فلسفة المعتزلة

فلاسفة الإسلام الأسبقين

الجزء الثاني

العدل

الإنسان — الأخلاق — السياسة

تأليف

ألبير نصري نادر

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة السوربون

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب ببغداد

مطبعة الرابطة

١٩٥١

كلمة الاستاذ يوسف كرم

كان للمعتزلة شأن خطير فى التاريخ الاسلامى من الوجهتين السياسية والثقافية فقد كانوا حزبا تناصرهم السلطة حينا وتحاربهم حينا آخر ، حتى ظفر بهم خصومهم ظفرا ماحقا فأعملو فيهم التقتيل وفى كتبهم التحريق • وكانوا فرقة دينية يعالجون العقائد بالنظر العقلى البحت فى منطق دقيق وجرأة عجيبة • والآراء لاتقتل ولا تحرق ، فظلت آرائهم موضع نظر المفكرين يتناقلونها ويمحصونها • غير أنها كانت بهذا النقل تجزأ أجزاء وتورد نتفا ، وبقيت مبعثرة مبتورة فى كتب لا تحصى ، ينقصها الاتساق المنطقى الذى يفسر الرأى بما سواه من الآراء ويفسر انتظام الآراء جميعا فى مذهب واحد •

ولقد كان الدكتور نادر ، مؤلف الكتاب الذى نقدمه للقراء ، أحد الذين أحسوا أن « ماكتب عن المعتزلة فى الشرق والغرب لم يوضح بعد تماسك آرائهم » (ص ٣) وأن هذا المذهب الذى وعى المسائل الالهية والانسانية والطبيعية فى صورة قوية جذابة جدير بأن تجمع أشلاؤه وتضم اعضاؤه ويركب هيكله عسى أن تعود اليه نسمة الحياة •

(*) نشر هذا النقد فى مجلة « الكتاب » فى عدد فبراير سنة ١٩٥١ الاستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بكلية الاداب بجامعة فاروق باسكندرية ـ وهو مؤلف : تأريخ الفلسفة اليونانية ـ تأريخ الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط ـ تأريخ الفلسفة الحديثة •

فشرع ينقب فى شتى المراجع ، عربية وافرنجية ، ويقيد ما يعثر عليه من أقوال ، ويقرب بين هذه الاقوال فى أناة ودقة كى تتبين بعضها ببعض وتتلاءم بعضها مع بعض ، حتى بلغ ما أراد من بحث المنشب فى صورة كاملة سوية • وقد وضع كتابه بالفرنسية اولا وقدمه كرسالة أولى الى كلية الآداب بجامعة باريس ، فسمحته دكتوراه الدولة فى الآداب فرع الفلسفة ، وقدم كرسالة ثانية ترجمة فرنسية لكتاب « الانتصار » لأبى الحسين الخياط المعتزلى المتوفى حوالى سنة ٣٠٠هـ ، مع مقارنة بين مسائل هذا الكتاب والرسالة الاولى ، وبعض التعليقات • والكتاب هو الأثر الوحيد من بين آثار المعتزلة الذى سلم من غوائل الدهر • واذا ذكرنا أن دوائر المستشرقين قابلت خبر هذه الترجمة باهتمام شديد ، أدركنا أن الدكتور نادر كان موفقا كل التوفيق فى الاختيار والتحرير • وها هو ذا يقدم لقراء العربية النصف الاول من رسالته الاولى ، فيعرض عليهم مواقف المعتزلة فى التوحيد أى فى الله وفى العالم •

فيما يختص بالله بدأ بذكر « فكرة الله عند المعتزلة » تلك الفكرة التى نواتها نفى صفات الله خشية الوقوع فى الشرك بأثبات أشياء البية عدا ذات الله ، والتى تلافيفها حول النواة تصوراتهم المتمشية مع نفى الصفات لعلم الله ، وقدرته ، وأرادته ، وعدله ، ولطفه وكلامه ، ورؤيتنا له ، وأخيرا برهانهم على وجود الله • فهذه الفصول الثمانية تستوعب المسائل الالهية كما أثيرت وكما عولجت فى ذلك العصر • وفيما يختص بالعالم يستعرض المؤلف فكرة العدم عند المعتزلة ، وهى فكرة دقيقة غريبة يرتبون عليها نتائج هامة ؛ ونظريتهم فى الخلق والمخلوقات

وبخاصة الانسان ؛ وفى الاجسام الطبيعية وتركيبها من ذرات وصفات هذه الذرات ؛ وفى الحركة كيف تعرّف وأين توجد وهل يمكن القول بالطفرة ؛ وفى العلة وانواعها ؛ وفيما يسمونه بالمعانى ؛ وبالحال والفرق بين الاحوال والمعانى • فهذه الفصول السبعة تستوعب المسائل الطبيعية كما تصوروها فى ذلك العصر • وعلينا أن نذكر أن ذلك العصر سابق على ترجمة الكتب اليونانية الى العربية بنصف قرن أو يزيد ، فندرك ان المعتزلة وقد خاضوا فى كل هذه المسائل كانوا حقا « فلاسفة الاسلام الاسبقين » مع الاعتراف بأن الآراء اليونانية تسربت اليهم مقتضبة من الاوساط السريانية ، وأن مذهبهم كان أدق وأوسع بعد الترجمة منه قبلها •

وقد عنى المؤلف عناية خاصة باستكشاف أصول هذا المذهب ، فنراه يحاول ذلك فى كل مسألة ويوفق بذلك الى جلائها وتقريبها الى الافهام • والاصول كثيرة ، هى كل الثقافات والاديان القديمة وقد اجتمعت فى البلدان المسماة الآن بالشرق الاوسط وتفاعلت أشد التفاعل • فما ان يأخذ حضرته فى الكلام على الله حتى يقول : « ان تعريف المعتزلة لله رد على اعتقادات مختلفة اسلامية ومسيحية ومجوسية ، وايضا على نظريات فلسفية كانت منتشرة فى عصرهم » (ص ٤١) ثم يمضى فى بيان هذه الاعتقادات وتفسير آراء المعتزلة بالاضافة اليها • وهكذا يصنع فى كل خطوة ، فيدل على سعة اطلاع وصدق نظر ، ويجعل من كتابه شاهدا ناطقا بأن تاريخ المذاهب لا يقتصر على سردها مهشمة يابسة ، ولكنه يعيد اليها الحياة النضرة التى كانت لها حين خرجت من نفس الانسان فى بيئة معينة وعصر معين •

وأهمية هذا الكتاب قائمة فى أمرين : أحدهما أن يعرض علينا [illegible] المعتزلة فى البصرة وبغداد (ص ٧ - ٣٥) ويجمع أشتاتهم المبعثرة ، والأمر الآخر أنه يكاد يكون كتابا فى الفلسفة املاؤها بما بذله المؤلف من جهد فى جلاء المسائل واحكام الربط بين حلولها وتعرف مصادرها ومواردها وهو فيلسوف ضليع فى علمه محيط بدقائقه . وانا لعلى يقين من أن النصف الثانى من رسالته هو على هذا المنوال ، وربما كان أقرب الى جمهرة الافهام وأمتع بما يتناوله من مسائل العدل الالهى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر والوعد والوعيد ، وما الى ذلك مما يتصل اتصالا مباشرا بسيرة الانسان ومصيره . فليعجل حضرة المؤلف بنشره وهو واثق أنه يؤدى للعلم خدمة جلى .

مقدمة

نقدم للقارىء الجزء الثانى من كتاب « فلسفة المعتزلة » • وهذا الجزء خاص « بالعدل » وهو يبحث اولا فى الانسان وخصوصاً فى مسألة المعرفة العقلية التى يتميز بها الانسان عن باقى الكائنات وهذه المعرفة العقلية هى عماد الاخلاق فى رأى المعتزلة ـ ثم يصل البحث الى الشريعة العقلية والى موقف الانسان الحر المختار منها واستحقاقه جزاء على افعاله المختارة • وأخيرا ينتهى البحث الى الشريعة النبوية المتممة للشريعة العقلية ـ وثم الى رسالة الرسول والشروط التى يجب ان تتوفر فى من يبلغه •

لذلك قسمنا هذا الجزء الى ثلاثة ابواب : خصصنا الباب الاول منها للانسان والثانى للاخلاق والثالث للسياسة •

ان أصول الاعتزال خمسة كما هو معلوم ولكن يمكن ردها الى أصلين كبيرين : وهما التوحيد والعدل والمعتزلة تعرف بهذين الاسمين ايضا ويقال عنهم انهم أهل توحيد وأهل عدل ـ لقد بحثنا « التوحيد » فى الجزء الاول من هذا المؤلف • اما الاصول الثلاثة الاتية وهى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ المنزلة بين المنزلتين ـ والوعد والوعيد فهى أصول متفرعة من الاصل الثانى الكبير وهو « العدل » الذى نعرضه هنا ـ والاصول الثلاثة المتفرعة منه مذكورة ضمنا فى هذا الجزء •

بعد ما تتبعنا آراء المعتزلة فى « الله » وفى « العالم » نجد ان للانسان

ـ فى نظرهم ـ مركزا ممتازا فى الطبيعة • فانه الكائن الوحيد الذى يتمتع بحرية الاختيار بينما باقى الكائنات يسير وفق نظام حتمى ـ وفعلا بجانب الافعال الفسيولوجية توجد فى الانسان افعال صادرة عن ارادة حرة مختارة غير خاضعة للحتمية الطبيعية ، يرشدها العقل • وبناء على هذا الاصل شيد المعتزلة كل علم النفس • فبدأوا بدراسة التأثير الحسى والاحساس وتعمقوا فى مسألة المعرفة العقلية مؤكدين على حرية الاختيار عند الانسان وهى المحور الذى تدور عليه كل المسألة الخلقية من ادراك الشريعة ومن حرية الخضوع اليها وعصيانها واستحقاق الجزاء وخلود النفس والقول بالجنة والنار •

والشريعة تدرك بواسطة العقل الناضج وهى مطلقة فى أحكامها وهذا معنى قول المعتزلة بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر • ثم ان الانسان مسئول تجاهها وهو قول المعتزلة بالوعد والوعيد ؟ ولما كانت المسئولية لا تقاس بالافعال فقط بل بالقصد والنية لذلك قالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ـ فهذه الاصول الثلاثة الاخيرة ما هى الا تفسير للاصل الثانى القائل « بالعدل » وهو العنوان الذى أطلقناه على اسم الجزء الثانى من الكتاب •

اننا اختصرنا البحث على آراء المعتزلة فقط محاولين ان نرضيها بقدر المستطاع وان نبين تماسكها المنطقى • عسانا ان نكون قد وفقنا فى ذلك وأملنا ان ينتهى القارىء بفكرة عامة واضحة عمن اعتبارناهم اسبق مفكرى الاسلام •

الباب الأول

انشاله

الفصل الأول

المعرفة الحسية

المعرفة الحسية هى التى تعتمد على ما تتأثر به الحواس من مؤثرات خارجية أو باطنية ـ نبحث فى هذا الفصل كيف فسّر المعتزلة معرفتنا للعالم الخارجى بواسطة الحس ـ وهذه المسألة ـ كما سيتضح ـ شغلت بال المعتزلة • وهم اثاروا فيها بعض الصعوبات التى لا تزال قائمة حتى يومنا •

١ ـ الحواس الخمس :

يعتبرها كل من ابى الهذيل ومعمر « كأعراض غير البدن »(١) ويقول النظام « ان النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى الاذن والفم والانف والعين ـ لا ان للانسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره وان الانسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لافة تدخل عليه »(٢) ان تعريف ابى الهذيل ومعمر قريب من رأى افلاطون القائل بان اتصال النفس بالجسم هو اتصال عرضى ؛ بينما قول النظام جاء قريبا من رأى ارسطو الذى يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا جوهريا ؛ والجزء الاخير من كلام النظام يدل على ذلك دلالة واضحة •

٢ ـ نوعية الحواس :

يقول ابو الهذيل « ان كل حاسة خلاف الاخرى ولا نقول هى

---

(١) الاشعرى ـ مقالات ص ٣٣٩ • (٢) نفس المصدر ص ٣٤٠ •

مخالفة لها لان المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف »(٣) وفعلا لو كانت كل حاسة مخالفة للاخرى لاستحالت المعرفة الحسية لان كل تأثير خارجي على حس ما يكون في هذه الحالة متناقضا مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر — لذلك قالت المعتزلة « ان الحواس اجناس مختلفة — وليس مخالفة — جنس السمع غير جنس البصر وكذلك حكم كل حاسة ؛ جنسها مخالف لسائر أجناس الحواس وهي على اختلافها اعراض غير الحساس »(٣) ومعنى هذا الكلام ان كل حس يقتبس من الشيء المؤثر الذي يناسبه ؛ ثم يوصل ما تأثر به الى المركز العصبي — اعني الى المخ — حيث تتلقى جميع التأثيرات وتتحول الى احساسات ، ويوضح النظام نوعية الحواس بقوله : « الذي منع السمع من وجود اللون ان شابه ومانعه من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت ؛ وان الذي منع البصر من وجود الاصوات ان شابه من جنس الرجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون — وعلى هذا رتب اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح »(٤) فالذي يمنع حاسة من الحواس من ان تتأثر بنوع معين من صفات الاجسام الخارجية هو وجود شوائب وموانع في هذه الحاسة تمنعها من ذلك فالحس لا يتأثر الا بالصفات التي لا تقابل شوائب وموانع فيه فاذا تأثر مثلا البصر باللون ولم يتأثر به السمع كان معنى ذلك ان شائبة من نوع الظلام منعدمة في البصر وموجودة في السمع ولو افترضنا ان هذه الشائبة ارتفعت عن السمع لاصبح هذا الحس مبصرا للالوان مثل البصر وهكذا الامر بباقي الحواس . ويستمر النظام في

---

(٣) نفس المصدر ص ٣٤٠ . (٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ .

