطقية الى « التحليلات الاولى » التي تعالج القوانين الشكلية للفكر ، و «التحليلات الثانية» التي تعالج القوانين التطبيقية للبرهان المنطقي . وارسطو لم يحصر نظام المنطق في تكنيك استعمال المصطلحات ، بل هو كذلك حلل اشكال التفكير ، وحاول دائما في منطقه اقامة العلاقة بين هذه الاشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير . وقد كشف **لينين** هذه الظاهرة المهمة في منطق ارسطو ، حين اشار في « دفاتر فلسفية » الى ان ارسطو يبحث عن المحتوى الانتولوجي للعمليات المنطقية . وانه يجمع دائما بين المنطق الذاتي والمنطق الموضوعي بحيث يتجلى عنده المنطق الموضوعي دائما. (١) وهناك ملاحظة اخرى عن منطق ارسطو ذكرها **لينين** في معرض تعليقه على نص هيغلي بشأن المفهوم الشكلي الصرف للمنطق . قال **هيغل** : « .. حتى اذا لم نر في الاشكال المنطقية شيئا اخر سوى وظائف الفكر الشكلية ، فانها بذلك وحده تستحق ان تفحص لكي نرى الى اي حد تتوافق مع الحقيقة . ان منطقا لا يعنى بهذه المسألة لا يمكنه في اقصى احتمال ان يدعي **قيمة وصف طبيعي تاريخي لظاهرات الفكر** » . فعلق **لينين** هنا على هذا النص قائلا : « بالضبط **هذه هي مأثرة ارسطو الخالدة** » . وعقب على هذه العبارة بقوله : « ولكن من الضروري المضي الى ابعد من ذلك » (٢) .

(١) يقصد لينين بالمنطق الذاتي : منطق الافكار ، ويقصد بالمنطق الموضوعي: منطق الاشياء.

(٢) « دفاتر فلسفية » : خلال تعليقات لينين على الجزء الثاني من المجلد الرابع لمنطق هيغل حول : المنطق الذاتي لمذهب المفهوم . ويشير لينين في الفقرة المذكورة هنا الى ص ٣١ من هذا الجزء . (راجع الطبعة العربية لدفاتر فلسفية ـ دار الحقيقة ١٩٧١ ، ص ٢٠١) .

وبالاجمال : ان فضل ارسطو كونه لم يعتقد ان مهمته تنحصر في تسجيل اشكال التفكير واشكال التحليل ، بل اضاف الى ذلك انه حاول ايجاد مبادىء للارتفاع الى المعرفة العلمية . فهو حين درس اشكال الاستدلال المنطقية ، انما كان يدرسها على اساس صلتها بالواقع الخارجي وبالعلوم التطبيقية ، لا سيما منها علوم الطبيعة . وهكذا شأنه في تصنيف الكليات الخمس (الجنس ، النوع ، الفصل ، الخاصة ، العرض) . فقد توصل الى هذا التصنيف بفضل دراسته عالمي النبات والحيوان . ويبدو لنا ان هذه الميزة العظيمة للمنطق الارسطي وجدت في الفكر العربي ـ الاسلامي استجابة لها وفهما، لذلك وجدت مكانها للتأثير في كثير من عمليات هذا الفكر اثناء حركته التاريخية العاصفة . نعني حركة نشأة العلوم العربية ـ الاسلامية ، ثم نشأة النظر الفلسفي في العقائد والطبيعة والمجتمع، وتطوره بوتائر مدهشة السرعة حتى تحول، في نحو اقل من قرن ، عبر علم الكلام ،من اتجاهه **اللاهوتي** الصرف الى انظمة فلسفية مستقلة عن هذا الاتجاه استقلالا نسبيا بعيد المدى .

لا نقصد ان نضع المنطق الارسطي في مكان هو اوسع واكبر من مكانه الحقيقي في تاريخ تطور الفكر العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط . وانما القصد ان نتعرف مكانه هذا على حقيقته دون اجحاف ، ودون مبالغة . وذلك يدعونا الى التذكير هنا ببعض المواقف **المادية** في منطق ارسطو ، التي اهتدى اليها بعض ممثلي الفكر العربي في ذلك العصر . واول ما يبرز امامنا ، في هذا المجال ، فكرة ارسطو في كتاب « المقولات » بشأن **المعرفة** وموضوعها . فهو يضع هنا مسألة تشكل موقفا ماديا ، وهي ان ارسطو يقرر ضرورة كون الموضوع الذي يتناوله ادراكنا موجودا **قبل المعرفة** ، لانه لا يمكن ان تحصل على المعرفة الا اذا كانت موضوعاتها موجودة من قبل . ويقول انه ربما لا يمكن ان نرى المعرفة تنشأ مع الموضوع المدرك (بفتح الراء) في وقت واحد . وبناء على ذلك اذا انتفى الموضوع المدرك فان المعرفة تنتفي حتما . في حين ان انتفاء المعرفة لا يؤدي حتما الى انتفاء الموضوع المدرك، فمثلا، دائرة التربيع: معرفتها غير موجودة حتى الان ، ولكن دائرة التربيع نفسها موجودة بوصف كونها شيئا ممكنا ادراكه .

في هذه الفكرة : ارسطو يعترف بأسبقية الكائن على الوعي فهو اذن يتخذ موقفا **ماديا** في هذه المسألة . هذا جانب ، وهناك جانب اخر في منطق ارسطو يعد من الجوانب المعبرة عن موقف مادي فيه . فهو حين يبحث مسألة المفهوم (الماهية) يقرر ان المفهوم ، او الكلي ، ليس مفارقا روحيا قائما وراء الافراد او الجزئيات ، او العالم الخارجي المادي ، كما هو الامر عند افلاطون (عالم المثل) ، وانما هو كامن في الجزئيات (العام في الخاص) ، وانه لا وجود للمفهوم ، للكلي ، دون وجود الافراد ، ونحن لا نصل الى معرفة الكلي اذا لم نعرف الافراد تكرارا قبل ذلك ، ولكن هناك فرق بين معرفة الفرد (الجزئي)

ومعرفة المفهوم (الكلي) : الاولى تكون بطريق الحس ، والثانية بطريق العقل ، بالتجريد العقلي . ان فهم ارسطو علاقة المفهوم بالواقعي على هذا النحو من العلاقة يشكل موقفا **ماديا** كذلك (١) .

بفضل هذه الميزات وامثالها في منطق ارسطو ، وبفضل قدرة بعض كبار مفكري المجتمع العربي ـ الاسلامي على كشفها ، امكن ان يؤدي منطق ارسطو دوره الايجابي التقدمي الذي اشرنا اليه . اذ كان هذا المنطق : **اولا** ـ اداة مساعدة لانضاج النزعة العلمية في مجمل النشاط الثقافي لذلك المجتمع . **ثانيا** ـ كان اداة ناجحة في توجيه القابليات المعرفية المتفتحة ، عند العرب ، الى عمليات التجريد العقلي ، اي الارتقاء بالعمليات الفكرية من البسيط الى المعقد. ثالثا ـ كان منطق ارسطو وسيلة فعالة لدعم الاتجاه العقلاني الذي حمل راية المعارضة الفكرية والايديولوجية لوحدانية مصدر المعرفة (المصدر الغيبي).

٥ ـ مواقف مختلفة من منطق ارسطو

لم تكن تلك النواحي الايجابية في منطق ارسطو لتخفى على اي من الاتجاهات والتيارات الفكرية والايديولوجية حينذاك . ولذلك اختلفت المواقف منه وفقا لاختلاف هذه الاتجاهات والتيارات ، على نحو ما نرى في ما يلي :

١ ـ موقف الاتجاه **السلفي المتطرف:** هذا الاتجاه اتخذ موقف العداء لمنطق ارسطو وفلسفته ، انطلاقا من المواقع الدينية والاجتماعية . فقد حاربه بشدة، واضطهد المشتغلين به ، او حرض على اضطهادهم باسم الدين . واذا كانت موجة العداء للمنطق الارسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل الى مركز السلطة (٢٣٢ هـ / ٨٤٦ م) عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال ، فان الموجة الكبرى من العداء للفكر الفلسفي والمنطق ظهرت مع الحملة الارهابية الفكرية التي اثارها علماء الكلام الاشاعرة ، مسلحين باسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف ؛ الجامد ، الميت) والتي كان اشهر علماء الاشعرية واعظمهم تأثيرا في الراي العام الديني : ابو حامد الغزالي (١٠٥٩ ـ ١١١١ م) هو حامل رايتها ، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى اجيال لاحقة ، وقد شمل ارهابه كل قطر يتحرك فيه نبض للفكر العربي ـ الاسلامي ، في المشرق والمغرب على السواء . ولكن ظله كان في المغرب اشده ثقلا وتأثيرا منه في المشرق . ولعل ذلك يرجع الى سيطرة المذهب الفقهي المالكي هناك، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الاكثر محافظة والاكثر التزاما للنصوص المأثورة . وقد استغل ملوك الطوائف والامراء وسائر الحكام تأثير رجال اللاهوت الاسلامي في الاندلس وشمال افريقية ، فاستخدموهم في سبيل الحفاظ على مناصبهم وامتيازاتهم المطلقة ، وكان هؤلاء الحكام محتاجين لتأييد اللاهوتيين المسيطرين فكريا على الراي العام ، فتساند الفريقان على محاربة الفكر الحر ، المتمثل بالفلسفة والمنطق يومئذ . فكم من مرة احرقت كتب ومكتبات، وكم من مفكر سجن ونفي واضطهد او رجم بالحجارة بسبب من تحريض الفقهاء المتزمتين والرجعيين للحكام والرأي العام على كل من يتحسسون منه الخروج على طريقتهم السلفية في التفكير لاشتغاله بالفلسفة والمنطق . وهذا واحد من مفكري الاندلس حينذاك يصف هذا الواقع التاريخي فيقول : « رايت صناعة **المنطق** مرفوضة عندهم ، مطروحة لديهم ، ولا يحفل بها ولا يلتفت اليها . وزيادة على هذا ان اهل زماننا ينفرون منها (اي من صناعة المنطق) ، ويرمون العالم بها بالبدعة والزندقة » (١) .

لم تهدأ موجة الارهاب الغزالي الا بعض الوقت حين ظهر فكر ابن رشد ، فيلسوف المغرب العربي العظيم ، مدافعا عن الفلسفة ، مهاجما فكر الغزالي المعادي للفلسفة . فقد وضع ابن رشد كتابه « تهافت التهافت » ردا على كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي . ولكن ابن رشد لم يستطع ان يرفع ذلك الظل الاسود من الارهاب عن الفكر الفلسفي الا وقتا قصيرا ؛ فسرعان ما عاد الظل الاسود هذا يطبق على ابن رشد نفسه رغم مكانته العلمية والاجتماعية العالية في الاندلس والمغرب كله . اذ اثار علماء اللاهوت الاسلاميون غضب حاكم (٢) البلاد على ابن رشد بحجة انه كتب مقالات تدل على فساد دينه ومعتقده ، فحوكم الفيلسوف العظيم في مجلس الامير الحاكم بحضور كبار اللاهوتيين المسيطرين على تفكير الجماهير الاسلامية ، وحكموه بالنفي، وعاقبوا معه جماعة من مفكري عصره المتحررين (٣) ، ثم لم يرفع عنه العقاب الا قبيل موته بقليل

---

(١) ناخذ هذا الموقف بوصفه موقفا ايجابيا ، دون ان نغفل كون ارسطو ينجذب في هذه المسالة ، من جانب اخر ، الى اساسه المثالي ، او الى بقايا الافلاطونية في تفكيره ، حين يلجا في حل مشكلة الحلقة الاساسية التي تربط المفهوم بالواقعي او الجزئي ، الى عنصر افلاطوني، فيقرر ان ادراك المفهوم يحصل عند النفس بطريق الحدس بعد مساعدة النفس للجزئي مرارا . ان عجز ارسطو عن حل هذه المشكلة يرجع الى ان مستوى المعارف في عصره لم يسمح له بان يدخل مقياس التطبيق العملي في حل هذه المشكلة التي يرجع حلها الى كشف العلاقة الدياليكتيكية بين العام والمنفرد كما كشفتها المادية الدياليكتيكية في ما بعد .

(١) يوسف بن طملوس الاندلسي : المدخل لصناعة المنطق . مدريد ـ ج ١ / ص ٨.

(٢) كان ذلك في عهد الامير ابي يوسف المنصور بن عبد المؤمن سنة ٥٩٣ هـ / ١١٩٦ م.

(٣) ذكر ابن ابي اصيبعة اسماء هؤلاء الجماعة في ترجمته لابن رشد ، هكذا : ابو جعفر الذهبي ، وابو عبدالله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية ، وابو الربيع الكفيف ، وابو العباس الحافظ الشاعر القرابي (طبقات الامم) .

سنة ١١٩٨ ، وهي السنة التي مات فيها .

بعد ابن رشد عادت موجة ارهاب الفكر الغزالي تسيطر من جديد على الفكر الفلسفي بصورة شاملة مطبقة ، فركدت حركته المبدعة . وخلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر اشتدت وطأة الارهاب ، اكثر فأكثر ، اذ كان العداء للفلسفة والمنطق احدى السمات السائدة لتلك المرحلة . فانه بعد قتل الشاب الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السهروردي ، في اواخر القرن الثاني عشر الميلادي (٥٨٧ هـ / ١١٩١ م .) متهما بالتفلسف والالحاد ، ظهر زعيمان من زعماء الفكر الديني السلفي المتعصب ، عبرا عن عداء القوى المحافظة والرجعية للمنطق والفلسفة بأسلوب تحريضي شديد الاثارة: احدهما، ابو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (ـ ٦٤٣ هـ / حوالي ١٢٤٤ م) ، والثاني هو المعروف بشيخ الاسلام ابن تيمية (ـ ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م) . اما الاول فهو صاحب الفتوى المعروفة في التاريخ باسم « فتوى ابن الصلاح » في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، تعليما وتعلما . وفيها يقول ابن الصلاح : « . . . واما **المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر** » . وينتهي من هذه المقدمات الى تحبيذ **الضرب** على ايدي المشتغلين بهما، داعيا الى اضطهادهم في كل شيء حتى قطع اسباب العيش عنهم **وسلبهم الحياة** (١) . اما ابن تيمية فقد شهر حربا على الفكر الفلسفي بالطريقة نفسها ، اي بتحريم قراءة كتب الفلاسفة والمناطقة ، ورمى **ابن سينا بالالحاد** في « مجموعة الرسائل الكبرى » (طبعة القاهرة ص ١٣٨) ، وكتب رسالة خاصة في تفنيد آراء علماء الكلام والمنطق والفلسفة والتصوف. وفي القرن الرابع عشر الميلادي ايضا برز الزعيم الديني المعروف بالامام الذهبي، فجرى هذا المجرى مصرحا بأن ليس من «دواء» لعلوم الفلسفة « وعلمائها القائمين بها ، علما وعملا ، الا **التحريق والاعدام من الوجود** » (٢) .

ليس التعصب المذهبي والجمود الفكري وحدهما مصدر هذه المواقف العدائية تجاه **المنطق** ، بل ينبغي ان نرى وراء التعصب والجمود امرا اخر هو الاصل في ذلك . ينبغي ان نرى الموقع الاجتماعي لهؤلاء المتعصبين ، وان نبحث عن المنطق الايديولوجي لهذه المواقف . ان القوى المحافظة والرجعية من الفقهاء كانت ـ دون شك ـ تدرك مدى تأثير منطق ارسطو في توطيد مواقع الفكر الفلسفي وابراز المواقف **المادية** لدى بعض ممثلي الفكر الفلسفي .

(١) فتاوى ابن الصلاح ، نشر منير الدمشقي ، القاهرة ١٣٤٨ هـ / ص ٢٤ ـ ٣٥ .

(٢) د. محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، القاهرة (سلسلة اعلام العرب) ١٩٦٢ ، ص ٥٠ .

ب ـ موقف الاتجاه السلفي المستفيد من المنطق الارسطي :

ان ذلك الموقف المعادي لمنطق ارسطو لا يعني ان السلفيين جميعا اتخذوا الشكل السابق نفسه في عدائهم له ، كما لا يعني ذلك انهم تجنبوا استخدام هذا المنطق في مؤلفاتهم اللاهوتية، او تخلصوا من تأثيره في اساليب تفكيرهم. فالواقع ان تأثير هذا المنطق كان اعمق وارسخ من ان يستطيع التخلص من سيطرته احد من المشتغلين بمسائل الفكر والعلم ـ كل علم ـ مهما اختلفت اتجاهاتهم الفكرية ومنطلقاتهم الايديولوجية . ولذلك نجد فريقا من السلفيين، ولا سيما المتاخرون منهم ، يتخذ موقفهم العدائي من هذا المنطق شكلا اخر يختلف عن الشكل السافر التعصب الذي اوضحناه في ما سبق (فقرة «أ»). وذلك انهم عمدوا الى **عزل** منطق ارسطو عن دلالته المضمونية ، اي عن مادته المعرفية ، وحصروه في جانب وحيد . هو الجانب **الشكلي** الصرف .. وهذا نوع من التشويه . وقد فطن الفيلسوف الاجتماعي الكبير **ابن خلدون** الى هذا الشكل من « التغيير » في منطق ارسطو ـ على حد تعبيره ـ حين استعرض مضمونات كتب المنطق الارسطية الثمانية ، وتحدث عن ترجمتها « في الملة الاسلامية » ، وتحدث كذلك عن « تداول فلاسفة الاسلام » لها بالشرح والتلخيص ». وهنا قال ابن خلدون : « . . . ثم جاء المتاخرون **فغيروا** اصطلاح المنطق » . وقد وضع يده فعلا ، بدقة و بمهارة ، على نقطة « التغيير » ، فقال: « . . . ثم تكلموا في القياس من حيث انتاجه للمطالب على العموم **لا بحسب مادة ، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة** ، وهي الكتب الخمسة : البرهان ، والجدل ، والخطابة ، والشعر ، والسفسطة . وربما يلم بعضهم باليسير منها الماما ، **واغفلوها** كأن لم تكن ، وهي **المهم المعتمد** في هذا الفن » (١) .

ومهما يكن موقف هذا الفريق من السلفيين فانهم قد استخدموا منطق ارسطو حتى في هجومهم على الفلسفة والفلاسفة ، وان كان ذلك من جانبه الشكلي الخالص . وابرز مثال على ذلك موقف **الغزالي** نفسه . فهو رغم عدائه الشهير للفلسفة والفلاسفة ، ورغم حربه التاريخية لهما ، لم يكتف بأن وضع عدة مؤلفات خاصة بالمنطق الشكلي ، بل نراه يضع مقدمة منطقية خالصة لكتابه « **المستصفى** » يقول فيها ، بلهجة صارمة، ان من لا يعرف هذه المسائل المنطقية (التي احتوتها المقدمة) لا ثقة بعلمه (٢) . وقبل الغزالي كان **امام الحرمين**، وهو من كبار قدماء الاشاعرة (ـ ٤٧٨ هـ) قد استخدم المنطق الارسطي في مباحث **اصول الفقه** ، رغم مخالفته لهذا المنطق (٣) . وبين المتاخرين من هذا

(١) ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٨١ ـ ٨٨٥ .

(٢) الغزالي : المستصفى من علم الاصول (علم اصول الفقه) ، المكتبة التجارية ، القاهرة

(٣) انظر علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٧٦ .

الفريق السلفي **فخر الدين الرازي** (ـ ٦٠٦ هـ / اوائل القرن الثالث عشر الميلادي) ، وافضل الدين الخونجي (١) (٦٤٦ هـ / منتصف القرن الـ ١٣) . فان هذين العالمين عنيا في مؤلفاتهما بالمنطق ، لكن بالطريقة التي وصفها ابن خلدون في كلامه السابق . ويقف **ابن حزم** الاندلسي (ـ ٤٥٦ هـ / حوالي ١٠٦٤) هذا الموقف نفسه من منطق ارسطو. فهو بالرغم من انه سلفي متزمت، بحكم مذهبه الظاهري ، قد انتصر لهذا المنطق ووضع كتابه المنطقي المعروف باسم «التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالامثال العامية والامثلة الفقهية» (٢)، وكان كتابه هذا ردا عمليا على موقف العداء للمنطق في عصره من قبل الفقهاء والمتكلمين المتأخرين .

ج ـ موقف الاختلاف النظري بين منطقين :

اضافة الى الموقفين السابقين ، وجدت نقاط **اختلاف نظري** بين منطق ارسطو ومنطق بعض المذاهب الفقهية والكلامية والفلسفة التصوفية في بعض المسائل المعينة . وهذا الاختلاف يعد نوعا من **التكييف** الذي تعرض له منطق ارسطو ، بل المنطق القديم بوجه عام ، خلال عملية **التفاعل** الثقافي ضمن حدود الاطار التاريخي لهذه العملية عصرئذ . ونذكر ، في ما يأتي ، بعض نقاط الاختلاف هذه ، على سبيل المثال :

اولا ـ مسألة الحد (Term) : في هذه المسألة يرى **فخر الدين الرازي**، مثلا ، بطلان القول بأن الحد مركب من جنس وفصل (٣) ، خلافا لمفهوم الحد عند ارسطو . فان الحد الارسطي يأتي مركبا من جنس وفصل لكي يجيب عن سؤال : **ما هو** ؟ . اي شرح « ماهية » الشيء و « حقيقته » (٤) . ومصدر هذا الراي عند الرازي هو انكاره وجود الكلي اطلاقا في الخارج . وهكذا شأن معظم المتكلمين الاشاعرة. فهم يذهبون الى ان الكليات ليست سوى **اسماء** اصطلاحية ويؤكد عثمان امين انهم استمدوا هذا المذهب من الرواقية (٥) . لكن ، هل

(١) راجع ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٨٥ .
(٢) حققه وقدم له احسان عباس ، ونشرته دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٥٩ .
(٣) الرازي : المباحث المشرقية ، حيدر آباد ، ج ١ ، ص ٢٠ .
(٤) كما في قولنا : الانسان ناطق ، جوابا عن سؤال : ما الانسان ؟ . فهذا الجواب : «حدا» (تعريفا) منطقيا ارسطيا مؤلفا من جنس (حيوان) وفصل «ناطق» .
(٥) عثمان امين : الفلسفة الرواقية ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٩٦ (ط ٢) .

نستخلص هنا علاقة بين هذا المذهب ومذهب **الاسميين** المعروف في العصر الوسيط في اوروبة؟ (١) . ربما يؤيد ذلك ان الذين يذهبون مذهب الرازي في بطلان التعريف الارسطي يرون ان الحد (التعريف) لا يزيد عن كونه شرحا **للفظ الاسم** ، وليس هو تحديدا لماهية المعرَّف ، كما هو مفهوم الحد في منطق ارسطو . يقول احد كبار المتكلمين السلفيين (٢) : « .. المحققون من النظار (النظريين) يعلمون ان الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ، وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، وانما يدعي هذا اهل المنطق اليوناني اتباع ارسطو ... الخ » .

وهناك موقف اخر ، في مسالة الحد ، نجده عند الفيلسوف الاشراقي المتصوف السهروردي المشتهر باسم (الشاب القتيل) . فهو يعارض ايضا نظرية التعريف الارسطية ، ولكن من جهة ان التعريف الارسطي ليس هو ـ حسب راي السهروردي ـ اداة منتجة في طريق المعرفة ، لان الخاصة (٣) المميزة للشيء المعرف لا تكشف لنا حقيقة الشيء المعرَّف. فنحن نعرّف الحصان مثلا ـ حسب طريقة ارسطو ـ بأنه حيوان (جنس) صاهل (خاصة) : اما الحيوانية فمفهومة لدينا ، واما الصاهل فامر ليس مفهوما بعد ، لانه لا يوجد الا في الشيء المعروف به ، وهو الحصان . من هنا كان تعريف الحصان بانه حيوان صاهل ، خلوا من المعنى لدى الشخص الذي لم يكن قد راى الحصان بعد . ثم ينتهي السهروردي الى القول بأن التعريف الصحيح هو الذي تحصى فيه كل الخصائص الذاتية التي اذا اخذت مجتمعة لم توجد الا في الشيء المعرَّف (٤) .

اما فلاسفة العرب الاسلاميون ولا سيما اشهرهم : الفارابي وابن سينا

(١) يرى انفلز ان « الاسمية » الاوروبية القرواوسطية تعد ـ بوجه عام ـ التعبير الاول للمادية في اوروبة (مقدمة الطبعة الانكليزية لكتابه « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية» ١٨٩٢) . غير ان القول بوجود المنفرد وحده ونفي وجود العام اطلاقا يؤدي بـ « اسمية» المدرسيين الاوروبيين الى اللامعقولية . وهذا ما نفهمه من « اسمية » المتكلمين الاسلاميين ، والرازي بالخصوص .
(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ، بومباي ١٩٤٧ ، ص ١٤ .
(٣) يقصد بالخاصة : احدى الكليات الخمس التي تدخل في تعريف الماهية حسب منطق ارسطو ، مثل « الضاحك » في تعريف الانسان .
(٤) محمد مصطفى حلمي : دائرة المعارف الاسلامية، المجلد ١٢ ، العدد ٨ ، مادة «السهروردي شهاب الدين يحيى المقتول سنة ٥٧٨ هـ / ١١٩١ » تعليقا على مقال فان دي برغ S. Van De Bergn عن السهروردي .

وابن رشد ، فقد اخذوا بنظرية التعريف الارسطية ، ومرجع ذلك ـ اساسا ـ انهم يذهبون الى القول بوجود **الكلي** (١) ؛ والى كون الكليات شارحة لحقائق الاشياء وماهياتها، فهي ـ اي الكليات ـ ليست مجرد اسماء اصطلاحية عندهم اذن . **فابن سينا** ، مثلا ، يضع مبحث الكليات الخمس (الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام) على اساس كونها تقع في جواب **« ما هو ؟ »** . اي انها تقع في صلب التعريف بحقيقة الشيء وماهيته. فيقول: « كل محمول **كلي** يقال على ما تحته في جواب ما هو » (٢) . ويقول في مفهوم الحد (التعريف) : « الحد قول دال على **ماهية** الشيء ، ولا شك في انه يكون مشتملا على **مقوماته** اجمع ؛ ويكون **لامحالة مركبا من جنسه وفصله** .. الخ » (٣) . غير ان ابن سينا لم يحصر التعريف بهذا النوع الارسطي ، بل ذكر انواعا ثلاثة اخرى للتعريف هي : التعريف بالاشارة والتعريف اللفظي ؛ ثم التعريف باللوازم واللواحق ، وهو ما يسمونه بالرسم ، انه تعريف مأخوذ من « اللوازم التي هي المقومات للوجود وان لم يكن للماهية والمفهوم » (٤) . وميزة التعريف الاخير كونه يعتمد الاستقراء ، خلافا للتعريف الارسطي . وهذه **اضافة سينوية الى نظرية ارسطو .**

ثانيا ـ مسالة ارتفاع النقيضين : من المبادىء الاولية التي يستند اليها البرهان المنطقي الارسطي ، مبدآن معروفان ، اولهما : مبدأ استحالة اجتماع النقيضين . وثانيهما : مبدأ استحالة ارتفاع النقيضين ، وهذا الاخير يسمى ايضا « مبدأ الثالث المرفوع » . اما المبدأ الاول فليس هناك من يخالفه عند المناطقة العرب . غير اننا نجد من خالف الثاني ، مثل ابو سليمان المنطقي السجستاني (ـ ٣٨٠ هـ / ٩٩٠ م) استاذ ابي حيان التوحيدي (٥) . فانه اثناء محاولته اثبات وجود الله قال ان الطريق الوحيد الى ذلك هو نفي الصفة (عن الله) ونفي ان لاصفة ، نفي الحد ونفي ان لاحد . ثم فطن ان هذا الكلام

(١) يرى الفارابي ان للكلي ثلاثة انواع من الوجود: ١ ـ وجود قائم في الجزئي . ٢ ـ وجود لاحق يحصل بعد وجود الجزئي بطريق التجريد (وجود ذهني) . ٣ ـ وجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات (انظر الموسوعة الفلسفية المختصة ، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠) .

(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٦ .

(٤) ابن سينا : منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ ، ص ٣٩ .

(٥) ولد ابو حيان التوحيدي بين سنتي ٣١٠ ـ ٣٢٠ هـ ومات بعد سنة ٤٠٠ وقبل سنة ٤١٤ هـ على وجه التقريب (عبد الرزاق محيي الدين : ابو حيان التوحيدي . مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٤٩ ، ص ١٠ ، ١٣) .

يثير الاعتراض عليه بانه يؤدي الى الجمع بين النقيضين (١) ، فقال في رد هذا الاعتراض ان شرط القضايا المتناقضة ان يكون احد الطرفين منها موجبا والاخر سالبا ، وهذا الشرط غير متوفر هنا . فان كلتا القضيتين سالبة (٢) ، فلا تناقض مطلقا بين « لاموصوف » و « لا لاموصوف » ، وانما يتحقق التناقض بين « موصوف » و «لاموصوف» . واخيرا يقول السجستاني: **« نحن لم نجمع** بين النقيضين فنقول انه حي وليس بحي ، بل **رفعنا النقيضين** فقلنا : لا موصوف ، ولا لا موصوف (٣) .

السجستاني هنا **يدفع** عن نفسه تهمة القول بالجمع بين النقيضين ، في حين يقول انه **رفع** النقيضين ، دون ان يجد في ذلك حرجا او سببا لاعتراض. فهو اذن يخالف بصراحة وببساطة مبدأ استحالة رفع النقيضين اي « مبدأ الثالث المرفوع » .

ثالثا ـ مسالة قانون العلية : في منطق ارسطو ان قانون العلية من اوليات المقدمات البرهانية . فان الارتباط بين العلة والمعلول، او بين السبب والمسبب، في وجود الاشياء والاحداث والاشخاص ، هو ارتباط ضروري بدهي بحكم العقل .. وعلى اساس هذه الضرورة والبداهة العقلية تقوم صحة البراهين المنطقية او عدم صحتها .

في هذه المسالة وقف الاشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام موقفا معارضا ينكر قانون العلية من الاساس ، وهو يخالف بذلك موقف اشهر الفلاسفة العرب الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في دراساتهم بالمنطق والفلسفة . مثلا ، يقول ابن رشد : « ان من رفع الاسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا ان ها هنا اسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها . فرفع هذه الاشياء **هو مبطل للعلم** ورفع له » (٤) .

ان الاختلاف في هذه المسالة ليس هو ، في الواقع ، اختلافا نظريا

(١) نفي الصفة ونفي ان لا صفة ، يساويان المعادلة التالية : لا موصوف + لا لاموصوف = ارتفاع النقيضين .

(٢) يقصد ان دليله قائم على هاتين القضيتين : لاموصوف (سالبة) ، ولا لاموصوف (سالبة ايضا) . فليس هنا اذن قضية موجبة واخرى سالبة ليكون هنا جمع بين النقيضين .

(٣) ابن تيمية : شرح العقيدة ، القاهرة ، ص ٧٤ .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، القاهرة ١٩٦٥ ـ تحقيق سليمان دنيا ، القسم ٢، ص ٧٨٥ .

وحسب ، بل هو يتضمن اختلافا ايديولوجيا بالاساس . فان انكار قانون العلية هو شكل من اشكال انكار العقل ، كما قال ابن رشد ، وانكار دوره في تطور العلم . وذلك يعني ـ بالنتيجة ـ انكار تطور المجتمع .

ان الاشاعرة ، بوجه عام ، وجدوا ان الالتزام بمبدأ العلية ، كقانون عقلي منطقي ، يحمل خطرا على فكرتهم القائلة بأن الله يخلق افعال الانسان واحداث الطبيعة واشياءها بصورة متجددة باستمرار في كل لحظة . بمعنى ان هذه الافعال تنقسم اجزاء ينفصل بعضها عن بعض ، لا ترابط بينها بسببية مطلقا ، يخلق الله كل جزء خلقا مستقلا على انفراد (١) . وهم يقولون في شرح فكرتهم هذه ان ما يتراءى لنا انه تسلسل منطقي بين هذه الاجزاء ليس هو تسلسلا منطقيا ، اي انه ليس من باب الترابط السببي ، وانما هو ظاهرة « صدفية » ، .. فهو نوع من المصادفة ..

ولكي يلطف الاشاعرة فكرة « المصادفة » اوجدوا نظريتهم المعروفة بنظرية « العادة » التي يحاولون بها تفسير ظاهرة التلازم السببي بين الاشياء والحوادث ، كتلازم الاحتراق للتماس مع النار ، مثلا ، بانه تلازم ظاهري غير واقعي ونحن نحسبه تلازما سببيا لكوننا اعتدنا رؤية هذين الامرين يقترنان عدة مرات، لذلك حكمنا ـ متأثرين بالعادة ـ ان النار هي سبب الاحتراق (٢) . نظرية « العادة » ـ اضافة الى كونها دفاعا عن فكرة الخلق المتكرر ـ هي دفاع ايضا عن فكرة **المعجزة الالاهية** .. فان قانون السببية يعارض فكرة المعجزة ، لانه يرفض حدوث الاشياء والافعال بصورة خارقة للقوانين العامة للكون والطبيعة . انهم ينكرون هذا القانون لاثبات المعجزات . ومعلوم ان انكار العلاقات السببية بين ظاهرات العالم المادي هو موقف **مثالي** انطلق منه مختلف

(١) تقوم فكرة الخلق المتكرر ، عند الاشاعرة ، على مبدأ ان العرض لا يبقى زمانين ، والخلق عرض . اذن ، لا بد من تكرر الخلق . ان فكرة الخلق المتكرر تحمل مضمونا ماديا (غير مقصود لاصحاب الفكرة) من حيث انها تؤدي الى القول بأبدية العالم ، لان معنى تكرر الخلق ان العالم موجود ما دام الله موجودا ، فلو ان العالم انتهى لكان ذلك يعني ان الله انتهى من حيث هو خالق : وهذا ـ طبعا ـ لا يمكن ان يقول به الاشاعرة . فهم اذن يقعون في تناقض لا حل له الا باحد امرين : اما التسليم بأبدية العالم انسجاما مع الاعتقاد بأبدية الله ، واما نفي فكرة الخلق المتكرر المستمر .

(٢) نجد شروحا وافية لمذهب الاشاعرة في هذه المسألة عند كبيرين من كبار ممثلي المذهب الاشعري ، هما : ابو بكر الطيب الباقلاني (ابن الباقلاني) (ـ ٤٠٣ هـ / ١٠١٢) في كتابه « التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة » ، وابو حامد الغزالي خصوصا في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

الفلاسفة المثاليين في مختلف عصور الفلسفة . وفي عصر الفلسفة الحديثة وجد امثال مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥ م) . وبريكلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣ م) ، ودافيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦ م) . الاول فسر علاقة الجسم بالروح بمثل تفسيره اتفاق ساعتين على توقيت واحد بان الله يحرك الساعتين معا في كل لحظة في وقت واحدا . فليس اذن في الكون ، عند مالبرانش، ترابط ضروري ولا علة حقيقية ، بل هناك علة حقيقية واحدة هي **الله** (١) . ان هذا الحضور الالهي في افعال الكائنات شبيه بالخلق المتجدد المستمر عند الاشاعرة .

وبريكلي يفسر العلاقات السببية بين ظاهرات الوجود انطلاقا من الموقف المثالي الذاتي نفسه، قائلا ان الالم الذي احسه عند ملامستي النار ليست النار سببا له ، بل السبب هو اشارة الاهية تنذرني بامكانية الالم . ثم يتساءل : لماذا النار يرافقها الالم والاحتراق ؟.. ويجيب : ان ذلك يحدث لان الله يفعله على اساس القواعد الصارمة الدائمة ، وهي القواعد التي نسميها قوانين طبيعية ، في حين انها قوانين الله (٢) .