عرض رأيهذا قائلا : « ثم انما صار الفم يجد الطعوم دون الارايج والاصوات والالوان لان الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها وان كل شيء منها من سوى الطعوم فقليل ممنوع ومتفرع القوى مشغول • وكذلك الغالب على شوائب الاسماع الاصوات وعلى شوائب الانوف الارايح »(٤) • فالحواس - على رأى النظام - طرق طبيعية تسلكها بعض التأثيرات دون الغير والتأثيرات التى تسلك طريقا منها تكون هى الغالبة على الشوائب الموجودة فى هذا الحس فى حين ان تأثيرات أخرى لم تقو على هذه الشوائب حتى تنفذ داخل الحس وتمر فيه الى المركز العصبى •

فيكون النظام قد نظر الى مسألة التأثير على وجهين : نظر اليها اولا من جهة الحس ذاته ثم من جهة الشيء المؤثر على الحس - اما عن الوجه الاول فهو يعتبر الحس كأنه محاط بغلاف سميك يفصله عن العالم الخارجى ولا توجد فى هذا الغلاف سوى فاتحة واحدة يختلف نوعها والحواس - واما عن الوجه الثانى فيعتبر النظام الاشياء حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الاخرى من لون وشكل وطعم ورائحة وثقل الخ •• ولكن لا تمر كل واحدة من هذه الصفات الا عبر فاتحة معينة موجودة فى الحس(٥) •

لما قال النظام ان الشوائب والموانع تختلف فى كل حس وان الفتوحات الموجودة فى الغلاف المحيط بالحواس هى فتوحات من أنواع

---

(٤) نفس المصدر ص ٣٤٢ •

(٥) يوضح ارسطو مسألة نوعية الحواس فى « كتاب النفس » • انظر المقالة ٢ من هذا الكتاب • ولكن نلاحظ ان النظام يحاول ان يفسر هذه المسألة تفسيرا جديدا ولو انه لم يختلف جوهريا عن تفسير ارسطو •

مختلفة فكأنه لم يعتبر الحواس مختلفة فى حد ذاتها بل ان اختلافها حاصل من هذه الشوائب والفتوحات لذلك قال الجاحظ وهو تلميذ النظام « ان الحواس جنس واحد وان حاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواس وانما يكون الاختلاف فى جنس المحسوس وفى موانع الحواس والحواس لا غير ذلك »(٦) . ولكن المحسوس حائز على صفات عديدة لا يمكنها ان تؤثر كلها على حس اذ ان هنالك شوائب وموانع فى كل حس تختلف عن شوائب وموانع الحس الاخر . لذلك لم يتأثر كل حس الا بجنس معين من الصفات يختلف وموانعه ؟ وكلام الجاحظ هنا هو فى جوهره كلام النظام . كل مافى الامر هو ان الجاحظ يرد رأى ارسطو فى المعرفة الحسية اذ يقول : « ان النفس هى المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق وانما اختلفت وصار واحد منها سمعا وآخر بصرا وآخر شما على قدر ما مازجها من الموانع فاما جوهر الحساس فلا يختلف ولو اختلف جوهر الحساس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد »(٦) ـ وارسطو يعتبر الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحساس المعد لادراك المحسوس كالعين والاذن(٧) بقيت نقطة أخرى مهمة وهى اعتراف الجاحظ بتعدد المحسوسات اذ يقول : « الحساس ضرب واحد والحس ضرب واحد والمحسوسات ثلثه اضرب : مختلف كالطعم واللون ومتفق ومتضاد كالسواد والبياض(٨) وهذا الكلام ايضا قريب جدا من قول ارسطو الذى يميز ثلاثة أنواع من الموضوعات المحسوسة : أحدها

---

(٦) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٠ .
(٧) ارسطو : كتاب النفس م ١ ف ١ .
(٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٠ .

المحسوس الخاص لكل حاسة وهذا مايقابل المخالف عند الجاحظ والاخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعا مثل الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار تدركها الحواس جميعا وتدركها بالحركة فمثلا نحن ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به واليد تدركه بواسطة الصلابة وتدركه العين بواسطة اللون • وبادراك المقدار تدرك الشكل اذ ان الشكل حد المقدار • وندرك السكون بعدم الحركة • وندرك العدد باليد أو بالعين تحسان اشياء منفصلة — والضرب الثانى عند الجاحظ — اعنى المحسوس ألمتفق — يقابل هذا النوع من المحسوسات عند ارسطو ؛ والنوع الثالث هو المحسوس بالعرض فهو مثل ان تدرك ان هذا الابيض ابن فلان فان هذا الادراك الثانى محسوس بالعرض لاتصاله عرضا بالابيض (٩) وهذا النوع لم يذكره الجاحظ بل استبدله بالمحسوس المتضاد •

وكان رأى المعتزلة فى هذا الموضوع مختلفا جدا عن رأى بعض علماء النفس فى القرن التاسع عشر (١٠) الذين اعتمدوا على بعض حالات استثنائية ووضعوا نظريتهم الخاصة بالطاقة النوعية فى كل عصب اعنى فى كل حس او فى كل عضو من اعضاء الحواس • فاذا وضعنا نفس المهيج — ليكن مثلا تيارا كهربائيا — على حواس مختلفة لاحظنا انه يحدث احساسات مختلفة : اذا اصطدم بالعصب البصرى احدث احساسا ضوئيا واذا اصطدم بالعصب السمعى احدث احساسا صوتيا الخ وينتهى هؤلاء العلماء الى القول بأن المخ وحده هو الذى ينوع الاحساسات — ولكن المعتزلة قالت ان المحسوسات متنوعة فى ذات حدها وان الحواس

---

(٩) كتاب النفس لارسطو المقالة ٢ ف ٦ وم ٣ ف ١ •

(١٠) مثل جون مولر (J. Muller) (١٨٠١ — ١٨٥٨) وهلمهولز Helmholz (١٨٢١ — ١٨٩٤) •

ايضا مختلفة بأختلاف الشوائب والموانع الموجودة فى كل واحد منها.

٣ ـ عتبة الاحساس :

ان المحسوسات يلزمها حد ادنى من التأثير على الحس حتى يشعر بها الحس كما وانه اذا زادت شدتها عن حد أعلى لم يعد يشعر بها الحس.

حاول بعض علماء النفس المحدثين ان يحددوا النهايات الصغرى والكبرى لتأثير المحسوسات حتى يشعر الحس بها[١١] ويذكر الظلام هذه الحدود دون ان يبينها مثل ما فعل بعض العلماء حديثا . فيقول : ان البصر انما ادرك الالوان .. « لقلة الالوان فيه ؛ ولو كانت كثيرة لكان منها أشد ولو افرطت عليه لما وجدنا لونا رأسا »[١٢] فاذا نحن ادركنا لونا فذلك راجع الى وجود اللون بمقدار معين فى المحسوس وكذلك الحال فى جميع المحسوسات الاخرى التى تؤثر على الذوق او الشم او السمع ـ واذا نوه الظلام الى وجود حدود فى التأثيرات على الحس فهو لم يحاول تعيين هذه الحدود واكتفى بذكر حد أصغر وحد أكبر لكل تأثير.

٤ ـ التأثير والاحساس :

ميزت المنزلة بين تأثير المحسوسات على الحواس من جهة والاحساس ـ وهو ترجمة هذا التأثير ـ من جهة اخرى . فالاحساس او المعرفة الحسية متميزة عن التأثير على الحس ولكنها لا تقوم بدون هذا التأثير ـ فهم يتكلمون عن الحاس وعن الحس وعن المحسوس . وهذا التمييز ارسطوطالى . فالحاس هو الانسان بوصفه مترجما لتأثيرات الحواس ؛ والحواس هى الفتوحات التى تمر فيها صفات الاشياء الخارجية. ولكن لا يعتبر هذا المرور مرورا ماديا كما قال ديموقريطس قديما بل معنى هذا المرور هو توصيل التأثير من المحسوس الى الحاس ـ وتفرق

---

(١١) قام بهذه المحاولة العالمان Fechuer & Weder ووضعا القانون الذى يحمل اسم كل منهما (١٢) الاشعرى ـ مقالات ص ٣٤٢

المعتزلة بين التأثيرات التى تتأثر بها الحواس والتعبير عن هذه التأثيرات اعنى الاحساس الذى هو ادراك (عقلى) لشىء محسوس — ويذكر الجبائى هذا التمييز حين يقول : « ان الشم والذوق واللمس ليس بأدراك للملموس والمذوق والمشموم وان الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم »(١٣) ومعنى هذا القول هو ان الاحساس بالذوق مثلا يتميز عن التأثير على حاسة الذوق (اعنى اللسان) بقى علينا ان نفهم كيف يتحول التأثير على الحس الى احساس اعنى اى ادراك حسى — ان هذا الموضوع متصل بآراء المعتزلة الخاصة بالاجسام(١٤) • ورد المعتزلة عليه مرتبط بنظرياتهم المتعلقة بالجسم •

ويمكن رد هذه النظريات الى اثنتين كبيرتين وهى اولا نظرية النظام الذى يعتبر جميع الاعراض — ما عدا الحركة — أجساما لطيفة — وثانيا نظرية ابى الهذيل وباقى المعتزلة الذين يميزون حقيقة بين الاعراض والاجسام — ونعرض هنا كل نظرية على حدة :

١ — نظرية النظام : يعتبر النظام « الالوان والطعوم والارايح والاصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اجساما لطيفة(١٥) فما نطلق عليه اسم عرض هو فى نظر النظام جسم لطيف ينبعث من الشىء — وهذا الكلام قريب جدا من قول ديموقريطس الذى يفسر الادراك الحسى بواسطة بخارات لطيفة تتحلل من الاجسام فى كل

---

(١٣) نفس المصدر ص ٣٤٣ •

(١٤) انظر الجزء الاول — الباب الثانى — الفصل الثالث (الاجسام الطبيعية) •

(١٥) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٧ — والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ •

وقت محتفظة بخصائص الجسم المتحللة منه وتتغلغل فى مسام الحواس فتدرك — ويزيد النظام على ذلك قائلا ان « حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة وان الاجسام اللطاف قد تحل فى حيز واحد »(١٥) ويترتب على هذا القول أن اجساما لطيفة متمايزة يمكنها ان تنبعث من نفس الشىء • فمثلا الطعم والرائحة واللون يمكنها ان تنبعث من نفس الجسم اذ انها على رأيه تشغل نفس الحيز — لا شك فى ان العلم الحديث اثبت ان الرائحة تكون بواسطة انبعاثات لطيفة تؤثر على العصب الشمى وان السمع يكون بواسطة اصطدام الاتموجات الهوائية بالعصب السمعى وان البصر يحدث عند تلاقى التموجات الضوئية بالعصب البصرى وهلما جرا فيما يختص بالحواس الاخرى • لكن العلم لم يثبت ان هذه الانبعاثات تتمثل فى العصب بل هى تحرك العصب فقط ؛ وحركة العصب تقلب احساسا — لكن النظام يفسر المعرفة الحسية تفسيرا قريبا جدا من تفسير ديموقريطس وابيقورس(١٦) القائلين بان المعرفة الحسية لاتكون الا اذا صادفت القشور الرقيقة المنبعثة من سطح الاشياء الحواس وبلغت منها الى القلب حسب رأى ابيقورس — أو الى المخ ، فيرد النظام المذهب الحسى القديم اذ يقول : « لا يدرك المدرك الشىء ببصره الا ان يطابق البصر الى المدرك فيداخله • ونزعم ان الانسان لا يدرك المحسوس بحاسة الا بالمداخلة والاتصال والمجاورة — ان الاشياء تدرك على المداخلة الاصوات والالوان • ونزعم ان الانسان لا يدرك الصوت الا بأن يماسه