وعند **هيوم** تقوم مسألة السببية بدور كبير في نظامه الفلسفي . انه يتساءل مثلا : ما هي العلاقة السببية للظواهر ، او ما هي الضرورة ؟. يقول هيوم في الجواب : اننا نلاحظ مرارا تطابق ظاهرتين وتتابعهما فنتعود ان نتوقع حدوث هذا التطابق وهذا التتابع دائما . ومن هنا يصل هيوم الى الراي بأن الشيء الواقعي الوحيد الذي لا شك فيه هو تتابع ادراكين مرارا ، وهذا يخلق لدينا شعورا يقينيا بأن هذا التتابع سيكون مستمرا ، وهذا اليقين هو ما يسمى بـ « القانون » ، وانه هنا يلعب التخيل دوره ايضا ، وان الاضافة التي يأتي بها التخيل هي ما نسميه بـ « السببية » (٣) . وفي ما بعد برهن هيوم على الطابع الافتراضي لقانون السببية .

ان هذا التشابه النسبي بين الاشاعرة وامثال هؤلاء الفلاسفة في تفسيرهم علاقات الظواهر الكونية ، انما ينطلق من التشابه النسبي ايضا في المواقف المثالية الذاتية والمواقف الميتافيزيقية (٤) عند هؤلاء واولئك .. واخيرا يمكن

(١) البروفسور يفغيني ستكوفسكي : محاضرات في تاريخ الفلسفة ، موسكو ١٩٧٣ .

(٢) المرجع السابق ، ودراسة بريكلي بعنوان : « دراسة في اسس معرفة الانسان »، الفصل الـ ٣٠ .

(٣) المرجع السابق .

(٤) نقصد بـ « الميتافيزيقية » هنا ما يقابل « الدياليكتيكية » ، لان انكار قانون العلية والسببية في علاقات ظاهرات الطبيعة والمجتمع يعني الحكم بسكونية الكون ، ويؤدي الى نفي =

ان نستخلص مما تقدم ان الاشاعرة ، وفي طليعتهم الغزالي ، انتهوا الى ما يشبه الموقف الذي انتهى اليه **هيوم** من اعتباره الضرورة القائمة موضوعيا بين العلة والمعلول ضرورة تجريبية فقط ، وليست ضرورة منطقية (١) .

٦ – إسم « المنطق » ودلالته النظرية

ان تسمية هذا العلم في اللغة العربية بـ « المنطق » تشير الى ادراك سليم للعلاقة بين المدلول اللغوي (٢) والمدلول الفكري لكلمة « منطق » العربية. ذلك يعني ان واضعي هذه التسمية العربية لا بد كانوا يدركون ، بوجه ما ، جوهر العلاقة الانتولوجية والدياليكتيكية بين اللغة والفكر، من حيث كون اللغة هي الصيغة المنطوق بها للفكر ، وكون الفكر هو المحتوى الذي تعبر عنه اللغة بهذه الصيغة ، ثم كون كل من اللغة والفكر – لذلك – مؤثرا ومتأثرا بالاخر بعملية دياليكتيكية (٣) ولكن ذلك لا يعني اننا نستبعد ان تكون هناك صلة بين تسمية العرب لعلم «المنطق» وبين التسمية الاتية بالاصل من اليونانية لهذا العلم Logic (٤) . بل ربما كان واضعو التسمية العربية على علم بالدلالة

= قانون التطور المرتبط بسلسلة من العلل والاسباب والمصادفات التي هي نتاج دياليكتيكية الحركة الكونية للمادة . اما السكونية فتاتي من كون الموجودات تحتاج في كل لحظة وفي كل جزء منها الى تدخل خارجي خلال عملية الخلق المتجددة المستمرة ، اي ان الموجود بذاته ساكن لا يتحرك لحظة الا بمحرك خارجي . هذا بالرغم من ان القول بتجدد الخلق باستمرار يمكن ان ينتج عنه من جانب اخر ، موقف مادي ، كما سبقت الاشارة الى ذلك .

(١) علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٥، ص ١٦٨ – لكن تجريبية هيوم هذه هي اشبه بالتجريبية المبتذلة ، لانه يضع الافتراضية والتخيل الذاتي في مفهوم التجربة .

(٢) كلمة « منطق » بالعربية : مصدر لفعل « نطق » بمعنى تكلم بصوت وحروف دالة على معان . وقد استعملت الكلمة (منطق) في مؤلفات علماء البلاغة العرب بمعنى الكلام ، او البيان، كما فعل ابن السكيت بتسمية كتابه « اصلاح المنطق » وهو يعني اصلاح البيان او الكلام الفني. ولكن الكلمة استقر استعمالها في الغالب بمعنى « علم المنطق » (Logic).

(٣) في مقدمة الطبعة الثانية لـ «دفاتر فلسفية» يعرض لينين لمسالة علاقة الفكر واللغة تعليقا على راي هيغل في منطقه حول « اشكال الفكر المفارقة » ، وعلى ما يقوله هيغل من ان في الالمانية كلمات لها احيانا « معان متعارضة » . هنا يعلق لينين : (ليس فقط « مختلفة » بل متعارضة) ويتابع هيغل : « تلك سعادة للفكر » هنا يكتب لينين في الهامش هكذا : تاريخ الفكر = تاريخ اللغة . (دفاتر فلسفية ، الطبعة العربية) .

(٤) يقول يوسف كرم في « تاريخ الفلسفة اليونانية » ط القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١١٩ : « لم ترد كلمة Logic في كتب ارسطو اسما لعلم المنطق ، وانما وردت الكلمة في عصر شيشرون =

الاشتقاقية لكلمة Logic ، اي كونها ماخوذة من Logiche بمعنى الكلام، اشتقاقا من كلمة «Logos» اليونانية اي « لب الفكر وجوهره » (١) . ولذلك لا نستبعد ان يكونوا قد استوحوا هذه الدلالة الاشتقاقية في اطلاق كلمة « المنطق » على هذا العلم . غير ان ذلك لا ينفي انهم كانوا مدركين ما تنطوي عليه هذه التسمية في كلتا اللغتين من دلالة جد دقيقة على تلك العلاقة الانتولوجية الدياليكتيكية بين الفكر واللغة ، بل الامر بالعكس ، فان مباحث المنطق عند العرب تنبىء انهم كانوا يدركون هذه العلاقة بعمق. دليلنا على ذلك:

اولا – شرحهم لهذه العلاقة ذاتها بالنص الصريح في ادبياتهم المنطقية . ونعتقد ان اوفى نص واوضحه وادقه تعبيرا ، في هذه المسالة ، ما كتبه ابو نصر الفارابي في فصل خاص بالمنطق تحدث فيه عن موضوعات هذا العلم قائلا ان موضوعاته هي: « المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات » ، وقائلا في هذا السياق : « ... فلذلك نضطر الى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي **العبارة** عنها (يقصد : في التعبير عنها) ، وتحرسنا من الغلط فيها . وكلتا هاتين ، اعني المعقولات والاقاويل التي بها تكون العبارة ، يسميها القدماء « النطق والقول » فيسمون المعقولات القول ، والنطق الداخل المركوز في النفس والذي يعبر به عنها : القول .. والنطق الخارج بالصوت والذي يصحح به الانسان الراي عند نفسه ، هو **القول المركوز في النفس** . والذي يصححه به عند غيره هو القول الخارج بالصوت . فالقول الذي شانه ان يصحح رايا ما يسميه القدماء « القياس » ، كان **قولا** مركوزا في النفس او خارجا بالصوت » (٢) .

حرصنا على نقل هذا النص هكذا لقوة دلالته الصريحة البالغة الدقة على ما يتمتع به الفارابي من ادراك لجوهر العلاقة بين الفكر واللغة . ولابي حيان التوحيدي فصل ممتع في موضوع العلاقة بين علم المنطق وعلم النحو ، وهي شكل من اشكال العلاقة بين الفكر واللغة . يقول التوحيدي في هذا الفصل هذه العبارة الموجزة البارعة : « النحو منطق عربي ، والمنطق نحو عقلي » (٣) .

= بمعنى الجدل الى ان استعمله اسكندر الافروديسي بمعنى المنطق (....) اما ارسطو فقد استعمل ، اصطلاح « العلم التحليلي » للدلالة على المنطق .

(١) محمد فتحي الشنيطي : اسس المنطق والمنهج العلمي ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٥ – فضلا عن :
Ross. W.D. : Aristotle. London 1953 . P. 20 - 60 .

(٢) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٩ – ٦٠ .

(٣) ابو حيان التوحيدي : المقابسات ، بغداد ١٩٧٠ ، المقابسة ٢٢ ص ١٢١ .

ثانيا : اضاف العرب الى المنطق الارسطي ، في باب التصورات ، مباحث جديدة هي التي سموها « **مباحث الالفاظ** » . فقد راوا ان التصور ، بمعناه المنطقي هو ادراك **المفرد** . ولما كان المفرد لفظا ، فقد راوا ان يبحثوا شؤون اللفظ من حيث دلالته على معنى ، لا من حيث هو بذاته . من هنا نشات تلك المباحث اللفظية التي زادت في ما يعرفه منطق ارسطو من هذه المباحث . واصبحت مباحث التصورات في المؤلفات المنطقية العربية تغتني بتقسيمات متنوعة للالفاظ بقدر تنوع العلاقات التعبيرية التي تشتمل عليها . فهناك تقسيم للفظ من حيث دلالته على المعنى (١) ، وتقسيم له من حيث عموم المعنى وخصوصه (٢) ، وتقسيم له من حيث الافراد والتركيب (٣)، وتقسيم من حيث اللفظ نفسه (٤) ، وتقسيم من حيث نسبته الى معناه (٥) ، وتقسيمات اخرى عدة .

صحيح ان الظاهر من هذه المباحث كونها ذات طابع لغوي محضا ، ولكن المناطقة العرب اضفوا عليها الطابع المنطقي (٦) انطلاقا من ذلك الادراك السليم للعلاقة الدياليكتيكية الواقعية بين الفكر واللغة كما قلنا سابقا .

اننا بهذا نعرض ، اذن ، موقفا اخر في الفكر العربي ــ الاسلامي تجاه منطق ارسطو . ولكنه هذه المرة موقف بناء طور بعض العلاقات اللفظية في هذا المنطق ، واغناه بمباحث اكتسبها الفكر المنطقي بقدر ما اكتسبت منها العلوم العربية ــ الاسلامية آفاقا نظرية كعلوم اصول الفقه والكلام وتفسير القرآن والنحو وفقه اللغة وعلوم البلاغة .

(١) ينقسم اللفظ من هذه الجهة الى ثلاث دلالات : دلالة مطابقة كدلالة لفظ الانسان على الجنس والفصل معا اللذين يحددان معنى الانسان (حيوان ناطق) ، ودلالة تضمن كدلالة لفظ كتاب على مجموع ما يحتويه من ورق وكلام وغيرهما ، ودلالة التزام كدلالة لفظ السراج على الضوء .

(٢) ينقسم اللفظ من هذه الجهة الى : عام كلفظ انسان في دلالته على عموم الافراد، وخاص كلفظ محمد في دلالته على المفرد ..

(٣) ينقسم اللفظ من هذه الجهة الى : مفرد كلفظ قلم ، ومركب كالفاظ: عبدالله، وبعلبك، ونابلس شرا .

(٤) ينقسم من هذه الجهة الى : اسم وفعل وحرف .

(٥) ينقسم من هذه الجهة الى : مشترك لفظي ومشترك معنوي ومترادف الخ ..

(٦) راجع كتاب الشفاء لابن سينا ، قسم المنطق ، كتاب العبارة .

٧ ـ في المقولات

ارتبط المنطق بالفلسفة منذ تقسيمات افلاطون الفلسفية ذات الطابع المنطقي الجنيني ، ثم ولادة منطق ارسطو في نظامه الفلسفي ، فظهور «ايساغوجي » في ظل « الافلاطونية الجديدة » ، ثم انبعاث المنطق والفلسفة متلازمين ضمن حركة تطور الفكر العربي ــ الاسلامي في العصر الوسيط ، فاستمرار تحولهما معا في مجرى التحولات العلمية الكبرى في عصر النهضة الاوروبية والعصر الحديث حتى نشوء الفلسفة الماركسية ومنطقها الدياليكتيكي .

هذا الارتباط التاريخي له اساسه المنهجي ــ النظري القائم في طبيعة كل من المنطق والفلسفة . فان الفلسفة ــ كما نعرف جميعا ــ اعلى اشكال التجريد ، الذي هو لغة **المفاهيم** (الكليات ، او الماهيات) . وليس يمكن التعبير بلغة المفاهيم ، اي لغة التجريد ، الا باستخدام **المقولات** التي هي محور مباحث **المنطق** . ذلك ان المقولات ليست سوى تعبير عن الانواع والاجناس المتراتبة في دلالة العموم ، تصاعديا ، حتى تنتهي الى جنس الاجناس ، اي اعم الموجودات واشملها . فالمقولات هي ، اذن ، عبارة عن الموجودات في صورة مفاهيم مجردة او كليات ، او انواع واجناس . وابو المنطق ، ارسطو ، وضع كون الاجناس العالية ، من حيث عموميتها ، عشرة ، وهي **المقولات** ذاتها . وفي راس هذه المقولات ومرجعها كلها ، عند ارسطو ، مقولة الجوهر التي هي الموضوع الاساسي في « الميتافيزيك » الارسطي او « الفلسفة الاولى » الارسطية . اما سائر المقولات التسع فهي الكم ، الكيف ، النسبة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الحال، الفعل ، ثم الانفعال .

لقد عالج ارسطو المقولات على اساس انها صفات عامة كلية (مفهومية) للموضوعات (الموجودات) داخلة في مقوماتها ، اي انها انواع او اجناس للموجودات . ومن هنا تسمى المقولات احيانا ، عند ارسطو ، **بانواع الوجود**(١) كما تسمى **بالاجناس العامة** (Summa general) (٢)

ان هذا الاساس في مبحث المقولات يحدد ، كونها ذات مضمون واقعي

(١) انظر عبد الرحمن بدوي : ارسطو ــ مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٦٤ ، ص ٨٦ ــ ٨٧ .

(٢) انظر ماجد فخري : ارسطاطاليس المعلم الاول ، المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت ١٩٥٨، ص ٢٤ .

ويكشف ارتباطها ، اصلا ، باشياء الوجود الخارجي ، اي دلالتها **المادية**. وعلى هذا الاساس ذاته ، ووفقا لهذه الدلالة ذاتها ، عالج المناطقة والفلاسفة العرب مسألة المقولات . يدل على ذلك انه حين وقع الخلاف عندهم في ان المقولات : هل هي منطقية ام ميتافيزيقية ، لم يكن لهذا الخلاف من اثر عملي في معالجة محتوى المقولات . فهم جميعا ـ تقريبا ـ عالجوها في المنطق حتى من كان يرى فيها جانبا ميتافيزيقيا . وابن سينا نفسه ، رغم كونه يرى انها من مباحث الميتافيزيق ، قد وضعها في كتب المنطق من « الشفاء »، بل يعد بحث طبيعة الاحكام ، او **المقولات المنطقية** ، من المباحث القيمة عند ابن سينا . والواقع ان قيمة منطق ابن سينا بجملتها تظهر في كونه عالج محتوى المقولات المنطقية ، وهذا من اصعب المعالجات في الفلسفة . لقد كانت احدى المسائل الرئيسة في المنطق والفلسفة ، منذ عهد ارسطو ، مسألة تركيب **المفهوم** ، وتركيب الحكم ، وتركيب الاستنتاج . وابن سينا يعالج مسألة الحكم قبل كل شيء ، وهو يرى ان الحكم اقامة الصلة بين موضوعين ، وهذا **مقولة منطقية** . فالحكم اذن هو تحديد موضوع معين ، وحين نريد تحديد موضوع نستخلص الجنس الذي ينتمي اليه ، ثم نضيف اليه خصائص المنفرد . والجنس نفسه الذي نحدد به الموضوع هو **مقولة منطقية** . والحكم يصنف حسب المقولة المنطقية التي يستند اليها . والمقولات عند ابن سينا **عشر** كما هي عند ارسطو ، ولذا هو يميز عشرة انواع من الحكم بناء على ما قلناه من ان كل حكم يستند الى مقولة منطقية . ومن انواع الاحكام هذه : الحكم القطعي وهو يستند الى مقولة الماهية ، والحكم الفرضي وهو يستند الى مقولة السبب، والحكم اليقيني وهو يستند الى مقولة الضرورة (١) .

اما **ابن رشد** فلم يتردد قط في ان المقولات منطقية وليست ميتافيزيقية. ولذا عدها في منطق ارسطو ، ولم يعدها في ميتافيزيقاه ، ثم عالجها بوصف كونها منطقية ليس غير . ولم يسقط المقولات من صلب المنطق سوى المناطقة والمتكلمين الاسلاميين المتأخرين ، وهم ذوو الاتجاهات السلفية المحافظة الذين عملوا لافراغ المنطق الارسطي من دلالته المضمونية وحصره في الاطار الصوري المحض ، كما اشار الى ذلك ابن خلدون (٢) .

ولكن ، هناك مقولات **افلوطين** كما جاءت في الفصل السابع من

(١) استخلصنا هذه الافكار عن المقولات من معالجات ابن سينا في قسم المنطق من كتاب « الاشارات والتنبيهات » للقضايا ، (النهج السادس ـ ص ١٦٩) ، ولاصناف الحجج (النهج السابع ـ ص ٢٠٣) ولاصناف القياسات من جهة موادها (النهج التاسع ـ ص ٢٧٣ ـ ٢٨٦)، طبعة القاهرة ١٩٤٧ ، تحقيق سليمان دنيا .

(٢) المقدمة : بيروت ١٩٥٦ ، ص ٨٨١ ـ ٨٨٥ .

التاسوعات ،وهي عشر ايضا ، غير انه وضعها على نحو اخر يتفق مع النظرة الافلاطونية الجديدة المثالية ، اذ قسمها الى قسمين : اولهما ، خمس هي مقولات **عالم المعقول** . وثانيهما ، خمس هي مقولات عالم المحسوس . الخمس الاولى هي : الجوهر ، والسكون ، والحركة ، والموافقة ، والمخالفة (L'identité et La différence) . والخمس الثانية هي: الجوهر ،والاضافة، والكم ، والحركة والكيف (١) . ثم ارجع افلوطين ، المقولات الثلاث الاخيرة الى الاضافة (٢) . فهل تأثر المناطقة او المتكلمون او الفلاسفة العرب بهذا التصنيف الافلوطيني للمقولات ؟ . ليس لدينا من المصادر ما يدل على ذلك صراحة سوى ما ذكره التهانوي من ان بعضهم جعل المقولات اربعا ، وهي : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والنسبة (الملكية) الشاملة للمقولات السبع الباقية من العشر ، وان « الشيخ المقتول (يقصد السهروردي) جعلها خمسا ، فعد الحركة مقولة براسها .. » (٣) . وليس في هذين التصنيفين الاخيرين دليل واضح على متابعة افلوطين في حصر المقولات .

٨ – طرق الاستدلال

منطق ارسطو يعتمد ، في تحصيل المعرفة ، على البرهان . وهو نوعان: القياس ، والاستقراء . وارسطو يسمي الاول البرهان القياسي ، او الاستدلالي ، ويسمي الثاني البرهان الاستقرائي . والفرق بينهما عند ارسطو ان الاول علمي يقيني ، والثاني ظني **غير يقيني** . ومصدر هذا الفرق بينهما ، في نظرية ارسطو ، ان القياس البرهاني يصل الى العلم اعتمادا على الاوليات العامة العقلية التي لا تقبل برهانا عليها لبداهتها ، في حين ان البرهان الاستقرائي يعتمد استقراء الجزئيات للانتقال منها الى الكلي الذي يشملها (٤)،

(١) انظر علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤٦ ـ نقلا عن معجم العلوم الفلسفية
Dictionnaire des Sciences Philosophiques. P. 249

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) لقد عجز ارسطو ـ كما اشرنا سابقا ـ ان يحل مشكلة الانتقال من الجزئيات الى الكلي الذي يشملها : كيف يحصل هذا الانتقال في عملية الفكر ؟ . اي عجز ان يرى العلاقة الواقعية بين العام والمنفرد ، او ان يوجد التناسب بين الصلات القائمة في المفاهيم والصلات القائمة في العالم الحسي . والواقع ان حل هذه المشكلة بقي معلقا حتى وجدته الفلسفة الماركسية باكتشافها الجوهر الاجتماعي النشيط . فعن طريق التطبيق العملي ، خلال نشاط الناس الاجتماعي، تستفاد العلاقة بين العام والمنفرد (الخاص) . فالانسان من حيث هو كائن اجتماعي ، كل فرد =

اي الذي يعد ماهية لها مشتركة بينها جميعا . والاستقراء ـ كما يفكر ارسطو ـ لكي يكون استقراء صحيحا وعلميا يقينيا يجب ان يكون **تاما** ، اي ان يستوعب الجزئيات كلها من اجل ان يصل بنا الى القانون العام الذي يشملها . ولكن استيعابها جميعا غير ممكن ، ولذلك يبقى الاستقراء ناقصا ، والاستقراء الناقص لا يمكن ان يكون يقينيا . وقد بنى ارسطو نظام منطقه كله على اساس البحث في طريقة بناء البرهان . فقد رأى ان المادة التي ينبغي ان يتركب منها البرهان هي القضايا . ثم رأى ان القضايا تتركب من الالفاظ . لذلك وضع الهيكل العام للمنطق من مبحثين اساسيين : مبحث الالفاظ ، وسماه **التصورات**، ومبحث القضايا التي تتركب من الالفاظ، وسماه مبحث **التصديقات**. ولكنه اقتصر في مبحث القضايا على القضايا الحملية، ولم يبحث القضايا الشرطية ، لا المتصلة منها ولا المنفصلة . اما مبحث **الحد** (التعريف) فهو ايضا جزء من الاساس الذي قام عليه نظام المنطق الارسطي ، اي البرهان ، او ـ بالاصح ـ الهدف من البرهان ، وهو طريقة تحصيل العلم. فان الحد عند ارسطو احد الطرق الموصلة الى العلم ، لانه يوصل الى معرفة ماهية الاشياء .

هذا مجمل القول في موضوع البرهان بمنطق ارسطو ، عرضناه هكذا تمهيدا للنظر في ما حصل به من تغييرات عند العرب في العصر الوسيط . ان اول ما يلفت النظر هنا هو التوسع الملحوظ في مبحث القياس عندهم بالنسبة لما كان عليه منطق ارسطو . يتجلى ذلك :

اولا ـ في مجال القضايا . **وثانيا** ـ في مجال الاشكال القياسية . اما القضايا فقد شملت ابحاثهم فيها ـ اضافة الى القضايا الحملية ـ انواع القضايا الشرطية (١) ، مستفيدين مما اضافه الشارحون اليونانيون لمنطق ارسطو من بعده ، واسكندر الافروديسي بالخصوص وصاحب « ايساغوجي »

= منه هو المنفرد وهو الكلي او العام . بمعنى ان العام موجود في المنفرد ، اي ان وجود المنفرد يتضمن وجود العام . فوجود الاول يسابق لوجود الثاني ، او ان العام ينشأ على اساس وجود المنفرد . ويمكن ان تكون نظرية داروين برهانا علميا وعمليا على ان « العام » ينشأ من الفصيلة البيولوجية الجديدة من الحيوان او النبات . تقول نظرية داروين انه تحدث لمجموعة من الكائنات الفردية تغيرات عرضية ، ومن هذه التغيرات تنشأ فصيلة جديدة ، وبنشوئها ينشأ المفهوم العام الذي يدل عليها .

(١) حاول احد المناطقة العرب تعليل عدم ذكر ارسطو للقضايا الشرطية ، بانه فعل ذلك اما لعدم فائدتها في العلوم ، او اعتمادا على ان ذكر الحمليات يشمل الشرطيات (ابو البركات البغدادي : المعتبر ، ج ١ ، ص ١٥٥) .

(فرفوريوس الصوري) . واما الاشكال القياسية فقد ظهر منها عندهم **الشكل الرابع** الذي اغفله ارسطو ، او لم يرد صراحة في منطقه ، واقتصر اهتمامه على الاشكال الثلاثة . نعني بالشكل الرابع الذي بحثه العرب : ما يكون الحد الاوسط فيه موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى . ان **ابن رشد** ينسب الى جالينوس انه واضع هذا الشكل بعد ارسطو . غير ان ورود الشكل الرابع في مباحث المنطق عند العرب لا يعني انهم استخدموه في العمليات القياسية البرهانية ، او جعلوه في منزلة الاشكال الثلاثة من حيث القيمة البرهانية ، او انهم وقفوا منه موقفا واحدا . بل من المعروف ان بعضهم، كابن سينا والساوي ، بالرغم من بحثهم له صرحوا بعدم اعتمادهم اياه ، لانه «بعيد عن الطبع» (١) . اما الغزالي فقد ذكره خلال قسمة القياس بحسب مكان الحد الاوسط فيه ، ولكنه حين بحث الاشكال الناتجة عن هذه القسمة لم يتعرض بالبحث للشكل الرابع (٢) ، فكان ذلك دليلا على الغائه كطريق للاستدلال . ولكن المناطقة المتأخرين من العرب اعتنوا بدراسته وزادوا فيه انواعا جديدة لا فائدة من تفصيلها .

□ **في الاستقراء** : عالج العرب البرهان الاستقرائي على اساس ارسطي دون تغيير، اذ اعتبروه برهانا ظنيا لا يفيد اليقين ، للسبب نفسه الذي اعتمده ارسطو اي لكون الاستقراء التام غير ممكن ، ولكون الاستقراء الناقص لا يكفي لاحراز العلم (٣) .

□ **في التمثيل** : ارسطو نظر في التمثيل كطريق من طرق الاستدلال ، وقد اخذ العرب بفكرة التمثيل ايضا ، ولكن دون اتفاق بينهم على موقف واحد منه ، ولا على مفهوم واحد له . والمقصود من التمثيل في الاستدلال : الانتقال

(١) ابن سينا في « الاشارات والتنبيهات » ، ص ٢١٦ ـ الساوي في « البصائر النصيرية» القاهرة ، تعليق الشيخ محمد عبده ، ص ٨٠ .

(٢) الغزالي : « معيار العلم » القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٩

(٣) كان منطق القدماء ثم منطق القرون الوسطى يعتمد اسلوب البرهان الاستدلالي دون الاستقرائي لسبب موضوعي ، هو مستوى تطور العلوم الطبيعية في تلك العصور ، اذ لم يكن هذا المستوى يتيح للباحثين استقراء عدد كاف من الجزئيات لتشكيل قانون كلي يحصل العلم بشموله سائر الجزئيات . وهناك سبب موضوعي اخر : فان فلاسفة العصر الوسيط ، ولا سيما العرب منهم، بالرغم من انهم عرفوا قانون العلة والمعلول، لم يستخدموا هذا القانون في الاستدلال الاستقرائي ، ولو انهم استخدموه لامكنهم ان يعرفوا، باستقراء عدد من الجزئيات ، وجود علة تحكم العلاقة بينها وتؤدي للعلم بان هذه العلاقة كائنة في سائر الجزئيات التي لم يتناولها الاستقراء . ومصدر عدم تنبههم لاستخدام قانون العلية هذا في الطبيعة والمجتمع ، هو ان المنطق كانت تنحصر مهمته ، خلال العصر الوسيط ، في خدمة الفكر اللاهوتي ، الاسلامي في الشرق والمسيحي في اوروبة . فكان قانون العلية ـ لذلك ـ لا يطبق الا في المباحث اللاهوتية .

من الجزئي الى الجزئي « وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع » (١) وابن سينا يرجع الحكم في التمثيل لا الى كون الشبيه « اصلا » والمحكوم عليه « فرعا » كما يفكر غيره ، بل يرجعه الى « المعنى الجامع » وهو « السبب او العلامة » ، اي الى العلة المشتركة (٢) . فهو هنا يرفض فكرة القياس في دليل التمثيل ويقول بفكرة العلية في هذا الدليل ، متاثرا بالتفكير الفقهي الشيعي ، فان الشيعة لا يعملون بالقياس في الفقه . اما المتكلمون وعلماء اصول الفقه فيأخذون بمبدا يسمونه مبدا قياس الغائب على الشاهد (٣) ، وهذا شبيه بقياس التمثيل الارسطي من حيث ان كليهما انتقال من الجزئي الى الجزئي . وهم يعتمدون قياسهم هذا وصولا لليقين ، في حين ان ارسطو لا يرى التمثيل الا ظنيا . ثم هم يقيمون هذا القياس على قانون العلية وقانون الاطراد معا . ومعناهما ان الحكم في الشاهد ثبت لعلة ، فاذا وجدت هذه العلة نفسها في الغائب (اي المجهول) في ظروف مشابهة لما كانت عليه في الشاهد (المعلوم) حصل المعلول وهو الحكم في الغائب قياسا على الشاهد . والمثال التقليدي الذي يذكرونه لهذا القياس ، هو مثال الخمرة اذا علمنا انها محرّمة لعلة هي الاسكار ، فان هذه العلة يجب ان تطرد في كل شراب مشابه في تركيبه للخمرة ، اي ينبغي الحكم بتحريم كل شراب مسكر ، جريا على ضرورة اطراد العلة (٤) . ولكن مفهوم العلة يختلف اختلافا جذريا بين المعتزلة والاشاعرة . فان **المعتزلة** يقولون بموضوعية العلة ، بمعنى انها قائمة في الاشياء بذاتها من غير تدخل خارجي . وهذا يستند عند المعتزلة الى مذهبهم العقلي الذي على اساسه قالوا بالحسن والقبح العقليين ، اي حكم العقل بالوجود الموضوعي لحسن الاشياء الحسنة وقبح الاشياء القبيحة . اما الاشاعرة فقد سبق ان عرفنا انهم ينكرون قانون العلية في الاشياء والاحداث . ولذلك كان مفهوم العلة عندهم في موضوع قياس الغائب على الشاهد مجازيا لا حقيقيا ، ومثاليا بعيدا عن المفهوم المادي للعلة . فهم يفسرون العلة التي يتحدثون عنها في هذا القياس بأنها علة مجهولة من قبل الله ، ولولا ان الله جعلها علة لما كانت كذلك (٥) .

(١) ابن سينا : الاشارات ص ٢٠٧ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) يقصدون بذلك قياس المجهول على المعلوم .

(٤) نجد شرحا لهذا القياس في كتب اصول الفقه السنية كلها ، مثلا : الاحكام في اصول الاحكام للامدي ، المنهاج للبيضاوي . وفي الكتب المنطقية والكلامية : المواقف للايجي ، ج ٢ ص ٢١ ــ صون المنطق والكلام للسيوطي ص ٢٣٢ ، ويمكن الاعتماد على كتاب المستصفى للغزالي لاهميته من نواحي المنطق والكلام والاصول .

(٥) المصادر السابقة نفسها .

حصيلة الفصل السابع

ـ ١ ـ

حاولنا في بداية هذا الفصل تحديد المرحلة الزمنية التي بدأت فيها الصلة الفعلية بين الفكر العربي ـ الاسلامي ومنطق ارسطو ، او المنطق اليوناني بوجه عام . وخلال البحث وجدنا ان هناك علامات تاريخية تصلح للاستنتاج ، منها ان هذه الصلة بدأت في القرن الاول الهجري (السابع الميلادي) اي في العصر الاموي . ومن هذه العلامات :

١ ـ اتساع مجالات الاحتكاك الفكري بين ممثلي الفكر العربي في العصر الاموي وممثلي المدارس الدينية غير الاسلامية في بلاد الشام وما بين النهرين، وهي مدارس اليعاقبة والنساطرة والصابئة ، التي تمارس تدريس المنطق الارسطي مع سائر تراث الفلسفة اليونانية . وقد استبعدنا ان يحصل ذلك الاحتكاك الفكري الواسع النطاق ، المتمثل ـ بصورة خاصة ـ في الجدل الديني بين العقائد المسيحية والاسلامية ، دون ان يحصل من ذلك تأثر ما بالمنطق، مع ان اهل تلك المدارس كانوا يستخدمون هذا المنطق في جدلهم مع المسلمين .

٢ ـ قول الشهرستاني عن اوائل علماء الكلام الذين عاشوا ما بين القرنين الهجريين : الاول والثاني ، امثال واصل بن عطاء ، بأنهم « طالعوا كتب الفلاسفة » (الملل والنحل ـ جـ ١ / ص ٥٨) وقول السيوطي (صون المنطق ، ص ١٢) نقلا عن ابن كثير بأن « علوم الاوائل دخلت بلاد المسلمين في **القرن الاول** (الهجري) لما فتحوا بلاد الاعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ولم تنتشر لما كان

السلف يمنعون من الخوض فيها » . مع العلم ان « علوم الاوائل » اصطلاح كان يعني عند المؤرخين العرب ، علوم الفلسفة اليونانية ومنها المنطق . وهنا استبعدنا ايضا ان يطلع علماء الكلام في القرن الاول الهجري على كتب الفلاسفة ولا يطلعوا على المنطق ، وان تدخل هذه العلوم الى « بلاد المسلمين » ولا تحصل الصلة بينهم وبين المنطق . ثم ان منع الخوض بهذه العلوم ــ حسب قول السيوطي ــ ما كان يمكن ان يحدث لولا ان هذه العلوم انتشرت وتأثر بها المسلمون حتى خشي اولو الامر من آثارها في زعزعة المسلمات الاسلامية عند المثقفين المسلمين .

★ ★ ★

— ٢ —

ولكن اذا كانت هذه العلامات التاريخية تشهد بأن صلة العرب بالمنطق بدات منذ العصر الاموي ، فان المعروف لدى المؤرخين ان المنطق لم يترجم الى العربية الا في عصر الدولة العباسية ، فكيف كانت الصلة اذن زمن الامويين ؟ .

ان اضطراب المصادر والمراجع في هذه المسألة يجعل تحديد المرحلة التي بدات فيها الصلة بالمنطق والشكل الذي بدات به، امرا معقدا . وقد تساءلنا عن سبب اضطراب المصادر والمراجع في تحديد هذه المرحلة . ثم تبين ان يكون السبب في ذلك ضياع الكثير مما ترجم في القرن الثامن الميلادي ، كما فسر ذلك دي بور (« تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ص ٢٩ ، الطبعة العربية) ، لانه لو كان هذا هو السبب وحده لاحتجنا الى تفسير ضياع كل ما ترجم من المنطق في القرن الثامن مع بقاء كثير مما ترجم حينذاك من العلوم الاخرى حتى الادب . فيبقى اذن السؤال : كيف عرف العرب المنطق في القرنين السابع والثامن ؟ . ان حركة تطور المجتمع العربي ــ الاسلامي في هذين القرنين تقدم لنا معطيات صريحة تقول بأن الفكر العربي عرف مسائل المنطق الارسطي وقواعده الاساسية قبل القرن الثامن . ومن هذه المعطيات ــ عدا العلامات التاريخية المذكورة سابقا ــ ظاهرة ثقافية معروفة ترى فيها حركة العلوم العربية الناشئة في العصر الاموي متأثرة بقضايا المنطق الى حد بعيد ، بحيث نجد احكام علم النحو العربي ، مثلا ، يرجع في تقرير احكامه الى اسس منطقية ارسطية ، وعلى اساس هذه العلاقة البارزة بين النحو والمنطق نشأ الفرق بين مدرستين تاريخيتين في اتجاهات علم النحو : مدرسة البصريين ، ومدرسة الكوفيين . اذ عرفت الاولى باتجاهها العقلي المنطقي ، وعرف علماء النحو البصريون بلقب « اهل المنطق » .

طبعا ليس من تفسير لهذه الظاهرة سوى ان التفاعل الثقافي الواسع والعميق الذي حدث بعد الفتح العربي للبلدان ذات التراث الحضاري والثقافي المتنوع ، كان لا بد ان يوصل الى الثقافة العربية النامية يومئذ كل ما يمكن وصوله في تلك الظروف التاريخية من افكار ومعارف كانت مستمرة الوجود والنمو في تلك البلدان ، لا سيما ان وسائل الاتصال بين المثقفين من اهل البلدان المفتوحة والمثقفين العرب كانت متيسرة ونشيطة ، وكان الاحتكاك الفكري حول العقائد يكاد يكون جزءا من الحياة اليومية . من هنا دخل المنطق اليوناني الى حركة الفكر العربي في تطوره العاصف . وبفضل دخوله ، بالاضافة الى علوم ومعارف اخرى غير المنطق ، وجدت في حركة الفكر العربي آنذاك تحولات نوعية سواء من الجهة المعرفية ام من الجهة المنهجية .

★ ★ ★

— ٣ —

كان لا بد لنا ، بمناسبة الكلام على تميز مدرسة البصرة النحوية بالمنهج العقلي المنطقي ، من ان نعالج هذه المسألة ، للكشف عن العوامل الاجتماعية التي تكمن وراء هذا الواقع التاريخي . في بحثنا لهذه المسألة اوضحنا ان مدينة البصرة تميزت في العصر الاموي بظاهرتين : **الاولى** ، كثافة القوى الاجتماعية المتمايزة طبقيا ، وقوة الاحزاب السياسية المعارضة للحكم الاموي . **والثانية** ، ان البصرة بسبب تناقض القوى الاجتماعية والسياسية فيها كانت ، آنذاك ، تتعرض لاشد انواع الاضطهاد الاجتماعي والسياسي ، فكان ذلك سببا لنشوء تيارات فكرية حادة تعبر عن هذه التناقضات من جهة وعن المعارضة الايديولوجية لفكر الجماعة الحاكمة وايديولوجيتها . وكان المنهج العقلي هو الشكل الاساسي في هذا الصراع الايديولوجي ، وكان المنطق هو الاداة المنظمة لاستخدام السلاح الايديولوجي بوجه الحاكمين .

وخلال هذا السياق في البحث راينا ان **علم الكلام** الذي كان ينمو ويتطور ، خطوة خطوة ، في القرنين الاول والثاني الهجريين ، على ايدي القدريين اولا ، ثم على ايدي المعتزلة ، انما كان ينمو ويتطور على وهج الفكر الفلسفي وآلته العقلانية : المنطق .

★ ★ ★

— ٤ —

بعد هذا ، حاولنا معالجة مسألة مهمة في تلك المرحلة ، هي تحديد

دور المنطق في حركة تطور الفكر العربي . لقد راينا ان المنطق دخل هذه الحركة في الوقت الذي كان فيه الفكر العربي يتحرك باتجاه الانتقال من مرحلة النظرة البسيطة المباشرة والعفوية للعالم الى مرحلة النظر التركيبي والتجريدي والمعقد تصاعديا ، اي الى اولى مراحل الوعي الفلسفي . لذلك كانت حاجته الى منهج عقلاني معين تنضج شيئا فشيئا ، وكان المنطق هو هذا المنهج الذي كانت تتجه اليه الحاجة ، لكي يستخدمه الفكر العربي في تطوير معارفه واغنائها بتجربته الخاصة في سبيل تلبية حاجات المجتمع الجديد بعد الفتح ، هذا المجتمع الذي كانت تنمو في داخله قوى اجتماعية كثيرة التنوع ، وخصوصا القوى **المنتجة العاملة** في الارض وفي مجال الصناعات الحرفية التي كانت العلاقات الاقطاعية ـ التجارية تتطلب منها تقنيات جديدة متقدمة نسبيا من اجل اشباع رغبات الترف لدى الفئات الارستقراطية والاقطاعية والتجارية النامية من جديد في عهد الدولة الاموية ، ومن اجل تطوير القطاعات الانتاجية (الزراعية ، والحرفية ، والتجارية) ذاتها .

بتاثير من هذه الظروف الاجتماعية نضجت الحاجة الى تلك الحركة التاريخية التي تسمى بحركة النقل والترجمة للعلوم الفلسفية والطبيعية والرياضية والطبية الى اللغة العربية ، وكان المنطق هو المنهج الذي استخدمته هذه الحركة بكاملها ، اذ نقل التراث المنطقي الارسطي بكامله تقريبا مع شروحه اللاحقة . وهناك تفسيرات مثالية ذاتية وردت في كتب المؤرخين العرب القدامى وفي بعض كتب المحدثين تعلل حركة نقل العلوم من السريانية واليونانية والفارسية الى العربية ، وقد راينا ان نورد ، في هذا الفصل ، نموذجين لهذه التفسيرات المثالية في سبيل اظهار خطئها ووضع التفسير الحقيقي ، المادي التاريخي لها .

★ ★ ★

هنا كان علينا ان نتساءل : هل كان منطق ارسطو وحده هو الذي اختاره الفكر العربي منهجا له؟ . ظهر لنا ، خلال بحث هذه المسالة ، انه بالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق ارسطو في حركة تطور الفكر العربي ، لا يمكن القول بان هذا المنطق بقي ارسطيا تماما دون ان يخضع لتغيرات تلائم ظروف مجتمع جديد وعصر جديد يختلفان عن مجتمع ارسطو وعصره من حيث تغير العلاقات الاجتماعية اولا ، ومن حيث تطور المعارف البشرية ثانيا . وقد راينا بالفعل ان منطق ارسطو خضع لعمليات **تكييف**

متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية المنطلقة من نوعيات المواقع الاجتماعية والايديولوجية . ولكن راينا ـ مع ذلك ـ ان عمليات التكييف هذه لم تحدث تغييرا في القوانين العامة الاولية او في البنية الاساسية لنظام المنطق الارسطي .

وقبل تحديد تلك المواقف المختلفة تجاه منطق ارسطو في الفكر العربي ، حاولنا ايضاح الطابع الايجابي التقدمي لدور هذا المنطق في هذا الفكر . ان اول مظاهر طابعه الايجابي هو ان منطق ارسطو كان وسيلة نظرية وتطبيقية لدى المفكرين العقلانيين لترسيخ فكرة الاعتماد على دور العقل البشري في **تحصيل المعرفة** ، ولمعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر وحيد . وذلك يرجع الى كون منطق ارسطو لم يكن منطقيا شكليا وحسب ، بل منطقا شموليا يعالج قوانين الفكر في علاقاتها الشكلية والمضمونية معا . واشرنا هنا الى تعليق ف . ا. لينين في « دفاتر فلسفية » بان ارسطو يبحث عن المحتوى الانتولوجي للعمليات المنطقية . وقلنا ان ارسطو لم يحصر نظام المنطق في تكنيك استعمال المصطلحات ، بل حلل مع ذلك اشكال التفكير وحاول دائما في منطقه اقامة العلاقة بين هذه الاشكال وبين الصلات الطبيعية التي تنعكس في التفكير . وقد اضاف ارسطو الى ذلك انه حاول ايجاد مبادىء للارتفاع الى المعرفة العلمية . وبفضل مزاياه هذه وجد مكانه المؤثر تاثيرا ايجابيا في الفكر العربي ـ الاسلامي ، اثناء حركة نهوضه وتطوره في القرون الثلاثة : الثامن والتاسع والعاشر الميلادية . ان فكرة ارسطو بشان موضوع المعرفة ودور الموضوعات المادية الخارجية في تحصيل المعرفة ، قد لعبت دورا مهما في بعض **التجليات المادية** في الفكر العربي ـ الاسلامي ، وفي الفلسفة بخاصة .

★ ★ ★

يبدو للباحث ان تلك المزايا الايجابية لفكر ارسطو ومنطقه ، كان لها دور مؤثر في ظهور الكثير من المواقف المختلفة تجاه المنطق الارسطي تبعا لاختلاف الاتجاهات والتيارات الفكرية والايديولوجية والمواقف الاجتماعية . حددنا في الفصل السابع ثلاثة مواقف :

اولا ، موقف الاتجاه المحافظ الذي نسميه دائما في هذه الدراسة بـ « السلفي » . وهو موقف من يعادي منطق ارسطو وفلسفته ، انطلاقا من مواقع دينية واجتماعية . تمثل هذا الاتجاه بعلماء

الكلام الاشاعرة ،رغم انهم كانوا مسلحين باسلوب المنطق الارسطي ذاته . بدات حركة العداء هذه منذ نكبة المعتزلة على يد الخليفة العباسي المتوكل (٢٣٢ هـ/ ٨٤٦ م) . لقد اضطهدوا كل من يتعلّم او يعلّم منطق ارسطو ، وافتى بعضهم بان الاسلام يمنع تعليمه وتعلمه .

ثانيا ، موقف اتجاه محافظ اخر . هو موقف يعادي الفكر الارسطي ، فلسفة ومنطقا ، ولكن ظهر عداؤه بشكل اخر . ممثلو هذا الاتجاه لم يستطيعوا التخلص من تاثير المنطق الارسطي ، فهم يستخدمونه في مؤلفاتهم . ولكنهم استخدموا جانبه الشكلي الصرف ونبذوا مادته ومضمونه وجوانبه الايجابية كما فعل كبير علماء الاشاعرة واوسعهم تاثيرا في الراي العام الاسلامي المتدين ، ابو حامد الغزالي (١٠٥٩ ــ ١١١١ م) .

ثالثا ، مواقف نظرية تجاه بعض مسائل المنطق الارسطي وقفها بعض المذاهب الفقهية والكلامية والفلسفة التصوفية . فقد حصل اختلاف بين هذه المذاهب ومنطق ارسطو في نقاط محددة ذكرنا منها النقاط التالية :

(أ) ــ مسالة الحد (التعريف) : هنا ظهر بين علماء الكلام من خالف نظرية التعريف الارسطية التي تقول بأن الحد يتركب من الجنس والفصل في سبيل تحديد الماهية . يمثل فخرالدين الرازي هذا الاتجاه المخالف ، اذ يرى بطلان تركيب الحدّ من الجنس والفصل . (الرازي : المباحث المشرقية ، حيدر آباد، جـ ١ ص ٢٠) . ومصدر هذا الراي هو انكار وجود الكلي اطلاقا ، والجنس والفصل من الكليات . ويرى اصحاب هذا الاتجاه ان الكليات ليست سوى اسماء اصطلاحية ، وان الحد ليس سوى شرح **للفظ الاسم** . وربما امكن القول بناء على ذلك بوجود علاقة ما بين هذا الاتجاه وبين المذهب «الاسمي» المعروف في اوروبة في العصر الوسيط ولكنها علاقة شكلية لا تتضمن الموقف المادي الذي تضمنته « الاسمية » .

(ب) ــ مسالة ارتفاع النقيضين : وتسمى هذه المسالة ايضا بـ « مبدأ الثالث المرفوع » . وبالرغم من ان هذا المبدأ يعد من المبادىء الاولية التي يستند اليها البرهان المنطقي الارسطي ، وجد في اطار الفكر العربي ــ الاسلامي في العصر الوسيط من خالفه . هذه المخالفة تمثلت بأحد كبار المناطقة العرب المعروف بأبي سليمان المنطقي السجستاني (ــ ٩٩٠ م) . وقد ذكرنا له نصا صريحا يرى فيه انه ليس مستحيلا رفع النقيضين ،بل يبدو من نصه ان رفعهما هو امر في غاية البساطة عنده . ولكنه يرى مع ذلك استحالة الجمع بين النقيضين .

ثالثا ــ مسالة قانون العلية : هذا القانون من اوليات المقدمات البرهانيه في المنطق الارسطي . فانه على اساس بداهة الارتباط بين العلة والمعلول تقوم صحة البراهين او عدم صحتها في مذهب ارسطو . ولكن الاشاعرة وبعض المعتزلة من علماء الكلام انكروا هذا القانون من الاساس ، بعكس الفلاسفة العرب الاسلاميين الذين اعتمدوا قانون العلية والسببية في جميع دراساتهم المنطقية والفلسفية . ويعد ابو حامد الغزالي في طليعة المنكرين لهذا القانون ، وقد كتب الكثير من المقالات في ابطاله ، وفي ارجاع ما يسمى بالعلية الى مجرى العادة ، اي اعتياد الناس رؤية شيئين او حادثين يتقارنان حتى « توهموا » ان الاقتران بينهما ناشيء عن كون احدهما علة للاخر !.. وهذا المذهب يتفق مع مذهب بعض فلاسفة العصور الحديثة امثال مالبرانش وبريكلي وهيوم .

★ ★ ★

ــ ٧ ــ

عالجنا في هذا الفصل السابع مسالة العلاقة بين اللغة والفكر ،اذ استخلصنا من تسمية علم « المنطق » باللغة العربية دليلا على ادراك المفكرين العرب لهذه العلاقة الانتولوجية والدياليكتيكية . واستشهدنا بنصوص وردت في ادبياتهم المنطقية تدل على ادراكهم هذا بعمق . وبفضل هذا الادراك اضافوا الى علم المنطق مباحث جديدة في دلالات الالفاظ اغنوا بها مبحث التصورات في المنطق . وبالرغم من الطابع اللغوي الظاهر على مباحث الالفاظ هذه ، استطاع المناطقة العرب ان يضفوا عليها الصفة المنطقية .

★ ★ ★

ــ ٨ ــ

وعالجنا مسالة المقولات من حيث علاقتها بالمنطق والفلسفة معا ، اي من حيث كونها مفاهيم مجردة ساعدت الفلسفة على استخدام لغة التجريد ،التي هي اللغة الاساسية والضرورية للفلسفة ، لكون الفلسفة هي اعلى اشكال التجريد . راينا ان ارسطو عالج المقولات على اساس كونها صفات عامة كلية للموجودات ، اي كونها انواعا واجناسا للموجودات . ثم اوضحنا ان هذا الاساس يكشف المضمون المادي للمقولات ، وان المناطقة والفلاسفة العرب عالجوا المقولات على هذا الاساس ذاته ايضا ، واشرنا الى مواقف ابن سينا

والفارابي وابن رشد في هذا المجال . واظهر لنا البحث أن الخط الارسطي كان هو الاكثر بروزا في مباحث المقولات لدى المناطقة والفلاسفة العرب، سوى قليل ممن افرغوا المنطق من بحث المقولات والحقوها في مباحث الميتافيزيق .

* * *

- ٩ -

في نهاية الفصل بحثنا طرق الاستدلال الارسطية وطرق تحصيل العلم من البرهان القياسي ، والبرهان الاستقرائي ، الى الحد ، والتمثيل . فوجدنا ان مباحث العرب في المنطق قد توسعت في مجال القضايا واشكال القياس ،اذ اضافت الى القضايا الحملية بحث القضايا الشرطية التي لم يبحثها منطق ارسطو ، واضافت بحث الشكل الرابع الى اشكال القياس بالرغم من أن ارسطو اغفل هذا الشكل في منطقه .

وفي مجال الدليل الاستقرائي وجدنا ان العرب لم تضف شيئا الى ما بحثه ارسطو ، وارجعنا هذه الظاهرة الى النقص في مستوى العلوم الطبيعية في العصر اليوناني والعصر الوسيط بحيث لم يتيسر اكتشاف الادوات والوسائل العلمية التي تمكن المناطقة والفلاسفة من إستقراء العدد الكافي من الجزئيات للوصول الى القوانين العامة والاخذ بهذه القوانين بشكل يقيني لاظني . هذا من جهة . ولكن من جهة اخرى كان حصر مهمة المنطق في خدمة اللاهوت الاسلامي والمسيحي ، حال دون استخدام قانون العلية في الاستقراء، او البرهان الاستقرائي، لكشف القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع على نحو يقيني . ثم راينا ان هناك فرقا بين قياس التمثيل الارسطي وفكرة الاستدلال بطريق التمثيل عند العرب . فقد كان التمثيل عند ارسطو استدلالا على الحكم بطريق المشابهة المطلقة بين جزئي وجزئي ، في حين ان المشابهة بين جزئي وجزئي اقيمت عند العرب على اساس فكرة العلية . بمعنى اكتشاف **علة** للحكم مشتركة بين شيئين متشابهين بالصفات والظروف ، مع اختلاف جذري في مفهوم العلة بين المعتزلة والاشاعرة .

المصادر والمراجع

□ **اشارتان :**

١ ـ هـــذا الثبت يختص بالمصادر والمراجع المذكورة ـ نصا ـ في الكتاب .. ولا يشمل كل ما استفدنا منه اثنـــاء التوثيق والكتابة .

٢ ـ غالبا ما نذكر ، في هذا البحث، اكثر من طبعة واحدة للكتاب الواحد .. ذلك بسبب من اضطرارنا ، اثناء اعداد الكتاب،الى التنقل داخل الوطن وخارجه. فاستتبع هذا ان نرجع الى طبعات مختلفة للمصدر او المرجع الواحد ، غالبا ..

(الف)

□ **ابن ابي الحديد** ، عزالدين ابو حامد عبدالحميد بن هبة الله المدائني المعتزلي (٦٥٥هـ/١٢٥٨) :

ـ شرح نهج البلاغة ، ط . طهران ١٢٧٦ هـ ، وط . دار احياء الكتب العربية (الحلبي) ـ القاهرة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ ، تحقيق محمد ابـــي الفضل ابراهيم ، وط . مصر ١٩٦٠ ـ ١٩٦٤ .

□ ابن ابي سلمى ، زهير (الشاعر الجاهلي) :
ـ ديوانه .

□ **ابن الاثير** ، علي بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري (ـ ٦٣٠ هـ / ١٢٣٢) :
ـ الكامل في التاريخ ، ط . ليدن ١٨٥١ ـ ١٨٧٦ ، وط . المطبعة الازهرية ١٣٠١ هـ ، وط . عبد الوهاب النجار ١٣٤٨ هـ .
ـ اسد الغابة في معرفة الصحابة ، ط . ١٢٨٦ هـ في ٥ مجلدات ، وط . القاهرة ١٩٦٤ تحقيق محمد مسبح .
ـ جامع الاصول من احاديث الرسول ، ط . القاهرة ١٩٤٦ تحقيق محمد حامد الفقي .

□ **ابن تيمية** ، ابو العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم الحراني (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ/ـ١٣٢٨) :
ـ الرسائل الكبرى ، ط . المطبعة الشرقية ـ مصر ١٣٢٣ هـ ، جزآن .
ـ الرسالة الحموية .
ـ الرد على المنطقيين ، ط . بومباي ١٣٦٨ هـ/١٩٤٨ .
ـ العقيدة الواسطية ، ط . المطبعة السلفية بمصر ١٣٥٢ هـ .
ـ شرح العقيدة الاصفهانية ، ط . القاهرة .
ـ معارج الوصول ، ط . الخانجي ـ القاهرة ١٣٢٣ هـ .
ـ منهاج السنة ، ط . بولاق ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ ـ ١٩٠٤ ، وط . القاهرة ١٩٦٢ .
ـ موافقة صريح المعقول لصريح المنقول ، ط . القاهرة ١٣٢١ هـ .
ـ نقض المنطق ، ط . حامد الفقي ـ القاهرة .

□ **ابن الجوزي** ، عبدالرحمن بن علي (ـ ٥٩٧ هـ/ـ١٢٠٠) :
ـ المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، ط . حيدر آباد ١٣٥٩ هـ .

□ **ابن حزم** ، ابو محمد علي بن محمد الظاهري (ـ ٤٥٦ هـ/١٠٦٥) :
ـ الفصل في الملل والنحل ، ط . مصر ١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ ، وط . ١٣٤٧ ـ ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ .
ـ التقريب لحد المنطق ، ط . مكتبة دار الحياة ـ بيروت ١٩٥٩ ، حققه وقدم له د. احسان عباس .

□ **ابن حنبل** ، ابو عبدالله احمد بن محمد (ـ ٢٤٢ هـ / ٨٥٥) :
ـ الرد على الزنادقة والجهمية ، ط . القاهرة .

□ **ابن حوقل** ، ابو القاسم محمد النصيبي البغدادي (اواسط القرن الرابع الهجري) :
ـ المسالك والممالك ، ط . ليدن ١٨٧٢ .
ـ كتاب صورة الارض ، ط بيروت ١٩٦٣ .

□ **ابن خلدون** ، ابو زيد عبدالرحمن بن محمد الحضرمي (ـ ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ ـ ١٤٠٦) :
ـ المقدمة ، ط . القاهرة ١٣٢٢ هـ ، وط . المطبعة الازهرية ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ ، وط . القاهرة ١٩٥٧ تحقيق علي عبد الواحد وافي (الدكتور) ، وط . دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٩٥٦ .

□ **ابن خلكان** ، ابو العباس احمد بن محمد بن ابراهيم (ـ ٦٨١ هـ / ١٢٨٢) :
ـ وفيات الاعيان ، ط . مصر ١٩٣٦ ، وط . مصر ١٩٤٨ تحقيق احمد فريد الرفاعي (الدكتور) ، وط . مصر ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ .

□ **ابن رشد** ، ابو الوليد محمد (ـ ٥٩٥ هـ / ١١٩٨) :
ـ تهافت التهافت ، ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ، تحقيق سليمان دنيا .

□ **ابن سعد** ، ابو عبدالله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (١٦٨ ـ ٢٣٠ هـ) :
ـ الطبقات الكبرى ، ط . دار صادر ـ دار بيروت ١٩٥٧ .

□ **ابن سلام** ، محمد الجمحي (ـ ٢٣١ هـ) :
ـ طبقات فحول الشعراء ، ط . دار المعارف بمصر ، تحقيق محمود محمد شاكر (دون تاريخ) .

□ **ابن سينا** ، ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسين (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ ـ ١٠٣٧) :
ـ الاشارات والتنبيهات ، ط . دار احياء الكتب العربية (الحلبي) القاهرة ١٩٤٧ صححه وعلق عليه وقدم له سليمان دنيا .
ـ الشفاء ، ط . ايران ١٣٠٣ هـ ، وبمناسبة الذكرى الالفية خلال السنتين انطلقت هيئات ومؤسسات في مصر بطبعه اجزاء ودفعات وقام بتحقيقه والتقديم له جماعة من العلماء المتخصصين .
ـ منطق المشرقيين ، ط . المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ .

□ **ابن الصلاح** ، الشهرزوري (ـ ٦٤٣ هـ) :
ـ فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والاصول والعقائد ، ط. القاهرة ١٣٤٨ هـ .

□ **ابن طفيل** ، ابو بكر محمد بن عبد الملك (٥٠٢ ـ ٥٨١ هـ / ١١١٠ ـ ١١٨٥) :
ـ حي بن يقظان ، ط. دار الفارابي ـ بيروت ١٩٥٤ تقديم عبد الهادي حكيم .

□ **ابن عبدالبر** ، ابو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي (ـ ٤٦٣ هـ / ١٠٧٠) :
ـ جامع بيان العلم وفضله ، ط. الطباعة المنيرية ـ القاهرة (دون تاريخ) . له مختصر ، ط. ١٣٢٠ هـ (اختصار احمد بن عمر المحمصاني) .

□ **ابن عبد ربه** ، شهاب الدين احمد بن محمد المرواني الاندلسي (ـ ٣٢٨ هـ / ٩٥٠) :
ـ العقد الفريد ، ط. مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ١٩٤٠ ـ ١٩٤٦ تحقيق محمد سعيد العريان ، وط. مصر ١٩٤٨ ـ ١٩٥٣ تحقيق احمد امين واحمد الزين والابياري .

□ **ابن عساكر** ، ابو القاسم علي بن الحسن بن عبد الله الشافعي (ـ ٥٧١ هـ / ١١٧٥) :
ـ تهذيب التاريخ ، ط. دمشق ١٣٢٩ ـ ١٣٤٩ هـ / ١٩١١ ـ ١٩٣٠ . هذبه ورتبه عبد القادر بن احمد بن بدران (ـ ١٣٤٦ هـ/١٩٢٧ ـ ٢٨ .

□ **ابن العماد** ، ابو الفلاح عبد الحي الحنبلي (ـ ١٠٨٩ هـ / ١٦٧٨) :
ـ شذرات الذهب في اخبار من ذهب ، ط. مصر ١٣٥٠ ـ ١٣٥١ هـ / ١٩٣١ ـ ١٩٣٣ .

□ **ابن فارس** ، ابو الحسين احمد (ـ ٣٩٥ هـ / ١٠٠٤) :
ـ الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها : ط. المكتبة السلفية ـ القاهرة ١٣٢٨ هـ .

□ **ابن قتيبة** ، ابو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (٢١٣ ـ ٢٧٦ هـ / ٨٢٨ ـ ٨٨٩) :

ـ الشعر والشعراء ، ط. (ج ١) القاهرة ١٣٦٤ هـ تحقيق احمد محمد شاكر .
ـ المعارف ، ط. القاهرة ١٩٦٠ تحقيق ثروت عكاشة .
ـ عيون الاخبار ، ط. برلين ١٩٠٠ تحقيق بروكلمان ، وط. دار الكتب ، مصر ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٥ ، وط. القاهرة ١٩٦٣ .

□ **ابن القيم الجوزية** ، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن ابي بكر الحنبلي (ـ ٧٥١ هـ / ١٣٥٠) :
ـ مفتاح دار السعادة ، ط. القاهرة ١٩٣٩ .

□ **ابن كثير** ، عماد الدين ابو الفداء اسماعيل القرشي الدمشقي (ـ ٧٧٤ هـ/ ١٣٧٢) :
ـ البداية والنهاية ، ط. مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨ هـ .

□ **ابن الكلبي** ، ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب بن بشر الكلبي (ـ ٢٠٦ هـ) :
ـ كتاب الاصنام ، ط. دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٣ هـ/١٩٢٤ .

□ **ابن المرتضى** ، احمد بن يحيى (ـ ٨٤٠ هـ) :
ـ المنية والامل ، ط. حيدر آباد ١٩٠٢ .

□ **ابن المعتز** ، ابو العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل العباسي (ـ ٢٩٦ هـ) :
ـ طبقات الشعراء ، ط. دار المعارف بمصر (دون تاريخ) تحقيق عبد الستار احمد فرج .

□ **ابن نباتة** ، جمال الدين محمد بن احمد المصري (ـ ٧٦٨ هـ / ١٣٦٩) :
ـ سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ، ط. المطبعة الاميرية ، القاهرة ١٢٧٨ هـ ، وط. مصر ١٢٧٧ هـ / ١٩٥٧ .

□ **ابن النديم** ، ابو الفرج محمد بن اسحاق (ـ ٣٨٥ هـ / ٩٩٥) :
ـ الفهرست ، ط. ليبزغ ١٨٧١ ـ ١٨٧٢ ، وط. مصر ١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ ـ ٣٠ .

□ **ابن هشام** ، جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف الانصاري (٧٠٨ ـ ٧٦١ هـ) :

ـ مغني اللبيب (في النحو) ، ط. المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٣٥٦ هـ ، وعلى هامشه حاشية الشيخ محمد الامير .

□ **ابن هشام** ، ابو محمد عبد الملك الحميري المعافري (ـ ٢١٣ او ٢١٨ هـ / ٨٢٨ او ٨٣٣) :
ـ السيرة النبوية ، ط. كوتنغن ١٨٥٩ ـ ١٨٦٠ تحقيق وتعليق وتصحيح وط. الحلبي ـ القاهرة ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ ، وط. المكتبة التجارية ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ . وانظر ط. القاهرة ١٩٣٦ ـ ١٩٥٥ تحقيق مصطفى السقا ، ابراهيم الابياري ، وعبد الحفيظ شلبي .

□ **ابو ريان** ، محمد علي (الدكتور : استاذ كرسي الفلسفة وتاريخها في جامعتي الاسكندرية وجامعة بيروت العربية) :
ـ تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (الجزء الاول) ، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .

□ **ابو ريدة** ، محمد عبد الهادي :
ـ النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ط. القاهرة ١٩٤٦ .

□ **ابو الفداء** ، الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل بن علي بن محمود الشافعي (٦٧٢ ـ ٧٣٢ هـ / ١٢٧٣ ـ ١٣٣١) :
ـ المختصر من اخبار البشر ، ط. الحسينية بمصر ١٣٢٥ هـ وط. سيدا (لبنان) ١٩٥٩ ، وط. اسطنبول ١٢٨٦ هـ / ١٨٦٩ ـ ١٨٧٠ .

□ **ارسطو** ، المعلم الاول (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) :
ـ كتاب اللام : الكتاب الثاني عشر من « ميتافيزيك » ارسطو ، في الجواهر واقسامها وفي « المحرك الذي لا يتحرك » (بالروسية) .

□ **الازرقي** ، محمد بن عبدالله بن احمد (ـ بعد ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ ـ ٨٥٩) :
ـ اخبار مكة ، ط. ليبزغ ١٨٥٨ تحقيق وتعليق ، وشرة رشدي الصالح ملحس (في جزئين) ، مكة ١٣٥٢ هـ .

□ **الاسد** ، ناصر الدين
ـ مصادر الشعر الجاهلي ، ط. القاهرة .

□ **الاسفرايني** : ابو المظفر طاهر بن محمد (ـ ٤٧١ هـ / ١٠٨٠) :
ـ التبصير في الدين ، ط. القاهرة ١٩٤٠ قدم له محمود محمد الخضيري ، وط. القاهرة ١٩٥٥ .

□ **الاشعري** ، ابو الحسن علي بن اسماعيل (ـ ٣٣٠ هـ / ٩٣٤) :
ـ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، ط. اسطنبول ١٩٢٩ تحقيق هلموت ريتر ، وط. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .
ـ الابانة عن اصول الديانة ، ط. حيدر اباد .

□ **الاصفهاني** : ابو الفرج علي بن الحسين بن محمد الاموي المرواني (ـ ٣٥٦ هـ / ٩٦٧) :
ـ الاغاني ، ط. ساسي ، بولاق (في ٢٠ جزءا) ١٢٨٥ هـ ، وط. بيروت (في ٢١ جزءا) ١٩٥٦ .

□ **الاصمعي** ، ابو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك (١٢٢ ـ ٢١٦ هـ) :
ـ الاصمعيات ، ط. دار المعارف بمصر ١٩٦٤ تحقيق وشرح : احمد محمد شاكر وعبد السلام هارون .

□ **الافغاني** ، جمال الدين (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) :
ـ اعماله الكاملة ، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٦٧ ، جمعها وحققها وقدم لها : محمد عمارة .

□ **الافغاني** ، سعيد :
ـ اسواق العرب ، ط. دمشق ١٩٣٧ .

□ **افلاطون** ، فيلسوف اثينا (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م) :
ـ الجمهورية ، طبعتها العربية : طبعة المقتطف ـ القاهرة ١٩٢٩ نقلها حنا خباز عن الترجمات الانكليزية .
ـ حوار السفسطة (Sophist) .

□ **الالوسي** ، محمود شكري (ـ ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٤) :
ـ بلوغ الارب في معرفة احوال العرب ، ط. القاهرة (في ٣ اجزاء) ١٩٢٣ ، وط. مصر (ط ٣) تحقيق محمد بهجت الاثري (دون تاريخ) .

□ **امين** ، **احمد** ـ احمد امين :
ـ ضحى الاسلام (في ٣ اجزاء) ، ط. لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٤٩ (ط ٤) .
ـ فجر الاسلام ، ط. مكتبة النهضة المصرية (ط ٨) ١٩٦١ .

ـ الصعلكة والفتوة في الاسلام (سلسلة اقرأ) ١٩٥٢ .
ـ قصة الفلسفة اليونانية (بالاشتراك مع زكي نجيب محمود) ، ط. القاهرة ١٩٣٥ (ط ٢) .

□ **امين ، عثمان** = عثمان امين (الدكتور) :
ـ اصالة الفلسفة الاسلامية ورسالتها (بحث منشور في اعمال المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر : المجلد ١) .

□ **انغلز ، فريدريك :**
ـ اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، الطبعة العربية ، دار اليقظة العربية دمشق ١٩٥٨ ترجمة فؤاد ايوب .
ـ انتي دوهرنغ ، الطبعة العربية ـ دار دمشق ١٩٦٥ ترجمة فؤاد ايوب
ـ ديالكتيك الطبيعة ، الطبعة العربية ، ط. دار الفن الحديث العالمي ، دمشق ١٩٧٠ ترجمة محمد اسامة القوتلي .
ـ لودفيغ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، الطبعة العربية ، ط. دار التقدم ـ موسكو .
ـ الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية : الطبعة العربية ، موسكو .

□ **اودسيل ، بول ماسون :**
ـ الفلسفة في الشرق ، الطبعة العربية ، ط. دار المعارف بمصر ١٩٤٧ . ترجمة محمد يوسف موسى .

□ **الايجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد (ـ ٧٥٦ هـ / ١٣٥٥) :**
ـ المواقف في علم الكلام ، ط. ليبزغ ١٨٤٨ ؛ وط. القاهرة ، مطبعة دار العلوم ١٣٥٧ هـ ؛ وط. استانبول ١٢٨٦ هـ .

□ **ايفانوف ، ا. س (كازاخستان السوفياتية) :**
ـ تعليم الفارابي عن القابليات المعرفية لدى الانسان (اطروحة للدكتوراة بالفلسفة ١٩٧٣ ـ بالروسية) .

(ب)

□ **الباقلاني ، ا = ابن الباقلاني) ، ابو بكر محمد بن الطيب (ـ ٤٠٣ هـ / ١٠١٢) :**
ـ التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة : ط. المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧ ، نشرة الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي .

□ **بادكر ، ارنست (= Ernest Barker) :**
ـ الحروب الصليبية ، الطبعة العربية : دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٦٧ ، ترجمة السيد الباز العريني (الدكتور) .

□ **بامات ، ن (= N. Bammat) :**
ـ فلسفة الشرق والغرب وتقاتهما : جامعة هاواي = هونولولو ١٩٦٢ (بالانكليزية) .

= **بتالوف ، ادوار :**
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة : موسكو ١٩٦٩ ـ ١٩٧٢ .

□ **البخاري ، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل (ـ ٢٥٦ هـ / ٨٧٠) :**
ـ صحيح البخاري ، ط. المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٠ هـ ؛ وط. ادارة الطباعة المنيرية ، القاهرة ١٣٤٨ هـ ؛ وط. مصر ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩ .

□ **بدوي ، عبدالرحمن (الدكتور)**
ـ ارسطو عند العرب ، ط. مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٤٧ .
ـ دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي ، ط. دار الاداب ـ بيروت ١٩٦٥ .
ـ الانسانية والوجودية في الفكر العربي ، ط. مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٤٧ .
ـ التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (مجموعة بحوث استشراقية مترجمة) ، ط. دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٦٥ .
ـ ارسطو : ط. مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٦٤ .

□ **برهيه ، اميل (= Emil Breyier) :**
ـ في تاريخ الفلسفة (الجزء الاول) ، صدر ١٩٢٦ .

□ **بروكلمان ، كارل :**
ـ تاريخ الادب العربي : ط. القاهرة ١٩٦١ (ترجمة د. عبد الحليم النجار) .

□ **البغدادي ، ابو منصور عبد القاهر بن طاهر (ـ ٤٢٩ هـ / ١٠٣٨) :**
ـ الفرق بين الفرق ، ط. القاهرة ١٩٤٨ تحقيق زاهد الكوثري ، وط. مطبعة المعارف ـ القاهرة ١٩١٠ .

□ **البلاذري ، ابو جعفر احمد بن يحيى بن جابر البغدادي (ـ ٢٧٩ هـ / ٨٩٢) :**
ـ انساب الاشراف ، ط. القدس ١٩٣٦ ، وط. القاهرة ١٩٥٩ تحقيق محمد حميد الله .
ـ فتوح البلدان ، ط. شركة طبع الكتب العربية ـ مصر ١٣١٩ هـ / ١٩٠١ ، وط. مصر ١٣٥٠ هـ / ١٩٣٢ ، وط. القاهرة ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧ تحقيق صلاح الدين المنجد (الدكتور) .