---

(١٥) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٧ — والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٢٢ •

(١٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٠ وص ٢١٨ (طبعة ثانية) •

وينتقل الى سمعه فيسمعه • وكذلك قوله فى المشموم والمذوق »[١٧] •

ويوضح النظام رأيه هذا بمثال على الصوت حفظ لنا ؛ فيقول الاشعرى : « لا يرى عند النظام الا جسم ولا يسمع الا جسم لان الاصوات أجسام عنده وكذلك لا يذاق ويشم ويلمس الا جسم[١٨] _ ويعرض لنا الشهرستانى قول النظام فيقول : « ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع اجزاء الهوى فيتموج الهوى بحركته ويتشكل بشكله ، ثم يقرع العصب المفروش فى الاذن فيتشكل العصب بشكله ، ثم يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلى فيفهم[١٩] • ويلاحظ الشهرستانى ان فى كلام النظام هذا غموضا ويعقب عليه قائلا : « ربما يقول النظام الكلام حركة فى جسم لطيف على شكل مخصوص • ثم تحيز فى ان الشكل اذا حدث فى الهوى أهو شكل واحد يسمعه السامعون ام اشكال كثيرة • وانما اخذ مذهبه فى هذه المسئلة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة • غير انه لم يفهم من كلامهم الا ضجيجاً ولم يورده نضيجاً[١٩] • ولكن ما يذكره البغدادى فى هذا الموضوع يؤكد لنا ان مذهب النظام مذهب حسى محض قريب جدا من مذهب ابيقورس • لما كانت الاجسام اللطيفة المنبعثة من المتكلم هى التى تموج الهوى _ على حد قول النظام _ فيكون من البديهى ان الاجزاء التى تدخل أذن احد المستمعين هى خلاف الاجزاء التى تدخل أذن مستمع آخر بالرغم من وجود تشابه بين كل هذه الاجزاء _

---

(١٧) الاشعرى : مقالات ص ٣٨٤ •

(١٨) نفس المصدر ص ٣٨٥ •

(١٩) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣١٨ _ ١

لذلك يقول البغدادى : « زعم النظام انه ليس فى الارض اثنان سمعا صوتا واحدا الا على معنى انهما سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وان كان مأكول احدهما غير مأكول الآخر وانما ابلأ الى هذا القول دعواه ان الصوت لا يسمع الا بهجومه على الروح من جهة السمع ولا يجوز ان يهجم من قطعة واحدة على سمعين متباينين وشبه ذلك بالماء المصبوب على قوم يصيب كل واحد منهم غير ما يصيب الآخر (٢٠) .

ان ما يذكره البغدادى هنا هو نتيجة منطقية لمذهب النظام المبنى القائل بان المعرفة الحسية لا تكون الا بمداخلة الاجسام اللطيفة للحس ومن الطبيعى ان الجزيئات التى تدخل حساً معيناً هى خلاف الجزيئات التى تدخل حساً آخر . وما نذكره هنا عن الصوت ينطبق أيضا على باقى الاحساسات . فمثلا الشم لا يكون الا اذا دخلت الحس جزيئات من الجسم المشموم وهلم جرا .

ومذهب حسى مثل هذا يثير مشكلة معرفتنا للاشياء التى زالت وكذلك معرفتنا للاشخاص الذين لم نرهم بل نسمع عنهم فقط . فهل النظام هذه المشكلة حلا يتفق ومذهبه بالرغم مما يبدو لنا من الغرابة فيه ؟ فيقول لمن يسأله كيف عرفت ان محمدا كان فى الدنيا وكذلك سائر الأنبياء والملوك : « ان الذين شاهدوا النبى اقتطعوا منه حين رأوه قطعة توزعوها بينهم وحازوها بارواحهم فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بارواح التابعين ففرقه التابعون لاتصال ارواحهم ببعضهم . وهكذا قصة الناقلين عن التابعين ومن نقلوا

---

(٢٠) البغدادى : الفرق ص ١٢٢ .

عنهم الى ان وصل الينا • فقيل : فقد علمت اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة ان نبينا كان فى الدنيا أفتزعم ان قطعة منه اتصلت بأرواح الكافرة ؟ فالتزم ذلك »(٢١) • ويريد البغدادى ان يبين ما فى هذا المذهب الحسى من نتائج سخيفة فيقول معقبا على رأى النظام : « فالزم على ذلك ان يكون اهل الجنة اذا اطلعوا على اهل النار ورآهم اهل النار وخاطب كل واحد من الفريقين الفريق الاخر ان تنفصل قطعة من ارواح كل واحد منهم فتتصل بأرواح الفريق الآخر فيدخل الجنة قطع كثيرة من ابدان اهل النار وارواحهم ويدخل النار قطع كثيرة من أبدان أهل الجنة وأرواحهم • وكفاه بالتزام هذه البدعة خزياً »(٢٢) • ولكن فات البغدادى ان المعرفة الحسية التى يتكلم عنها النظام هى المعرفة الخاصة باجسامنا وهى فى حالتها الراهنة فى هذا العالم ولا ينطبق رأى النظام على حالة اهل الجنة أو اهل النـــار اذ انهم سيكونون فى حال تختلف تماما عن حالنا الحاضرة • ثم ان النظام لا يحصر المعرفة كلها فى الاحساس فقط بل هـو يعترف بوجـود معرفـة عقليـة بجـانب المعرفة الحسية •

ادراك النظام ان المعرفة الحسية كما فهمها لا تفسر لنا كل حياتنا العقلية • فموضوع المعرفة الحسية هو الجسم والجسم حادث فيكون موضوع هذه المعرفة الحادث فقط • ولكن يوجد خارج الحادث ما هو قديم وضرورى من جهة وما هو غير محسوس مثل الحركة من جهة أخرى — والحركة هى العرض الوحيد الذى يقول به النظام — فالقديم

---

(٢١) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ — أصول الدين ص ٢١٦ — ابن حزم : الفصل حـ ٤ ص ١٥٤ •

(٢٢) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ •

والحركة موضوعان لمعرفة من نوع آخر اعنى للمعرفة العقلية الصرفة الغير محسوسة • ومثل هذا الموضوع لا يعرف « الا بالقياس والنظر دون الحس والخبر »(٢٣) — فعلى ذلك لا يمكننا ان نقول بان النظام لا يعترف الا بنوع واحد من المعرفة اعنى بالمعرفة الحسية فقط • لا بل انه يقول ايضا بالمعرفة النظرية التى تدرك موضوعات غير حسية لاسيما الله والشريعة والحركة •

ب — نظرية بناء المعتزلة — القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ(٢٤) :

يميز المعتزلة — ماعدا النظام — بين الجوهر والاعراض ويقولون ان الاعراض وحدها هى المحسوسة • ولا يعتبرون الاعراض اجساما لطيفة — مثل ما قال النظام — ونبحث هنا رأى هؤلاء المعتزلة فى اعتبار الاعراض موضوعات للمعرفة الحسية — وأهم نقطة فى هذا البحث هى : كيف تتحول المحسوسات الى احساسات ؟• حل معمر هذه النقطة بقوله « ان ادراك المحسوسات هو ليس باختيار (الحس) ولكنه فعل طباع (للحس) »(٢٥) اعنى ان الحس مهيأ بطبيعته لينفعل بأعراض الاجسام فكأن الاحساس يتولد طبيعة فى الانسان من جراء تأثير المحسوسات على حواسه اذ ان من طبيعة الحواس تحويل التأثير عليها الى احساس — لذلك يقول معمر : « ان المتولدات وما يحل فى الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة

---

(٢٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٥ • الاشعرى مقالات ص ٣٨٤ و ٣٨٥ •

(٢٤) انظر الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الثالث •

(٢٥) الاشعرى : مقالات : ص ٣٨٢ •

ويوسة فهو فعل للجسم الذى حل فيه بطبعه »[٢٦] ـ ان هذا الحل بعيد جدا من الحل الذى اتى به النظام الذى يرد اعراض الاجسام الى انبعاثات مادية لطيفة ـ وما جعل معمرا يلجأ الى فكرة التولد فى حل هذه المسألة هو تجنبه القول القائل بان الله هو الذى يسبب الاحساس فينا[٢٧] لذلك هو يقول : « ان الله لا يفعل عرضاً ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سمع ولا على بصر وان السمع فعل السميع وكذلك البصر فعل البصير • وكذلك الحس فعل الحساس » لذلك كان الاحساس فعلا متولدا من تأثير المحسوس على الحس ـ والتولد فعل طبيعى للجسم[٢٨] • ويردد بشر بن المعتمر قول معمر فى تولد الادراكات الحسية بقوله : « يصح من الانسان ان يفعل الادراكات على سبيل التولد اذا فعل اسبابها »[٢٩] والتولد معناه حدوث معلول يصبح هو بدوره علة لمعلول آخر فمثلا حركة فتح الباب بواسطة مفتاح هى عبارة عن حركة لليد تدير المفتاح اولا ـ وهذه

---

(٢٦) نفس المصدر ص ٤٠٥ •

(٢٧) يظهر ان النظام لجأ الى هذا القول لما استصعب عليه تفسير ادراك المحسوسات تفسيرا ماديا صرفا (انظر الاشعرى : مقالات ص ٣٨٢) •

(٢٨) ويفسر معمر الفعل الطبيعى للجسم بقوله : « لا يخلو ان يكون الجسم من شأنه ان يتلون أم لا ـ مثلا ـ فان كان من شأنه ان يتلون فيجب ان يكون اللون لطبع الجسم فهو فعله ولا يجوز ان يكون لطبعه ما يكون تبعا لغيره كما لا يجوز ان يكون كسب الشىء خلقا لغيره ـ وان لم يكن طبع الجسم ان يتلون جاز ان يلونه الله فلا يتلون (الاشعرى : مقالات ص ٤٠٦) •

(٢٩) البغدادى : الفرق • ص ١٤٣ ـ راجع الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل ٥ فقرة ٥ •

الحركة ارادية — ثم حركة المفتاح تحرك القفل • وحركة القفل لا تصدر مباشرة من حركة اليد بل من حركة المفتاح فهى متولدة عن حركة المفتاح — وهكذا يفسر المعتزلة الاحساس — اعنى المعرفة الحسية — فانهم يميزون فيها مرحلتين : الاولى وهى تأثير الجسم بواسطة اعراضه على الحس تأثيرا طبيعيا ، والثانية وهى تولد الاحساس عن هذا التأثير • وهذا معنى قولهم ان الاحساس فعل متولد عن فعل آخر الا وهو التأثير الحسى •

ونحن نفهم حل المعتزلة هذا بواسطة التولد لانهم لايعتبرون الاعراض اجساما لطيفة تنبعث من الاشياء وتسير داخل الحس • اعنى انهم لم يأخذوا برأى ديموقريطس وابيقوروس الحسى ، بل برأى من قاوم المذهب الحسى لاسيما برأى ارسطو •

أثر ارسطو :

لما لجأ معمر وبشر بن المعتمر الى فكرة التولد لحل مشكلة المعرفة الحسية كانا متأثرين بدون شك برأى ارسطو فى هذه النقطة • فردهم للمذهب الحسى وعدم قولهم بان الاعراض اجسام لطيفة جاء من جراء نظرية ارسطو فى المادة والصورة • والمحسوسات تؤثر على الحس بصورها ولا بمادتها — هذا من جهة ومن جهة اخرى قال ارسطو ينبغى ان لا يكون العضو الحاس بالفعل لا هذا الاحساس ولا ذاك بل ان يكون كليهما بالقوة فأعتبر الحس قوة غير معينة والحس يتصل بالمحسوس — وهنا قالت المعتزلة بتولد الاحساس من التأثير على الحس — أى يستحيل الى صورة المحسوس استحالة طبيعية فى العضو — لذلك قالت المعتزلة ان التولد فعل طبيعى للعضو الحاس — ومعنوية فى القوة

الحاسة • والاستحالة المعنوية قبول الحس صورة المحسوس دون مادته كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه(٣٠) — وهناك تمييز آخر لارسطو بين العقل المنفعل والعقل الفعال ، العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل ان يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه — وعملية تجريد الصور عملية طبيعية يقوم بها العقل الفعال — حسب ارسطو — لذلك اعتبر المعتزلة التولد عملا طبيعيا يقوم به الحس فى تحويل المحسوس الى احساس •