□ **بلدي ، نجيب :**
ـ معنى التشدد في الفكر المصري المعاصر (بحث منشور في وقائع المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر ـ المجلد العاشر .

□ **بلياييف ، يفغيني :**
ـ العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى ، الطبعة العربية : الدار المتحدة للنشر ـ بيروت ١٩٧٣ ، ترجمة د. انيس فريحة وراجعه وقدم له د. محمود زايد .

□ **بوخوفسكي :**
ـ التراث الفلسفي لابن سينا (بحث في مجلة « قضايا فلسفية » موسكو العدد ٥/١٩٥٥) .

□ **البيروني ، ابو الريحان محمد بن احمد (ـ ٤٤٠ هـ / ١٠٤٩) :**
ـ الاثار الباقية عن الامم الخالية ، ط. ليبزغ ١٩٢٣ ، وط. ليبزغ ١٨٧٦ .
ـ تحقيق ما للهند من مقولة ، ط. سخاو لندن ١٨٨٧ .

□ **البيضاوي ، عبد الله بن عمر (ـ ٦٨٥ هـ / حوالي ١٢٨٧) :**
ـ طوالع الانوار (في المباحث الكلامية) .

□ **بيكر ، كارل هينرش :**
ـ تراث الاوائل في الشرق والغرب (محاضرة منشورة في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية » ـ جمع وترجمة بدوي ، القاهرة ١٩٦٥ :

□ **بيناس ، م. س. :**
ـ بحث عن تراث ابن سينا في مجلة « الدراسات الاسلامية » ١٩٣٨ ، دفتر IV.

□ **بينيس ، س. (S. Pines =) :**
ـ مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ، الطبعة العربية ـ القاهرة ١٩٤٦ ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريدة .
ـ نص مجهول لارسطو باللغة العربية (مجلة محفوظات التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى : العدد الـ ٢٣ سنة ١٩٥٦) .

□ **البيهقي ، ظهير الدين ابو الحسن (ـ ٥٦٥ هـ) :**
ـ تاريخ حكماء الاسلام ، طبع في لاهور (١٣٥١ هـ) باسم « تتمة صوان الحكمة » .

□ **بيهم ، محمد جميل :**
ـ فلسفة تاريخ محمد ، ط. بيروت ١٩٦١ .

(ت)

□ **تشاتو بدهيايا ، (تيار فلسفي في الهند القديمة) .**

□ **التفتازاني ، سعد الدين (ـ ٧٩١ هـ / حوالي ١٣٨٩) :**
ـ المقاصد (في المباحث الكلامية) .

□ **التهانوي ، محمد علي بن محمد حامد الفاروق (ـ بعد ١١٥٨ هـ / ١٧٤٥) :**
ـ كشاف اصطلاحات الفنون ، ط. لبز ١٨٦٢ .

□ **التوحيدي ، ابو حيان (٣١٠ او ٣٢٠ ـ ٤٠٠ او ٤١٤ هـ) :**
ـ المقابسات : ط. السندوبي ـ القاهرة ١٩٢٩ ، وط. مطبعة الارشاد ـ بغداد ١٩٧٠ (حققه وقدم له محمد توفيق حسين) .

□ **لوما ، اميل :**
ـ العرب والتطور التاريخي في الشرق الاوسط ، ط ، حيفا ١٩٦٢ ترجمة جبرا نقولا .

□ **لزيني ، طيب (الدكتور) :**
ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، ط. دار دمشق ١٩٧١ .

(ج)

□ **الجاحظ ، ابو عثمان عمرو بن بحر (١٥٠ ـ ٢٥٥ هـ / ٧٦٧ ـ ٨٦٨) :**
ـ البيان والتبيين ، ط . مطبعة الفتوح الادبية ـ القاهرة ١٣٣٢ هـ (٣ اجزاء) باشراف محب الدين الخطيب .

□ **جاد المولى ، محمد احمد (وزميلاه : علي محمد البجاوي ، محمد ابو الفضل ابراهيم) :**
ـ قصص العرب (٤ اجزاء) ، ط. دار احياء الكتب العربية (البابي الحلبي) ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ .

□ **جب ، هاملتون :**
ـ دراسات في حضارة الاسلام ، ط. دار العلم للملايين (ط ٢) ١٩٧٤ ـ ترجمة د. احسان عباس ، د. محمد يوسف نجم ، د. محمود زايد .

□ **الجرجاني ، السيد علي بن محمد (ـ ٨١٦ هـ) :**
ـ شرح المواقف العضدية ، ط. القسطنطينية ١٢٨٦ هـ .

□ **جماعة من المؤرخين السوفيات :**
ـ تاريخ العالم ، ط. موسكو ١٩٥٧ (بالروسية) .

□ **جمهرة من المستشرقين :**
ـ تراث الاسلام ، الطبعة العربية ، ترجمة توفيق الطويل ، ط. لجنة الجامعيين لنشر العلم ـ القاهرة ١٩٣٦ .

□ **جوزي ، بندلي صليبا :**
ـ من الحركات الفكرية في الاسلام ، ط. دار الروائع ـ بيروت ١٩٥٥ .

□ **الجويني ، ابو المعالي امام الحرمين عبدالملك (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ) :**
ـ الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ، ط ، مصر ١٩٥٠ ، تحقيق وتقديم : محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد .

□ **جيلسون :**
ـ المصادر اليونانية ـ العربية للمدرسة الاوغسطينية المتسينة (الموالية لفكر ابن سينا) : بحث منشور في مجلة « محفوظات التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى » ط. ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ .

(حـ)

□ **الحبابي ، محمد عبد العزيز (المغرب) :**
ـ الشخصانية الاسلامية ، ط. دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

□ **حتي ، فيليب :**
ـ تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ، الطبعة العربية ، ط. بيروت ١٩٥٨ ترجمة جداد وراقق .
ـ تاريخ العرب ، الطبعة العربية ، ط. القاهرة ١٩٥٣ ، ترجمة محمد مبروك نافع .

□ **حزين ، صلاح :**
ـ ابن رشد أكثر الشخصيات اثارة للجدل : (مجلة « السفير العربي » ـ باريس ، العدد ٢١ ، تموز ١٩٧٣) .

□ **حسن ابراهيم حسن (وعلي ابراهيم حسن) :**
ـ النظم الاسلامية : ط. القاهرة ١٩٧٠ .

□ **حسين ، طه (ـ طه حسين) :**
ـ في الادب الجاهلي ، ط. دار المعارف بمصر ١٩٦٢ (ط ٢) .
ـ من بعيد ، ط. القاهرة .

□ **حسين ، محمد الخضر :**
ـ نقض كتاب « في الشعر الجاهلي » ، ط. القاهرة .

□ **الحلي ، الحسن بن المطهر (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ / ١٢٥٠ ـ ١٣٢٦) :**
ـ شرح قواعد الاعتقاد الطوسي ، طبع سنة ١٣١١ هـ مع مجموعة كتب ورسائل للشارح .

□ **خلاف ، محمد عبد المنعم :**
ـ المادية الاسلامية وابعادها ، ط . دار المعارف بمصر .

□ **خلف الله ، محمد (عميد كلية الاداب بجامعة الاسكندرية) :**
ـ الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة (مجموعة البحوث المقدمة للمؤتمر بروكسل للثقافة الاسلامية) ط . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ .

□ **الخوارزمي ، ابو عبدالله محمد بن احمد بن يوسف (ـ ٣٨٧ هـ/٩٩٧) :**
ـ مفاتيح العلوم ، ط . ليدن ١٨٩٥ بعناية المستشرق فان فلوتن .

□ **الخياط ، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان :**
ـ الانتصار ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٢٥ ، تيبرغ .

□ **دائرة المعارف الاسلامية :**
ـ المجلد ١٢ ـ العدد ٢ ، مادة « السهروردي » .

□ **دائرة المعارف البريطانية :**
ـ مادة « عرب » .

□ **دافيدسن :**
ـ افريقية : مدخل الى القارة ، ط . نيويورك ١٩٦٢ (بالانكليزية) .

□ **دروزه ، عزت :**
ـ عصر النبي ، ط . بيروت .

□ **الدوري ، عبدالعزيز (الدكتور) :**
ـ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، ط . دار الطليعة ـ بيروت ١٩٦٩ .

□ **دي بور ، ت . جـ (= T. J. De Boer ـ بجامعة امستردام) :**

ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الطبعة العربية ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٤ ترجمه عن الانكليزية محمد عبد الهادي ابو ريدة .

□ **دي فو ، كارا البارون (= Carra de Vaux) :**
ـ الغزالي : الطبعة العربية ، ط . دار احياء الكتب العربية ، الحلبي ، ـ القاهرة ١٩٥٩ ، ترجمة عادل زعيتر وراجعه محمد عبد الغني حسن .
ـ ابن سينا ، الطبعة العربية ط . دار بيروت ١٩٧٠ ، ترجمه عادل زعيتر وراجعه محمد عبد الغني حسن .

□ **ديموقريطيس ، الفيلسوف اليوناني الاقدم (النصف الثاني من القرن الخامس ق . م) :**
ـ مقتطفات من افكاره ، الطبعة الروسية ـ موسكو ١٩٣٥ .

□ **الدينوري ، ابو حنيفة احمد بن داود (ـ ٢٨٢ هـ / ٨٩٥) :**
ـ الاخبار الطوال ، ط . مصر ١٣٣٠ هـ / ١٩١٢ ، وط . القاهرة ١٩٦٠ تحقيق عبد المنعم عامر .

□ **دينيه ، الفونس ابيبه (الفنان المستشرق الفرنسي) :**
ـ محمد رسول الله ، الطبعة العربية ، ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٦ ترجمة عبد الحليم محمود ، وعبد الحليم محمد .

□ **دي وولف ، موريس (= Muricu de Wulf) :**
ـ تاريخ فلسفة القرون الوسطى ، ط . جامعة لوفان ١٩٢٤ (بالفرنسية) .

□ **دبوي ، جون :**
ـ رسائل من الصين واليابان ، ط . ١٩٢١ (بالانكليزية) .

■ **الذهبي ، شمس الدين محمد بن احمد عثمان التركماني المصري (ـ ٧٤٨ هـ / ١٣٤٧) :**
ـ سير اعلام النبلاء ، ط . مصر ١٩٥٦ ـ ١٩٦٢ ، تحقيق : صلاح الدين المنجد ، والابياري ، واسعد طلس .
ـ ميزان الاعتدال ، ط . مصر ١٣٢٥ هـ .

(ر)

□ **الرازي** ، فخر الدين ابو عبدالله محمد بن عمر القرشي (ـ ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩) :
ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ط . النهضة المصرية : القاهرة ١٩٣٨ .
ـ المحصل .. ط . مصر ١٣٢٣ هـ .

□ **راسل** ، برتراند :
ـ مشاكل الصين ، ط . ١٩٢٢ .

□ **الرفاعي** ، احمد فريد (الدكتور) :
ـ عصر المأمون ، ط . القاهرة ١٩٢٤ (ط ١) ، وط . القاهرة ١٩٢٧ (ط ٢) .

□ **رودنسون** ، مكسيم :
ـ الرأسمالية والاسلام ، الطبعة العربية ، ط . دار الطليعة ـ بيروت ١٩٦٨ ، ترجمة نزيه الحكيم .

□ **روزنتال** ، فرانز :
ـ المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر ، الطبعة الانكليزية : ليدن ١٩٦٠ .

□ ريفيرو دي كاليير :
ـ عددها الخاص بالذكرى الالفية لابن سينا (حزيران ١٩٥١) .

□ رينان ، ارنست (ـ ١٨٩٢) :
ـ ابن رشد والرشدية : الطبعة العربية ، ط . دار احياء الكتب العربية (الحلبي) : القاهرة ١٩٥٧ ترجمة عادل زعيتر .
ـ التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية ، ط . باريس (بالفرنسية) .

(ز)

□ الزبيدي ، محمد مرتضى (١١٤٥ ـ ١٢٠٥ هـ / ـ ١٧٩٠) :
ـ تيسير الوصول في احاديث الرسول ..

□ **الزبيري** ، ابو عبدالله المصعب :
ـ نسب قريش : ط . القاهرة ١٩٥٣ تحقيق ليفي بروفنسال .

□ **الزرقا** ، الشيخ مصطفى :
ـ الشرع يوجه عام ، والشريعة الاسلامية وحقوق المرأة فيها (بحث منشور في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » ، جمع وتقديم محمد خلف الله ، ط . القاهرة ١٩٥٥ .

□ **الزكي** ، عبد العزيز محمد :
ـ الفكر الهندي : من الهندوكية الى الاسلام (مجلة « عالم الفكر » ـ الكويت ، عدد : يوليو ، اغسطس ، سبتمبر ١٩٧٥) .

□ **الزمخشري** ، جارالله ابو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر (٤٦٧ ـ ٥٣٨ هـ / ١٠٧٤ ـ ١١٤٣) :
ـ الكشاف عن حقيقة التنزيل (تفسير) : ط . القاهرة ١٨٩٠ ، وط . المطبعة البهية ـ القاهرة ١٣٤٣ هـ / ١٩٢٥ ، وط . مصطفى محمد ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ .

□ **زيدان جرجي** :
ـ تاريخ آداب اللغة العربية : ط . مطبعة الهلال : القاهرة ١٩٢١ .
ـ مشاهير الشرق : ط . دار الهلال ، القاهرة .

(س)

□ **سالم** ، السيد عبدالعزيز :
ـ تاريخ العرب في العصر الجاهلي : ط . دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٠ .

□ **السبكي** ، عبدالوهاب (ـ ٧٧١ هـ / ١٣٦٩) :
ـ طبقات الشافعية : ط . القاهرة (دون تاريخ) .

□ **ستكوفسكي** ، تيودور :
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة : موسكو ١٩٧٣ .

□ **السرخسي** ، شمس الدين ابو بكر محمد بن ابي سهيل الحنفي :
ـ المبسوط (في الفقه الحنفي) .

□ **سنتيلانا** : (David Santillana = ١٨٤٥ ــ ١٩٣١) :
ــ محاضرات في تاريخ الفلسفة بـ « الجامعة المصرية » .

□ **سنقور** ، ليوبولد :
ــ الزنجية ، الطبعة الروسية ، موسكو .
ــ منتخب الشعر الافريقي (تقديم جان بول سارتر) : ط . باريس ١٩٤٨ (بالفرنسية) .

□ **السيوطي** ، جلال الدين عبدالرحمن بن الناصر الشافعي (ــ ٩١١ هـ/١٥٠٥) :
ــ تاريخ الخلفاء : ط . مصر ١٣٠٥ هـ وط . دمشق ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ ــ ١٩٣٣ .
ــ سون المنطق .. ط . مصر ١٩٤٦ تحقيق علي سامي النشار .
ــ المزهر في اللغة : ط . مصر (دون تاريخ) .

(ش)

□ **الشافعي** ، محمد بن ادريس (١٥٠ ــ ٢٠٤ هـ/ ٧٦٧ ــ ٨١٩) :
ــ كتاب « الام » (في الفقه الاسلامي) : ط . المطبعة الاميرية ببولاق ، مصر ١٣٢٢ هـ (ط ١) .

□ **الشبيبي** ، الشيخ محمد رشا :
ــ ديوانه (شعر) : ط . القاهرة ١٩٤٠ .

□ **الشريف** ، احمد ابراهيم :
ــ مكة والمدينة في الجاهلية وعصر الرسول : ط . القاهرة ١٩٦٧

□ **شريف** ، محمد (باكستان) :
ــ تاريخ الفكر الاسلامي .

□ **الشريف المرتضى** : علي بن الحسن الموسوي (ــ ٤٣٦ هـ/١٠٤٤) :
ــ الامالي : ط . القاهرة ١٩٠٧ و١٩٥٤ .
ــ الشافي في الامامة ..

□ **شلش** ، علي :
ــ العنصرية والرفض في الادب الافريقي (بحث منشور في مجلة « الفكر المعاصر » ــ القاهرة العدد ٧٤ ، ابريل ١٩٧١ .

□ **الشنيطي** ، محمد فتحي :
ــ اسس المنطق والمنهج العلمي : ط . دار النهضة العربية ــ بيروت ١٩٧٠ .

□ **شموللرز** ، اغسطس (= Schmolders) :
ــ بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب : ط . باريس ١٨٤٢ .

□ **الشهرستاني** ، ابو الفتح محمد بن عبدالكريم الاشعري (ــ ٥٤٨ هـ/١١٥٣) :
ــ الملل والنحل : ط . مصر ١٩٤٨ ــ ١٩٤٩ ، وط . البابي الحلبي ــ القاهرة ١٩٦١ .
ــ نهاية الاقدام : ط . مكتبة المثنى ــ بغداد ، تحرير وتصحيح الفرد غيوم .

□ **شيخو** ، الاب لويس :
ــ شعراء النصرانية : ط . المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت ١٩٢٤ ــ ١٩٢٧ .

□ **الشيرازي** ، صدرالدين محمد بن ابراهيم بن يحيى الملقب بـ « الملا صدرا » وبـ « صدر المتألهين » (ــ ١٠٥٠ هـ) :
ــ شرح حكمة الاشراق للسهروردي ، ط . طهران ١٣١٦ هـ .
ــ كتاب الاسفار الاربعة : ط ــ ١٣٧٨/١ هـ وط ــ ٢ /١٣٨٢ هـ .
ــ شرح كتاب الشفاء لابن سينا : ط . طهران ١٣٠٣ هـ .

(ص)

□ **صاعد** ، ابو القاسم ابن احمد بن صاعد القاضي القرطبي (ــ ٤٦٢ هـ/١٠٧٠) :
ــ طبقات الامم : ط . مصر ١٣٣٢ هـ وط . الاب لويس شيخو ــ المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١٢ .

□ **صالح** ، احمد عباس :
ــ الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام : ط . القاهرة ١٩٦٦ .

□ **الصالح** ، الشيخ صبحي (الدكتور) :
ــ دراسات في فقه اللغة العربية : ط . المكتبة الاهلية ــ بيروت ١٩٦٢ .
ــ النظم الاسلامية : ط . دار العلم للملايين ــ بيروت ١٩٦٥ .

□ **صبحي** ، احمد محمود :
ــ التصوف : ايجابياته وسلبياته ، بحث في مجلة « عالم الفكر » ــ عدد يوليو ، اغسطس ، سبتمبر ١٩٧٥) .

□ **الصفدي** : ابو الصفاء صلاح الدين خليل بن ايبك (٦٩٦ ـ ٧٦٤ هـ) :
ـ الوافي في الوفيات ..

□ **صليبا** : جميل (الدكتور) :
ـ من افلاطون الى ابن سينا : ط . دار الاندلس ـ بيروت ١٩٥١ .
ـ بحث في الفلسفة الالهية عند ابن سينا (بالفرنسية)

□ **الصنعاني** : محمد بن ابراهيم الوزير (ـ ٨٤٠ هـ / ١٤٣٦) :
ـ ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان : ط . الجمعية العلمية الازهرية المصرية الملاوية : القاهرة ١٣٤٩ هـ .

(ض)

□ **الضبي** : المفضل بن محمد بن يعلى بن عامر بن سالم الكوفي الفسوي (ـ ١٧٨هـ/٧٩٤) :
ـ المفضليات : ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ تحقيق وشرح : احمد محمد شاكر ، وعبدالسلام محمد هارون .

(ط)

□ **طاش كبرى زادة** (ـ ٩٦٨ هـ/١٥٦٠) :
ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ط . حيدر اباد ١٣٢٨ هـ .

□ **الطبري** : ابو جعفر محمد بن جرير (ـ ٣١٠ هـ / ٩٢٢) :
ـ تاريخ الامم والملوك : ط . المطبعة الحسينية المصرية ٣٢٣ هـ / ١٩٠٧ . وط . ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١ تحقيق دي غوية وط . القاهرة ١٣٥٨ وط . دار القاموس الحديث ـ بيروت (دون تاريخ) .

□ **طلس** : محمد اسعد (الدكتور) :
ـ تاريخ الامة العربية (٤ اجزاء) : ط . مكتبة الاندلس ـ بيروت ١٩٥٧ .

□ **الطليعة** : مجلة شهرية ـ القاهرة : نوفمبر ١٩٦٨ « ملف الطليعة » الفلسفي .

□ **الطوسي** : ابو نصر عبدالله بن علي السراج الملقب بـ « طاووس الفقراء » (ـ ٣٧٨ هـ/٩٨٨) :
ـ كتاب اللمع في التصوف : ط . دار الكتب الحديثة بمصر . ومكتبة المثنى ببغداد ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ . حققه وقدم له عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور .

□ **الطوسي** : نصيرالدين محمد بن الحسن (٥٩٧ ـ ٦٧٣هـ/١٢٠١ ـ ١٢٧٤) :
ـ كتاب التجريد في الاعتقاد : ط . صيدا ـ مطبعة العرفان ١٣٥٣ هـ .

□ **الطويل** : توفيق :
ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة : ط . القاهرة ١٩٥٨ .

(ع)

□ **العالم الاسلامي** The Muslim world
(مجلة : المجلد ٥٣ رقم ـ ١ ، يناير ١٩٦٣)

□ **عالم الفكر** : (مجلة فصلية : الكويت : مجلد : يوليو : اغسطس ، سبتمبر ـ ١٩٧٥) .

□ **العالم** : محمود امين :
ـ معارك فكرية : ط . دار الهلال ـ كتاب الهلال : العدد ١٧٧ : ديسمبر ١٩٦٥ .

□ **عامل** : مهدي ـ مهدي عامل (الدكتور) :
ـ ازمة الحضارة العربية ام ازمة البرجوازية العربية : ط . دارالفارابي ـ بيروت ١٩٧٤ .

□ **العبادي** : عبدالحميد :
ـ المشكلة العنصرية في الاسلام : ط . دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٩ .

□ **عباس** : احسان (الدكتور) :
ـ الحسن البصري : شخصيته ، سيرته ، تعاليمه وآراؤه .

□ **عبدالجبار** : ابو الحسن ابن احمد الهمذاني القاضي (ـ ٤١٥ هـ/١٠٢٤) :
ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل : ط . القاهرة .

□ **عبدالرازق**، الشيخ مصطفى :
ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ط . القاهرة ١٩٤٤ .

□ **عبده**، محمد ـ الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) :
ـ اعماله الكاملة : ط . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٢ ، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة .

□ **العزيز**، حسين قاسم (الدكتور) :
ـ البابلية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية : ط . دار الفارابي ـ بيروت ومكتبة النهضة ـ بغداد ١٩٧٣ .

□ **العظم**، صادق جلال (الدكتور) :
ـ نقد الفكر الديني : ط . دار الطليعة ـ بيروت ١٩٧٠ ، ط ـ ٢) .

□ **العقاد**، عباس محمود :
ـ ابن العرب في الحضارة الاوربية : ط . القاهرة .
ـ محمد عبده : ط . المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة .

□ **العقيقي**، نجيب :
ـ المستشرقون : ط . بيروت ١٩٣٧ .

□ **علي**، **جواد** ـ جواد علي (الدكتور) :
ـ تاريخ العرب قبل الاسلام : ط ـ بغداد ١٩٥٠ ـ ١٩٥٩ .
ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام : ط . بيروت ١٩٦٨ .

□ **العلوي**، هادي :
ـ نظرية الحركة الجوهرية عندالشيرازي : ط . مطبعة الارشاد ـ بغداد ١٩٧١ .

□ **عليان**، محمد عبدالفتاح :
ـ قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين : ط . القاهرة ١٩٧٠ .

□ **عمارة**، محمد :
ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية : ط . المؤسسة العربية للدراسات

والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .
ـ ابن رشد والفلسفة العقلية في الاسلام ، مجلة « الطليعة » ـ القاهرة ، نوفمبر ١٩٦٨) .

□ **العيني**، بدرالدين محمود بن احمد :
ـ عمدة القاري ، شرح صحيح البخاري ، ط . ادارة الطباعة المنيرية ، مصر ١٣٤٨ هـ .

(غ)

□ **غاردية**، لويس :
ـ النزعة الانسانية اليونانية ـ العربية (ابن سينا) : (دفاتر التاريخ العالمي ، المجلد ٢ : ج ٤ ، باريس ١٩٥٥ (بالفرنسية) .
ـ الفكرة الدينية عند ابن سينا (ريفيودي كابير ، العدد الخاص بالذكرى الالفية لابن سينا ـ حزيران ١٩٥١) .
ـ « المدينة الاسلامية » (بحث منشور في دراسات اسلامية ـ المجلد (١ / ١٩٥٤))

□ **غرابة**، حمودة :
ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة : ط . دار الطباعة والنشر الاسلامية . القاهرة ١٩٤٨ .

□ **الغرابي**، علي مصطفى :
ـ العلاف أول متكلم اسلامي ناثر بالفلسفة : ط . القاهرة ١٩٤٩ .

□ **غرونباوم**، غ . ا (ـ G . E . Grunebaum)
ـ العالم الاسلامي في القرون الوسطى ...

□ **غريم**، هـ (ـ H . Grimme)
ـ حياة محمد وتعاليمه ..

□ **الغزالي**، ابوحامدمحمدبن محمد بن محمد ابن احمد ، حجة الاسلام (ـ ٥٠٥ هـ / ١١١١) :
ـ تهافت الفلاسفة : ط . دار المعارف بمصر ١٩٥٥ تحقيق سليمان دنيا .
ـ معيار العلم : ط . القاهرة ١٣٤١ هـ .

ـ المستصفى من علم الاصول : ط . المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٦ هـ .
ـ معارج القدس : ط . القاهرة ١٩٢٧ .
ـ المنقذ من الضلال : ط . المطبعة الميمنية بمصر ١٣٠٩ هـ ، وط . دمشق ١٩٥٦ ، و١٩٦٠ حققها وقدم لها : جميل صليبا وكامل عياد .
ـ فضائح الباطنية : ط . القاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ .

□ **الغمراوي** ، محمد احمد :
ـ النقد التحليلي لكتاب « في الشعر الجاهلي » : ط . القاهرة .

□ **غوتييه** ، ليون (ـ Gauthier L.) :
ـ نظرية ابن رشد عن العلاقة بين الدين والفلسفة : ط . باريس ١٩٠٩ (بالفرنسية) .

□ **غواشون** ، ا . م :
ـ فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبة خلال القرون الوسطى : ط . دار العلم للملايين ١٩٥٠ (الطبعة العربية)
ـ مكانة التعريف في فلسفة ابن سينا (مجلة ريفيودي كاييز ـ حزيران ١٩٥١) .

□ **غولدتسيهر** (ـ Goldziher) (ـ ١٩٢١) :
ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ، الطبعة العربية : ط . دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٥٩ ترجمه وعلق عليه : محمد يوسف موسى ، وعلي حسن عبدالقادر ، وعبدالعزيز عبدالحق .

(ف)

□ **الفارابي** : ابو نصر محمد (٢٥٩ ـ ٣٣٩ هـ/ ٨٧٠ ـ ٩٥٠) :
ـ احصاء العلوم : حققه وقدم له د . عثمان امين (ط ٣) ، مكتبة الانجلو مصرية ـ القاهرة ١٩٦٨ .

□ **الفاسي** ، ابو الطيب تقي الدين محمد بن احمد :
ـ شفاء الغرام باخبار البلد الحرام (جزءان) : ط . القاهرة ١٩٥٦ .

□ **فالنر** ، ريتشارد (جامعة اوكسفورد) :
ـ الفلسفة الاسلامية ـ الطبعة العربية : ط . دار العلم الملايين ١٩٥٨ ترجمة د . محمد لوقيق حسين .

□ **فايشيبكاسوطرا** (مدرسة فلسفية هندية) .

□ **فخري** ، ماجد (الدكتور) :
ـ ارسطاطاليس المعلم الاول : ط . المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٥٨ .

□ **الفراء** ، القاضي ابو يعلى محمد بن الحسين (ـ ٤٥٨ هـ/١٠٥١) :
ـ الاحكام السلطانية : ط . القاهرة ١٩٣٨ .

□ **الفكر المعاصر** : (مجلة شهرية ـ القاهرة ، العدد ٧٤ ، ابريل ١٩٧١) .

□ **فهمي عبدالرحمن** :
ـ النقود العربية : ماضيها وحاضرها ، ط . القاهرة ١٩٦٥ .

□ **الفيروزابادي** ، ابو طاهر محمد بن يعقوب الصديقي الشيرازي (ـ ٨١٦ هـ/١٤١٣) :
ـ القاموس المحيط : ط . بولاق ١٣٠١ هـ ، وط . القاهرة ١٩٣٨ .

(ق)

□ **قاسم** ، محمود (الدكتور) :
ـ الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد : ط . مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة .

□ **القاسمي** ، جمال الدين :
ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة : ط . القاهرة ١٣٣١ هـ .

□ **القاضي** ، منير (بغداد) :
ـ بعض نواحي عامة في الاسلام (في كتاب « الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة » ـ انظر خلف الله ، محمد) .

□ **القرشي** ، ابو زيد محمد بن ابي الخطاب :
ـ جمهرة اشعار العرب : ط . بولاق ١٣٣٨ هـ ، وط . مصر ١٩٢٦ .

□ **القزويني** ، زكريا بن محمد بن محمود (ـ ٦٨٢ هـ/١٢٨٣ م) :
ـ عجائب المخلوقات (في الفلك والجغرافيا الطبيعية) : ط . غوتنغن ١٨٤٩ ، وط . مصر ١٣٠٩ هـ ـ على هامش الدميري .

□ **قضايا الفلسفة** : (مجلة شهرية للفلسفة ـ موسكو . العدد ١٢ سنة ١٩٦٤) .

□ **القفطي** ، جمال الدين ابو الحسن علي بن يوسف الشيباني (ـ ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م) :
ـ اخبار العلماء باخبار الحكماء : ط . مصر ١٣٢٦ هـ/١٩٠٨ .

□ **القلقشندي** ، ابو العباس شهاب الدين احمد بن علي بن احمد المصري (ـ ٨٢١ هـ/١٤١٨ م) :
ـ صبح الاعشى في صناعة الانشا (١٤ جزءا) : ط . القاهرة ١٩١٣ـ١٩١٤ .

□ **القمي** ، ابو خلف سعد بن عبداللطيف الاشعري (ـ ٣٠٠ هـ/٩١٢ م) :
ـ كتاب المقالات والفرق : ط . طهران ١٩٦٣ نشرة د . محمد جواد مشكور .

(ك)

□ **الكاتب** : (مجلة شهرية ـ القاهرة : ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥) .

□ **كاهن** ، كلود :
ـ تاريخ العرب والشعوب الاسلامية (المجلد الاول : منذ ظهور الاسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية) ، الطبعة العربية : ط . دار الحقيقة . بيروت ١٩٧٢ ترجمة بدرالدين القاسم (الدكتور) .

□ **كايتاني** ، ليوني : Annali islam .

□ **كراتشكوفسكي** ، اغناطيوس :
ـ دراسات في تاريخ الادب العربي ، الطبعة العربية : ط . دار النشر « علم » ـ موسكو ١٩٦٥ .
ـ الشنفرى انشودة الصحراء : ط . موسكو ـ لينينغراد ١٩٥٦ (بالروسية) .

□ **كرم** ، يوسف (ـ يوسف كرم) :
ـ تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط : ط . دار المعارف . القاهرة ١٩٥٧ .
ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : ط . القاهرة ١٩٥٨ .

□ **كريستان** ، رادا ـ الفيلسوف الهندي :
ـ تاريخ الفلسفة الهندية .

□ **كمال** ، عبدالحميد :
ـ الصوفية ، والتعليم الاوروبي الحديث (المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني ـ العدد ٤ نيسان ١٩٥٩) .

□ **كوربان** ، هنري :
ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية « منذ البدايع حتى زمان ابن رشد ١١٩٨ » ، الطبعة العربية : ط . دار عويدات ـ بيروت ١٩٦٦ ، ترجمة نصير مروه ـ حسن قبيسي .

□ **كورنيو** ، جورج :
ـ بحث عن تسلسل الافكار الاساسية في العلوم والتاريخ ..

□ **كونيو** ، جورج :
ـ المادية الافريقية ـ الرومانية ..

□ **لامانس** ، ب . هـ :
ـ الاحابيش والنظام العسكري في مكة : (مجلة « المشرق » بيروت ، ـ السنة ٣٤ ، ١٩٣٦) .
ـ مكة عشية الهجرة : (مجلة « منفرقات » بجامعة القديس يوسف ـ بيروت ، المجلد ٩ ، ص ٣ ـ ١٩٢٤ .
ـ مدينة الطائف العربية قبل الهجرة : ط . بيروت ١٩٢٢ (بالفرنسية) .
ـ بلاد العرب الغربية قبل الهجرة : ط . بيروت ١٩٢٨ (بالفرنسية) .

□ **لاندو** ، روم :
ـ الاسلام والعرب ، الطبعة العربية : ط . دار العلم للملايين ١٩٦٢ ، ترجمة منير البعلبكي .

□ **لانغوير** ، س :
ـ فلسفة ابن سينا : ط . ليبزغ ١٨٧٥ (بالالمانية) .

□ **لانغيه** :
ـ تاريخ المادية وانتقاد اهميتها في العصر الراهن : ط . ١٨٦٦ و ١٩٦٩ .

□ **لوبز** ، د . س :
ـ الشرق والغرب في القرون الوسطى البكر » ، محاضر المؤتمر العالمي العاشر لعلوم التاريخ في فلورنسة ١٩٥٥ حول « تاريخ القرون الوسطى » ، المجلد ٣ ـ بالانكليزية) .

□ **ليتمان** :
ـ النبط ، (بالفرنسية) .

□ **لي** ، غيرمان (المانية الديمقراطية) :
ـ موجز تاريخ المادية في القرون الوسطى ، ط . موسكو ، بالروسية نقلا عن الالمانية .

□ **لينين** ، فلاديمير ايليتش :
ـ دفاتر فلسفية : الطبعة العربية ، دار الحقيقة ـ بيروت ١٩٧١ .

□ **مارتينو** ، ماريو موريتو :
ـ محاضرات في تاريخ اللغات : ط . قسم الدراسات التاريخية بالجامعة اللبنانية ١٩٥٧ .

□ **ماسينيون** :
ـ نصوص غير منشورة عن تاريخ التصوف ، ترجمها عن العربية وقدم لها ، ط . باريس ١٩٢٩) .

□ **ماركس** ، كارل :
ـ اسهام في نقد الاقتصاد السياسي ، الطبعة العربية : ط . دمشق ١٩٧٠ ، ترجمة انطون حمصي ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي » .

□ **ماركس ـ انغلز** :
ـ الايديولوجية الالمانية : الطبعة العربية ، ط . دار دمشق ١٩٦٦ ، ترجمة جورج طرابيشي .
ـ دراسات فلسفية : ط . المنشورات الاجتماعية ، باريس ١٩٦١ .
ـ الرسائل المتبادلة : الطبعة الروسية ، ط . موسكو .

□ مالكوم بالسد :
ـ تطور اللاهوتية الاسلامية : ط . نيويورك ١٩٠٢ .

□ **المبرّد** ، ابو العباس محمد بن يزيد بن عبدالاكبر الثمالي (٢١٠ ـ ٢٨٥ هـ / ٨٢٥ ـ ٨٩٨) :
ـ كتاب الكامل : ط . ليبزغ ١٨٦٤ ، وط . الاستانة ١٢٨٦ هـ ، وط . مصر ١٣٠٨ هـ .

□ **متز** ، ادم (ـ Adam Metz ـ ١٩١٧) :
ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري : ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٥٧ ، ترجمة محمد عبدالهادي ابو ريدة (ط ٣) .

□ **المجاهد** : (مجلة ـ الجزائر ، ٤ ـ ٦ ديسمبر ١٩٦٩) .