ج — رأى ابى الهذيل : ادراك المحسوسات يكون نتيجة لتدخل آلهى :

ان ابا الهذيل مع تمييزه بين العرض والجوهر وعدم قوله بأن الاعراض أجسام لطيفة ، لم يفسر الادراك الحسى تفسيرا سيكولوجيا بحتا ، مثل ما فعل من بعده معمر وبشر بن المعتمر ، متأثرين برأى ارسطو — يظهر ان ابا الهذيل وقف امام صعوبة تفسير ادراكنا للمحسوسات أو بمعنى آخر : كيف نعلل تحويل ما هو مادى الى ادراك ذهنى ؟ لذلك لجأ الى حل يعتبر الاول من نوعه فى الفكر الاسلامى اذ قال بتدخل الهى فى عملية ادراكنا للمحسوسات • ويذكر لنا الاشعرى رأى ابى الهذيل فى هذه المسألة قائلا : « كان ابو الهذيل يقول ان اللذة واللون والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة والادراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فذلك اجمع عنده فعل الله »(٣١) فكأن ابا الهذيل شعر بالهوة العظيمة الفاصلة بين الذهن والجسم ولذلك لجأ الى القول بان الله هو المسبب لادراكاتنا

---

(٣٠) كتاب النفس لارسطو م٢ ف٥ وم ٣ ف٨ •
(٣١) الاشعرى • مقالات ص ٤٠٢ •

ولاحساساتنا • وكم هذا الرأى قريب من الرأى الذى سيديه ديكارت بعد ما فصل بين النفس والجسم وقال ان الاتصال بينهما لا يكون الا بواسطة الله ؟

وبعد هذا العرض لمختلف آراء المعتزلة فى تفسير المعرفة الحسية ندرك الصلة الوثيقة بين رأيهم فى الاجسام ومسألة المعرفة • ولما كانت آرائهم فى الاجسام تنحصر فى رأيين كبيرين : رأى النظام من جهة القائل بان جميع الاعراض • ما عدا الحركة ـ اجسام لطيفة متأثرا بمذهب ديموقريطس وابيقورس ، ومن جهة أخرى رأى باقى المعتزلة القائلين بان الاعراض ليست بأجسام ، متأثرين بمذهب أرسطو ، لذلك نجد رأيين كبيرين لمسألة المعرفة الحسية : حل النظام الحسى وحل باقى المعتزلة الذى جاء على وجهين : وجه قال به ابو الهذيل الذى فسر بالفرق الطبيعى الموجود بين الذهن والجسم ولجأ الى الله فى تفسير هذه المعرفة ؟ ووجه قال به باقى المعتزلة عندما ادخلوا فكرة التولد وفسروا بمقتضاها عملية المعرفة مرتئين رأى ارسطو فيها • وفكرة التولد هذه فكرة خاصة بالمعتزلة وهم اول من تكلم فيها فى الاسلام ، وكذلك فكرة ابى الهذيل القائلة بتدخل الله فى تحويل المحسوس الى احساس هى فكرة جديدة ايضا فى الاسلام وسيلجأ اليها فيما بعد من يقول بالاشراق من فلاسفة الاسلام • نحن نجد مثل هذه الفكرة عند القديس اوغسطين(٣٢) ، كما واننا سنجدها فيما بعد عند مالبرانش ، ولكن هل اطلع ابو الهذيل على هذا الرأى عند القديس اوغسطين ؟ هذا ما

---

(٣٢) انظر كتاب الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٣٥ و ٣٦ •

نشك فيه كثيرا •

٤ ـ وجه الشبه بين نظرية النظام ونظرية باقى المعتزلة :

بالرغم ما بيناه من اختلاف بين تفسير النظام للمعرفة الحسية تفسيرا ماديا يذكر بمذهب ديموقريطس وابيوقورس ، وبين تفسير من قال بالتولد أو بفعل الهى ، نجد كلاما للنظام حفظه الاشعرى يبين ان النظام لم يكن على رأى واحد فى هذه المسألة وانه ادرك مثل ما ادرك من قبله استاذه ابو الهذيل الصعوبة الكبيرة فى تعليل قلب التأثير المادى على الحس الى ادراك حسى اعنى الى تصور والتصور يختلف اختلافا جوهريا عن تأثير جسم مادى على الحس • لذلك نجد فى هذا الكلام الذى يذكره الاشعرى عن النظام فى موضوع التولد رجوعا الى فكرة ابى الهذيل القائلة بفعل الله ـ الغير مباشر ـ فى مسألة المعرفة الحسية فيشبه النظام هذه المعرفة « بحجر يتحرك عندما يدفعه دافع وينحدر عند رمية الرامى به ويصعد عند زجة الزاج به صعدا ؛ وكذلك الادراك من فعل الله بايجاب الخلقة ، ومعنى ذلك ان الله طبع الحجر طبعاً اذا دفعه دافع ان يذهب وكذلك سائر الاشياء المتولدة »(٣٣) فيكون الله طبع الحواس طبعا اذ تأثرت بجسم ما ان تحول هذا التأثير الى ادراك حسى • فلم يعتبر النظام الادراك فعلا مباشرا لله ، كما قال أبو الهذيل ، بل غير مباشرا له اذ ان الله ـ على رأى النظام ـ طبع الحس والذهن على ان يتأثر الحس بالاجسام وعلى ان يحول الذهن هذا التأثير الى ادراك وهذا الكلام فى جوهره قريب من قول معمر فى التولد ويدل على أثر ارسطو ايضا ، ولكن الرأى الجديد عند ابى الهذيل والنظام هو

---

(٣٣) الاشعرى : مقالات • ص ٤٠٣ •

قولهما بفعل الله المباشر أو الغير مباشر ومن المعلوم ان ارسطو يلجا الى مثل هذه الفكرة لتفسير المعرفة الحسية بل اعتبرها عملا طبيعيا للحواس وللعقل وغاية ما فى الامر فسر ابو الهذيل والنظام هذا الامر الطبيعى الموجود فى الحس بأنه صادر من الله •

فتفسير النظام لمسألة المعرفة الحسية ، يدل على انه متأثر بعدة نظريات : تأثر بمذهب ديموقريطس وابيقورس المادى ، كما وانه تأثر بمذهب ارسطو وبقول ابى الهذيل بفعل الله فى هذه المعرفة ؟ وهذا القول كما ذكرنا ، غريبا عن الفلسفة اليونانية •

ثم ان تفسير النظام هذا يشبه قول معمر وبشر بن المعتمر « بالتولد » اذ ان النظام يعترف بوجود « قابلية » وضعها الله فى الذهن تتحول بمقتضاها التأثيرات الحسية الى ادراكات • ومعنى التولد لا يختلف فى جوهره عن قول النظام هذا لان التولد هو ظهور معلول عن علة تختلف عنه نوعا •

فكأن مشكلة المعرفة الحسية لفتت نظار المعتزلة وجعلتهم يقفون عندها ويعيرونها اهمية كافية وحاولوا ان يحلوها حلا عقليا بقدر الامكان دون ان ينتهوا نهائيا الى المذهب المادى الصرف ولا الى المذهب الميتافيزيقى الصرف ولا الهى الصرف بل انهم وفقوا بين هذه المذاهب الثلاثة • وكانت محاولة جديدة من نوعها اذ انها ادخلت فى الفلسفة معنى جديدا الا وهو معنى « التولد » •

ويلاحظ ان تفسير المعتزلة هذا للمعرفة الحسية احتفظ به المتأخرون منهم مثل الكعبى فهو يقول : « الذى يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره المبصر

بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الآذان ، وذلك هو العلم حقيقة ، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بوسايط بصره سمى البصر حاسة والا فالمدرك هو العالم وادراكه ليس زائدا على علمه »(٣٤) فالحواس لا تدرك ـ هى تتأثر فقط ـ وهذا التأثير يصبح مدركا بالعقل ، اعنى ان التأثير المادى تولد عنه ادراكا ؛ وهذا هو الحل الذى صادفناه عند قدماء المعتزلة من ابى الهذيل لغاية معمر •

٦ ـ الحاسة السادسة

نظرت المعتزلة الى مسألة الحاسة السادسة على وجهين • الوجه الاول : هل يمكن الله ان يخلق حاسة سادسة يدرك بها الانسان الله يوم المعاد ؟ انكر جميع المعتزلة ذلك(٣٥) • اما الوجه الثانى فهو الذى تطرق اليه الجاحظ : فكان يجيب عن قول من قال هل يقدر الله ان يخلق حاسة سادسة لا نعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا نعلم كيفيته ؟ بانه وان كان لا نعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم انه لا يخلو من ان يدرك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال ، ولابد لتلك الحاسة من ان تكون من جنس الحواس الخمسة كما ان حاسة البصر من جنس حاسة السمع(٣٦) • تقتصر وظيفة هذا الحس السادس على التأثر بالاشياء الخارجية كما هو الحال بباقى الحواس ، ورد الجاحظ هذا لا يوصد الطريق للبحث عن حواس أخرى خلاف الحواس

---

(٣٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٤٣ •

(٣٥) الاشعرى : مقالات ص ٣٤٠ • **ملحوظة** : راجع الجزء الاول ، الباب الاول ، الفصل السابع الخاص برؤية الله •

(٣٦) نفس المصدر ص ٣٤٠

الخمسة ؟ وفعلا أثبت علماء النفس المحدثين وجود احساس بالحركة واحساس عضلى واحساس للتوجيه والتوازن واحساس بالتحرك فى العالم الخارجى واحساس خاص بالحرارة(٣٧) ، ويلاحظ ان النظام كان قد تكلم بوجود حاسة سادسة تشعر بواسطتها باللذات الجنسية، وذكر أيضا حاسة سابعة ، قال بانها القلب(٣٨) . فلا النظام ولا الجاحظ يعارضان فى وجود حواس لم نستدل عليها بعد فينا وتكون متميزة عن الحواس الخمسة المعروفة ، ولكنهما لا يقولان ان هذه الحواس التى يمكن اكتشافها تتعارض والحواس المعروفة ؟ بل هى تتممها ، وتنحصر وظيفتها — مثل الحواس الاخرى — فى التأثر بالمحسوسات الخارجية أو الداخلية وفى ان توصل هذه التأثيرات الى المركز العصبى ، حيث تنقلب ادراكات حسية . وعلى ذلك لا يعترف المعتزلة بوجود حس خاص او بامكان خلق حس خاص فينا ندرك بواسطته اللاماديات اعنى الارواح مثل الله ؟ فانهم جميعهم يستحيلون ذلك ، لان الحس من طبيعته ان يتأثر بشىء مادى محسوس ، والتحدث عن حس يدرك اللامادى هو حديث فيه تناقض . كيف يمكننا ان ندرك اللامادى بواسطة المادى ؟ استحال المعتزلة جميعهم ذلك ؟ ونحن نعلم انهم استحالوا رؤية الله فى دار القرار(٣٩) .

---

(٣٧) الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام ص ٥٥ وما بعدها .

(٣٨) هورتن — Probleme S 306 (ذاكرا ابن المرتضى : المنية والامل الفصل الخاص بالنظام) .

(٣٩) راجع الجزء الاول . الباب الاول . الفصل السابع .