□ **المجلة الاسيوية** Revue Asiatique ، تصدرها الجمعية الاسيوية في باريس ، ١٩٠٤ .

□ **مجلة الدراسات الشرقية** R.O.S. (المجلد العاشر ١٩٢٥) .

□ **المجلة الفلسفية لمؤتمر الفلسفة الباكستاني** (العدد ٤ ، نيسان ١٩٥٩) .

□ **المجلسي** ، محمد باقر بن محمد تقي (١٠٣٧ ـ ١١١٠ هـ / ١٦٢٧ ـ ١٦٩٨) :
ـ حياة القلوب .

□ **محفوظات** التاريخ العقائدي والادبي للقرون الوسطى (١٩٢٩ ـ ١٩٣٠) ـ بالفرنسية .

□ **محمد يوسف موسى** (الدكتور) :
ـ ابن تيمية : ط . القاهرة ١٩٦٢ .

□ **المحمصاني** ، صبحي (الدكتور) :
ـ المسلمون : تأخر نهضتهم ، ملاءمة الشريعة لحاجات العصر الاجتماعية (انظر خلف الله ، محمد) .

□ **محمود** ، زكي نجيب :
ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري : ط . دار الشروق ـ بيروت ..

□ **محيي الدين** ، عبدالرزاق (الدكتور) :
ـ ابو حيان التوحيدي : ط . مكتبة الخانجي ـ القاهرة ١٩٤٩ .

□ **المخزومي** ، مهدي (الدكتور) :
ـ في النحو العربي : ط . المكتبة العصرية ـ صيدا (لبنان) ١٩٦٤ .

□ **مدكور** ، ابراهيم (الدكتور) :
ـ في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه : ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٨ (ط ٢) .

□ **مرغليوث** :
ـ العلاقة بين العرب والاسرائيليين قبل ظهور الاسلام (بالانكليزية) .

□ **مروه** ، حسين :
ـ الموقف من التراث في الدين والفلسفة : (مجلة الاداب ـ بيروت العدد ٥ ، السنة ١٨ ، ايار ١٩٧٠ .

□ **مروّه** ، يوسف :
ـ العلوم الطبيعية في القرآن : ط . بيروت ١٩٦٨ .

□ **المسعودي** ، ابو الحسن علي بن الحسين (ـ ٣٤٦ هـ/٩٥٥) :
ـ مروج الذهب : ط . مصر ١٣٤٦ هـ ، وط . القاهرة ١٩٥٨ تحقيق محيي الدين عبدالحميد ـ (اجزاء) .
ـ التنبيه والاشراف : ط . ليدن ١٨٩٤ ، وط . مكتبة خياط بيروت ١٩٦٥ تحقيق غويه .

□ **مسلم** ، ابو الحسين بن اسماعيل (ـ ٢٦١ هـ/٨٧٥) :
ـ صحيح مسلم : ط . مصر ١٣٣٤ هـ/١٩١٦ ، وط . دار الطباعة العامرة ١٣٢٩ ـ ١٣٣٢ هـ ، وط . ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠ـ ١٩٣١ .

□ **المشرق** : مجلة ـ بيروت المجلد الـ ٣٤ ، سنة ١٩٣٦ .

□ **مغربي** ، عبدالقدس :
ـ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (مجلة « المجاهد » ـ الجزائر ، ٤ ـ ٩ ديسمبر ١٩٦٩) .

□ **مغنية** ، الشيخ محمد جواد :
ـ الفقه على المذاهب الخمسة : ط . دار العلم للملايين ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤ .
ـ معالم الفلسفة الاسلامية : بيروت ١٩٦٠ .

□ **المفيد** ـ الشيخ المفيد المعروف بابن المعلم (٣٣٦ ـ ٤١٣ هـ /٩٤٧ـ١٠٢٢) :
ـ شرح عقائد الصدوق : ط . تبريز ١٣٦٤ هـ .
ـ اوائل المقالات في المذاهب المختارات : ط . تبريز (ايران) ١٣٦٤ هـ .

□ **المقدسي** ، شمس الدين ابو عبدالله محمد بن البشاري (ـ بعد ٣٧٥ هـ / ٩٨٥) :
ـ احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم : ط . ليدن ١٨٧٧ ، وط . ليدن ايضا ١٩٠٦ .

□ **المقدسي** ، المطهر بن طاهر (ـ بعد ٣٥٠ هـ / ٩٦١) :
ـ البدء والتاريخ : ط . فرنسا ١٨٩٩ ـ ١٩١٩ .

□ **المقريزي** ، تقي الدين احمد بن علي عبدالقادر (ـ ٨٤٥ هـ/١٤٤٢) :
ـ الخطط والآثار : ط . بولاق ١٢٧٠ هـ ، وط . القاهرة ١٩٠٦ ـ ١٩٠٨ ، وط . مكتبة المثنى ـ بغداد ، بالاوفست ، دون تاريخ .

□ **الملطي** ، ابو الحسين محمد بن احمد بن عبدالرحمن الشافعي (ـ ٣٧٧ هـ / ٩٨٧) :
ـ التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع : ط . استانبول ١٩٣٦ ، وط . مصر ١٩٤٩ تحقيق محمد زاهد الكوثري .

□ **موسى** ، محمد يوسف :
ـ بين الدين والفلسفة .. ط . دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٩ .

□ **موسل** ، اوبس :
ـ شمال الحجاز ، الطبعة العربية ، ط . الاسكندرية ١٩٥٢ ترجمة د . عبدالمحسن الحسيني .

(ن)

□ **نامي** ، خليل يحيى :
ـ اصل الخط العربي وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام (مجلة كلية الاداب ـ « الجامعة المصرية » مجـ ٣ ، جـ ٣ مايو ١٩٣٥ .

□ **نجاتي** ، محمد عثمان :
ـ الادراك الحسي عند ابن سينا : ط . دار المعارف بمصر ١٩٤٦ .

□ **النشار** ، علي سامي (الدكتور) :
ـ مناهج البحث عند مفكري الاسلام : ط . دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٥ (ط ٢) .
ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : ط . دار المعارف بمصر ١٩٧١ (ط ٥) .

□ **نصر** ، سيد حسين (جامعة طهران) :
ـ ثلاثة حكماء مسلمين : الطبعة العربية : ط . دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٧١ ، نقله عن الانكليزية صلاح الصاوي وراجعه ماجد فخري .

□ **نعمة** ، الشيخ عبدالله :
ـ فلاسفة الشيعة : ط . دار مكتبة الحياة ـ بيروت (دون تاريخ) .

□ **نللينو** ، كارلو الفرنسو (١٨٧٢ ـ ١٩٣٨) :
ـ حكمة ابن سينا : الشرقية او الاشراقية (مجلة « الدراسات الشرقية R.O.S جـ ١٠ ، سنة ١٩٢٥ ـ ترجمه عن الايطالية عبدالرحمن بدوي (دكتور) ـ راجع كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية .
ـ محاضرات عن تاريخ الفلك عند العرب .

□ **النوبختي** ، ابو محمد الحسن بن موسى (ـ ٣١٠ هـ/٩٢٢ م) : (١)
ـ فرق الشيعة : ط . ريتر . اسطنبول ١٩٣١ . وط . النجف العراق . ١٣٥٥ هـ / ١٩٣٦ .

(هـ)

□ **الهمداني** ، ابن الفقيه ابو بكر احمد بن ابراهيم (ـ ٢٧٢ هـ/٨٨٥ ـ ٨٨٦) :
ـ البلدان : ط . ليدن ١٣٠٢ هـ / ١٨٨٥ .

□ **الهمداني** ، ابو محمد الحسن بن احمد الصنعاني (ـ ٣٣٤ هـ/٩٤٦) :

(١) هذا ما يستنتجه السيد محسن الامين : اعيان الشيعة ، جـ ٢١ ، ص ٢٧٤ .

ـ الاكليل : ط . برلسون ، ١٩٤٠ تحقيق نبيه فارس (الجزء العاشر منه تحقيق محب الدين الخطيب ـ القاهرة ١٣٦٨ هـ) .

□ **هوار** ، كليمان :
ـ تأثير شعر امية بن ابي الصلت في القرآن (المجلة الاسيوية سنة ١٩٠٤ ـ انظر طه حسين : في الادب الجاهلي ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٢) .

□ **هيغل** ، الفيلسوف الالماني (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) :
ـ محاضرات في تاريخ الفلسفة (١٨٢٣ ـ ١٨٣٠) ط . موسكو ـ لينينغراد ١٩٣٥ ـ بالروسية .

□ **هيكل** ، محمد حسين (الدكتور) :
ـ حياة محمد : ط . القاهرة ١٩٥٢ (ط ٥) .

(و)

□ **الواقدي** : ، ابو عبدالله محمد بن عمر (ـ ٢٠٧ هـ / ٨٢٢) :
ـ كتاب المغازي . ط . كلكتا (الهند) ١٧٥٦ . وط . القاهرة ١٩٤٨ . وط . اوكسفورد ١٩٦٦ تحقيق مارسدن جونس .

□ **وثائق** المؤتمر الفلسفي العالمي الثاني عشر (١٢ ـ ١٨ ابريل ١٩٥٨) .

□ **ولفنسون** ، المؤرخ اليهودي :
ـ تاريخ اليهود في بلاد العرب : ط . القاهرة ١٩٢٧ .

(ي)

□ **اليازجي** ، كمال (الدكتور) :
ـ معالم الفكر العربي في العصر الوسيط : ط . دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦١ (ط ٣) .

□ **ياقوت** ، ابو عبدالله بن عبدالله الرومي الحموي (ـ ٦٢٦ هـ/١٢٢٩) :
ـ معجم البلدان : ط . ليبزغ ١٨٦٦ باشراف وستنفيلد ، وط . مصر ١٣٠٦ هـ/ ١٨٨٨ ـ ١٨٨٩ . وط . بيروت ١٩٥٥ .

□ **اليعقوبي** . احمد بن ابي واضح الاخباري (ـ ٢٨٤ هـ/ ٨٩٧ م) :
ـ كتاب البلدان : ط . ليدن ١٨٩٢ نشرة غويه مع « الاعلاق النفيسة » لابن رستة .
ـ تاريخ اليعقوبي : الطبعة الاوروبية في جزئين ١٨٩٣ تحقيق هوتسما ، وط . النجف ١٣٥٨ هـ .

فهارس الكتاب

□ الاعلام .
□ الاماكن والبلدان .
□ الكتب والدراسات والدوريات .
□ موضوعات الكتاب .

فهرس الأعلام

(الف)

آدم متز : ٦٥٧ ، ٧٢٨ ، ٨٢٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ .
ابراهيم الخليل : ١٧٧ ، ٢٩٠ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٣٥ .
ابراهيم ، محمد ابو الفضل : ٧١ .
ابن ابي اصيبعة : ٨٩٣ ، ٩٠٠ ، ٩٠٥ .
ابن ابي انس ، ابو قيس صرمة : ٣١٠ .
ابن ابي الحديد : ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٧٦٦ .
ابن ابي سلمى ، زهير : ٢٩٨ ، ٣٠٦ .
ابن ابي سفيان ، معاوية : ٣٩٦ ، ٣٩٨ ، ٤١٨ ، ٤٣١ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٥٠ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٩ ، ٥٠٦ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٧ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٥ ، ٥٦٤ ، ٥٨٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٤١ ، ٧٦٦ ، ٨٢٨ .
ابن ابي شيبة ، ابو بكر : ٥٠ .
ابن ابي الصلت ، امية : ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٠ ، ٣١٠ .
ابن ابي طالب ، جعفر : ٤٠٩ .
ابن ابي طالب ، علي : ٧٩ ، ٣٧٥ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٢١ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤١٢ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، ٤٦٠ ، ٤٦٩ ، ٤٧٧ ، ٤٧٩ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٩ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥٢١ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٦٠ ، ٥٧٢ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٤١ ، ٧٦٦ ، ٨٢٨ ، ٨٦٨ ، ٨٧٠ .
ابن ابي لهب ، عتبة : ٢٩٢ .
ابن ابي هند ، داود : ٥٧٦ .

ابن ابي وقاص ، سعد : ١٩٨ ، ٢٩٧ ، ٥١٧ ، ٦٣٦ .
ابن الاثير : ٥٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٣١٨ ، ٣٣١ ، ٤٨٧ ، ٨٧٥ .
ابن الاحنف ، قيس : ٥١٧ .
ابن الارت ، حباب : ١٩٨ .
ابن اسحاق ، حنين : ٨٢ ، ٨٩٤ .
ابن اسحاق ، الاخباري : ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ .
ابن الاشعث : ٥٧٧ .
ابن امية ، صفوان : ٢٢٦ .
ابن انس ، مالك : ٤٩ ، ٥٢٣ ، ٥٥٥ ، ٦٨٨ ، ٦٩١ ، ٨٤١ .
ابن الباقلاني : انظر الباقلاني .
ابن البطريق : ٥٠٤ ، ٨٩٩ .
ابن بختيشوع ، جورجيس : ٩٠٠ .
ابن تيمية : ابو العباس تقي الدين : ١٩ : ٦١ — ٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٩٥ ، ٤٩٦ ، ٥٦٧ ، ٦٠٦ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٩ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٨٤٧ ، ٩٠٦ ، ٩٠٩ ، ٩١١ .
ابن ثابت = حسان بن ثابت : ٣٧٤ .
ابن ثابت = زيد بن ثابت : ٣٧٥ .
ابن جدعان = عبدالله بن جدعان : ١٩٤ ، ٢٠٠ ، ٢٢٦ .
ابن جريج : ٢٢١ .
ابن جشيم ، سرافة : ٣٦٠ .
ابن جناب ، زهير : ٢٠١ .
ابن الجوزي ، عبد الرحمن : ٨٦٤ .
ابن حارثة = زيد بن حارثة : ٤٠٩ .
ابن الحارث ، النضر : ٢٩٨ .
ابن حبشية ، حليل : ٢٢٢ .
ابن حذيفة ، ابو حذيفة : ٢١٣ .
ابن حرب ، ابو سفيان : ٣٩٦ ، ٤٣٦ .
ابن حزم : ٥٧ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٦٠٦ ، ٧٨٣ ، ٧٩٨ ، ٨٣٤ ، ٨٤١ ، ٨٦٦ ، ٩٠٨ .
ابن الحسن ، عبدالله : ٥٥٩
ابن الحسن ، محمد الامام الثاني عشر : ٨٦٨ .
ابن الحسن = محمد بن الحسن : ٥٠٤ .
ابن الحسن ، علي زين العابدين : ٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٥٠٠ .
ابن الحسين ، محمد : ٥٤١
ابن الحكم = مروان بن الحكم : ٤٧٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٧٦٦ .
ابن الحكم = هشام بن الحكم : ٦٠٧ ، ٨٧٠ .
ابن حنبل ، احمد : ٦١ ، ٥٣٤ ، ٥٦٧ ، ٥٨٣ ، ٦٨٨ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ .
ابن حنش السلمي ، الحارث : ٢٢٨ .
ابن الحنفية ، الحسن : ٥١٥ ، ٥٨٣ .
ابن الحنيفة = محمد بن الحنفية : ٤٩٤ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥١٥ ، ٥٥٩ .
ابن محمد بن الحنفية ، عبدالله = راجع « ابو هاشم » .
ابن حوقل : ١٨٨ .
ابن خابط ، احمد : ٧٠٠ .
ابن الخطاب = عمر بن الخطاب : ٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٥٩ ، ٣٧٥ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، ٤٤٩ ، ٤٦٠ .

٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨٠، ٤٨١،
٤٨٣، ٤٩٧، ٥٢١، ٥٣١، ٥٤٣،
٥٤٤، ٥٥٦، ٥٦٠، ٥٦٢، ٦٠٢،
٦١٦ .
ابن الخطيب : ٥١ .
ابن الخطيم ، **قيس** : ٢٠٨ .
ابن خلدون : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣، ٥٦،
٥٩ ، ٦٠، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ١١٩،
١٦٦، ١٦٧، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٩،
٢١٩، ٢٤٨، ٢٩٧، ٢٦٤، ٣٦٧،
٣٧١، ٤١٤، ٥٣٣، ٨٣١، ٨٣٢،
٨٤٦، ٨٤٧، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٦،
٨٧٦، ٨٨٥، ٨٠٧، ٩٠٨، ٩١٨،
ابن خلف ، الجمحي ، امية: ١٩٧ .
ابن خلكان : ٦٠ ، ٥٤٢ ، ٦٤٠ .
ابن خولي ، اوس : ٣٩٢ .
ابن درهم ، **جعد** : ٥٥٥ ، ٦١١ ،
٦٦٩ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ .
ابن دعامة السدوسي ، **قتادة**:
٥٧٦ ، ٦٤٠ .
ابن ذي يزن، سيف: ٣٠٨ ، ٣١٠.
ابن رئاب ، ارباب : ٣١٠ .
ابن ربيعة ، كليب : ٢٠١ .
ابن ربيعة ، مهلهل : ٢٠١ .
ابن رشد : ٣٦ ، ٦٠ ، ٨١ ، ٨٢،
٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١٠١ ،
١٠٧، ١١٧، ١١٨، ١٣٠، ١٥٢،
١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ٣٦٩، ٥٩٣،
٩٠٥، ٩٠٦، ٩١٠، ٩١١، ٩١٨،
ابن رواحة ، عبدالله : ٤٠٩ .
ابن الرومي : ٦٩ .
ابن الزبير = عبدالله بن الزبير:
ابن زرارة ، **حاجب** : ٢٠٨ .
ابن زياد ، عبيد الله : ٤٧٩ .
ابن زيد ، اسامة : ٣٩٢ ، ٤١٠،
٦٣٦ .
ابن زيدون : ٥٨٤ .
ابن سبعين : ١٦٦ .
ابن السبكي : ٥٠ ، ٦٠ ،
ابن سريج الحارث : ٥٦٦ ، ٦١٠ .
ابن سعد ، قيس :: ٦٣٢ ،
ابن سعد ، محمد الزهري : ٦٧ ،
١٩٦، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٣،
٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٧، ٣٠٨، ٣٣١،
٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٥، ٥٤١، ٥٦٢،
٥٧٠، ٥٧٦ .
ابن سعيد الكلابي ، عبدالله: ٦٩٠،
٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٨٦٢ ،
ابن السكيت : ٩١٤ ،
ابن سلام : ٦٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٩
ابن سمعان ، بنان : ٦٨٣ ،
ابن سيرين : ٢١٣
ابن سينا : ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٦،
٥٩ ، ٦٠ ، ٦٦، ٧٣، ٨١، ٨٢،
٨٧، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ١٠٧،
١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٧، ١٣٨،
١٣٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥،
١٥٦، ١٥٧، ١٦٧، ٨٨٥، ٩٠٦،
٩٠٩، ٩١٠، ٩١٦، ٩١٨، ٩٢٢.
ابن صالح ، احمد : ٧٠ .
ابن الصامت ، سويد : ٣١٨ .
ابن الصايغ ، الوزير ابو بكر
الاندلسي : ٦٠
ابن صبيغ ، عبد الله : ٥٥٦ .
ابن صفوان ، **جهم** : ٤٩ ، ٥٦٦ ،
٥٦٨، ٥٦٩، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩،
٦٠٠، ٦٠١ — ٦١٢ ، ٦٢٣—

٦٢٧ ، ٦٣٨ ، ٦٤٥ ، ٦٥٧ ،
٦٦٩، ٦٨٢ — ٦٨٥ ، ٧٠١، ٨١٢،
٨٤١ .
ابن الصلاح : ٦٠، ٦١، ٦٤، ٦١٠،
٦١١ ، ٩٠٦ .
ابن طفيل، الاندلسي: ١٣١، ١٣٢.
ابن طفيل ، الحكم : ٢٠٢ .
ابن طفيل ، عامر : ١٩٨
ابن طملوس ، يوسف الاندلسي:
٩٠٥ ،
ابن ظرب ، عمرو : ٢٤٩ .
□ ابن عباد السلمي ، معمر : ٦٦٩،
٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤،
٦٨٠، ٧٦٩، ٧٨٣، ٧٨٦، ٧٩٨،
٧٩٩ ، ٨٠٠ .
ابن عبادة ، سعد : ٣٩٢ ، ٣٩٧ .
ابن عباس ، عبدالله : ٢٣١، ٣٦٢،
٤٧٩، ٥٠٩، ٥٥٥، ٥٥٩، ٥٦٠.
ابن العاص ، عمرو : ٤٤١ ، ٥٠٩ .
ابن عبد البر : ٤٩ ، ٣٦٢ ، ٣٦٦،
٨٤١ .
ابن عبد ربه : ٦٤٩ .
ابن عبد الرحمن بن خالد = انظر:
القلانسي ، ابو العباس .
ابن عبدالعزيز = عمر بن عبدالعزيز:
٤٨١، ٥٦٧، ٥٧١، ٥٧٨، ٥٨٢،
٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٨، ٨٦١،
٨٦٢ .
ابن عبد الله ، **طلحة** : ٣٧٥، ٣٩٧،
٤٣٨، ٤٦٠، ٥١٧، ٥٢١، ٥٢٥،
٦٣١ ، ٦٤١ .
ابن عبدالله القسري، خالد: ٦٨٣،
ابن عبد المدان : ١٩٨
ابن عبد المطلب ، **العباس** : ٣٩٢،
٣٩٧ .
ابن عبد الملك = **الوليد بن عبد الملك**:
٤٧٤ ، ٤٨٨ .
ابن عبد الملك = **هشام بن عبد الملك**:
٥٦٢، ٥٦٦، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٨٣،
٦١٠ ، ٦١١ .
ابن عبد مناف، المطلب : ٢١٠ .
ابن عبد مناف ، نوفل : ١٩٤،
٢٢٧ ، ٢٢٨ .
ابن عبيد ، **عمرو** : ٥٥٦ ، ٥٧٦،
٦٤٠ ، ٦٤٩ ، ٦٦٩ ، ٨٤٢ .
ابن عدي ، **حجر** : ٤٧٨ .
ابن عروة بن الزبير ، زهير: ٥٤١.
ابن عساكر : ٥٦٢ ، ٥٧٧ .
□ ابن عطاء = **واصل بن عطاء**:
٥١٦، ٥٥٦، ٥٥٩، ٥٧١، ٥٧٦،
٥٨٦، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٣٧،
٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤٤، ٦٥٨، ٦٦٩،
٨٣٩، ٨٤٢، ٨٤٧، ٨٧٢، ٨٨٦،
ابن عفان = **عثمان بن عفان** : ٧٩،
٨٠ ، ١٩٤، ١٩٦، ٣٦٣، ٣٩٢،
٣٩٧، ٣٩٨، ٤١٥، ٤٢١، ٤٣٥،
٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠،
٤٤١، ٤٤٨، ٤٥٠، ٤٦٠، ٤٧١،
٤٧٢، ٤٨١، ٤٨٥، ٤٨٦، ٥٠٩،
٥١٠، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥٢١،
٥٢٥، ٥٧٩، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥،
٦٣٦، ٦٤١، ٧٦٦، ٨٣٨، ٨٤٠،
٨٦٨ .
ابن العلاء ، عمرو : ٢٨٥ ، ٢٨٦،
٥٤١ ، ٥٤٢ .
ابن علي ، **الحسن** : ٤٣٨ ، ٤٧٨،
٤٧٩ ، ٥٥٩ ، ٦٣٢ .
ابن علي ، **الحسين** : ٤٣٨، ٤٧٧،
٤٧٩، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤،

٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٤، ٥٠١،
٥٠٣، ٥٤١، ٦٥٩ .
ابن العماد : ٥٧٠ ، ٦٨٣ .
ابن عمرو ، شرار : ٥٦٥ .
ابن عمر بن قتادة : عاصم : ٣٩٥ .
ابن عمر ، عبدالله : ٥١٧ ، ٦٢٦ .
ابن عمرو ، عقبة : ٥٥٥ .
ابن عمر ، محمد : ٣٦٥ .
بن عمران ، موسى : ٥٤ .
ابن العوام ، **الزبير** : ٣٩٧ ، ٤٣٨ ،
٤٦٠، ٥١٧، ٥٢١، ٥٢٥، ٦٣١،
٦٤١ .
ابن عوف بن كعب ، يعمر : ٢١٩،
٢٣٤ .
ابن عوف ، **عبد الرحمن** : ١٩٦،
٣٩٧ .
ابن غانم العدوي ، خلافة : ٢٠٥ .
ابن فارس، احمد ابو الحسين:
٨٧٦ .
ابن قتيبة ، الدينوري : ٦٧، ١٩٧،
٢٤٨، ٥١٢، ٥٦٩، ٨٩٣ .
ابن قيم الجوزية : ٦٥ .
ابن كعب الخزاعي ، مطرود : ٢٢٨ .
ابن كلاب ، **قصي** : ٢١٩ ، ٢٢٠،
٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٣، ٢٣٦ .
ابن كلاب : انظر ابن سعيد .
ابن الكلبي : ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٢،
٣١٥ .
ابن كلثوم ، عمرو : ٢٦٦ .
ابن كنانة ، عبد مناف : ٢١٠ .
ابن لؤي بن غالب ، **كعب**: ٣١٠ .
ابن ماجه : ٥٨٢ .
ابن مالك ، **جذيمة** (= الابرش،
الوضاح) : ٢٤٩ .
ابن محمد ، مروان ، آخر خلفاء بني
امية) : ٦٨٣ .
ابن امرئ القيس (الثاني) : ٢٢٠ .
ابن المرتضى : انظر ابن يحيى .
ابن مروان = **عبد الملك بن مروان**:
٤٧٤، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥٠١،
٥٠٢، ٥١٣، ٥٢٥، ٥٧١، ٥٧٥،
٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٦،
٨٣٨ .
ابن مريم : انظر **عيسى** .
ابن مسعود ، عبدالله: ٥٢٢، ٥٥٩،
٦٠٢ .
ابن مسلمة ، محمد : ٥١٧، ٦٢٦ .
ابن المسيب ، سعيد : ٥٥٩ .
ابن مطر، الحجاج : ٥٤ ، ٨٩٩ .
ابن معاوية ، **يزيد** : ١٩٥ ، ٤٧١،
٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤،
٤٨٥، ٥٠١، ٥٢٣، ٥٧٢، ٥٨٠،
ابن المعتز = عبدالله : ٦٧ ، ٦٩ .
ابن المعتمر ، بشر : ٧٦٩، ٧٧١،
٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٩٨ .
ابن معدان ، خالد : ٥٦٥ ، ٥٦٦ .
ابن المغيرة ، هشام : ٢٦٠ .
ابن المغيرة ، الوليد : ١٩٧ ، ١٩٩ .
ابن المقفع : ٨٩٣ ، ٨٩٥ .
ابن ملجم ، عبد الرحمن : ٤٤٢،
٥١٠ .
ابن المهلب : ٥٧٦ .
ابن نباتة المصري : ٥٨٤ ، ٨٥٥،
٦٨٣ .
ابن النجار ، الحسين : ٥٦٩ .
ابن النديم: ٥٤، ٧١، ٥٤١، ٦٨٣،
٦٨٤، ٦٨٥، ٨٧١، ٨٩٤، ٩٠٠،
ابن النعمان (ابن المنذر) : ٢٢٠،

ابن نفيل ، زيد بن عمرو : ٢٨٠،
٣١٠ ، ٣٣١ .
ابن هشل ، عبد العزيز : ٢٦٠ .
ابن نوف ، عبد الله: ٥٠٢ ، ٥٠٣،
ابن نوفل ، ورقة : ٣١٠ .
ابن هاشم ، **عبد المطلب** : ٢٠٥،
٢٤٧ .
ابن هشام ، ابو محمد عبد الملك:
١٩٨، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٦٠،
٢٦١ ، ٢٨٠ ، ٣١٨ .
ابن هشام (صاحب مغني اللبيب):
٢٥٥ .
ابن هشام ، **العاص** : ١٩٧، ١٩٩،
ابن الهياج ، خالد : ٥٤١ .
ابن وائل ، السهمي : ١٩٩ .
ابن الورد ، **عروة** : ٢٠٩ ، ٢٢٩،
٢٧٧ .
ابن وهب ، عمرو : ٢٠٧ .
ابن يحيى المرتضى ، احمد : ٥٥٨،
٥٥٩، ٥٦٠، ٥٧١، ٥٧٦، ٥٧٨،
٥٨٥، ٥٨٧، ٦٥٠، ٦٦٣، ٦٦٩،
٧٤٤، ٨٣٤، ٨٧١ .
ابن يحيى ، عبيدالله : ٧٠ .
ابن يزيد ، معاوية (الثاني) : ٤٧٢،
٤٨٤، ٤٨٥، ٥٧٢، ٥٨٠، ٥٨١،
٥٨٢ .
ابن يسار ، عطاء : ٥٧٠ ، ٥٧٣،
٥٧٨، ٥٩٢، ٦٤١ .
ابن يونس ، كمال الدين الموصلي :
٦٠ .
ابو اخيحة ، **سعيد بن العاص** : ١٩٩.
ابو بكر (= الخليفة الراشدي
الاول) : ٣٧٥ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ،
٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧،
٣٩٨، ٤٠٦، ٤١٠، ٤٤٧، ٤٤٨،
٤٦٠، ٤٨٠، ٤٨٣، ٥٥٩، ٨٦٢،
ابو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث
بن هشام : ٢٦٠ .
ابو الجعد : ٥٧٦ .
ابو الحسن الاشعري : انظر
الاشعري
ابو حنيفة ، النعمان : ٥١٥، ٥٣٣،
٥٦٧، ٨٤٠ .
ابو الربيع الكفيف : ٩٠٥ .
ابو ريان ، محمد علي (الدكتور) :
٧٨ ، ٨٥٣ ، ٨٦٦ .
ابو زيدة ، محمد عبد الهادي :
٥٨٩، ٦٢٢، ٦٦٢، ٦٦٨، ٧١٩،
٧٣٧، ٨٣٣، ٨٤٥، ٨٦٢، ٨٦٣،
ابو سفيان : ٤٨٥ ، ٧٦٦ .
ابو طالب ، ابن عبد المطلب : ١٩٩،
٢١٣ ، ٣٣١ .
ابو الطيب ، القاضي : ٥٠٥ (انظر
الباقلاني) .
ابو العباس ، الحافظ : ٩٠٥ .
ابو عمرة : ٥٠١ ، ٥٠٢ .
ابو الغداء : ١٨٨ ، ٢١٠ .
ابو نوح : ٨٩٤ .
ابو هاشم ، عبد السلام **الجبائي**:
٨١١ ، ٨٧١ .
ابو هاشم ، عبد الله بن محمد بن
الحنفية : ٥٠١ ، ٥٥٩ ، ٦٥٩ .
ابو الهذيل ، **العلاف** : ٦٤٥، ٦٥٩،
٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٧٩، ٦٨٠،
٦٨١، ٧٠٠، ٧٠٧، ٧٢٥، ٧٢٦،
٧٢٧، ٧٢٨، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢،
٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٤٣، ٧٤٧،
٧٥٨، ٧٦٥، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٩،
٧٨١، ٧٨٣، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٩٦،
٧٩٧، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠٤، ٨٠٥،

٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨١٢، ٨٢١،
٨٢٢، ٨٧٢، ٨٧٣ .
ابو عزيزة : ٥٥٥ .
ابو يوسف المنصور بن عبد المؤمن
٩٠٥ .
ابيقور : ٣٤ ، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣،
٧١٨ ، ٧٢١ .
الاحمر ، خلف : ٢٦١ .
الاخطل : ٢٦٥ ، ٢٧٣ .
اخوان الصفاء : ٨٥٥ .

□ **ارسطو** = ارسطاطاليس : ١٨،
١٩، ٢٨، ٣٩، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦،
٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١ ، ٦٢ ، ٨٥،
٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ١١٨،
١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ٢٩٩،
٦٦٠، ٦٦١، ٦٧٢، ٧٠٧، ٧١٠،
٧١٤، ٧٢٧، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٧،
٧٤١، ٧٤٥، ٧٥٢، ٨١٠، ٨٦٦،
٨٩٤، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣،
٩٠٤، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩،
٩١٠، ٩١١، ٩١٦، ٩١٨، ٩١٩،
٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠،
اريجنا ، سكوت : ٣٥
الازرقي ، ابو الوليد محمد : ٢٢٤،
٢٢٦ ، ٢٣٦ .
الاسد ، ناصر الدين : ٢٦٦ .
الاسدي ، عبد بن الابرص : ٣١٠.
الاسفراييني : ٥٨٢، ٦٣٩، ٧٧٢،
٧٧٣، ٨٤٥ .
الاسكافي : ٧٧٦ ، ٧٧٨ ، ٧٨٣ .
الاسواري ، يونس : ٥٥٦ ، ٧٨٦ ،
٧٨٧ ، ٨٠٨ .
الاشرم ، **ابرهة** : ٣٠٨ ، ٣١٣ .
الاشعري ، ابو الحسن : ٥٠ ، ٥٣،
٤٨٩، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٦، ٦٠٨،
٦٠٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٦٠،
٦٦٣، ٦٦٤، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢،
٦٨٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤،
٧٠٠، ٧٠١، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٥،
٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠،
٧٤١، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٨،
٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥،
٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٦٦، ٧٧١،
٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٦،
٧٩١، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٨، ٧٩٩،
٨٠٤، ٨٠٧، ٨١٤، ٨٤٧، ٨٦٢،
٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٧، ٨٧٢،
الاشعري ، ابو موسى : ٥٠٩ .
الاصفهاني ، ابو الفرج : ١٩٨ ،
٢٦٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٨٧٥، ٨٩٣.
الاعشى : ٢٧٤ ، ٢٨٨ .
اعصم : ٦٨٣ .
الافغاني ، جمال الدين : ٧٤، ٧٥.
الافغاني ، سعيد : ١٩٩ .
افلاطون : ٣٩ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ،
٩٣ ، ٩٤ ، ١٣٦، ١٥٦ ، ٦٦٢،
٧١١، ٧١٤، ٨٠٥ .
الفلوطين : ١٥٦ ، ٩١٨ ، ٩١٩ .
اقبال ، عباس : ٦٩ .
الاكويني ، توما : ٩ ، ١٥٦ .
الالوسي ، حسام محيي الدين
(الدكتور) : ٩٧ .
الالوسي ، محمود شكري : ٢٠٨،
٢٢٠، ٢٨٠، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٥.
امامة : ٣٦١ ، ٥٥٦ .
الامدي : ٩٢٢ .
امرسن : ٣٣ .
امين ، احمد = احمد امين : ٥٠،
٧٨ ، ٧٩ ، ١١٢ ، ١٧٨ ، ١٨١،
١٨٠، ٢٢٦، ٢٢٩، ٢٩٤، ٢٩٥،
٢٩٨، ٣١٧، ٣٧٥، ٥٣٣، ٥٣٤،
٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥٩، ٥٦٣، ٥٦٨،
٥٩٨، ٥٩٩، ٦١١، ٦٣٢، ٦٣٣،
٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٧، ٦٧٩، ٦٨١،
٦٨٦، ٦٩٤، ٧٢٩، ٧٦٥، ٧٧٨،
٨١٣، ٨١٤، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٣٣،
٨٤٥، ٨٥١، ٨٧٢ .
الامين ، محمد الخليفة العباسي:
٨٥٥ ، ٨٥٦ .
امين ، عثمان (الدكتور) : ١٦٦ .
١٦٧ ، ٩٠١ ، ٩٠٨ .
امية : ٢١٢ .
انبادوقليس : ٧٠٧ .
انسلم : ٣٥ .
الانصاري، محمد بن عمرو : ٣٩٥.
انقلس، فردريك : ٢٠، ٢٢، ١٢٦،
١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩،
١٥٩، ١٧٩، ١٩١، ١٩٩، ٢٠٤،
٢٢٣، ٣٠٩، ٤٢٢، ٥٤٨، ٥٩١،
٧١٢، ٧٤٧، ٨٣٧، ٩٠٩ .
انكساغوراس : ٣٤ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨،
٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩ .
انكسماندر : ١٨ ، ٣٤ ، ٧١١ .
انكسماس : ١٨ ، ٣٤ .
انوشروان ، كسرى : ٢١٣ ، ٣٠٨.
اودسيل ، بول ماسون : ١٢٠،
١٣٤ ، ١٣٥ .
الاوزاعي : ٥٨٣ .
اوكان ، وليم : ٣٦ .
اوليري : ٢٢٦ .
الايادي ، **قس بن ساعدة** : ٢٨٠،
٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٨، ٣١٠.
الايادي ، وكيع بن سلمة بن زهير:
٣١٠ .
الايجي ، عضد الدين : ٦٥ ، ٦٩٠،
٨٠١، ٨١٦، ٨٧١، ٨٧٢، ٩٢٢.
ايفانوف ، ا. س : ١٥٣ .
ايشتاين : ١٢ .
ايوب ، فؤاد : ٢٠ ، ٢٢ ، ١٤٨ .

(ب)

بارتولد : ١٥٢ ، ١٥٣ .
الباقلاني ، ابو بكر محمد الطيب:
٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٩١١ .
باليتيللا ، جوزيف : ١٣٣ .
بامات ، ن : ١٨٤ .
بتالوف ، ادوار : ٩ ، ١٢٤ .
بترو : ١٢٨ .
بتروشفسكي : ا. س : ١٤٧ .
بدوي ، عبد الرحمن (الدكتور) :
١١ ، ١٨ ، ٤٥ ، ١١٤ ، ١٣٢ ،
١٦٢، ٨٦٢، ٨٦٣، ٩١٧ .
برغسون : ١٢٨ .
برمنيدس : ٧١٦ ، ٧١٧ .
برهيه ، اميل : ١٢٠ ، ١٣٥ .
بريكلي : ٩١٣ .
بروفنسال ، ليفي : ٣١٠ .
بروكلمان ، كارل : ٣٠٣ ، ٨٩٣ .
البصري ، ابو الحسين : ٦٥٨ .
البصري ، الحسن : ٥١٦، ٥٣٤،
٥٦٠، ٥٦٢، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٣،
٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨،
٥٧٩، ٥٨١، ٥٨٦، ٥٨٨، ٥٨٩،
٥٩١، ٥٩٢، ٦٢٠، ٦٢٣، ٦٣٣،
٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٩،
٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤،
٦٦٩ ، ٨٢٩ .

بطليموس : ٢١٨ ، ٢٢٩ .
البعلبكي ، منير : ٢٢ ، ٣٠٣ .
البغدادي ، ابو البركات : ٦٢٠ .
□ البغدادي ، ابو منصور عبد القاهر : ٥٣٢ ، ٥٨٢ ، ٦٠٠ ، ٦٠٦ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦٢٧ ، ٦٤٤ ، ٦٧٣ ، ٦٨٠ ، ٦٩١ ، ٧٢٧ ، ٧٤١ ، ٧٤٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٩ ، ٧٧٢ ، ٧٨٢ ، ٧٨٦ ، ٧٩٨ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨١١ ، ٨٣٩ ، ٨٩٢ .
بقراط : ٥٤ .
البلاذري ، ابو جعفر احمد بن يحيى : ٧٠ ، ٧١ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٧٥ ، ٤٠٣ ، ٤١٧ ، ٤٧٥ ، ٥١٤ ، ٨٣٩ ، ٨٩٢ .
البلخي ، ابو زيد احمد بن سهيل : ٨٧٥ .
بلدي ، نجيب : ١١ .
بلياييف ، ي. ا : ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٧ ، ٢٦١ ، ٢٠٧ .
بنت ابي بكر ، **عائشة** : ٢٩٢ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٦٠ ، ٤٨٤ ، ٥٢١ ، ٥٣٥ ، ٦٣١ ، ٦٣٥ ، ٦٤١ .
بنت حويلد ، خديجة : ٣٣١ .
بنت قمامة المزنية ، ليلى : ٥٠٢ .
بنت المكلفة الساعطة ، هند : ٥٠٢ .
البهي ، محمد : ٨٧ .
بوخوفسكي : ١٥٣ ، ١٥٤ .
بوذا : ١٢٧ .
بومباناري ، بترو : ١٥٤ .
البيروني ، ابو الريحان : ٦٨٤ ، ٧٢٦ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ .
بيرينيه : ١٤٤ .
البيضاوي : ٦٥ ، ٨٨٢ ، ٩٢٢ .
بيكر ، ارنست : ١٠٧ .
بيكر ، كارل : ١٦٢ .
بيكر ، هنري : ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ .
بيكون ، روجر : ٣٦ ، ١٠٨ .
بيكون ، فرانسيس : ٢٦٨ .
بيماس ، م. س : ١٣٩ .
بينيس ، س : ٧٢٨ .
البيهقي : ١٦٦ .
بيهم ، محمد جميل : ٣٣١ .

(ت)

تراب ، نور : ١٢٣
تراختن برغ : ١٥٤ ، ١٥٥ .
الترمذي : ٣٦٢ .
التفتازاني ، سعد الدين : ٨٧٢ .
التميمي ، هلال بن شهاب : ٣١٠ .
التهانوي ، محمد الفاروق : ٧٧٨ ، ٩١٩ .
التوحيدي ، ابو حيان : ٨٩٥ ، ٩١٠ ، ٩١٥ .
تولستوف ، س. ب : ١٤٦ .
توما ، اميل : ٣٠٩ .
تورنبي ، ارنولد : ٣٩ .
تيزيني ، طيب (الدكتور) : ٦ ، ١٨ ، ١٤٩ .
تيليزيو ، برناديتو : ١٥٤ .

(ث)

الثقفي ، الحارث بن كلدة : ٢٩٨ .
الثقفي ، الحجاج بن يوسف : ٤٨٧ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥٢٥ ، ٥٧٧ .
الثقفي ، المختار بن ابي عبيد : ٤٨٣ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ .
ثمامة ابن اشرس النميري : ٧٨٦ .

(ج)

جابر الانصاري : ٢٦ ، ٥٥٥ .
الجاحظ ، ابو بحر عثمان : ٢٨٤ ، ٢٩٥ ، ٥٠٣ ، ٧٨٦ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٩ .
جاد المولى ، محمد احمد : ٢٠٧ .
جاليليوس : ٥٤ .
جب ، هاملتون . أ : ١٣٧ .
الجبالي ، ابو علي محمد بن عبد الوهاب : ٦٥٩ ، ٧٨٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨١١ ، ٨٦٣ ، ٨٧١ .
الجر ، خليل (الدكتور) : ٦٣٦ .
الجراح ، **ابو عبيدة** : ٣٩٢ ، ٣٩٣ .
الجرجاني ، السيد علي بن محمد : ٧٣٨ ، ٨٠٦ ، ٨٦٥ .
الجرعمي ، عبيد بن ثربة : ٥٤١ .
جرير : ٢٦٥ .
الجمحي ، عبد الحكم بن عمرو بن عبدالله بن **صفوان** : ٥٤١ .
الجنيد : ٨٦ .
جهم بن صفوان : انظر ابن صفوان .
الجهني ، عمير بن جندب : ٢١٠ .
الجهني ، معبد : ٧٦ ، ٧٧ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦٢ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٧ ، ٥٨٩ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٦٢٠ ، ٦٤١ ، ٦٦٩ ، ٧٦٦ ، ٨٢٩ .
جوري ، بندلي : ٤١١ .
الجويني ، امام الحرمين : ٦٩٣ ، ٨٠٧ .
جيلسون : ١٣١ .

(ح)

الحاج ، انسي : ٤٢ .
الحبابي ، عبد العزيز : ١١ .
حتي ، فيليب : ١٩٢ ، ٢٥٢ .
حداد : ٢٥٢ .
الحذلي ، الفضل : ٧٠٠ .
حزين ، صلاح : ١٠٠ ، ١٠١ .
حسن ، ابراهيم حسن : ٨٦١ .
حسن ، محمد عبد الغني : ٤٨١ .
حسين ، **طه** « **حسين** » : ٩٢ ، ١١٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ .
حسين ، محمد توفيق (الدكتور) : ١٣٥ ، ٨٥٣ .
حسين ، محمد الخضر : ٢٦٦ .
الحسيني ، عبد المحسن : ١٩٢ .
الحكيم ، نزيه : ١١ .
الحلاج : ١٣ ، ٨٦ .
حلمي ، محمد مصطفى : ٩٠٩ .
حماد (الراوية) : ٢٦١ ، ٢٧٤ .
حمصي ، انطون : ١٤٣ .
الحموي ، ياقوت : ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢١٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٨٨ ، ٣٠٥ .
حميد الله ، محمد : ٧٠ ، ١٩٤ ، ١٩٧ .

الحميري ، اسعد ابو كرب : ٣١٠.
الحنفية : ٤٩٤ .

(خ)

الخانجي : ٦١ .
الخرمي ، بابك : ٦٩ ، ٧٠ .
الخزاعي ، عمرو بن الحارث (ابو غبشان) : ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ .
خلاف ، عبدالمنعم : ١١ .
خلف الله ، محمد : ٢٩٧ .
الخوارزمي : جمال الدين محمد بن العباس : ٥٣ .
الخونجي ، افضل الدين : ٨٠٨ .
الخياط ، ابو الحسين عبدالرحيم : ٥٠، ٦٠٢، ٦٤٥، ٦٧١، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٤، ٧٤٦، ٧٧٠، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٨٢٩، ٨٤٦ .
الخيام ، عمر : ١٦٥ .
الخير : حسان بن جبلة : ٢٠٧ .

(د)

داروين ، تشارلس : ٩٢٠ .
دافيد سن ، بازيل : ٩، ١٠ .
داود : ٣٣١ .
دروزة ، عزت : ٢٤٧ .
الدمشقي ، غيلان : ٧٦ ، ٧٧ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦٢، ٥٦٤، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٩٨، ٥٩١، ٦٢٠، ٦٦٩، ٧٦٦، ٨٣٩ .
الدمشقي ، يوحنا : ٥٦١ .
دنيا ، سليمان : ١٣٨، ١٦٧، ٩١١ .
الدوري ، عبدالعزيز (الدكتور) : ٢٢٦ ، ٨٥٥ .
الدوسي ، الطفيل بن عمرو : ٢٨٩
دي كريمون ، جيرار : ١٠٨
دولباخ : ٥٩٣ .
دوهيم : ٨٥ .
دي بور ، ت . ج : ٢٩٦، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٦١، ٥٨٠، ٥٨٩، ٦١٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٤٥، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٨٥، ٧١٩، ٧٣٧، ٧٣٩، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٧٢، ٨٣٩، ٨٤٥، ٨٩٥، ٨٩٦، ٩٢٦ .
ديصان : ٤٩٩ ، ٦٨٥ .
ديكارت : ١٥٤، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٧٢١ .
ديموقريطس : ١٨ ، ٣٤، ٧٠٥، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٧، ٧٣٠، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥ .
دي وولف ، موريس : ١٣٦، ١٣٧ .
دوي ، جون : ١٢٨
الدينوري : ٦٣٧ .
دينيه ، الفونس اتيبه : ٢٣٧ .

(ذ)

الذبياني ، النابغة : ٢٨٨ .
الذهبي ، ابو جعفر الاندلسي : ٩٠٥
الذهبي ، شمس الدين محمد التركماني المصري : ٢٠١، ٢١٣، ٥٦٢، ٥٧٦، ٥٨٢، ٦١١، ٩٠٦.
ذو الرمة : ٢٧٣ .
ذو نواس : ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

(ر)

راجو : ١٢٨ .
راداكريشنان : ١٢٨ ، ٧١٣ .
الرازي ، ابو بكر : ٣٦ ، ١٠٧ .
الرازي ، فخرالدين : ٦٤٠، ٧٣٢، ٧٣٨، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩٣٠ .
راسل ، برتراند : ١٢٨ .
الراعي : ٢٧٣ .
رافق : ٢٥٢ .
الرفاعي : احمد فريد (الدكتور) : ٨٨ .
الرشيد ، هارون العباسي : ٨٥٦.
رودانسون ، مكسيم : ١١ .
روسلان : ٣٥ .
الرومي ، صهيب : ٢٠١ ، ٢٢٦ .
ريتر ، هلموت : ٦٨٠ .
ريزنييف : ١٤٦ .
ريكين : ١٢٨ .
رينان ، ارنست : ٤٥ ، ٨٥ ، ١١٧، ١١٨، ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢٩٥ .

(ز)

زاخر ، الشماس عبدالله : ٧٣ .
زايد ، محمود (الدكتور) : ١٠٣، ١٣٧ ، ١٤٦ .
الزباء : ٢٤٩
الزبيدي : ٥٥٧ .
الزبيري ، المصعب : ٤٩ ، ٢١٠ ، ٨٤١ .
الزرقا ، الشيخ مصطفى : ٣٩٧ ، ٣٩٨ .
زرقان : ٧٩١ .
زعيتر ، عادل : ١١٧ .
زكوان ، مولى عمر بن الخطاب : ٢٢١ .
الزكي ، عبدالعزيز محمد الدكتور : ٩٧ .
الزمخشري : جار الله : ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٧.
الزهري ، ابن شهاب : ٥٤٢ .
زيدان ، جرجي : ٧٣، ٨٥٢، ٨٥٥، ٩٠٠ .
زيتون ، الايلي : ٣٤ ، ١٨١ ، ١٨٢، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧٤٩ .

(س)

سارتر ، جان بول : ١٢٥ .
ساغادييف ، ارتور : ١٥٢ .
سالم ، السيد عبدالعزيز : ١٧٩ ، ١٨٠، ١٨٨، ١٩٢٠، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠١، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٨، ٣٠٨، ٣١٤
الساوي : ٩٢١ .
السبكي ، تاج الدين : ٦١٠، ٦١١، ٦٨٩، ٦٩١، ٨٦٢ .
سبينوزا : ٥٩٣ .
ستكوفسكي ، ت : ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦، ٩١٣ .
سجاع : ٤٠٥ ، ٤٤٩ .
السجستاني ، ابوسليمان المنطقي : ٩١٠ ، ٩١١ ، ١٣٠ .
السختياني ، ايوب : ٢١٢ ، ٥٧٠، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ .
السرخسي ، شمس الدين : ٢٦٢.
السقا ، مصطفى : ١٩٨ .
سقراط : ٥٤ .
السكاك ، ابو جعفر البغدادي : ٨٧١.

سكوت ، دون : ٣٦ .
سكوت ، ميخاليل : ١٠٨ .
سلم (صاحب بيت الحكمة) : ٥٤ ، ٨٩٤ ، ٨٩٦ .
سليمان (بن داود) : ٢٨٩ .
سمبرلوف : ١٢٨ .
سنغور ، ليوبولد : ١٢٤ ، ١٢٥ .
سنهوبه : ٥٦٢ ، ٥٦٩ .
السهروردي ، شهاب الدين : ٦٦ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ٩٠٦ ، ٩٠٩ .
السهمي ، عمرو : ١٩٩ .
سور ـ الركي : ١٢٨ .
السيوطي ، جلال الدين : ٥٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٢٥٥ ، ٦٨٩ ، ٨٣٣ ، ٨٩٢ ، ٩٢٢ ، ٩٢٥ .

(ش)

شاكر ، احمد : ٢٠٢ ، ٢٠٦ .
الشافعي : ٨١ ، ٤٢١ .
الشبلي : ٨٦ .
شبنغلر : ٣٩ .
الشيبي ، محمد رضا : ١١٠ .
الشريف ، احمد ابراهيم : ١٩٧ ، ٢٢٥ .
شريف ، محمد : ١٠ ، ١٢٤ ، ١٢٨٠ .
شلش ، علي : ١٢٥ .
شمويلدرز : ٤٥ .
شميدت ، كونراد : ٥٤٨ .
الشنقرى : ١٤٦ ، ٢٤٤ ، ٢٦٣ .
الشنيطي ، محمد فتحي : ٩١٥ .
الشهرستاني ، محمد بن عبدالكريم : ٤٦ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٨٢ ، ١٤٥ ، ١٦٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٣٧١ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠٩ ، ٥٢٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧٥ ، ٥٧٩ ، ٥٧٧ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٢ ، ٦٢٧ ، ٦٣١ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٧٠ ، ٦٧٢ ، ٦٧٤ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ الخ ..الخ ..
الشيباني ، ابو عمرو : ٥٤١ .
الشيباني ، حسان بن مرة : ٢٠٨ .
الشيرازي ، صدرالدين : ٦ ، ٦٥ ، ٦٦ .
شيخو ، الاب لويس : ٢٧٩ .
شيلنغ : ٥٩٣ .

(ص)

الصادق = جعفر الصادق الامام : ٥٦٧ ، ٨٦٨ .
صاعد ، القاضي الاندلسي : ٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٦٤ ، ٣٧١ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ .
صالح ، احمد عباس : ١٠٢ .
الصالح ، الشيخ (الدكتور) صبحي : ٢٥٦ ، ٨٦٤ .
صبحي ، احمد محمود : ٩٧ .
الصفدي : ٦٠٦ ، ٦٠٨ .
صليبا ، جميل (الدكتور) : ٩٣ ، ٩٣ ، ١٦٧ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ .
الصنعاني : ٦٥ .

(ض)

الضبي ، المفضل : ٢٦١ ، ٢٧٤ .
ضرار بن عمرو : ٧٦٦ .

(ط)

الطائي ، اياس بن قبيصة : ٢٠٧ .
الطائي ، حاتم : ٢٠٧ ، ٢١٣ ، ٢٨٢ .
الطائي ، عدي بن حاتم : ٢١٣ .
طاش كبرى زاده : ٦٥ ، ٥٥٦ ، ٥٦٩ ، ٦٤٠ .
طالوت : ٦٨٣ .
طاليس : ٣٤ .
الطبري ، محمد بن جرير : ٧١ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٨٩ ، ٣٠٩ ، ٣٦٢ ، ٣٨٩ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٤٠٣ ، ٤٠٩ ، ٤٧٥ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥١٠ ، ٥١٢ ، ٥١٤ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٨٩٣ .
طرابيشي ، جورج : ١٥٩ .
طرفة بن العبد : ٢٦٦ .
طلس ، محمد اسعد (الدكتور) : ٢١٠ ، ٣٣١ .
الطويل ، توفيق : ٨٩ ، ٩٠ ، ١٢٠ ، ٣٦٥ ، ٨٧٦ .

(ع)

العالم ، محمود امين : ٦ .
عامل ، مهدي : ٦ ، ٢٧ .
عباد بن سليمان : ٧٦٨ .
عباس ، احسان (الدكتور) : ٦٧ ، ١٣٧ ، ٥٦٢ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٧٧ ، ٩٠٨ .
العبادي ، عبدالحميد : ١٢٠ .
العبادي ، عدي بن زيد : ٢٦٧ ، ٣١٠ .
عبدالجبار (القاضي المعتزلي) : ٥٠ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٦٤٠ ، ٦٥٠ ، ٦٥٩ ، ٨٢٩ .
عبدالحميد ، محيي الدين : ١٩٤ ، ٢١٩ ، ٣١٤ ، ٦٧٣ .
عبدالدار : ٢٢٦ .
عبدالرازق ، علي : ١١٢ .
عبدالرازق ، مصطفى : ٦٥ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١١٢ ، ١١٧ ، ١٦٦ ، ١٩٧ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٥٠٥ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٦٢ .
عبد شمس : ١٩٤ ، ٢٢٧ .
عبدالطايحة : ٣١٠ .
عبدالمطلب : ٣٣١ .
عبدمناف : ١٩٤ ، ٢٢٦ ، ٣٩٦ .
عبدالناصر ، جمال : ١٠٢ .
عبده ، الشيخ محمد عبده : ٧٤ ، ٧٥ ، ٣١٧ ، ٥٩٣ ، ٩٢١ .
العبدي ، صحار : ٥٤١ .
عثمان بن عفان : انظر ابن عفان
العبسي ، خالد بن سنان بن غيث : ٣١٠ .
العجمي ، حبيب : ٥٧٧ .
العدواني ، عامر بن الظرب : ٣١٠ .
العريني ، السيد الباز : ١٠٧ .
العزيز ، حسين قاسم (الدكتور) : ٧٠ ، ٧١ .
العظم ، صادق جلال (الدكتور) : ١١ .
العقاد ، عباس محمود : ٧٤ ، ٢٩٤ ، ٢٩٩ .
عقل ، سعيد : ٤٢ .
العقيقي ، نجيب : ١٠٧ ، ١٠٨ .
عكاشة ، ثروت (الدكتور) : ٩٧ .
العلوي ، هادي : ٦ ، ٦٦ .

علي بن ابي طالب : انظر ابن ابي ..
علي ، جواد (الدكتور) ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣٢٤ ، ٣٥٢ .
عليان ، محمد عبدالفتاح : ٨٥٤ .
عمارة ، محمد : ٧ ، ٧٠ ، ٩٩ ، ٣٦٩ .
عنبرة : ٢٦٦ ، ٢٧٦ .
عيسى : ٣٣٥ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ .
العيني ، بدرالدين : ٢٢٣ .
العيني ، صدرالدين : ١٥٢ .

(غ)

غارديه ، لويس : ١٣٨ .
غاستالدي ، بيير : ٧٢١ .
غاليلو : ٧٢١ .
غرابة ، حمودة : ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٢٩٧ ، ٤٢٨ ، ٨٣٠ .
الغزالي ، علي مصطفى : ٨٧٢ ، ٨٧٣ .
غريم ، هـ H. Grimme ٥٨٩ ، ٦٢٢ .
الغزالي ، ابو حامد : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣٠ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٩٠ ، ١٠٧ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ٣٦٤ ، ٣٦٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٨٤٦ ، ٨٦٥ ، ٨٦٧ ، ٩٠١ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩١٢ ، ٩١٤ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ .
غسان ، مارون : ٤٢
الغفاري ، ابو ذر : ١١ ، ١٧٧ ، ٣٦١ .
غفورف : ١٥٢ .
الغمراوي ، محمد احمد : ٢٦٦ .
غواشون ، ا.م : ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ .
غوتيه : ١١٦ ، ٢٩٦ .
غوبيه : ليون : ١١٩ .
غولتسيهر : ١٥٢ .
غولدتسيهر ، اجناس : ٥٦١ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٧٢٨ .
غيتر بورغ : ١٥٢

(ف)

الفاخوري ، حنا : ٦٣٦ .
الفارابي ، ابو النصر : ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٨١ ، ٨٢٠ ، ٨٥ : ٨٦ ، ٩٣ ، ٩٤ : ٩٥ ، ١٠٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ١٦٦ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٧٠ ، ٨٨٣ ، ٨٨٥ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ .
فارس ، نبيه امين : ٣٠٣ .
الفارسي ، سلمان : ٢٠١ .
الفاسي : ١٩٤ .
فاطمة ، بنت النبي محمد : ٨٦٨ .
فالنزر ، ريتشارد : ١٣٥ ، ١٣٦ ، ٨٥٣ .
فان دي برغ S.Van de Bergn ٩٠٩ .
فخري ، ماجد (الدكتور) : ٦٦٠ ، ٩١٧ .
الفراء ، يحيى بن زياد : ٢٥٦ .
فراج ، عبدالستار احمد : ٦٩ ، ٧٠ .
الفرزدق : ٢٦٥ ، ٢٧٣ .
فرفوريوس الصوري : ٦٢١ .
فروخ ، عمر (الدكتور) : ٣٠٣ .

فريحة ، انيس (الدكتور) : ١٠٢ ، ١٤٦ .
الفقي ، محمد حامد : ٦١ ، ٢٠٥ .
الفهري ، الضحاك بن قيس : ٢٢١ .
فهمي ، عبدالعزيز : ٤٢ .
فهمي ، منصور (الدكتور) : ١٢٢ .
فيثاغورس : ١٢ ، ٧٤٩ .
الفيروز أبادي : ٢١٨ ، ٢٣٦ .
فيرباخ ، لودفيغ : ٥٩١ .

(ق)

القاسم ، بدرالدين : ٣١٢ .
القاسمي ، جمال الدين : ٥١٦ ، ٦١٠ .
قاسم ، محمود : ٩٠ .
القاضي ، منير : ٤٢١ .
قباني ، نزار : ٤٢ .
قبيسي ، حسن : ٨٣٩ .
القتال ، الكلابي : ٢٢٩ .
القرشي : ٢٨٨ .
القزويني : ٢٨٩ .
القضاعي ، عبدالله : ٣١٠ .
القفطي : ٥٥ ، ١٦٦ ، ٧٢٦ ، ٨٩٣ .
القلانسي ، ابو العباس : ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ .
القلقشندي : ١٩٤ .
القمي ، ابو خلف : ٥٠١ .
القوتلي ، محمد اسامة : ١٩١ .

(ك)

كارادي فو ، البارون : ١٢٠ ، ٢٩٦ .
كانط ، عمانوئيل : ١٠ .
كاهن ، كلود : ٣١٢ ، ٨٥٦ .
كايتاني ، ليوني : ٢٤٧ ، ٤١١ .
الكبير ، البير : ١٠٨ .
كراتشكوفسكي ، اغناطيوس : ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
كرم ، انطوان غطاس (الدكتور) : ٧٦ ، ٦٨٢ .
كرم ، يوسف : ١٠٧ ، ٩١٤ .
كراوس ، بول : ٨٩٣ .
كريمر : ٥٦١ .
كريمسكي : ١٥٢ .
الكعبي ، ابوالقاسم ابن محمد البلخي : ٧٨٧ .
الكلبي ، عصام : ٢٨٩ .
الكلبي ، وبرة : ٢٠١ .
كمال ، عبدالحميد : ١١ .
الكندي ، يعقوب بن اسحاق : ٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٠٧ ، ١٣١ ، ١٦٧ ، ٢٩٤ ، ٦٨٤ ، ٨٩٤ .
كوربان ، هنري : ٦٦ ، ٧٢٧ ، ٨٣٩ .
كورتو : ٧٢١ .
كيدروف : ٧٢١ .
كيسان : ٥٠٠ ، ٥٠١ .
كيلاني ، سعد : ٥٧ .

(ل)

لامنس : ١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ .
لاندو ، روم : ٢٥٢ ، ٢٦٢ .
لانغيه : ٣٦ ، ١٥٥ .
لاوند ، رمضان : ١٣٨ .
لاي ، غيرمان : ١٥ ، ١٥٦ .
لبد : ٢٥٩ ، ٦٨٣ .

لسن ، كريستان : ١١٩ .
لقمان : ٣١٧ ، ٣١٨ .
ليبوسوس : ٣٤ .
ليمان : ٢٥٢ .
ليبل : ١٠٨ .
لينين ، فلاديمير ايليتش : ٢٢ ، ٣٤ ، ٤١ ، ١٤٢ ، ٩٠٢ ، ٩١٤ .
ليوسيوس : ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧١٠ ، ٧١٣ ، ٧٢٧ .

(م)

ماركس ، كارل : ٢٢ ، ٣١ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٥٩ ، ١٧٩ ، ٣٠٦ ، ٥٤٨ ، ٧١٨ ، ٨٣٧ .
ماسينيون : ١٣١ .
مالك ، شارل : ١٢٨ .
مالبرانش : ٩١٣ .
المأمون ، العباسي : ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٦٠ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٦ ، ٨٦٢ ، ٨٨٢ ، ٨٨٤ ، ٨٩٤ ، ٨٩٦ ، ٩٠٠ .
ماني : ٤٩٩ ، ٦٨٥ .
ماكدونالد : ٥٦١ ، ٥٦٣ ، ٥٧٩ ، ٦٨٢ .
ماكدونالد : ٥٦١ ، ٥٦٣ ، ٥٧٩ ، ٦٨٢ .
مايرهوف ، ماكس : ٨٩٢ .
المبرد : ٥١٢ .
المتلمس : ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٣١٠ .
المتوكل ، العباسي : ٥٠ ، ٦٤٥ ، ٨٥٣ ، ٨٥٦ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٨٥ ، ٩٠٤ ، ٩٣٠ .
المجشي : ٣٩٥ .
المحاسبي ، الحارث بن اسد : ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٨٦٢ .
المخرم ، بطرس : ١٠٨ .
المحرق ، امرؤ القيس الاول : ٢٥٠ .
محمد ، عبدالحليم : ٣٣٧ .
محمد (النبي) العربي : ٧٨ ، ١٢٠ ، ١٧٧ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢١٣ ، ٢٨٤ ، ٣٠٩ ، ٣١٤ ، ٣١٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٥٣ ، ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٥ ، ٤٠٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٩ ، ٤٤٧ ، ٤٤٩ ، ٤٥٦ ، ٤٨٢ ، ٤٩٦ ، ٥٢٤ ، ٥٨٩ ، ٦٢٢ ، ٧٧٢ ، ٨٣٨ ، ٨٦٧ .
المحصاني ، صبحي (الدكتور) : ٤٣٠ .
محمود ، زكي نجيب : ٢٧ ، ١٨١ .
محمود ، محمد عبدالحليم : ٣٣٧ .
محيي الدين ، عبدالرزاق (الدكتور) : ٦١٠ .
المخزومي ، مهدي (الدكتور) : ٢٥٧ .
مدكور ، ابراهيم (الدكتور) : ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٠٩ ، ١٣١ .
امرؤ القيس : ٢٦٦ ، ٢٧٤ ، ٢٨٨ .
المرتضى = السيد المرتضى : ٥٧٦ ، ٨٦٩ .
مرجليوث : ٢٥٣ ، ٢٦١ .
مروة ، حسين : ٤٧ .
مروة ، نصير : ٨٣٩ .
مروة ، يوسف : ١١ .
مزدك : ٤٩٩ .
المستظهر بالله ، العباسي : ٨٦٧ .
المستعين بالله ، العباسي : ٧٠ .
المسعودي ، ابو الحسن علي : ٥٠ ، ٧١ ، ١٩٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٨٨ ، ٣١٤ ، ٤٧٨ ، ٥١٤ ، ٥٨٤ ، ٦٣٧ .

٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٨٣٣ ، ٨٩٣ .
مسلم : ٣٦٠ .
مسيلمة : ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٤٩ .
مشايك ، منير : ٢٢ .
المصطفى ، سويدين عامر : ٢٨٠ ، ٣١٠ .
مظهر ، اسماعيل : ١١٢ .
المعتز بالله العباسي : ٦٩ ، ٧٠ .
المعتصم : ٦٩ ، ٨٥٢ ، ٨٥٦ ، ٨٦٢ .
المعتمد : ٧٠ .
المعري ، ابو العلاء : ١٦٥ .
المعصراني ، محمد : ٢٦٣ .
معمر بن عباد : انظر ابن ..
مغربي ، عبدالغني : ١١٩
مغنية ، الشيخ محمد جواد : ٤١٧ ، ٤٢١ ، ٨٤٠ .
المفيد = الشيخ المفيد « ابن المعلم » ٨٦٩ ، ٨٧٠ .
المقتدر ، العباسي : ٦٩ .
المقدسي : ٥١٤ ، ٥٧٣ ، ٥٨٠ ، ٦٠٢ ، ٨٣٤ .
المقري : ٤٨٠ ، ٤٨١ .
المقريزي ، تقي الدين احمد : ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٨٤٢ .
المقصوص ، عمر : ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٥ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٦٢٠ ، ٦٦٩ .
□ مكارثي ، الاب ريتشرد يوسف : ٨٩٤
□ المكي ، ابو طالب : ١٣٣ .
□ الملطي : ٥٨٤ ، ٦٠٠ ، ٦٠٢ ، ٦٠٤ ، ٦٣٢ ، ٦٣٧ ، ٦٤٤ .
□ المنصور ، الخليفة العباسي : ٩٠٠ .
مهرن : ١٣١ .
مورينو ، ماريانو ماريو : ١٠٧ .
موسى ، بن عمران : ٣١٧ ، ٣٢٥ ، ٣٨٩ .
موسى ، سلامة : ٤٢ .
موسى ، محمد يوسف (الدكتور) : ١٢٠ ، ١٣٥ ، ١٣٧ .
مرسيل ، الويس : ١٩٢ .
ميمونة : ٤٧١ .

(ن)

نادر ، البير نصري : (الدكتور) : ٧٦٥ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٩ .
نافع ، محمد مبروك : ١٩٢ .
نامي ، خليل يحيى : ٢٤٨ .
نجاتي ، محمد عثمان : ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٣٦٧ .
النجاشي : ٢٢٧ .
نجم ، محمد يوسف (الدكتور) : ١٣٧ .
نسطاس (مولى صفوان بن امية) : ٢٢٦ .
النسفي ، ابو المعين : ٦٤٥ .
النشار ، علي سامي (الدكتور) : ١٩ ، ٥٠ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٣٤٤ ، ٣٦٥ ، ٤٧٨ ، ٤٨٢ ، ٥٥٦ ، ٥٨٢ ، ٦٤٥ ، ٦٧٢ ، ٧٣٧ ، ٧٦٥ ، ٧٧٣ ، ٨٢٩ ، ٩٠٧ ، ٩١٤ ، ٩١٩ .
نصر ، سيد حسين : ٦٦ ، ١٣١ .
النظام ، ابراهيم بن سيار : ٦٤٤ ، ٦٦٢ — ٦٦٨ ، ٦٨١ ، ٧٠٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٦ ، ٧٤٠ — ٧٤٨ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٣ — ٧٥٨ ، ٧٦٥ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧١ — ٧٧٣ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٩١ — ٧٩٧ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ — ٨٠٢ ،

٨٠٨، ٨١١، ٨١٢ .
النعمان : ٢٠٨ .
نعمه ، الشيخ عبدالله : ٦٦، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١ .
نقولا ، جبرا : ٣٠٩ .
نللينو : ١٣٢ ، ٢٩٤ .
النميري ، نعامة بن أشرس : انظر نعامة .
النهرواني ، قطب الدين : ٢٣٦ .
النوبختي : ٦٣٦ .
نولدكه : ٢٦٢ .

(هـ)

هارون ، عبدالسلام : ٢٠٢، ٢٠٩، Haus , W : 123
هاشم : ٢١٢ ، ٣٣١ .
هرقل ، الامبراطور : ٤١٣ ، ٤١٤
هرمس : ٦٨٤ .
الهمداني ، ابن الفقيه ابو بكر احمد : ١٨٧ ، ١٨٨ .
الهمداني ، ابو محمد الحسن : ٥٥، ٥٦ ، ٢٩٤ ، ٣٠٥ .
هوار ، كليمان : ٢٦٢ .
هوبس : ٥٩٣ .
هوك ، سدنى : ١٢٨ .
هيراقليط : ١٨، ٣٤، ٧١٦، ٧١٧، ٧٢٥ ، ٧٤٩ .
هيرودوتس : ١٩٢ ، ٢١١ .
هيكل ، محمد حسين الدكتور : ١٢٢، ١٥٥، ١٩٤، ١٦٥، ٢٠٣، ٥٩٣ ، ٩٠٢ ، ٩١٤ .
هيل ، هندر : ١٣٣ .
هيوم ، دافيد : ٩١٣ ، ٩١٤ .

(و)

الواثق ، الخليفة العباسي : ٨٥٣، ٨٥٦ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ .
الواقدي : ٦٧ ، ١٩٩ .
ولفسون : ٢٥١ .
ولهاوزن ، يوليوس : ٢٦٢ .

(ي)

اليازجي ، كمال : ٧٦ ، ٥٤٩ ، ٦٨٢ .
اليافعي : ٨١١ .
ياقوت الحموي : ٨٧٥ .
ياكوبوفسكي ، ا . يو : ١٤٧، ١٥٢ .
اليشكري ، المتحل بن عامر : ٢٧٦ .
اليعقوبي ، ابن ابي يعقوب أحمد : ٧١ ، ١٩٤ ، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٩٦، ٤٧٥، ٤٨٧، ٤٩٩ .
يوحنا ، مولى صهيب الرومي : ٢٢٦ .
يونغ ، كارل : ١٣٣ .