٧ ـ غلط الحس أو خداع الحواس

غالبا ما يعجز الحس عن تمييز المحسوسات المتشابهة المتعاقبة الواحدة عن الاخرى؛ وهكذا نعتقد انها مستمرة متصلة متشابهة • وهذا لايعنى ان الحس نفسه هو الذى يخطأ ، لان من وظيفة الحس تسجيل التأثيرات التى تؤثر عليه ؛ فغلط الحس يجعلنا نعتقد ان هناك اتصالا واستمرارا فى بعض الاشياء ؛ بينما يوجد فى الحقيقة تعاقب فيها • فمثلا نحن نعتقد ان ماء الفوارة يكون شريطا متصلا ، بينما فى الحقيقة لا توجد سوى نقط ماء متعاقبة تندفع من الفوارة بسرعة كبيرة ومتساوية • وكذلك الحال عندما نلف بسرعة كبيرة جسما مشتعلا ، ونعتقد اننا نرى شريطا متصلا من النار بينما لا توجد فى الحقيقة سوى نقط مشتعلة ومتعاقبة بسرعة كبيرة منتظمة • وحاول النظام ان يطبق خداع الحواس هنا فى وجود الاجسام ، فقال : ان الاجسام ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه »(٤٠) ويقول ان غلط الحس هنا هو غلط فى الكل أى فى جميع احكام الجزئيات وهكذا الامر فى حكمنا على ماء الفوارة وشريط النار •

ولكن هل يغلط فعلا الحس ؟ يقول النظام ان « الرائى يتخيل ان هناك أمرا واحدا مستمرا(٤٠) مع ان فى الواقع يوجد تعاقب • نعم ان سرعة تحرك الجسم المشتعل أو سرعة توالى قطرات الماء من

(٤٠) جلبى : شرح المواقف ص ٨٩ • **ملحوظة** : انظر الجزء الاول الباب الثانى الفصل الاول ص ١٢٩ والفصل الثالث ص ١٧٢ ، تجد فكرة الخلق المتجدد عند ديكارت وهو قال بها لانه لم يعتبر أنات الزمان مرتبطة ارتباطا ضروريا فقال ان الحفظ خلق متجدد • (انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ يوسف كرم ص ١٣٠) •

الفوارة بسبب تأثيرات متعاقبة على الحس لا يفصل بينها زمان كاف حتى يغيب التأثير ويبدأ التأثير الاخر ؛ وسرعة تعاقب الحركات هذه تجعلنا نعتقد ان هناك حركة فعلا على الشاشة البيضاء في الليالة ، ولكن النظام يرى سبب الخلل في المخيلة ولا في الحس اذ ان الحس يستحيل عليه الخلل ، ويصدق ذلك في حالة صحة الحس وفي حالة مرضه ؛ فمثلا نفس الطعام يبدو لنا لذيذا في حالة الصحة ، ويبدو لنا مرا في حالة المرض ، والمرض خلل في الجسم فلا يمكن والجسم في حالة خلل ان يتأثر مثل ما كان يتأثر ويبدو في حالة الصحة ، فالحس يعبر عن التاثر الذي يتاثر به حسب حالته ، ويلاحظ النظام ضرورة وجوب تصحيح خطأ الحس بواسطة العقل أو الحكم . وعلم النفس ، حديثا ، لا يتعارض ونظرية النظام هذه في غلط الحس ، وقديما سبق ولفت ارسطو النظر الى خداع الحواس[٤١] واتخذ الشكاك من غلط الحس حجة في الشك بمعارفنا ، ولكن النظام يتابع ارسطو في هذه المسألة ولم يقع في الشك مثل ما فعل بيرون واتباعه .

* * * *

يتضح لنا مما تقدم ان المعتزلة تعترف بأهمية الحواس في تكوين المعرفة الحسية التي هي معرفتنا للعالم الخارجي ، والحواس في نظرهم تترجم عن المحسوسات بواسطة التأثير عليها وكل حس يتأثر بنوع خاص من المؤثرات ، وسواء قالوا بأن الحواس تتأثر مباشرة بالاجسام

---

(٤١) انظر كتاب النفس لارسطو م ٣ ، وراجع كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) للاستاذ يوسف كرم ص ١٦٠

لطيفة تنبعث من الاشياء — على رأى النظـام — أو بان الحـــواس تتأثر باعراض الاشياء — على رأى باقى المعتزلة — فهناك مشكلة عويصـــة وهى كيف ينقلب التأثير الحسى الى ادراك حسى ؟ بينا ان آراء المعتزلة فى هذه المسألة كانت تبدو متباينة بالرغم من بعض الشبه الموجود بينها فمنهم من قال بفعل الشىء — مثل ابو الهذيل — ومنهم من قال بفكرة التولد ، مثل معمر وبشر بن المعتمر ، ومنهم من قال بان العقل فى امكانه تحويل المحسوس الى معقول — مثل النظام — وهذه الآراء الثلاثـــة تدل على ان المعتزلة كانت تميز تماما بين ما هو مادى وما هو عقلى ، وبعد عرض آرائهم فى تحويل المحسوس الى معقول نبحث فى آرائهم الخاصة بالمعرفة العقلية الصرفة اعنى المعرفة النظرية •

الفصل الثاني

المعرفة العقلية او النظرية

بجانب المعرفة الحسية تقول المعتزلة بمعرفة عقلية معرفة وتعتبر العقل قوة في امكانها ان تدرك الحقائق الغائبة على الحس كما انها تدرك الحقائق الاخلاقية الاساسية . ونبحث هنا رأى المعتزلة في طبيعة العقل ونوع المعرفة التي يدركها .

١ ـ تعريفه للعقل :

عرف ابو الهذيل العقل بأنه « القوة على اكتساب العلم »[1] وبأنه ايضا « القوة التي يفرق الانسان بها بين نفسه وبين باقي الاشياء »[2] واننا نميز الاشياء الواحد عن الاخر بواسطة العقل ، والعقل الحق انما نسميه عقلا بمعنى أنه معقول »[3] . نلاحظ أولا ان الجزء الاخير من التعريف يحاول فيه ابو الهذيل ان يميز العقل عن المحسوسات نفسها ؛ وهو يعترف للعقل بقوة تحويل المحسوس الى معقول . وسبق وعرضنا هذه النقطة في الفصل الاول ـ ولكن ابا الهذيل لا يحصر وظيفة العقل في تعقل المحسوسات بل قال انها اكتساب العلم . ونحن

---

(١) الاشعري : مقالات ـ ص ٤٨٠

تعلم ان العلم لا يقوم على الجزئيات بل على الكليات • فيكون معنى العقل عند ابى الهذيل قوة تعميم الجزئيات والوصول الى المعانى الكلية حتى يتكون العلم ، ثم هناك وظيفة اخرى للعقل يذكرها ابو الهذيل وهى ادراك العلاقات بين الاشياء ؛ ونحن نعلم ان العلاقات هى معانى مجردة ، فيتضح من هذا التعريف ان العقل قوة مستقلة عن الحس فى امكانها ادراك الكل المجرد ، والتعريف الذى يأتى به الجبـــائى لا يختلف فى جوهره عن تعريف ابى الهذيل • فيقـول الجبائى : « العقل هو العلم »(٢) ونحن نعلم ان العلم فى رأى المعتزلة هو ادراك الكل وليس فقط ادراك المحسوسات ، ولكن الجبائى لا يحصر تعريفه للعقل فى وظيفة العلم بل هو يذكر وظيفة خلقية يقوم بها العقـــل ويكتسب بمقتضاها قيمة معنوية • فيقول : « انما العقل سمى عقلا لان الانسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ؛ وان ذلك مأخوذ من عقال البعير وانما سمى عقاله عقالا لانه يمنع به » • ففى نظر الجبائى قيمة العقل تكون فى أرشاد الانسان فى عمله وفى ردعه عما لا يتفق وطبيعته البشرية • والجبائى يعارض العقل بالجنون ولم يعارضه بالغريزة لان الجنون اندفاع خال من كل مراقبة ؛ بينما الغريزة ــ ولو انها عمياء ــ تعمل حسب نظام معين ، فالجبائى يؤكد على وظيفة العقل الخلقيـــة ولا يكتفى بالقول بانها قوة لاكتساب العلوم •

فى تعريفى ابى الهذيل والجبائى نجد تعريفا كاملا للعقل اعنى انه قوة ندرك بواسطتها العلم ــ أو بمعنى آخر المعانى الكلية والعلاقات ــ كما وانه قوة مرشدة للانسان فى أعماله • فيكون للعقل وظيفة نظرية

---

(٢) نفس المصدر

بحتة ووظيفة عملية ؟ وهذا ما يذكرنا بتقسيم ايمانوئيل كنط ، ثم ان تعاريف باقي المعتزلة ، لا تخرج في جملتها عن هذين التعريفين ؟ فيقول البغداديون مثلا ان العقل هو « القوة التي في الانسان تمكنه من اكتساب العلوم »(٣) . وتعرف المعتزلة كلها العقل (النظري) « بانه الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن »(٤) ، يتضح من كل ذلك ان المعتزلة متفقة في قولها بوجود قوة خاصة في الانسان لتكوين العلم وتوجيه العمل .

٢ — وظيفة العقل : تفصيل المعارف :

تعتبر المعتزلة المعرفة الحسية المرحلة الاولى للعلم ؛ وتليها المعرفة العقلية ؛ والعلم الحاصل من هذه المعرفة الاخيرة يحدث بالتوليد(٥) اعني انه يحدث مباشرة بعد النظر ، ولكن كيف يصل العقل النظري حتى ينتج هذا العلم ؟ وبمقتضى أي مبادىء يعمل هذا العقل ؟ هل توجد فيه مبادىء غريزية وبعض الافكار الكامنة والغير مكتسبة من التجربة ؟ قلنا ان المعتزلة لا يحصرون العلم في الادراكات الحسية فقط بل يتكلمون عن معرفة اسمى من المعرفة الحسية ، فسنحاول ان نوضح هنا موقف المعتزلة من هذه المسألة وسنتبع طريقة الحذف ، ذاكرين النظريات التي وردتها المعتزلة حتى يمكننا ان نستخلص فكرتهم في نهاية الامر .

اولا : العلم ليس فكريا : رد على الخارطون

تقول المعتزلة ان النظر « فعل للعبد واقع بمباشرته أي بسلا

---

(٣) نفس المصدر ص ٤٨١

(٤) جلبي : شرح المواقف ص ١٥١

(٥) جلبي : شرح المواقف ص ١٥١ . والشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٧٧

توسط فعل آخر »[٦] وتبنى المعتزلة على ذلك قولها بان المعرفة لا يمكن ان تكون تذكرا لان التذكر لا يحدث من نفسه بل بواسطة علة فارقة ، فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحصلت فينا بطريق الضرورة وبلا اختيار منا اعنى تكون من افعاله تعالى[٧] والمعرفة النظرية الحادثة بطريق التذكر تصبح معرفة ضرورية ولزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية • ولما يرتفع التكليف تنهار كل الحياة الخلقية ولم يعد مجال للتكلم فى المسئولية ولا فى الجزاء ولا فى العقاب• ولكن المعتزلة تنادى بالعدل ، وتعتبر مسألة المعرفة أساسا يعتمد عليه أساسهم الثانى ؟ اعنى ، العدل ، لقد قال افلاطون ان النفس لما تحل فى الجسم تنسى المعرفة الحقيقية التى كانت حائزة عليها فى عالم المثل ولم يقل انها تفقد تماما هذه المعرفة ، بل هى تبقى كامنة فى النفس وتظهر تدريجيا بواسطة التأثيرات الخارجية على الحواس • ولكن المعتزلة تعتبر كمون المعرفة ، أو وجودها فى حالة القوة فى النفس ، نوعا من الاضطرار يقف عائقا امام حرية الانسان فى المعرفة • واذا لم يكن الانسان حرا تماما فى ادراك المعانى الخلقية وفى العمل بمقتضاها أو فى عدم الخضوع اليها ، فكيف يمكننا ان نعتبره مسئولا عن أعماله ؟ فهم يرون فى نظرية افلاطون القائلة بان العلم هو تذكر حدا من حرية الانسان فى تكوين معرفته ؟ لاسيما المعرفة الخلقية ؟ لذلك اعتبروا العلم متولدا (مباشرة) من النظر دون تدخل اى فاعل أو أى علة خارجة

---

(٦) جلبى : شرح المواقف ص ١٥٣ • والجرجانى : شرح المواقف ص ٥٤

(٧) انظر جلبى : شرح المواقف ص ١٥٣ والجرجانى اشرح المواقف ص ٥٤

عن النظر ـ اعنى عن العقل ـ ويلاحظ ان هذا العلم الذى يتكلم عنه المعتزلة هو ليست المعلومات العلمية المكتسبة بواسطة التجربة الحسية وبمساعدة العقل ؟ بل هم يعنون بهذا العلم المتولد من النظر ، المعارف الاولى أو المبادىء الاولية المرشدة للانسان فى عمله •

ثانيا ـ العلم ليس غريزيا بل يتكون تدريجيا :

لا تقول المعتزلة بان معرفة الحقائق الاولى والمبادىء الاخلاقية غريزية فينا بل يقولون ان هذه المعرفة تتولد من النظر ، فبقى عليهم ان يحددوا لنا الحال أو الطور الذى يبدأ فيه النظر • ولما كان حسب رأيهم لكل طور من أطوار العقل ، نوع خاص من المعرفة ؛ نجدهم يقسمون المعارف مجموعات تناسب كل واحدة و حال من حالات العقل ، اعنى وطور من أطواره ؛ وهذا ما قام به ابو الهذيل على النحو الاتى : وقال « المعارف ضربان احدهما باضطرار وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعى الى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب »(٨) والضرب الثانى من المعرفة ليس ضروريا بل هو اختيارياً ، بمعنى ان الناس يمكنهم ان لا يتفقوا عليه ؛ وعدم الاتفاق لا يضر فى جوهر الحياة العقلية والاخلاقية للانسان ؛ بينما الضرب الاول فهو ضرورى ويجب الاتفاق عليه ؛ اذ ان الحياة العقلية والاخلاقية متوقفة عليه •

ولكن اى الضربين من المعرفة اسبق على الاخر ؟ يجيب ابو الهذيل قائلا : « لا يكون البلوغ الا بكمال العقل ووصف العقل

---

(٨) البغدادى : الفرق ص ١١١

(الكامل) فقال : منه علم الاضطرار ، ومنه القوة على اكتساب العلم »[٩] . ونحن نعلم ان علم الاضطرار هو علم المبادىء الاخلاقية ، مثل معرفة الله وتمييز الخير من الشر ، فكأن هذه المبادىء ليست غريزية فى العقل بل العقل يدركها عندما يكمل أو ينضج ؛ لانه يكفى للعقل الناضج ان يفكر حتى يدرك هذه الحقائق ويعلمها بالاضطرار . ويشاطر الجبائى قول ابى الهذيل هذا ويقول : « البلوغ هو تكامل العقل والعقل عنده هو العلم . والعلوم عنده منها اضطرار يدركها العقل بمجرد النظر »[١٠] ويقول الجاحظ من جهته : « انه لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله »[١١] واجمعت المعتزلة على ان « معرفة الله واجبة عقلا »[١٢] ويتمسكون فى اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات »[١٣] .

المساعدة التى يحصل عليها العقل : اجمعت المعتزلة على ان العقل فى امكانه ان يصل الى معرفة الحقائق الاساسية لا سيما المبادىء الخلقية ؛ ولكن فى حالة عجز العقل عن ادراك هذه المعرفة ، فهناك عون يأتى الى العقل بواسطة « ملك أو رسول أو ما اشبه ذلك »[١٤] على حد قول الجبائى . ومتى وصلت هذه المساعدة الى العقل ، حينئذ يلزمه التكليف ويجب عليه النظر . ويظهر ان معتزلة بغداد كانوا يعيرون

---

(٩) الاشعرى : مقالات ص ٤٨٠
(١٠) نفس المصدر
(١١) البغدادى : الفرق ص ١٦٠
(١٢) جلبى : شرح المواقف ص ٧٧ . الجرجانى : شرح المواقف ص ٦١
(١٣) الجرجانى : شرح المواقف ص ٦١
(١٤) الاشعرى : مقالات ص ٤٨٠

هذه الساعدة أهمية كبرى ؟ ويقولون انها تلعب دورا مهما فى معرفة المبادىء الرئيسية التى يسترشد بها الانسان ؟ فيقولون : « لا يكون الانسان بالغا كاملا داخلا فى حد التكليف الا مع الخاطر والتنبيه وانه لابد فى العلوم التى فى الانسان والقوة التى فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيه وان لم يكن مضطرا الى العلم بحسن النظر »(١٥) والمعروف ان التنبيه يكون بواسطة ملك أو رسول • هل نستنتج من هذين القولين — قول الجبائى وقول البغداديين — الذين يذكرهما الاشعرى ، ان العقل — فى رأى المعتزلة — لا يمكنه ان يدرك وحده المعرفة الاساسية اعنى وجود الله والقانون الخلقى ؟ ام هل المعنى هنا التكليف الخاص بالحقائق الموحى لنا بها فقط ؟ ، نحن نعلم ان المعتزلة مجمعة على القول بان العقل يمكنه وحده ان يدرك ان للعالم صانعا وان بعض بين الخير والشر(١٦) وابو هلال العسكرى يقول فى هذا الصدد « ان قدماء المعتزلة اطبقوا منذ البداية ميلا الى الاعتماد على العقل ويعترفون له بسلطان بجانب الايات المنزلة »(١٧) ، فعلى ذلك يمكننا ان نقول ان ما يذكره الاشعرى عن الجبائى والبغداديين هو خاص فقط بالحقائق الموحى لنا بها ، مثلا ان الله أرسل رسولا ، وكذلك الحقائق التأريخية ، ولكن فيما يتعلق بالاصول الخلقية ، فان العقل يستطيع وحده

---

(١٥) المصدر نفسه ص ٤٨١

(١٦) راجع الشهرستانى : الملل ج١ ص ٥١ ، البغدادى الفرق ص ٩٣ • الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٨ • دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٥٦ وما بعدها الخ •

(١٧) ابو هلال العسكرى : كتاب الاوائل (مخطوط • باريس رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥)

ان يدركها ، وهذا ما يتفق ومذهب المعتزلة القائل بسلطان العقل ، وهذا اصل من اصول الاعتزال يدور حوله الكلام فى العدل •

٣ — مراحل المعرفة العقلية :

لما ردت المعتزلة القول بوجود معانى غريزية فينا وقالت ان المعرفة تتكون تدريجيا بواسطة النظر وتبلغ هكذا الحقائق الاولى والاصول الاخلاقية، بقى عليهم ان يحددوا هذه المراحل المختلفة ، وان يعينوا المرحلة التى يصبح فيها الانسان قادرا على معرفة الله والشريعة • كان ابو الهذيل أول من حاول تحديد هذه المراحل ؛ فقال ما مؤداه : فى الحالة الاولى يعرف الطفل نفسه ومعرفته تكون حسية ؛ يلاحظ ان له جسما ونفسا وانه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات ، ولا يذكر ابو الهذيل شيئا عن الالتزام الخلقى وعن المسئولية فى هذه المرحلة الاولى ، اذ ان العقل لم يكتمل بعد ، والمسئولية لاتكون بدون نظر ومعرفة ؛ ثم فى الحالة الثانية التى تأتى مباشرة بعد الاولى « لا يلزم الطفل ان يأتى بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل ولكن عليه ان يأتى مع معرفته بتوحيد الله وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله بفعله ، حتى ان لم يأت بذلك كله فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحالة الثالثة ، مات كافرا وعدوا الله مستحقا للخلود فى النار »(١٨) وفى هذه الحال الثانية على الطفل — وقد بلغ — « ان يعرف ما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار »(١٨) ، اما الحال الثالثة فهى خاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد والعدل ؛ ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأملون ، فهكذا — حسب أبى الهذيل — تبدأ المسئولية مع النظر اعنى فى المرحلة الثانية للانسان اذ

---

(١٨) البغدادى : الفرق ص ١١١ •

(١٨) نفس المصدر •

يكون عقله قد اكتمل • وقال بشر بن المعتمر أيضا بمراحل مختلفة تتطور فيها المعرفة عند الانسان وتكتمل ؛ ولكنه قال ان « الانسان لا يأتى بالمعارف العقلية (معرفة الله والشريعة) الا فى الحال الثالثة مع معرفته بنفسه ؛ لان الحال الثانية حال نظر وفكر »(١٨) اعنى انها حال مشاهدة للثالثة التى هى حال المعرفة العقلية ، لذلك يقول بشر : اذا لم يأت الطفل بهذه المعرفة فى الحال الثالثة ومات فى الحال الرابعة كان عاصيا لله مستحقا للخلود فى النار •

وقال النظام من جهته « ان المفكر اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع »(١٩) ولا يكون الانسان متمكنا من النظر الا اذا نضج عقله • وحالة النضوج هذه أطلق عليها ابو الهذيل اسم الحال الثانية عند الطفل ، وسماها بشر بن المعتمر الحال الثالثة • وهنا نلاحظ كم الفكرة واحدة فى جوهرها عند المعتزلة ، وهذه الفكرة هى ان على العقل الناضج ان يدرك حتما المعارف العقلية اعنى معرفة الله والشريعة ، وهذا هو ايضا ما يذكره الجاحظ عندما يقول : « لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله »(٢٠) فالبالغ فى رأى الجاحظ هو من بلغ الحال الثانية التى يتكلم عنها ابو الهذيل • واخيرا يقول الجبائى : « البلوغ هو تكامل العقل »(٢١) والعقل عنده هو العلم • والعقل فى نظر الجبائى قوة خاصة بالانسان يدرك بواسطتها الحقائق الاولية • وهذه القوة لا تقوم بوظيفتها الا اذا بلغت حدا معينا من الكمال والنضوج وهذا لا يكون الا فى مرحلة معينة

(١٨ ، ٢٠) البغدادى — الفرق ص ١٦٠ •
(١٩) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٥
(٢١) الاشعرى : مقالات ص ٤٨٠

من حياة الانسان •

يتضح من كل هذه الاقوال المذكورة عن المعتزلة انهم لا يقولون بمعارف غريزية بل ان المعارف الاساسية المرشدة للانسان هى فى متناول عقله الناضج • فمتى نضج العقل ـ ونحن نعلم ان نضوجه يكون فى سن تختلف والافراد والمعتزلة لم تحددها بل تكلمت عن مراحل وحالات ـ اصبح لزاما عليه ان يدرك المعارف العقلية والا كان الانسان محاسبا على جهله بهذه المعارف ، ويتضح لنا ايضا ان المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة العقل المعنوية اذ انهم لا يعتبرونه قوة تدرك بواسطتها العلوم فحسب بل خصوصا قوة مرشدة للانسان فى امكانها ان تدرك الاسس الخلقية قبل أى تنزيل، أو أى وحى؛ وان يعمل بموجب هذه الاسس فهم يحاولون تشييد الاخلاق على العقل ، وسيجدد هذه المحاول ايمانويل كنط فيما بعد ـ

٤ ـ العقل طريق معرفة الله : الخوف العقلى والوجوب العقلى :

مما سبق نفهم بسهولة النتيجة التى وصل اليها المعتزلة لما قالوا « ان معرفة الله واجبة عقلا »(٢٢) والمعرفة العقلية لا تكون ممكنة الا بأكتمال العقل كما عرضنا سابقا ، ويعرض الجرجانى تمسك المعتزلة بالعقل واعتمادها عليه فى معرفة الله فيقول : « انهم يتمسكون فى اثبات وجوب معرفة الله بالعقل ، لا بالاجماع والايات ، لانها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف ـ أى من اختلاف الناس ـ فى اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته • فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته

---

(٢٢) الجرجانى : شرح المواقف ص ٦١

فان لم يعرفه ذمه وعاقبه ، فيحصل له خوف »(٢٣) فها نحن امام حجة اولى يحتج بها المعتزلة حتى يثبتوا وجوب معرفة الله بالعقل ، فكأن العقل يشعر بخوف اذا قصر بالقيام بوظيفته أى اذا تجاهل — عندما يكون قد نضج — معرفة الله والشريعة ، ثم هناك حجة أخرى لوجوب هذه المعرفة وهى « ان العاقل اذا شاهد النعم الظاهرة والباطنة جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه ، فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو — اى الخوف — ضرر للعاقل »(٢٣) ان هاتين الحجتين اللتين يذكرهما الجرجانى تعبران عن فكرة واحدة ، وهى فكرة الخوف : خوف عدم معرفة الله وخوف عدم شكره على نعمه ، وهذا الخوف المزدوج مضر للعقل ومؤذ له فى معاشه ومعاده ، لان يترتب على هذا الخوف وجوب عليه ذلك وجوبا عقليا لان فى العقل [illegible] (٢٣) [illegible] ، ومن لم يخرج من خوفه لم يخرج من ضلاله ،

فالوجوب العقلى يحتم على العاقل تبديد الخوف ، ولايمكن ذلك الا بالاطمئنان العقلى ، وهذا الاطمئنان لا ندركه الا اذا انتهينا بعقلنا الى هذه النتيجة القائلة بوجود خالق للاشياء ومنعم لنا وبوجوب شكر المنعم على نعمه ، ونحن نعلم ان المعتزلة من اصحاب المذهب التفاؤلى(٢٤) وبينا كيف ان العقل الناضج — فى رأيهم — يمكنه ان يدرك المعارف

---

(٢٣) نفس المصدر

(٢٤) انظر الجزء الاول ، الباب الاول ، الفصل الثالث رقم ٥ ص ٧٤ وما بعدها .