فهرس الأمكنة والبلدان

(أ)

ابدرا : ٧٠٧ .
الابيض المتوسط : ٢١٧ .
انيبا : ٩٣ .
الاردن : ٤١٠ ،
اذربيجان : ٦٩ .
ارمينيا : ٦٩ ، ٥٧١ ، ٧٦٦ .
اريتريا : ١٩٣ ،
اسبارطة : ٩٣ .
الاستانة (اسطنبول) : ٤٧٨ ،
٥٩٩ ، ٦٣٢ ، ٦٦٠ ، ٦٦٤ ،
٧٣٨ ، ٨٦٥ ، ٨٧١ .
الاسكندرية : ٨٧ ، ١٩٢ ، ٤٢٨ ،
٨٩٨ .
المانيا : ١٥٣ ،
المانيا : ١١٤ ، ١٢٦ ،
ام الجمال : ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ،
الانبار : ١٨١ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،
الاندلس : ٦٠ ، ١٠٧ ،
اوزبكستان : ١٥٣ ،
اوكسفورد : ١٣٥ ، ٧١٤ ،
اوغاريت : ١٣٣ ،
ايران : ٦٩ ، ٧١ ، ٤٦١ ، ٤٧٤ ،
٤٨٥ ، ٤٨٦ .
ايطاليا : ٧٣ .
ايله : ٢٢٦ .

(ب)

باب المندب : ١٨٠ ،
بابل : ٤٣ ، ٥ ، ٧٠٧ ،
البادية : ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٣٨٠ ، ٤١١ ،
٤٩٩ .
باريس : ٤٥ ، ٧٣ ، ١٠٠ ، ١٣١ ،
١٣٧ ، ٥٤٨ ، ٧١١ .
باكستان : ١٢٨ ،
البتراء : ٢٤٨ ، ٤٠٩
بحارا : ١١٨
البحر الابيض المتوسط : ١٨٧ ،
١٩٢ — ١٩٤ .
البحر الاحمر : ١٨٠ ، ١٨٨ ،
١٩٢ — ١٩٣ ، ٢١٧ ، ٣٠٧ ،
البحر الحبشي : ١٨١ ،

البحر العربي : ١٨٨ .
بحر فارس : ١٨٨ ،
البحر الميت : ٤٠٩ .
البحرين : ١٨١ ، ٢٢٠ ، ٤٠٤ ،
بدر : ١٩٧ .
برلين : ٧٢ ، ١٠٩ ، ١١٤ ، ١٥٢ :
بريطانيا : ١٢٦ .
البصرة : ١٠٩ ، ١٨٨ ، ٤١٨ ،
٤٣٩ — ٤٤٠ ، ٤٦٠ ، ٤٨٤ ،
٥١٢ ، ٥١٧ ، ٥٢١ ، ٥٣٤ ، ٥٤٠
— ٥٤١ ، ٥٤٣ — ٥٤٤ ، ٥٤٧ ،
٥٧٥ — ٥٧٦ ، ٥٧٩ ، ٥٨٢ —
٥٨٣ ، ٥٩١ — ٥٩٢ ، ٦١٨ ،
٦٢٣ ، ٦٣٩ — ٦٤٠ ، ٦٤٤ ،
٦٦٩ ، ٧٢٠ ، ٨٠٤ ، ٨٣٩ ، ٨٦٤ ،
٨٩٦ — ٨٩٧ .
بطرس برغ : ٧٣ .
بغداد : ٦ ، ٧٠ ، ٩٣ ، ١٠٩ ، ١٥٢ ،
١٨٠ ، ٥٤٣ ، ٦١٨ ، ٦٤٤ ، ٧٧٠ ،
٧٨٧ ، ٧٩٤ ، ٨٦١ ، ٨٧١ ، ٨٧٥ ،
٩٠٠ ، ٩١٥ .
البندقية : ١٠ ،
بيروت : ١١ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ٥٢ ، ٥٦ ،
٦٠ ، ٦٦ — ٦٧ ، ٧٠ — ٧١ ،
٧٦ — ٧٨ ، ٩٢ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ،
١٣١ ، ١٣٥ ، ١٣٧ — ١٣٨ ،
١٤٦ ، ١٦٢ ، ١٦٦ — ١٦٧ ،
١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ،
١٩٦ ، ١٩٩ — ٢٠٠ ، ٢١٠ ،
٢١٩ ، ٢٢٥ — ٢٢٦ ، ٢٥٢ ،
٢٥٦ — ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٩٤ ،
٣٠٧ — ٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ،
٣٨٩ ، ٤٠٩ ، ٥٢٣ ، ٥٤١ — ٥٤٢ ،
٥٤٩ ، ٦٣٦ ، ٦٦٠ ، ٦٨٢ ، ٧٢٧ ،
٧٦٥ ، ٨٣٢ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤٦ ،
٨٥٢ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٦٢ ، ٨٦٤ ،
٨٦٩ ، ٨٩٢ ،
بيزنطية : ٢٢٧ ، ٤١٢ ، ٤١٩ ،
٤٧٣ .
بولاق : ٢٧٤ .
يومباي : ٦١ .

(ت)

تبوك : ٤١٠ ،
تدمر : ١٤٤ ،
تراقيا : ٧٠٧ .
تركستان : ١٤٤ .
تركيا : ١٠٩ ، ٤١٣ ،
ترمذ : ٥٦٩ ، ٥٩٨ .
تشارية : ١٤٤ .
تيلمه : ١٨٨ ، ١٩٥ ،
تونس : ٤١٨ ،

(ث)

ثعرجدة : ١٩٣ .
ثغر الشعيبة : ١٩٣ ،
ثغر ينبع : ١٩٣ .

(ج)

جبل رضوى : ٥٠١ ،
الجزائر : ١١٩ ،
الجزيرة : ١٤٧ — ١٤٩ ، ١٨٨ ،
٢٠٠ ، ٢٢٨ ، ٢٥٠ ، ٢٩٠ ، ٣٠٥ —
٣٠٧ ، ٣١٤ — ٣١٥ ، ٣١٩ ،
٣٢٤ ، ٣٣٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٩ ، ٣٥٦ ،
٣٧٢ ، ٣٧٤ — ٣٧٥ ، ٤٠٣ —
٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٢ ، ٤٢٠ ،

٤٣٠ ، ٤٥٤-٤٥٩ — ٥٦٠ ، ٤٧٠ ،
٤٧٩ ، ٥٠٠ ، ٦١٥ ، ٦٢٣ ،
٧٨١ .
جزيرة العرب : ١١٨ ، ١٨٨ ، ٣٠٥
— ٣٠٦ ، ٣٢٢ .
الجزيرة العربية : ١٤٦ — ١٤٧ ،
٢٣٤ ، ٢٧٥ ، ٤٠٤ ، ٤١١ ، ٤٤٩ ،
٤٥٦ ، ٤٧٠ .
جنديسابور : ٥٤٣ ، ٦٠٠ .

(ح)

الحبشة : ١٣٥ ، ١٩٣ — ١٩٤ ،
٢٠٥ ، ٢٢٧ ، ٣٠٧ ، ٤٠٩ .
الحجاز : ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٩٣ ،
١٩٥ — ١٩٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٧ —
٢٢٨ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٣٠٧ ،
٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٩ ، ٤٨٥ — ٤٨٦ ،
٤٩٩ — ٥٠٠ ، ٥١٣ ، ٥٢٢ —
٥٢٤ ، ٥٤٣ — ٥٤٤ ، ٥٦٨ —
٥٧٠ ، ٥٧٩ ، ٥٨٣ ، ٥٩١ ،
٦١٨ .
الحجر : ٢٤٨ .
حران : ٢٥١ — ٢٥٣ ، ٦٨٤ .
حرة واقم : ١٩٥ .
حضرموت : ١٧٩ ، ١٨٩ ، ١٩٥ ،
٤٠٣ — ٤٠٥ .
حنين : ٤١٠ .
حوران : ١٩٥ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ .
حيدر آباد : ٩٣٠ .
الحيرة : ١٨١ ، ١٩٣ ، ٢٠٧ ، ٢١١
— ٢١٣ ، ٢٢٠ ، ٢٤٨ — ٢٤٩ ،
٤١١ ، ٥٤٣ .
حيفا : ٣٠٩ .

(خ)

خرائب اليمن : ١٤٤ .
خراسان : ٦١١ .
خليج البوسفور : ٤٧٦ .
الخليج « الفارسي » : ٣٠٩ .

(د)

دمشق : ١٤٣ ، ١٤٨ ، ١٥٩ ، ١٩١ ،
١٩٩ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ — ٤٧٢ ،
٤٨٤ — ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، ٥٤٣ —
٥٤٤ ، ٥٤٧ ، ٥٦٩ ، ٥٧١ —
٥٧٢ ، ٥٧٨ — ٥٨٠ ، ٥٨٣ ،
٦١١ ، ٦١٨ .

(ذ)

ذو المجاز : ٢٨٤ .
ذو المجنة : ٢٨٤ .

(ر)

الرقة : ٤٤١ .
روسيا : ٢١ ، ١٥٠ .
روما : ٧٣ ، ١٢٠ ، ١٣٥ ، ٢٥٢ .

(ز)

زيد : ٢٥٣ .

(س)

سامراء : ٨٣٣ .
سبا : ٣٠٥ ، ٣٢٤ ، ٣٧٤ — ٣٧٥ ،
سد مأرب : ١٨٠ — ١٨١ ، ١٩٣ ،
١٩٥ ، ٢٤٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠٥ .
سمرقند : ١١٨ .
سوريا : ٨ ، ٧٣ ، ١٨٨ ، ٢٥٢ ،
٢٨٣ ، ٣٠٥ ، ٤٣٩ — ٤٤٠ ، ٤٤٩ ،
— ٤٥٠ ، ٤٧٠ ، ٤٧٤ — ٤٧٥ ،
٥١٧ ، ٦٨٤ .
سوق عكاظ : ٢٨٤ — ٢٨٥ .
سينا : ٢٤٨ .

(ش)

الشام : ٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٧ — ١٨٨ ،
١٩٣ — ١٩٤ ، ٢٠٥ ، ٢٢٣ ،
٢٢٥ — ٢٢٧ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ،
٢٥٤ ، ٤٠٩ — ٤١١ ، ٤١٤ ،
٤٢٨ ، ٤٤٠ — ٤٤١ ، ٤٦١ ،
٤٦٩ — ٤٧٣ ، ٤٧٦ ، ٤٨٤ —
٤٨٥ ، ٥١٢ ، ٥٢١ ، ٥٤٣ ، ٥٦٢ ،
٥٨٢ ، ٦١٨ ، ٨٢٨ ، ٨٩٨ .
شعر : ٢٥٠ .
الشوبر : ٧٣ .

(ص)

الصفاة : ٢٥٠ .
صفين : ٤٤١ ، ٤٥٠ ، ٤٦٠ ، ٤٨٩ ،
٥٠٩ — ٥١٠ ، ٥١٨ ، ٥٢١ ،
٥٢٥ ، ٦٣١ ، ٦٣٣ — ٦٣٥ ،
٨٢٨ .
صقلية : ١٠٧ .
صنعاء : ٢٨٣ ، ٣٠٨ .
الصومال : ١٩٣ .
صيدا : ٢٥٧ .
الصين : ٢١ ، ١٢٨ ، ١٩٤ .

(ط)

الطائف : ١٤٨ ، ١٧٩ ، ١٨٩ ، ١٩٥ ،
١٩٨ — ١٩٩ ، ٢٠٧ ، ٢٢٤ ،
٢٨٣ ، ٤١٠ ، ٤٩٩ .
طاجكستان : ١٥٢ .
طريق العطور : ١٩٣ ، ٢٠٨ .
طشقند : ١٥٣ .
طهران : ٦٦ .
طيسفون : ٢٧٧ .

(ع)

العراق : ٧١ ، ٧٨ ، ١١٠ ، ١٨١ ،
١٨٨ ، ١٩٣ — ١٩٤ ، ٢٥٠ ،
٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٥٠ ، ٢٥٤ ، ٤١١ ،
٤١٣ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢١ ، ٤٢٣ ،
٤٢٨ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٩ ، ٤٦١ ،
٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٣ — ٤٧٤ ، ٤٧٩ ،
٤٨٤ — ٤٨٧ ، ٤٩٩ — ٥٠٠ ،
٥١٢ — ٥١٤ ، ٥٢١ ، ٥٢٥ ،
٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٤٣ ، ٨٥٤ —
٨٥٥ .
العروض : ١٨٨ .
عكاظ : ٢٨٣ .
العقبة : ٢٦٦ ، ٣٥٣ .
عمان : ١٧٩ ، ١٩٥ ، ٤٠٣ — ٤٠٥ ،
٤٤٨ .

(غ)

غزة : ٢٢٦ .
غولتفن : ٧٣ .

(ف)

الفاتيكان : ١٥٠ .

فارس : ٨٧ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ، ١٩٣ ، ٢٠٦ — ٣٠٧ ، ٤٠٩ ، ٤١١ — ٤١٤ ، ٤٢٨ ، ٤٩٩ ، ٥٤٣ ، ٥٦٩ ، ٧٠٧ ، ٨٢٠ ، ٨٩٥ .
فرنسا : ١٢٦ .
القسطاط : ٤١٨ ، ٥٤٣ — ٥٤٤ ، ٦١٨ .
فلسطين : ١٨٧ ، ١٩٣ ، ٢٢٦ ، ٢٥٨ ، ٢٨٣ ، ٣٠٥ — ٣٠٧ ، ٤١٠ ، ٤١٣ — ٤١٤ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٤٩ ، ٤٧٠ .
فلورنسة : ١١ ،
فيينا : ٧٣ .

(ق)

القادسية : ٤١١ ، ٤١٤ .
قازخستان : ١٥٣ .
القاهرة : ١١ ، ١٨ ، ٤٥ ، ٥١ ، ٥٧ ، ٦٠ — ٦٢ ، ٦٥ ، ٧١ ، ٧٣ — ٧٤ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٧ — ٩٠ ، ٩٢ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٣٨ ، ١٨١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٧ — ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ — ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ — ٢٥١ ، ٢٨٤ ، ٣١٤ — ٣١٥ ، ٣٣٢ ، ٣٦٧ — ٣٦٩ ، ٣٩٧ ، ٤١٨ ، ٤٨١ ، ٤٨٩ ، ٥٤١ ، ٥٤٣ ، ٥٥١ ، ٥٦٥ — ٥٦٦ ، ٥٨٤ ، ٥٩٨ ، ٦١٨ ، ٦٢٨ ، ٦٤٥ ، ٦٥١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٧ ، ٧٢٨ — ٧٢٩ ، ٧٤١ ، ٨٣٩ ، ٨٤٦ ، ٨٥٤ ، ٨٦١ — ٨٦٣ ، ٨٦٦ — ٨٦٧ ، ٨٧٢ ، ٨٧٥ — ٨٧٦ ، ٨٩٣ ، ٨٩٥ ، ٩٠٠ — ٩٠١ ، ٩٠٦ — ٩٠٨ ، ٩١٠ — ٩١١ .
قبرص : ٤١١ ، ٤٧٦ .
القدس : ٤٦٩ .
قرطبة : ١٠٠ ، ١١٨ ،
القسطنطينية : ٤٧٦ ،
القفقاس : ٨٢٠ ،
القلزم : ١٨٨ ،
القيروان : ٤١٨ .

(ك)

كاتبريري : ٣٥
كجلان : ١٨٠
كربلاء : ٤٧٧ ، ٤٧٩ ، ٤٨٥ ، ٤٩٤ ، ٥٠٣ .
الكعبة : ١٩٤ ، ٢٠٠ ، ٢٢٠ — ٢٢٢ ، ٢٣١ — ٢٣٦ ، ٢٨٣ ، ٣٠٦ ، ٣٣٣ ، ٣٣٩ ، ٤٠٣ ، ٤٥٥ ، ٤٦٩ ، ٤٨٤ ، ٤٨٦ .
الكوفة : ٤١١ ، ٤١٨ ، ٤٤٠ ، ٤٤٢ ، ٤٦٩ ، ٤٧٧ ، ٤٧٩ ، ٤٩٩ — ٥٠٢ ، ٥١٣ — ٥١٤ ، ٥٢١ ، ٥٤٣ — ٥٤٤ ، ٦١١ ، ٦١٨ ، ٨٩٦ .
الكويت : ٩٧ .

(ل)

لاهور : ١٦٦ .
لبنان : ٨ ، ١٤ ، ٤٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ١٢٨ ، ٢٥٢ ، ٤٧٠ ، ٦٢٦ .
لندن : ٥٧ ، ٧٣ ، ١٣٢ ، ٧٢٩ .
لوبيا : ١٣٥ .
لوقان : ١٣٧ .
ليبزج : ٥٧ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٥٠٠ ، ٦٨٤ ، ٨٩٤ .
ليدن : ٧٠ — ٧١ ، ٧٢ ، ١٠٠ ، ٥١٤ ، ٥٢٩ .
ليننغراد : ٧٣ ، ١٢١ ، ١٤٦ ، ٢٤٤ ، ٢٦٣ .

(م)

ما بين النهرين : ١١٠ ، ٢٨٣ ، ٤١١ ، ٤١٣ — ٤١٤ ، ٤٧٢ — ٤٧٣ ، ٤٩٩ ، ٥٤٣ .
مأرب : ١٨٠ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ٢٤٣ ، ٢٨٨ ، ٣٠٥ .
المدينة : ١٤٨ ، ١٨٩ ، ١٩٥ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧ ، ٢٤٥ ، ٢٨٣ ، ٣٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٥١ — ٣٥٣ ، ٣٧٢ ، ٢٨١ — ٢٨٢ ، ٣٨٩ — ٣٩١ ، ٣٩٤ ، ٣٩٦ ، ٤٠٣ ، ٤١٠ ، ٤٣٦ — ٤٣٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٧ — ٤٤٨ ، ٤٦٠ ، ٤٨٣ ، ٤٨٥ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٢٢ ، ٥٤٢ ، ٥٦٨ — ٥٦٩ ، ٥٧٩ ، ٥٨٢ ، ٦١٨ ، ٦٢١ .
مراكش : ١١٨ .
مرج راهط : ٤٧١ — ٤٧٢ ، ٤٨٥ .
مرو : ٥٦٩ ، ٥٩٨ .
المشرف : ٦٠ .
مصر : ٨ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٧ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٢٠ ، ١٣٥ ، ١٤٤ ، ١٦٧ ، ١٨٠ ، ١٩٣ ، ٢٠٩ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨٣ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٣٢٧ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ، ٤١٢ — ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٤٢٨ ، ٤٣٧ ، ٤٤٩ ، ٤٦١ ، ٤٧٤ — ٤٧٥ ، ٥٤٣ — ٥٤٤ ، ٦١٨ ، ٦٨٩ ، ٧٠٧ ، ٧٢٨ ، ٧٤١ ، ٧٨١ ، ٨٣٣ .
معين : ٣٢٤ .
المغرب : ١١ ، ١٠٧ ، ٤٩٤ .
مكريا : ٢١٩ .
مكة : ١٤٨ ، ١٨٩ ، ١٩٣ — ١٩٤ ، ١٩٦ — ٢٠٠ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢١٧ — ٢١٩ ، ٢٢١ — ٢٢٢ ، ٢٢٤ — ٢٢٨ ، ٢٣٠ — ٢٣٦ ، ٢٤٧ — ٢٤٨ ، ٢٥٣ — ٢٥٤ ، ٢٨٣ — ٢٨٤ ، ٣٠٨ — ٣٠٩ ، ٣١٥ ، ٣٢٤ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ — ٣٤٠ ، ٣٥١ — ٣٥٥ ، ٣٨٠ — ٣٨٢ ، ٣٨٩ — ٣٩١ ، ٣٩٤ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤١٠ ، ٤١٨ ، ٤٣٦ — ٤٣٧ ، ٤٤٧ — ٤٤٨ ، ٤٥٤ — ٤٥٥ ، ٤٥٩ — ٤٦٠ ، ٤٦٩ ، ٤٧٩ ، ٤٨٣ — ٤٨٦ ، ٤٩٩ ، ٥١٢ ، ٥٤٣ ، ٦١٨ ، ٦٩٩ .
منطقة الحرات : ١٩٥ .
مؤتة : ٤٠٩ .
موسكو : ٧١ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٤٥ — ١٤٧ ، ١٥٠ — ١٥٤ ، ٢٤٤ ، ٢٥٨ ، ٢٦٣ ، ٧٠٩ ، ٧١١ ، ٧١٤ ، ٩١٢ .

(ن)

النبط : ٢٤٩ ، ٥٣ ،
نجد : ١٨٨ ،
نجران : ٢٥٠ ،
النجف : ٧١ ، ٣٩٣ ، ٤١١ .
نخلة : ٢٨٢ ،
النمارة : ٢٥٠ — ٢٥٣ ،

النهروان : ٥١٠ ،
النوبة : ١٣٥ ،
النيل : ١٣٥ ،
نيويورك : ١٠ ،

(هـ)

هاواي : ٦٦ ، ١٢٨ ، ١٨٤ ،
الهند : ٢١ ، ٤٥ ، ١١٧ ، ١٢٧ — ١٢٨ ، ١٤٤ ، ١٩٢ — ١٩٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٧ ، ٧٠٧ ، ٧١٤ — ٧١٥ ، ٧٢٦ — ٧٢٩ ، ٨٢٠ — ٨٢١ ، ٨٩٥ ،
هونولولو : ١٢٨ — ١٢٩ ، ١٨٤ ،

(و)

وادي بيحان : ٧١٩ ،
وادي ذنه : ١٨٠ ،
الواحات : ١٧٩ ،
واسط : ٥١٤ ،

(ي)

اليابان : ١٢٨ ،
يثـــرب : ١٧٩ ، ١٨٩ ، ١٩٢ — ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٧ ، ٢٢٤ ، ٢٨٣ ، ٣٠٧ ، ٣٢٥ — ٣٢٧ ، ٣٨٢ ،
اليرموك : ٤١٤ ،
اليمامة : ١٧٩ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ١٩٥ ، ٣٢٢ ، ٤٠٤ — ٤٠٦ ، ٤٤٨ ،
اليمن : ١٤٧ ، ١٧٩ ، ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩٢ — ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ — ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٤٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٩ — ٣٢٤ ، ٣٧٤ ، ٤٠٣ — ٤٠٦ ، ٤٤٨ ، ٤٥٥ — ٤٥٦ ، ٤٧٩ ، ٥٠٥ ، ٦٨٣ ، ٨٢٩ ،
اليونان : ٤٥ ، ٦٥ ، ١١٥ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٥ ، ١١٨ ، ١٦٢ ، ١٩٣ ، ٢٥٢ ، ٢٩٥ ، ٤١٤ ، ٤٢٠ ، ٤٥٦ ، ٦٨٤ ، ٧٠٧ ، ٧١٤ ، ٧١٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٩ ، ٧٤١ ، ٨٢١ ،

فهرس الكتب والدراسات والدوريات ..

(الف)

الاثار الباقية (ابو الريحان البيروني) : ٦٤٨
الآداب (مجلة ـ بيروت) : ٤٢ ، ٤٧ .
الابانة (ابو الحسن الاشعري) : ٧٣٧ .
ابن تيمية (محمد يوسف موسى) : ٩٠٦ .
ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (دراسة ـ عبد الغني معربي) : ١١٩ .
ابن رشد اكثر الشخصيات اثارة للجدل (دراسة ـ صلاح حزين) : ١٠٠ .
ابن رشد والرشدية (ارنست رينان) : ١١٧ ، ١١٨ .
ابن رشد والفلسفة العقلية في الاسلام (محمد عمارة) : ٣٦٩
ابن سينا بين الدين والفلسفة (حمودة غرابة) : ٨٧ ، ٢٩٧ ، ٤٢٨ ، ٨٣٠ .
ابو حيان التوحيدي (عبد الرزاق محيي الدين) : ٩١٠ .
الاتنوغرافيا (مجلة ـ موسكو) : ١٤٦ .
الـ العرب في الحضارة الاوروبية (عباس محمود العقاد) : ٥٥ ، ٢٩٤ ، ٢٩٩ .
الاحابيش والنظام العسكري في مكة (دراسة ـ لامانس) : ٢٣١ .
احصاء العلوم (الفارابي) : ١٦٦ ، ٨٤٣ ، ٨٨٣ ، ٩٠١ ، ٩١٥ .
احسن التقاسيم (المقدسي) : ٥١٤ .
الاحكام في اصول الاحكام (الامدي) : ٦٢٢ .
اخبار الحكماء (القفطي) : ٥٥ ، ١٦٦ ، ٧٢٦ .
اخبار الزمان (المسعودي) : ٧١ .
الاخبار الطوال (الدينوري) : ٤٠٣ ، ٦٣٢ .

اخبار مكة (الازرقي) : ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣٦ .
الادراك الحسي عند ابن سينا (محمد عثمان نجاتي) : ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٣٦٧ .
ارسطاطاليس (ماجد فخري) : ٦٠ ، ٦١٧ .
ارسطو (عبد الرحمن بدوي) : ١٨ ، ٨١٧ .
الارشاد الى قواطع الادلة (امام الحرمين الجويني) : ٦٩٢ .
ازمة الحضارة الغربية ام ازمة البرجوازيات الغربية (مهدي عامل) : ٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ .
اسد الغابة (ابن الاثير) : ٢٢٦ ، ٣١٨ ، ٣٣١ .
اسس المنطق والمنهج العلمي (محمد فتحي الشنيطي) : ٩١٥ .
الاسلام والعرب (بدوي لاذو) : ٢٥٢ ، ٢٦٢ .
اسهام في نقد الاقتصاد السياسي (كارل ماركس) : ١٤٣ .
اسواق العرب (سعيد الافغاني) : ١٦٩ .
الاشارات والتنبيهات (ابن سينا) : ١٣٨ ، ٩١٠ ، ٩١٨ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ .
الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية (فريدريك انغلز) : ٩٠٩ .
اصالة الفلسفة الاسلامية ورسالتها (عثمان امين) : ١٦٧ .
اصلاح المنطق (ابن السكيت) : ٩١٤ .
اصل الخط العربي وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام (خليل يحيى نامي) : ٢٤٨ .
اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة (انغلز) : ١٤٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٤ .
الاصمعيات (الاصمعي) : ٢٠٩ .
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (الفخر الرازي) : ٦٤٠ .
اعلام الفلسفة العربية (الياطرجي ـ كرم) : ٧٦ ، ٧٧ ، ٦٨٢ .
الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني (تحقيق محمد عمارة) : ٧٤ .
الاعمال الكاملة للشيخ محمد عبده (تحقيق محمد عمارة) : ٣١٧ .
الاغاني (الاصفهاني) : ١٩٨ ، ٢١٠ ، ٢٢٦ ، ٢٤٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٨٠ ، ٥٤٢ ، ٨٧٥ .
افريقية : مدخل الى القارة (دافيدسن) : ١٠ .
الاكليل (الهمداني) : ٣٠٥ .
امالي المرتضى (الشريف المرتضى) : ٥٧٦ .
الام (الشافعي) : ٤٢١ .
الانتصار (الخياط) : ٧٧٠ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٨٢٩ ، ٨٤٦ .
Annali dell islam (L. Caetani) : 411
انس دوهرتغ (انغلز) : ٢٠
Introduction a l'etude de la philosophie Musulmane (L. Gauthier) : 119 .

انساب حمير (الهمداني ابو محمد الحسن) : ٥٥ .
انساب الاشراف (البلاذري) : ٧٠ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٧ ، ٥١٤ ، ٨٣٩ .
الانسانية والوجودية في الفكر العربي (عبد الرحمن بدوي) : ١١ .
اوائل المقالات (الشيخ المفيد « ابن المعلم ») : ٨٧٠ .
اوباني شاد (من فلسفة الهند القديمة) : ٧١٦ .
الايديولوجية الالمانية (ماركس ـ انغلز) : ١٥٩ .

(ب)

البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية (حسين قاسم العزيز) : ٧٠ ، ٧١٠ .
بحث عن تسلسل الافكار الانسانية في العلوم والتاريخ (ج. كورنيو بالفرنسية) : ٧٢١ .
بحث في الفلسفة الالهية عند ابن سينا (جميل صليبا ـ بالفرنسية) : ١٦٧ .
بحث في المذاهب الفلسفية عند العرب (شمويلدرز) : ٤٥ .
بحر الكلام (ابن المعين النسفي ـ مخطوط) : ٦٤٥ .
البدء والتاريخ (المقدسي) : ٥٧٣ ، ٦٠٢ .
البداية والنهاية (ابن كثير) : ٦٨٣ .
بعض نواحي حامة في الاسلام (دراسة ـ منير القاضي) : ٤٢١ .
بلاد العرب الغربية قبل الهجرة (لامانس ـ بالفرنسية) : ٣٠٠ .
البلدان (اليعقوبي) : ٧١ ، ١٩٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٤٧٩ ، ٤٨٧ ، ٤٩٩ .
بلوغ الادب في معرفة احوال العرب (محمود شكري الالوسي) : ٢٠٨ ، ٢٢٠ ، ٢٨٠ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٥ .
البيان والتبيين (الجاحظ) : ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٩٥ ، ٥٠٣ .

(ت)

تاريخ آداب اللغة العربية (جرجي زيدان) : ٧٢ ، ٢٥٠ .
تاريخ الادب العربي (بروكلمان) : ٨٩٣ .
تاريخ الامة العربية (محمد اسعد طلس) : ٢٠١ ، ٣٣١ .
تاريخ الامم والملوك (الطبري) : ٧١ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٨٩ ، ٣٠٩ ، ٣٨٩ ، ٣٩٣ ، ٣٩٧ ، ٤٠٣ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٥٠٢ ، ٥١٠ ، ٥١٢ ، ٥١٤ ، ٦١٠ ، ٦٣٢ ، ٨٩٣ .

تاريخ المدن الاسلامي (جرجي زيدان) : ٨٥٣ ، ٨٥٥ ، ٩٠٠ .
تاريخ الجهمية والمعتزلة (جمال الدين القاسمي) : ٥٦٦ ، ٦١٠ .
تاريخ الخلفاء (السيوطي) : ٥٠ ، ٦٨٩ ، ٨٣٣ .
تاريخ سورية ولبنان وفلسطين (فيليب حتي) : ٢٥٢ .
تاريخ العالم (جماعة من المؤرخين الروفيات ـ بالروسية) : ١٥١ .
التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية (رنست ريتان) : ٤٥ ، ١١٧ ، ٢٩٥
تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (عبد العزيز الدوري) : ٨٥٥ .
تاريخ العرب (فيليب حتي) : ١٩٢ .

تاريخ العرب قبل الاسلام (جواد علي) : ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٩٣ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٨ ـ ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ ـ ٢٥٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٩ ، ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٢٤ ، ٣٥٢ .
تاريخ العرب في العصر الجاهلي (السيد عبد العزيز سالم) : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٩٢ ـ ١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٢٦ ، ٢٤٨ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٣١٤ .

تاريخ العرب والشعوب الاسلامية (كلود كاهن) : ٣١٢ ، ٨٥٦ .
تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام (محمد علي ابو ريان) : ٧٨ ، ٨٥٣ ، ٨٦٦ .
تاريخ الفلسفة ـ الجزء الاول (اميل برهية ـ بالفرنسية) : ١٢٠ ، ١٢٥ .
تاريخ الفلسفة الاسلامية (هنري كوربان) : ٦٦ ، ٧٢٧ .
تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط (يوسف كرم) : ١٠٧ .
تاريخ فلسفة الشرق والغرب (ريشارد فالنزر) : ١٢٥ .
تاريخ الفلسفة العربية (الفاخوري ـ الجر) : ٦٢٦ .
تاريخ الفلسفة في الاسلام (دي بور) : ٥٤١ ، ٥٤٧ ، ٥٦١ ، ٥٨٦ ، ٦١٠ ، ٦٤٥ ، ٦٦٢ ، ٦٨٥ ، ٧١٩ ، ٧٣٧ ، ٧٣٩ ، ٧٦٣ ، ٧٧٢ ، ٨٦٢ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٩٢٦ .
تاريخ فلسفة القرون الوسطى (موريس دولف ـ بالفرنسية) : ١٣٦ ، ١٢٧ .
تاريخ الفلسفة الهندية (تشاتو يدهيايا ـ بالروسية) : ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٧ ، ٨١٨ .

تاريخ الفلسفة اليونانية (يوسف كرم) : ٩١٤ .
تاريخ الفلسفة الهندية (رادا كريشنان) : ٧١٣ .
تاريخ المادية وانتقاد اهميتها في العصر الراهن (لانغية) : ٣٦ .
تاريخ اليهود في بلاد العرب (ولفنسون) : ٢٥١ .

البصير في الدين (الاسفرايني) : ٥١ ، ٥٥٥ ، ٥٥٧ ، ٥٨٢ ، ٦٢٩ ، ٧٧٢ ، ٨٤٥ .
تتمة صوان الحكمة (البيهقي) : ١٦٦ .
تحقيق ما للهند من مقولة (البيروني) : ٧٢٦ ، ٧٢٩ .
التجريد في الاعتقاد (نصير الدين الطوسي) : ٨٦٩ .
تراث الاسلام (جمهرة من المستشرقين) : ١٢٠ .
تراث الاوائل في الشرق والغرب (محاضرة ـ كارل هنريش بيكر) : ١١٤ ـ ١١٧ ، ١٦٢ .
التراث الفلسفي لابن سينا (بوجوفسكي) : ١٥٤ .
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (عبد الرحمن بدوي) : ٤٥ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ .
ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان (الصنعاني) : ٦٥ .
التصوف : ايجابياته وسلبياته (دراسة ـ احمد محمود صبحي) : ٩٧ .
تعليم الفارابي عن القابليات المعرفية للانسان (ا . س . ايفانوف ـ بالروسية) : ١٥٣ .
التقريب لحد المنطق (ابن حزم) : ٩٠٨ .
تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية (مصطفى عبد الرازق) : ٦٥ ، ٨١ ـ ٨٣ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٥٠٥ ، ٥٥٠ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٦٢ .
التمييز بين الجوهر والوجود عند ابن سينا (ا . م . غواشون) : ١٣٨ .
التنبيه والاشراف (المسعودي) : ٧١ .
التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع (الملطي) : ٥٨٤ ، ٦٠٠ ، ٦٠٢ ، ٦٠٤ ، ٦٣٢ ، ٦٤٤ .
تهافت التهافت (ابن رشد) : ٩١١ .
تهافت الفلاسفة (الغزالي) : ١٦٧ ، ٧٤٠ ، ٩١٢ .
التهذيب (ابن عساكر) : ٥٦٢ ، ٥٧٧ .
تيسير الوصول (الزبيدي) : ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٥٥٧ .

(ث)

الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة (محمد خلف الله) : ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٢١ ، ٤٣٠ .
ثلاثة حكماء مسلمين (سيد حسين نصر) : ٦٦ ، ١٣١ .

(ج)

جامع الاصول من احاديث الرسول (ابن الاثير الجزري) : ٢٠٥ .

جامع بيان العلم وفضله (ابن عبد البر) : ٢٦٦ .
جمهرة اشعار العرب (القرشي) : ٢١٠ ، ٢٨٨ .
الجمهورية (افلاطون) : ٩٣ ، ٩٤ .

(حـ)

الحروب الصليبية (ارنست بيكر) : ١٠٧ .
الحسن البصري (احسان عباس) : ٥٦٢ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٧٧ .
الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري (آدم متز) : ٦٥٧ ، ٦٢٨ ، ٨٣٣ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ .
حكمة ابن سينا الشرقية او الاشراقية (نللينو) : ١٣٢ .
حوار السهرة (افلاطون) : ٩٤ .
حول شعر امية بن ابي الصلت (دراسة ـ كليمان هوار) : ٢٦٢ .
حياة القلوب (المجلسي) : ٣٩٥ .
حياة محمد (محمد حسين هيكل) : ٢٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٨ .
حياة محمد وتعاليمه (هـ . غريم) : ٥٨٩ .
حي بن يقظان (ابن طفيل الاندلسي) : ١٣١ .