العقلية وأهمها معرفة الله والشريعة ، لذلك لا عذر لمن يهمل هـــذه المعرفة وعقابه حق له •

٥ ـ البداهة والبديهات :

زيادة على هذه المعارف العقلية ـ اعنى معرفة الله والشريعة ـ التى يدركها العقل وحده تقول المعتزلة ان هناك ايضا بعض البديهات يدركها العقل بواسطة الحدس ولا بالاستدلال • ويذكر الايجى وشراحه بعض هذه البديهات • مثلا « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح ، قالوا (أى المعتزلة) يحكم بذلك بديهة العقل »(٢٥) وحكم هذه البديهات حكم البديهات الرياضية يقبلها العقل ولا يستطيع ان يبرهن عليها الا اذا لجأ الى برهان الخلف • وكذلك البديهة الخاصة بحرية الاختيار عند الانسان ومؤداها : ان العبد موجب بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها ، بيد ان هذه الاختيار فيها ، وهذا حكم بديهى (٢٥) وجميع معتزلة متفقون فى هذين البديهيين ، وعليهما تعتمد كل اخلاقية الخلقية ، ولكن هناك بعض المبادىء الاولية لم يتفق عليها جميع المعتزلة ، فمثلا قال البعض منهم فقط ان الاعراض مستمرة الوجود فى أزمنة متعاقبة وان للجوهر صفات فى حال العدم بينما قال البعض الاخر ان الجواهر لا تكتسب صفاتها الا عند الخلق(٢٦) ويلاحظ ان المعتزلة متفقون جميعهم على البديهات الخاصة بالحياة الخلقية لاسيما فيما يتعلق بالمسئولية وبحرية الاختيار عند الانسان وبمسألة

---

(٢٥) الايجى : المواقف ص ١٩ وما بعدها وجلبى : شرح المواقف ص ١١٢ • والجرجانى : شرح المواقف ص ٤٠ وما بعدها •

(٢٦) راجع الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الاول والفصل الثالث •

الخير والشر ، اما فيما يتعلق بالمبادىء الاخرى الخاصة بعناصر الاجسام وبأعراضها فاجماع كلمتهم عليها ليس ضروريا اذ ان هـذه المبادىء لا تمس اصول الاعتزال .

٦ - العلم - التقليد - الظن - الاعتقاد

لما قالت المعتزلة ان العلم يكتسب بالنظر فماذا يكون حينئذ مصير التقليد والاخبار المتواترة ؟ انهم عرفوا العلم النظرى بانه « اعتقاد الشيء على ما هو به »(٢٧) وهذا التعريف على رأيهم « غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق (اعني المقلد) الواقع »(٢٧) فلا يؤخذ بالتقليد الا اذا جاء مطابقا للعلم ، اعني لا يدركه العقل بالبداهة ؟ وهذه المطابقة تزيد في قوة المعرفة العقلية وتصبح كدليل آخر على صحتها . واذا خالط الشك بعض معارفنا العقلية لجأ حينئذ الى التقليد ، ويكون عندنا في هذه الحال ظن صادق أو بمعنى آخر اعتقاد جازم »(٢٧) ويصبح التعريف الكامل للعلم هكذا : اعتقاد جازم بمـا ادركناه بالضرورة (اعني بالعقل) أو بالدليل (اعني بواسطة التقليد المتفق مع العقل) .

ويمكننا ان نستنتج من هذا التعريف النقط الآتية : تعتبر المعتزلة العقل ، المقياس الوحيد للحقيقة ، والعقل هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقيقية ؛ ثم اذا كانت الاخبار المتواترة والتقليد لا تخالف العقل فتقبل كأخبار صادقة ، وفي حالة عجز العقل على الوصول الى معرفة جازمة فهو يلجأ الى التقليد ليكون ظنا صادقا ؛ وأخيرا الاعتقاد يتبع النتائج التي يصل اليها العقل ، أما بواسطة قوته وحدها ، اما معتمدا على التقليد .

---

(٢٧) جلبي : شرح المواقف ص ٤١ والجرجاني : شرح المواقف ١٨

٧ ـ العلم والجهل ـ نسبية معارفنا :

اذا كان العقل قادرا على ادراك بعض الحقائق فهذا لا يعنى انه قادر حتما على ادراك كل الحقائق • نعم ان هناك مواضيع لابـــد من ادراكها وهى المبادىء الاولية المرشدة لحياتنا الخلقية ، وفعلا العقـل يدركها بدون صعوبة ،ولا غنى عنها فى الحياة • ولكن هناك حقائق يجوز ان يجهلها العقل أو ان يدركها ادراكا جزئيا • وهذا ما ذهب اليـه ابو الهذيل وبشرين المعتمر القائلان : « كل ما علمه الانسان فقد يجوز ان يجهله فى حال علمه من غير الوجه الذى علمه منه كالرجل الذى يعرف الحركة ولا يعلم انها لا تبقى وانها من فعل المختار وانها تحدث فى المكان الثـانى وكالانسان الذى يعرف الاجسام ويجهـل انهـا محدثة »(٢٨) فعلى ذلك لا يمكنا ان نقول ان معارفنا كاملة تامة بل انها جزئية نسبية • ولكن اذا كانت معارفنا جزئية هل يعنى ذلك انها غير يقينية ؟ أو بمعنى آخر هل يمكنا ان نعرف شيئا معرفة مطلقة لا شك فيها ؟ ذكرنا ان المعتزلة تثق بالعقل ثقة تامة لذلك كل ما هو مطابق للعقل فهو يقينى بالنسبة الى العقل • وفى العقل توجد بعض المبادىء الثابتة الجوهرية ترشده فى اكتساب العلم ؛ واهم المبادىء هو :

مبدأ عدم التناقض : ومؤداه ان الشىء لايمكنه ان يكون وان لا يكون فى آن واحد وعلى وجه واحد • وهذا المبدأ مشتق من مبدأ الذاتية • ويأتى بعض المعتزلة ، مثل ابو الهذيل وبشر بن المعتمر بأمثلة تدل على تطبيق هذا المبدأ فى حياتنا العقلية • فيقولون : « من المحال الممتنع ان يكون الانسان عالما بان الجسم موجود وهو يجهل انه موجود او يكون عالما

---

(٢٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٩١

بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى »(٢٩) فمثل هذه المعرفة يقينية ، اذ انها معتمدة مباشرة على العقل ومبادئه ؟ ويمكننا ان ندخل ايضا فى نطاق هذه المعرفة اليقينية المبادىء الاخلاقية مثل قولنا : « الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح »(٣٠) واذا امتنع التناقض فى الموضوع المعلوم يجوز ان يكون علمنا لهذا الموضوع ناقصا ، اعنى تكون معرفتنا له نسبية — فمثلا ليس بمحال ان يعلم الانسان الحركة موجودة ويجهل انها محدثة فى المكان الثانى وانها من فعل الله أو مما اقدر عليه الحيوان »(٣١) فعلمنا بوجود الحركة لا يتناقض وجهلنا بانها محدثة فى المكان الثانى مثلا — ان هذه الامثلة تدل بوضوح على ان المعتزلة تفرق بين العقل وبين المعرفة المكتسبة والجهل — فانهم يعترفون بوجود مبادىء أساسية مرشدة للعقل ، ولا يجوز فى أى حال من الاحوال ان تكون معرفتنا متناقضة مع هذه المبادىء ، والمعرفة التى تتفق وهذه المبادىء تكون معرفة يقينية ، هذا من جهة ، ومن الجهة الاخرى المعرفة التى تأتينا عن طريق الحس تبقى ناقصة لانها متعلقة بالجسم ، والجسم عاجز ناقص ، ومن هنا نفهم تفضيل المعتزلة للمعرفة العقلية على المعرفة الحسية ، ويدخل فى نطاق المعرفة العقلية ، المبادىء الاخلاقية ، وفى نطاق المعرفة الحسية الكائنات الحادثة .

معرفتنا البشرية موضوعها المحدثات : من طبيعة الكائنات المخلوقة المحدثة الناقصة انها مركبة وعلمنا بها هو مجهود مطرد لمعرفة صفات وحقائق هذه المحدثات . فاذا علمناها من وجه وجهلناها من وجه آخر

---

(٢٩) نفس المصدر .
(٣٠) الايجى : المواقف ص ١٩
(٣١) الاشعرى : مقالات ص ٣٩١

فذلك يرجع الى تعقد تركيبها والى عجز الطرق التى تستخدمها فى معرفتها ولا سيما الى عجز حواسنا • ولكن يوجد خارج المحدثات كائن بالضرورة ؛ مطلق غاية فى البساطة والكمال وهو الله ، والعقل فى امكانه ادراك وجود هذا الكائن دون ان يفهمه أو ان يحويه فى معنى عقلى ، وما يذكره النجار فى هذا الصدد يوضح لنا كل ما يترتب من نتائج على هذا التمييز بين المعرفتين فيقول : « اما المحدثات فقد يجوز ان تجهل وتعلم من وجهين فى حال واحد واما القديم فلن يجوز ان يعرفه من يجهله على وجه من الوجود واعتل فى ذلك بان زعم ان للمحدثات امثالا ونظائر وانها من جنس ونوع وجهات مختلفة كالبياض الذى هو نوع من انواع الالوان وله امثال ونظائر فقد يجوز ان يعرفه لوناً من لا يدرى من أى أنواع الالوان هو »(٣٢) وفعلا لايمكننا ان نعرف القديم على وجه وان نجهله على وجه ، اذ ان ليس فيه أنواع واجناس وليس له نظائر وامثال ولا فيه اجزاء مثل ما هو الحال فى المحدثات بل القديم هو البسيط المطلق الكامل ؛ فاذا عرفناه على وجه ، عرفناه على جميع الوجوه ، ولكن نحن نعرف ان المعتزلة لا تقول الا بمعرفة وجود الله ولا تقول بامكان معرفتنا لماهيته ، لذلك من العبث ان نتكلم عن معرفة جزئية فينا عن الله • لانه لا مفر من احد الامرين : الله اما موجود واما غير موجود • واذا كان موجودا فهو الكائن الكامل الحاصل على جميع الكمالات ووجوده لا يتميز عن ماهيته(٣٣) والنتيجة التى يصل اليها المعتزلة بخصوص معرفتنا لله هى نتيجة منطقية تستخلص

---

(٣٢) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٢

(٣٣) راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الاول : فكرة الله عند المعتزلة •

ايضا من تعريفهم للّه وعدم تمييزهم فيه الماهية عن الوجود وعدم تمييز الصفات فيه تعالى فهو ليس مركبا ، لذلك كانت معرفتنا له كاملة ، اما معرفتنا للمحدثات فهى نسبية ناقصة لان المحدثات مركبة فيها انواع واجناس وامثال ونظائر على حد قول النجار ويذهب النجار الى ابعد من ذلك فيما يتعلق بمعرفة المحدثات فيقول : « قد يجوز ان يعرف الشيء بالخبر العام من لا يعرفه من جهة الحس والخبر الخاص .وقد يجوز ان يعرفه بالخبر من لا يعرفه من جهة الحس ؛ والخبر العام هو قول النبى اعلموا لونا قد حدث فى يومنا هذا ، والخبر الخاص هو قوله : اعلموا ان ذلك اللون بياض »(٣٤) . فالمعرفة عن طريق الخبر هى ايضا معرفة ناقصة ، لانه يجوز ان تتصور الشيء الذى نعرفه عن طريق الخبر ، ولما يظهر الى الحس نراه خلاف ما تصورناه ؛ لان طريق المعرفة فى كلتا الحالتين مختلف : الطريق الاول هو الخبر ، والثانى هو الحس . اما فيما يتعلق بمعرفة القديم فهى قائمة على العقل وموضوعها بسيط كامل فلا يجوز معرفته معرفة جزئية .