(خـ)

الخطط والآثار (المقريزي) : ٢٩٩ ، ٨٤٢ .

(د)

دائرة المعارف البريطانية : ١١٩ .
دائرة المعارف الاسلامية : ٩٠٩ .
الدراسات الادبية (مجلة ـ الجامعة اللبنانية) : ٦٦
الدراسات الاسلامية (مجلة) : ١٣٩ .
دراسات فلسفية (ماركس ـ انغلز) : ٥٤٨ .
دراسات في تاريخ الادب العربي (كراتشكوفسكي) : ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ .
دراسات في حضارة الاسلام (هـ . جب) : ١٣٧ .
دراسات في فقه اللغة العربية (الشيخ صبحي الصالح) : ٢٥٦ .
دراسة في اسس معرفة الانسان (بزيكلي) : ٩١٢ .
دفاتر فلسفية (لينين) : ٩٠٢ ، ٩١٤ .

دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي (عبد الرحمن بدوي) : ١٦٢ .
الديكتيات الطبيعة (انغلز) : ١٩١ .
ديموقريطس في مقتطفاته وشهادات القدماء : ٧٠٩ .
ديوان المتلمس : ٢٧٩ .
ديوان زهير بن ابي سلمى : ٣٠٦ .
ديوان الشبيبي ، محمد رضا : ١١٠ .

(ر)

الراسمالية والاسلام (مكسيم رودنسون) : ١١ .
رسائل اخوان الصفاء : ٨٥٥ .
الرسائل الكبرى (ابن تيمية) : ٦٨٩ .
رسائل من الصين واليابان (جون ديوي) : ١٢٨ .
الرسائل المتبادلة بين ماركس وانغلز : ١٤٤ .
الرسالة الحموية (ابن تيمية) : ٦٨٣ .
رسالة من ماركس الى انغلز : ١٤٧ .
الرد على الزنادقة والجهمية (احمد بن حنبل) : ٥٦٧ ، ٦٨٩ .
الرد على المنطقيين (ابن تيمية) : ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٩٠٩ .
روح السامية وروح الشرق (غوتييه ـ بالفرنسية) : ١٢٩ .
ريفيو دي كايير : ١٣٨ .

(ز)

الزنجية (ليوبولدسنغور) : ١٢٤ .

(س)

سرائر الحكمة (الهمذاني ، ابو محمد الحسن) : ٥٥ ، ٢٩٤ .
سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون (ابن نباتة المصري) : ٨٤ ، ٥٨٥ ، ٦٨٣ .
السفير العربي (مجلة ـ باريس) : ١٠٠ ، ١٠١ .
سير اعلام النبلاء (الذهبي) : ٢٠١ ، ٢١٣ .
السيرة النبوية (ابن هشام) : ١٩٨ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣ ، ٢٦١ ، ٢١٨ .

(ش)

الشخصانية الاسلامية (عبد العزيز الحبابي) : ١١ .
شذرات الذهب (ابن العماد) : ٥٧٠ - ٦٨٣ .
شرح حكمة الاشراق للسهروردي (الملاصدرا الشيرازي) : ٦٦ .
شرح العقيدة الاصفهانية (ابن تيمية) : ٦٢ ، ٩١١ .
شرح قواعد العقائد للطوسي (العلامة الحلي ، الحسن بن المطهر) : ٨٦٩ .
شرح كتاب الشفاء لابن سينا (الملاصدرا الشيرازي) : ٦٦ .
شرح المواقف العضدية (السيد علي بن محمد الجرجاني) : ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٨٠٦ ، ٨٦٥ ، ٨٧١ .
شرح نهج البلاغة (ابن ابي الحديد) : ٤٩٦ ، ٥٠٠ ، ٧٦٦ .
الشرع بوجه عام ، والشريعة الاسلامية وحقوق المرأة فيها (دراسة ـ الشيخ مصطفى الزرقا) : ٣٩٧ .
الشعر والشعراء (ابن قتيبة) : ٦٧ .
شعراء النصرانية (الاب لويس شيخو) : ٢٧٩ .
الشفاء (ابن سينا) : ١٣١ ، ١٣٩ ، ٩١٦ .
شفاء الغرام (الفاسي) : ١٩٤ .
شمال الحجاز (الويس موسل) : ١٩٢ .
الشنقري الشودة الصحراء (كراتشوفسكي) : ١٤٦ ، ٢٤٤ ، ٢٦٣ .
الصاحبي في فقه اللغة (احمد بن فارس) : ٨٧٦ .
صبح الاعشى (القلقشندي) : ١٩٤ .
صحيح البخاري (البخاري) : ٥٨٣ .
صحيح مسلم (مسلم) : ٥٨٣ .
الصراع بين اليمين واليسار في الاسلام (احمد عباس صالح) : ١٠٢ .
الصعلكة والفتوة في الاسلام (احمد امين) : ٢٢٩ .
الصوفية والتعليم الاوروبي الحديث (دراسة ـ عبد الحميد كمال) : ١١ .
صون المنطق والكلام (السيوطي) : ٦٢ ، ٦٤ ، ٨٩٢ ، ٩٢٢ ، ٩٢٥ .

(ض)

ضحى الاسلام (احمد امين) : ٥٠ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٥٥١ ، ٥٦٨ ، ٥٩٨ ، ٦١١ ، ٦٧٩ ، ٦٨١ ، ٦٨٩ ، ٦٩٤ ، ٧٢٩ ، ٧٦٥ ، ٧٧٨ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨٢٣ ، ٨٤٥ ، ٨٥١ ، ٨٥٣ .

(ط)

طبقات الاطباء (ابن ابي اصيبعة) : ٨٩٣ .

طبقات الامم (القاضي صاعد الاندلسي) : ٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٩٧ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ .
طبقات الحكماء (القفطي) : ٨٩٣ .
طبقات الشافعية (السبكي) : ٥٠ ، ٦٠ ، ٦١١ ، ٨٨٩ ، ٦٩١ ، ٨٦٢ .
طبقات الشعراء (ابن سلام) : ٦٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ .
طبقات الشعراء (ابن المعتز) : ٦٧ ، ٦٩ .
الطبقات الكبرى (ابن سعد) : ٦٧ ، ١٩٦ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٧ ، ٣٠٨ ، ٣٢١ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٥ ، ٥٤١ ، ٥٦٢ ، ٥٧٠ ، ٥٧٦ .
الطليعة (مجلة ـ القاهرة) : ٣٦٩ .
طوالع الانوار (البيضاوي) : ٨٧٢ .

(ع)

العالم الاسلامي (مجلة) : ١٣٣ .
عالم الفكر (مجلة ـ الكويت) : ٩٧ ، ٩٨ .
عجائب المخلوقات (القزويني) : ٢٨٩ .
العربية الغربية قبل الهجرة (لامانس) : ٢٣١ .
العرب والاسلام والحلافة العربية في القرون الوسطى اي. ا. بلياييف : ١٠٣ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ٢٥٢ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢١١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٧ ، ٢٦١ ، ٣٠٧ .
العرب والتطور التاريخي في الشرق الاوسط (اميل لوما) : ٣٠٩ .
عصر المأمون (احمد فريد الرفاعي) : ٨٨ .
عصر النبي (عزت دروزة) : ٢٤٧ .
العلاف اول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة (علي مصطفى الغرابي) : ٨٧٢ .
العلاقة بين العرب والاسرائيليين قبل ظهور الاسلام (مرغليوث) : ٢٦١ .
العلوم الطبيعية في القرآن (يوسف مروة) : ١١ .
العقد الفريد (ابن عبد ربه) : ٢١٠ ، ٦٤٩ .
العقيدة والشريعة في الاسلام (غولد تسيهر) : ٥٦١ ، ٥٦٣ ، ٧٢٨ .
العقيدة الواسطية (ابن تيمية) : ٣٦٤ .
عمدة القارىء (بدر الدين العيني) : ٢٢٣ .
العنصرية واثرها في الادب الافريقي (دراسة ـ علي شلش) : ١٢٥ .
عيون الاخبار (ابن قتيبة) : ٥١٢ .

(ف)

فايشيشكاسوطرا (مدرسة فلسفية هندية) : ٧١٣ .

فتاوى ابن الصلاح : ٦٠ ، ٦٠٦ .
فتوح البلدان (البلاذري) : ٧٠ ، ٧١ ، ٢٤٨ ، ٢٧٥ ، ٤٠٣ ، ٤١٧ ، ٥١٤ .
فجر الاسلام (احمد امين) : ١٧٨ ، ١٩٠ ، ٢٢٦ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣١٧ ، ٣٧٥ ، ٥٣٢ ، ٥٥٩ ، ٥٦٣ ، ٦٣٣ ، ٦٣٥ .
الفرق بين الفرق (عبد القادر البغدادي) : ٥٨٢ ، ٦٠٠ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦٧٣ ، ٦٨٠ ، ٦٩١ ، ٧٤١ ، ٧٤٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٩ ، ٧٧٢ ، ٧٨٢ ، ٧٨٦ ، ٧٩٨ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨١١ .
فرق الشيعة (النوبختي) : ٦٣٢ ، ٦٣٦ .
الفصل في الملل والنحل (ابن حزم) : ٥٧ ، ٦٠٦ ، ٨٣٤ ، ٨٦٦ .
فضائح الباطنية (الغزالي) : ٨٦٧ .
الفقه على المذاهب الخمسة (الشيخ محمد جواد مغنية) : ٤٢١ .
الفكرة الدينية عند ابن سينا (لويس غاردية) : ١٣٨ .
الفكر المعاصر (مجلة ـ القاهرة) : ١٢٥ .
الفكر الهندي : من الهندوكية الى الاسلام (عبد العزيز محمد الزكي) : ٩٧ .
فلاسفة الشيعة (الشيخ عبد الله نعمة) : ٦٦ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ .
فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا خلال القرون الوسطى (ا. م. غواشون) : ١٣٨ ، ١٣٩ .
الفلسفة الاسلامية (ريشارد فالتزر) : ١٣٥ ، ١٣٦ ، ٨٥٣ .
فلسفة تاريخ محمد (محمد جميل بيهم) : ٣٣١ .
فلسفة الشرق والغرب وتفاعلهما (ن. بامات) : ١٨٤ .
الفلسفة في الشرق (بول ماسون اورسيل) : ١٢٠ ، ١٣٤ .
الفلسفة المشرقية (ابن سينا) : ١٣١ .
فلسفة المعتزلة (البير نصري نادر) : ٧٦٥ ، ٧٩٤ ، ٨٠١ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ .
الفهرست (ابن النديم) : ٥٤ ، ٧١ ، ٦٨٤ ، ٨٧١ ، ٨٩٤ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ .
في الادب الجاهلي (طه حسين) : ٩٢ ، ١١٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦٥ .
في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه (ابراهيم مدكور) : ٨٣ ، ٨٦ ، ١٠٩ .
الفيلسوف المفترى عليه : ابن رشد (محمود قاسم) : ٩٠ .
في النحو العربي (مهدي المخزومي) : ٢٥٧ .

(ق)

القاموس المحيط (الفيروزابادي) : ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٣٣٦ .
قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين (محمد عبد الفتاح عليان) : ٨٥٤ .
قصة الفلسفة اليونانية (احمد امين وزكي نجيب محمود) : ١٨١ .

قصص العرب (جاد المولى وزميلاه) : ٢٠٧ .
قصة النزاع بين الدين والفلسفة (توفيق الطويل) : ٩٠ ، ٢٦٥ .
قضايا الفلسفة (مجلة ـ مونتكو) : ٩ ـ ١٥٤ .
القوانين (افلاطون) : ٩٦ .

(ك)

الكاتب (مجلة ـ القاهرة) : ١٠٢ .
الكامل (ابن الاثير) : ٥٤ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٤٨٧ ، ٦١٠ ، ٦٣٢ ، ٨٧٥ .
الكامل (المبرد) : ٥١٢ .
كتاب الاصنام (هشام بن الكلبي) : ٢٨٩ ، ٣١٥ .
كتاب التمهيد (القاضي الباقلاني) : ٨٦٤ ، ٨٦٦ ، ٩١٢ .
كتاب التنوية (ابراهيم بن سيار النظام) : ٧٤١ .
كتاب الجزء (ابراهيم بن سيار النظام) : ٧٤١ .
كتاب الحركة (ابراهيم بن سيار النظام) : ٧٤١ .
كتاب الشافي في الامامة (الشريف المرتضى) : ٨٦٩ .
كتاب صورة الارض (ابن حوقل) : ١٨٨ .
كتاب اللام (ارسطو) : ٦٦٠ .
كتاب المقالات والفرق (ابو خلف القمي) : ٥٠١ .
كتاب النفس (ارسطو) : ٧٦٤ .
الكشاف (الزمخشري) : ٧٠٠ .
كشاف مصطلحات الفنون (التهانوي) : ٧٧٨ ، ٨٤٠ .

(ل)

اللاهوت الاسلامي (ماكدونالد) : ٥٦١ .
لقاء الشرق والغرب (نور تراب) : ١٢٣ .
لمحة عن تاريخ اوروبة الغربية في القرون الوسطى (براخنبوخ) : ١٥٤ .
اللمع (الطوسي) : ٧٣٧ .
لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية (انغلز) : ٥٩١ .

(م)

المادية الاسلامية وابعادها (عبد المنعم خلاف) : ١١ .
المادية والمذهب التجريبي النقدي (لينين) : ٢٢ .
المؤلفات الكاملة (ماركس ـ انغلز) : ١٧٩ .

● مقدمة

□ رؤية التراث احادية الجانب : ٥ ـ ٦ . □ المنهج المادي التاريخي في معرفة التراث : ٦ . □ تعامل هذا المنهج مع تراث الفكر العربي ـ الاسلامي حديث العهد : ٦ ـ ٧ . □ تاريخ اعادة النظر في التراث : ٧ ـ ٨ . □ النظر البرجوازي الى التراث : ٩ . □ النظرة الاستعمارية و « رد فعلها » : ٩ ـ ١٠ . □ تيارات « تحديث » التراث : ١٠ ـ ١٢ . □ الوضع الايديولوجي لقضية التراث : ١٢ ـ ١٣ . □ المحتوى الثوري لحركة التحرر الوطني العربية : ١٣ ـ ١٥ . □ الموقف الثوري من التراث : ١٦ . □ لماذا تتعدد معرفة التراث ؟ : ١٧ ـ ٢٢ . □ معرفة التراث تنطلق من الحاضر : ٢٣ ـ ٢٤ . □ المنهج المعرفي الثوري لاستيعاب التراث : ٢٥ ـ ٢٦ . □ صورة التراث في منظور هذا المنهج : ٢٦ ـ ٣٠ . □ المنهج المادي التاريخي يبحث كل جوانب التراث : ٣١ ـ ٣٢ . □ كيف تتحدد اشكال المادية واشكال المثالية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية : ٣٣ ـ ٣٧ . □ الوضع التاريخي للتراث هو المرجع لاستيعابه : ٣٧ ـ ٣٨ . □ كيف يتحدد الوضع التاريخي للتراث : ٣٩ ـ ٤٢ . □ تصنيف المواقف القديمة والحديثة والمعاصرة من التراث الفكري العربي ـ الاسلامي : ٤٣ ـ ٤٧ . □ مواقف القدماء : ٤٨ ـ ٧١ . □ مواقف المحدثين العرب والاسلاميين : ٧٢ ـ ١٠٣ . □ مناقشة باحث عربي معاصر في نقده المنهج المادي التاريخي : ١٠٣ ـ ١٠٦ . □ تاريخية حركة الاستشراق : ١٠٧ ـ ١١٢ . □ موقف المستشرقين من التراث العربي ـ الاسلامي : ١١٣ ـ ١٣٩ .

□ الدراسات الاستشراقية الماركسية : ١٤٠ ـ ١٥٧ . □ المهمات التي يحاول هذا الكتاب انجازها : ١٥٨ ـ ١٦٥ . □ بحث في اسم « الفلسفة العربية ـ الاسلامية » : ١٦٦ ـ ١٧١ .

● القسم الاول : ما قبل نشوء النظر الفلسفي .

□ الفصل الاول : في الجاهلية .

أ ـ الجاهلية بين مرحلتين : ١ ـ الاطار التاريخي للبحث : ١٧٧ . ٢ ـ انقطاع تاريخي : ١٨٠ . ٣ ـ وحدة القطع والاستمرارية : ١٨١ . ٤ ـ دلالة اللغة والشعر الجاهليين : ١٨٣ .

ب ـ ظاهرات المجتمع الجاهلي : ١ ـ الظروف الطبيعية والسكانية : ١٨٧ . ٢ ـ العوامل الاقتصادية الاولية : ١٩٠ . ٣ ـ اتجاه تطور البنية الاقتصادية : ١٩٦ . ٤ ـ اتجاه تطور البنية الاجتماعية : ٢٠٢ .

□ بروز الشكل الاقتصادي التبادلي : ٢٠٤ . □ تقلص الملكية الجماعية اليمانية : ٢٠٦ . □ نشوء التفاوت في توزع الثروة : ٢٠٨ □ المبادئة الفردية ، دون الجماعية : ٢١١ . □ الاساس المادي لسلطة رئيس القبيلة : ٢١٢ .

ج ـ في منطقة العربية الغربية : ١ ـ الحجاز ـ مكة : ٢١٧ . ٢ ـ مكة في تاريخها : ٢١٨ . ٣ ـ تطورات وعلاماتها : **اولا** ـ تصنيف « المجتمع » المكي : ٢٢١ . **ثانيا** ـ الاستثمار الربوي : ٢٢٣ . **ثالثا** ـ تنظيم العلاقات التجارية : ٢٢٤ . **رابعا** ـ تنظيم السلطة السياسة : ٢٢٩ .

د ـ معالم ثقافة عربية في العصر الجاهلي : ١ ـ بين مجتمع الجاهلية وثقافته : ٢٤١ . ٢ ـ تفاوت بالشكل ، وتطابق بالمحتوى : ٢٤٣ . ٣ ـ تحديد المعالم الثقافية الجاهلية : **اولا** ـ المعلم اللغوي : □ اللغة كعلم ثقافي : ٢٤٥ . □ تاريخية اللغة العربية قبل الاسلام : ٢٤٦ . □ الصلة بين حياة اللغة الجاهلية وحياة اهل الجاهلية : ٢٥٢ . □ توحد اللهجات العربية : ٢٥٤ . □ عملية تاريخية موضوعية : ٢٥٥ . □ لهجة قريش في مباحث الاسلاميين : ٢٥٦ . **ثانيا** ـ المعلم الشعري : □ الشعر كمعلم ثقافي جاهلي : ٢٥٧ . □ الشك في صحة انتساب الشعر الجاهلي : ٢٥٨ . □ الاساس التاريخي للشك : ٢٥٩ . □ هذا الشك عند القدماء : ٢٦٠ . □ الشك

ومنابع المستشرقين : ٢٦١ . □ الشك لدى العرب المحدثين : ٢٦٥ . □ فلسفة حسين والشك الديكارتي : ٢٦٨ . □ الدلالات التاريخية للشعر الجاهلي : ٢٧٥ . **ثالثا** ـ معلم الامثال : ٢٨٠ . **رابعا** ـ معلم المواسم الادبية : ٢٨٣ . **خامسا** ـ معلم الخطابة والكهانة : ٢٨٤ . **سادسا** ـ العلم البيولوجي : ٢٨٦ .

هـ ـ ملامح النظر العقلي عند الجاهليين : ١ ـ طبيعة التفكير العربي : ٢٩٢ . ٢ ـ في سياق التجارب اليومية : ٢٩٦ . ٣ ـ النظر العقلي : ٢٩٧ .

و ـ الظاهرات الدينية في « المجتمع » الجاهلي : ١ ـ الدين كظاهرة اجتماعية : ٣٠٣ . ٢ ـ الوثنية : ٣٠٥ . ٣ ـ اليهودية والمسيحية : ٣٠٦ . ٤ ـ الحنفاء : ٣٠٩ . ٥ ـ الظاهرات الدينية في القرآن : ٣١٩ . □ **حصيلة الفصل الاول** : ٣٢٣ ـ ٣٢٥ .

□ الفصل الثاني : **عهد ظهور الاسلام**

أ ـ « رد الفعل » الطبقي : ١ ـ محمد وقريش : ٣٣١ . ٢ ـ التوحيد والقيامة : ٣٣٢ . ٣ ـ في مكة قبل الهجرة : ٣٣٦ .

ب ـ الكون والانسان في اطار التوحيد : ١ ـ البعد المعرفي للتوحيد : ٣٤٢ . ٢ ـ الكون والطبيعة : ٣٤٤ . ٣ ـ ... والانسان : ٣٤٤ . ٤ ـ ... ومسؤولية الانسان : ٣٤٥ .

جـ ـ الحركة التشريعية للاسلام : ١ ـ الهجرة الكبرى : ٣٥١ . ٢ ـ الصراع بين مكة والمدينة : ٣٥٢ . ٣ ـ بدء التشريع : ٣٥٤ .

د ـ الجدل الفكري وعلاقة المعرفة بالايمان : ١ ـ مسالة المعرفة : ٣٥٩ . ٢ ـ شهادة علماء المسلمين : ٣٦٢ . ٣ ـ النظر العقلي في التشريع : ٣٦٦ . ٤ ـ نواة « نظرية المعرفة » في القرآن : ٣٦٧ . ٥ ـ مسالة « تمجيد العقل » في القرآن : ٣٦٨ . ٦ ـ مسالة المعرفة في سياق التطور : ٣٧٠ . ٧ ـ الظاهرات الثقافية : ٣٧٢ . □ **حصيلة الفصل الثاني** : ٣٧٧ ـ ٣٨٢ .

□ الفصل الثالث : **عهد الخلفاء الراشدين** .

أ ـ انفجار الصراع الاجتماعي ـ السياسي : ١ ـ « ... فان محمدا قد مات » : ٣٨٩ . ٢ ـ مشكلة الخلافة : ٣٩٠ . ٣ ـ كيف انفجر الصراع : ٣٩١ . ٤ ـ الشكل الديني الصراع : ٣٩٣ . ٥ ـ مسالة الشورى : ٣٩٦ . ٦ ـ نظرة في الشورى : ٣٩٧ .

ب ـ حروب الردة : ١ ـ السياسة الاسلامية في الجزيرة : ٤٠٢ . ٢ ـ العوامل الاجتماعية لحروب الردة : ٤٠٤ .

جـ ـ حروب الفتح العربي ـ الاسلامي : ١ ـ بدء حركة الفتح : ٤٠٩ . ٢ ـ اراء غربية في اسباب حركة الفتح : ٤١١ . ٣ ـ عوامل انتصارات الفتح : ٤٤٢ . ٤ ـ المعارضة العربية ـ الاسلامية لسياسة الفتح : ٤١٥ . ٥ ـ استنتاجات مهمة : ٤١٩ . ٦ ـ نظام عمر بن الخطاب : ٤٢٢ .

د ـ عملية التفاعل الاجتماعي والثقافي : ١ ـ تاخر عملية التفاعل : ٤٢٧ . ٢ ـ التشريع الاسلامي في عهد الفتح : ٤٢٩ .

هـ ـ اول ثورة اجتماعية في الاسلام : ١ ـ بين حركتين : ٤٣٥ . ٢ ـ ارستقراطية امية : ٤٣٥ . ٣ ـ ثورة البسطاء : ٤٣٧ . ٤ ـ ظهور الخوارج : ٤٣٨ . ٥ ـ الاشكال الفكرية للصراع الحزبي : ٤٤١ . □ **حصيلة الفصل الثالث** : ٤٤٥ ـ ٤٥٠ . □ **مراجعة عامة للقسم الاول** : ٤٥٣ ـ ٤٦١ .

● **القسم الثاني : بذور التفكير الفلسفي**

□ الفصل الاول : **الشيعة ، والخوارج**

أ ـ الدولة الاموية : ١ ـ بين حليفين : ٤٦٩ . ٢ ـ احياء العصبية القبلية : ٤٧٠ . ٣ ـ النظام الاجتماعي في الدولة الاموية : ٤٧٢ . ٤ ـ الاقتصاد الصناعي والزراعي : ٤٧٦ . ٥ ـ الانتفاضات على الحكم الاموي : ٤٧٦ ـ **اولا** ـ انتفاضة الشيعة : ٤٧٧ . **ثانيا** ـ انتفاضة المدينة : ٤٨٣ . **ثالثا** ـ انتفاضة ابن الزبير في مكة : ٤٨٤ . **رابعا** ـ انتفاضة العبيد في دمشق : ٤٨٧ . **خامسا** ـ انتفاضة الترك : ٤٨٨ .

ب ـ الشيعة : موقف ، ونظرية . ١ ـ الموقف : ٤٩٣ . ٢ ـ النظرية : ٤٩٤ . ٣ ـ نظرية الشيعة المعتدلين : ٤٩٦ . ٤ ـ النظريات العلوية المتطرفة : ٤٩٧ . ٥ ـ نظرية الكيسانية : ٥٠٠ . ٦ ـ مسالة المعرفة عند الشيعة : ٥٠٣ . ٧ ـ علم اصول الفقه : ٥٠٤ .

جـ ـ الخوارج : لا ايمان دون عمل . ١ ـ نشاتهم ، واسمهم : ٥٠٩ . ٢ ـ اساس نظريتهم : ٥٠٩ . ٣ ـ مبادىء « دمقراطية » : ٥١١ . ٤ ـ الخوارج والحجاج : ٥١٣ . ٥ ـ الحرب النظرية ضد الخوارج : ٥١٥ . ٦ ـ الجذور السياسية لنظرية الايمان : ٥١٦ . □ **حصيلة الفصل الاول** : ٥٢١ ـ ٥٢٦ .

□ الفصل الثاني : **الصراع الفكري ونشوء قواعد النهضة الثقافية**

أ ـ مدرسة الرأي ومدرسة الحديث : ١ ـ في مجرى الصراع السياسي: ٥٣١ . ٢ ـ مدرسة اهل الرأي : ٥٣٢ . ٣ ـ مدرسة اهل الحديث : ٥٣٣.

ب ـ نشأة العلوم العربية : ١ ـ علوم عربية . ام اسلامية : ٥٣٧ . ٢ ـ حركة التدوين : ٥٤١ . ٣ ـ مراكز الحركة الفكرية : ٥٤٢ .

جـ ـ ارهاصات التفكير الفلسفي : **اولا** ـ في العقائد الايمانية : ٥٤٧ . **ثانيا** ـ مشكلة القدر : ١ ـ نشأتها التاريخية : ٥٥٥ . ٢ ـ الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر : ٥٦٠ . ـ المبدأ النظري والموقف العملي: ٥٦٤ . ـ خمس مواد تاريخية ، وابعادها : ٥٧٠ . ـ الثالوث القدري (معبد، وعمرو القصوص وغيلان) ـ سيرتهم ومواقعهم : ٥٨١ . ـ المصادر القرآنية لمسالة القدر : ٥٨٤ . ـ التربة الاجتماعية لمسألة القدر : ٥٨٨ . ـ القيمة التاريخية لمسالة القدر : ٥٩٣ . ـ منشأ اسم « القدرية » : ٥٩٤ . ٣ ـ الجبرية ، او الجهمية : ١ ـ منطق عملي : ٥٩٧ . ب ـ نظرية الجهمية : ٥٩٨. ـ المسائل الكلامية لنظرية الجبر : ١ ـ مسالة الصفات : ٥٩٩ . ٢ ـ مسالة الخلود : ٦٠١ . ٣ ـ مسالة الحسن والقبح العقليين : ٦٠٢ . ٤ ـ مسالة رؤية الله : ٦٠٤ . ٥ ـ مسالة علم الله : ٦٠٥ . ٦ ـ مسالة الايمان : ٦٠٩ .

□ خلاصة الفصل الثاني : ٦١٥ .

□ الفصل الثالث : **المعتزلة ، والصراع المعتزلي ـ الاشعري .**

١ ـ اسم المعتزلة تاريخيا : ٦٣١ . ٢ ـ بين معتزلة ومعتزلة : ٦٣٢ . ٣ ـ الاصول الواقعية للفكر المعتزلي : ٦٣٥ . ٤ ـ المعتزلة بين القدرية والجهمية : ٦٣٨ . ٥ ـ في سبيل منهج فكري جديد : ٦٤٠ . ٦ ـ المبادىء الاساسية لمذهب المعتزلة : ٦٤٤ .

□ الفصل الرابع : **التوحيد المعتزلي .**

١ ـ مفهومه : ٦٤٩ . ٢ ـ بين السلفيين والمعتزلة : ٦٥٢ .

أ ـ مسالة الصفات : ١ ـ اصل المسالة : ٦٥٧ . ٢ ـ وحدة الصفات ٦٥٨ . ٣ ـ نظرية العلاف : ٦٥٩ . ٤ ـ الخلاف في علم الله : ٦٦١ . ٥ ـ نظرية النظام : ٦٦٢ . ٦ ـ نظرية الكمون والظهور : ٦٦٤ . ٧ ـ مصدر

فكرة الكمون والظهور عند النظام : ٦٦٦ . ٨ ـ المعجزة والمعجزة « المعاني » : ٦٦٩ .

ب ـ مسالة خلق القرآن : ١ ـ منشأ المسالة : ٦٧٧ . ٢ ـ تأويل النصوص القرآنية : ٦٨٠ . ٣ ـ الاساس الفكري لنظرية المعتزلة : ٦٨١ . ٤ ـ التيارات المعارضة للمعتزلة (التيار السلفي : ٦٨٦ . ـ التيار الحنبلي : ٦٨٨ . ـ التيار الاشعري : ٦٩٢) .

جـ ـ مسالة رؤية الله : ٦٩٩ .

د ـ المسالة القدرية : ١ ـ كيف دخلت المسالة في الفكر العربي ـ الاسلامي : ٧٠٥ . ٢ ـ علاقتها بمسالة الصفات: ٧٠٦ . ٣ ـ المصدر اليوناني للمسالة القدرية : ٧٠٧ . ٤ ـ التفسير القدري للعالم المادي : ٧٠٩ . ٥ ـ المادة والحركة : ٧١٠ . ٦ ـ نظرية ابيقور في الذرات : ٧١١ . ٧ ـ النظرية الذرية عند الهنود : ٧١٣ . ٨ ـ الموضوعات الاساسية لنظريات الهند القديمة : ٧١٤ . ٩ ـ بين القدرية الهندية والقدرية اليونانية : ٧١٦ . ١٠ ـ العلاقة بين الانتاج المادي والانتاج الفكري : ٧١٨ . ١١ ـ فكرة « الجزء الذي لا يتجزأ » عند المتوحية : ٧١٩ . ١٢ ـ الذرة بين القديم والحديث : ٧٢٠ .

هـ ـ المسالة القدرية في الفكر العربي ـ الاسلامي

ـ بحث عن المصدر : ٧٢٥ . ـ دراسة مقارنة : ٧٣٠ . (١ ـ التركيب الذري للعالم عند العلاف : ٧٣١ . ٢ ـ مقارنة نظرية العلاف بنظرية ديموقريطس : ٧٣٢ . ٣ ـ النظرية الذرية عند الاشاعرة : ٧٣٥ . ٤ ـ النظام ينفي نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » : ٧٤٠ . ٥ ـ نظرية الطفرة عند النظام: ٧٤٢ . ٦ ـ نظرية الحركة عند النظام : ٧٤٤ . ٧ ـ نظرية متكاملة في آراء النظام : ٧٤٧ .

□ الاساس الاجتماعي لفكرة « التوحيد » المعتزلي : ٧٥٦ .

□ الفصل الخامس : **العدل المعتزلي**

١ ـ اهل العدل : ٧٦٣ . ٢ ـ الاساس الاجتماعي لمفهوم العدل : ٧٦٤. ٣ ـ اهم قضايا العدل المعتزلي : **أ** ـ حدود القدرة الالهية : ٧٦٨ . **ب** ـ الرد المعارض لتحديد القدرة: ٧٧٢. **جـ** ـ البرهان على حرية اختيار الانسان: ٧٧٤. **د** ـ الافعال المتولدة عن فعل الانسان : ٧٧٧ . **هـ** ـ القوانين الموضوعية في الطبيعة : ٧٨٢ . **و** ـ مدا العلية بين الجبرية والحرية : ٧٨٤ .

□ نظرية المعرفة المعتزلية : ١ ـ بين العدل المعتزلي ، والمعرفة : ٧٩٠. ٢ ـ المعرفة الحسية : نظرية النظام : ٧٩١ . نظرية العلاف ومعمر : ٧٩٦ .

حدود المعرفة الحسية : ٨٠٠ . ب ـ المعرفة العقلية : ١ ـ العقل ، ووظيفته: ٨٠٣ . ٢ ـ معرفة الله : ٨٠٦ . ٣ ـ فكرة « الخاطرين » في المعرفة العقلية : ٨٠٧ . ٤ ـ فكرة الكلام النفسي : ٨٠٨ . ٥ ـ العقل أخص ما يميز الانسان : ٨٠٩ . ٦ ـ مسألة الحسن والقبح العقليين : ٨١١ .

□ حاصل الفصلين : الرابع ، والخامس .

١ ـ عملية صنع وتحويل : ٨١٩ . ٢ ـ قضية العقل : ٨٢٢ . ٣ ـ مغزى قياس الغائب على الشاهد : ٨٢٤ . ٤ ـ قضية السببية : ٨٢٥ . ٥ ـ النظر العقلي في دراسة الطبيعة : ٨٢٦ . ٦ ـ طعن التراث المعتزلي : ٨٢٨ . ٧ ـ كيف تبنت الحركة العقلية بوجه الارهاب : ٨٣٠ .

□ الفصل السادس : **علم الكلام**

١ ـ من الكم الى الكيفي : ٨٣٧ . ٢ ـ حركة التأليف في المسائل الكلامية : ٨٤١ . ٣ ـ منع تعريفات علم الكلام: ٨٤٣ . ٤ ـ مرحلتان تقيضتان: ٨٤٧ . ٥ ـ مرحلة علم الكلام المعتزلي .. ٣ ـ في منهج « الكلام » المعتزلي: ٨٥١ . ٢ ـ علاقة المعتزلة بالمأمون : ٨٥٣ . ٤ ـ الجانب الاخير لعلم الكلام المعتزلي : ٨٥٦ . ب ـ مرحلة علم الكلام الاشعري .. ١ ـ انعطاف سلفي : ٨٦١ . ٢ ـ مكان الشيعة في علم الكلام : ٨٦٧ . ٣ ـ شخصيات كلامية من الشيعة : ٨٧٠ . ٤ ـ علاقة علم الكلام بالفلسفة : ٨٧١ . ٥ ـ التناقض بين علم الكلام والفلسفة : ٨٧٤ .

حصيلة الفصل السادس : ٨٨١ ـ ٨٨٧ .

□ الفصل السابع : **المنطق**

١ ـ الوضع التاريخي : ٨٩١ . ٢ ـ الوضع الواقعي : ٨٩٤ . ٣ ـ دور المنطق في الفكر العربي ـ الاسلامي : ٨٩٨ . ٤ ـ منطق ارسطو : ٩٠٠ . ٥ ـ مواقف مختلفة من منطق ارسطو : (ا ـ موقف الاتجاه السلفي المتطرف: ٩٠٤ . ب ـ موقف الاتجاه السلفي المستفيد من المنطق الارسطي : ٩٠٧ . ج ـ موقف الاختلاف النظري بين منطقين : ٩٠٨ ـ ٩١٣) . ٦ ـ اسم « المنطق » ودلالته النظرية : ٩١٤ . ٧ ـ في المقولات : ٩١٧ . ٨ ـ طرق الاستدلال : ٩١٩ .

حصيلة الفصل السابع : ٩٢٥ ـ ٩٣٢ .

المصادر والمراجع : ٩٣٥ .

فهارس الكتاب :

□ **انجز الجزء الاول من هذا الكتاب في حزيران (يونيو) ١٩٧٨ .**