ويذكر الكعبى الفرق بين المعرفة عن طريق الخبر والمعرفة عن طريق الحس قائلا : « ان من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وقد تفرقه بين الحالتين ، الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين والا فشعور النفس بهما فى الحالتين واحد »(٣٥) فمعرفة المحدثات لا تكون دائما كاملة مطلقة اذ ان المحدثات ذاتها غير كاملة

---

(٣٤) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٢
(٣٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٤٣

وسبل معرفتنا لها غير كاملة أيضا • وذلك بعكس معرفتنا لله بواسطة العقل فأنها معرفة كاملة مطلقة أو جهل كامل مطلق ، ولا يوجد وسط بين العلم والجهل بالكائن المطلق البسيط •

رأى النظام فى معرفتنا الجزئية لله :

يشاطر النظام رأى ابى الهذيل وبشر بن المعتمر فى معرفتنا الجزئية للمحدثات ـ اعنى يمكننا ان نعرف الشىء من وجه ونجهله من وجه آخر ـ ولكنه لا يشاطر رأيهما فيما يتعلق بمعرفتنا الكاملة لله بل أنه عمم وجهة نظره فى المعرفة وطبقها ايضا على الكائن المطلق البسيط وقال : « ان القديم لا يعلم بعلم واحد ـ أى من وجه واحد ـ ولكن بعلوم كثيرة ـ أى من وجوه كثيرة ـ ولا يجوز انفراد بعضها من بعض ، فمثلا لا يعرف الله من يجهل انه يعرف الاشياء قبل كونها وان الابصار لا تقع عليه وان التحرك ليس بجائز عليه وانه احدث طعم البطيخ والحلواء ، وكل من علم ان الله احدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم وان الابصار لا تقع عليه وانه خلق طعم البطيخ ورائحته • فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلخ من العلم بأن له محدثا وانه مربوب وانه له رباً »(٣٦) فحسب زعم النظام ، لا تكون معرفتنا عن الله كاملة بعلمنا انه تعالى موجود فحسب بل ايضا بعلمنا باننا تابعين لله فى وجودنا وبأنه يستحيل علينا ادراك ماهيته او رؤيته •

يبدو لنا ان موقف النظام هذا لا يختلف فى جوهره عن موقف ابى الهذيل وبشر الذين يعتبران كل علومنا لله التى يذكرها النظام وجها واحدا ، اعنى يكفينا معرفة وجود الله ـ المطلق البسيط ـ حتى

---

(٣٦) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٣

نستنتج منها العلوم الاخرى التى يتحدث عنها النظام • ونحن نعلم ان المعتزلة لا تميز فى الله الوجود عن الماهية ، ولما كان الامر كـــذلك فيكفيهم معرفة وجه واحد ـ اعنى وجود المطلق ـ حتى تكون المعرفة كاملة شاملة ـ ثم نلاحظ ان النظام يحاول ان ينظر الى الله من أوجه عديدة مختلفة ويقول ان كل وجه من هذه الاوجه يتطلب علما خاصا مع العلم بانه ينظر الى نفس الشىء من جهات مختلفة والاختلاف حاصل من الانسان فى هذه الحالة وليس من الله اذ انه تعالى غاية فى البساطة • والعلوم التى يذكرها النظام ما هى الا مجرد اعتبارات ذهنية لماهيـــة واحدة كاملة(٣٧) •

اما فيما يتعلق بمعرفتنا للجزئيات فلا يقول النظام انه يجب ان تكون كاملة شاملة بل يمكننا ان تكون جزئية فهو يقول مثلا : « قـد يجوز ان يعرف الحركة من يجهل انها لاتبقى ، وان الاعادة لا تجوز عليها »(٣٨) وبمعنى آخر يمكننا ان نعرف الحركة من وجه ونجهلها من وجه آخر • فالنظام متفق مع باقى المعتزلة فى القول بمعرفتنا الجزئية للمحدثات • ووجه الخلاف الوحيد الذى يختلف به عن باقى المعتزلة هو الخاص بمعرفتنا لله • يقول النظام انه يجب علينا معرفة البارى على أوجه ؛ ولكن اليس وجه الخلاف هذا هو خلاف فى اللفظ فقط ، وليس بالجوهر لان النظام بوصفه معتزليا لا يجوز ان يقول بتعدد الصفات فى القديم ، ولا بتمييز الماهية عن الوجود فيه ؛ فاذن معرفتنا للبارى من وجه واحد ـ اعنى معرفتنا انه موجود ـ تكون معرفة كاملة • ولكن غاية

---

(٣٧) راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل الاول •
(٣٨) الاشعرى : مقالات ص ٣٩٣

ما فى الامر يريد النظام تحليل هذه المعرفة ليوضحها اذ انه لا يجوز له القول بوجود موضوع معين لكل وجه او اوجه معرفتنا لله والا يصبح النظام منفصلا عن الاعتزال والنظام بعيد جدا عن مثل هـــذا القول الذى تكفره المعتزلة •

٨ ـ كلام النفس :

لا تقول المعتزلة بوجود علم غريزى فينا ولكنها تقول ان عقـل الانسان البالغ يدرك من نفسه المبـادىء الاساسية التى ترشـــده فى اكتساب المعارف وفى العمل • وتلاحظ ان جل هم المعتزلة فى بحثهم فى العقل كان منصبا على قيمـة العقل الخلقيـــة وليس على قيمته فى تحصيل العلوم • وما يلفت نظر الباحث لاسيما فى هذه المسألة هو انهم يبحثون خصوصا فى قيمة العقل الخلقية ويعتبرونه المرشد الوحيد للعام الامين لاعمالنا • والعقل بمثابة نور يضىء الطريق قبل ان يسلكه الانسان أو ان يعرض عنه ؛ لذلك كان هناك شبه حديث داخلى ـ لا بلغة معينة ـ تتحدث به النفس • وهذا ما يوضحه المعتزلة حين يقولون : « ان المفكر ، قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين ، أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثانى يدعوه الى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك • وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها »(٣٩) • ثم يذكر المعتزلة وظيفة كلام النفس فى المعرفة النظرية فيقولون :« ان الانسان فى مراتب نظره واستدلاله يضـع قولا ويرفع قولا ويقسـم كليا ويبطل احد القسمين فيتعين له الثانى فتقسيمه هو بعينه حديث

---

(٣٩) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٢٢

النفس وتعينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما اخذ القلم وكتب مجلدا من حديث فكره وشحن ديوانا من حديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق »(٣٩) وصدق من قال :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وهكذا نفذت المعتزلة الى جوهر عملية التفكير واعتبرتها صادرة من قوة العقل مباشرة ومسترشدة بنوره الطبيعي . ولكن مثل هذا الحديث الباطني لا يجدي تماما الا اذا ثبت في حدود معينة أي ان لغة النفس تحتاج الى لغة الكلام وهذا ما تنبه اليه ايضا المعتزلة .

التفكر واللغة :

ان هذا الحديث الباطني أو بمعنى آخر التفكر هو ما تعبر عنه اللغة . واللغة دلالة تدل على الفكر « ولكل عبارة خاصة مدلول خاص متميز عن سائر المدلولات »(٤٠) وتقول المعتزلة « ان دلالات العبارات على النطق تختلف بالامم والاعصار بينما دلالة الاحكام على العلم دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالامم والاعصار »(٤١) فتميز المعتزلة تماما بين اللغة أو العبارة والاشارة والكتابة من جهة وبين مدلول اللغة من جهة أخرى . واللغات تختلف والامم ؟ ولكن مدلول اللغة واحد ومشترك بين جميع الامم لان الفكر واحد ؟ ويلزم على ذلك ان المبادىء العقلية الاساسية التي ترشد الناس واحدة ولو عبرنا عنها بلغات مختلفة « ثم ان مدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فان المعنى الذي يفهم من قولك الله هو بعينه المعنى الذي يفهم من خداى وتنكرى وسرنا وند

---

(٣٩) الشهرستاني : نظرية الاقدام ص ٣٢٢ .
(٤٠) نفس المصدر ص ٣١٣

الى غير ذلك من الالفاظ • فالكلام الذى فى نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الانسان حتى نميز به عن ساير الحيوانات »(٤١) ، ولو تصورنا شخصا أبكم أصم فانه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يفعل ويفكر لان اللغة ليست الفكر ذاته بل هى أداة للتعبير عن الفكر ولتثبيته وهذه الاداة متعارف عليها بين الشعوب والامم ؛ وفعلا توجد بعض قبائل بهائية تستخدم الاشارات اليدوية فى حديثها • فالانسان لا يتميز عن الحيوان بالالفاظ التى يبوح بها اعنى بالكلام المنطوق المسموع ولكن يتميز عن الحيوان بكلام النفس وتقول المعتزلة فى هذا الصدد : « ان احاديث النفس تقديرات للعبارات التى فى اللسان • الا نرى ان من لا يعرف كلمة فى العربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم ومن عرف اللسانين ، تارة تحدثه نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة انها تقديرات واحاديث تابعة للعبارات التى تعلمها الانسان فى أول نشوئه والعبارات هى اصل لها منها تصدر وعليها ترد(٤١) وبالرغم من الدور الكبير الذى تقوم به اللغة فى التعبير عن الفكر فان المعتزلة لا تعتبر اللغة ، اعنى النطق الذى فى اللسان ، أخص ما يميز الانسان عن الحيوان ولاتعرف الانسان بانه حيوان ناطق؛ وتقول : « ان الكلام ليس نوعا من الاعراض ذا حقيقة عقلية كساير الاعراض بل نطلقه على النطق الذى فى اللسان بحكم المواضعة والمواطأة • والانسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقة انسانيته فانه انما يتميز عن الحيوان بصورته وشكله لا بنطقه »(٤١) •

---

(٤١) نفس المصدر ص ٣٢٣ •

تكوين اللغة واصلها :

قال قدماء المعتزلة ان « الكلام حروف منتظمة وأصوات متقطعة دالة على اغراض صحيحة »(٤٢) وصار أبو الهذيل والشحام وابو علي الجبائي الى « ان الكلام حروف هجية مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة ؛ وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضربا من الانتظام ؛ والحروف أصوات متقطعة ضربا من التقطيع »(٤٣) وتعتبر المعتزلة الحروف حادثة اذ انها تختلف والشعوب واتجهوا الى القول بخلق القرآن وبحدوث حروفه(٤٤) ولما كانت اللغات اشارات متفق عليها بين الشعوب ومختلفة والامم ، وكان ذلك برهانا على حدوثها وعلى تقصيها وعلى انها من انتاج الانسان ، فموقف المعتزلة من هذه المسألة لا يتفق وموقف من قال بان الله هو أول من وهب الكلام للانسان ونطق بالأشياء اسماءها اعنى انهم لا يعتبرون اللغة صادرة عن وحي آلهي — والذي أدى بهم الى هذه النتيجة هو عدم اتفاق الناس على لغة واحدة بالرغم من اتفاقهم في التفكير أي في العقل — لذلك تعتبر المعتزلة كلام النفس مشتركا بين جميع الناس اذ انه صادر من طبيعة العقل بينما اللغات المستخدمة في التعبير عن كلام النفس مختلفة متقلبة متغيرة — وساندت نظريتهم هذه في الكلام قولهم بخلق القرآن وجاءت مبنية لهذا القول ولو انهم استنجوا خلق القرآن ايضا من فكرتهم عن الله كما

---

(٤٢) اليافعي : مرهم العلل ص ١٧٢ • الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٣

(٤٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٣٢٠

(٤٤) اليافعي : مرهم العلل ص ١٦٦ • **ملحوظة** : راجع الجزء الاول • الباب الاول • الفصل السادس الخاص بكلام الله •

سبق واوضحنا ذلك فى الجزء الاول • [الباب الاول الفصلان : ١ و٦]

يلاحظ مما سبق ان المعتزلة تعتبر العقل قوة خاصة بالانسان ولكن هذه القوة لا تعمل الا اذا بلغت درجة معينة من النضوج فحينئذ يمكنها ان تدرك الحقائق الاساسية التى لا يسترشد بها الانسان فى اعماله وفى تحصيل العلوم • واذا تكلمت المعتزلة عن وحى يساعد العقل فان هذا الوحى يتعلق ببعض الحقائق المفيدة ، ولكنها ليست ضرورية ، ويمكن الاستغناء عنها لمعرفة الشريعة وتمييز الخير عن الشر ؛ والدليل على ذلك ان الشعوب التى لم يأتيها وحى ، قادرة على معرفة الشريعة وتمييز فكرة الخير • نعم ان الوحى يمدنا ببعض النور ويكشف لنا عن بعض ما يبقى غامضاً للعقل ولكن المعتزلة لا تعتبر هذا النور ضروريا كل الضرورة فى حياتنا الخلقية • وهكذا يعترفون بان العقل هو الذى يقوم بالدور الاساسى والرئيسى فى حياتنا الخلقية — وهنا ندرك أيضا ان المعتزلة كانت مهتمة كل الاهتمام بقيمة الاعمال الصادرة من الانسان العاقل الحر • وفى نفس الوقت اعترفت للعقل بالمقدرة الى الوصول الى معارف يقينية •

ولما كانت المبادىء الاساسية التى يدركها العقل خاصة بكل كائن عاقل فهى ضرورية وعامة ؛ وأول ما يدركها العقل تكون مجرد أفكار ثم يلجأ الى اللغة ليثبتها وينقلها الى غيره • واللغة فى نظرهم من وضع الناس يتفقون عليها كما يشاؤن • فاللغة لا تعتبر فى أى حال من الاحوال كاملة ولا قديمة • واذا كان الوحى يعبر عنه بواسطة لغة من اللغات فلا يلزم عن ذلك ان الوحى — كما هو مترجم بلغة من لغات الناس — هو صفة للقديم لان القديم لا يلجأ الى لغات الناس — هذه هى النتيجة المنطقية التى وصل اليها المعتزلة والتى جعلتهم يقولون بخلق القرآن •

الفصل الثالث

حرية الاختيار والارادة

لما قالت المعتزلة ان العقل يمكنه بما أوتى من نور ان يدرك المبادىء الخلقية والمبادىء المرشدة للمعرفة لزمهما عن ذلك ان تقول بان الانسان يستطيع ان يسلك الطريقين اللذين يظهرهما له العقل : طريقان متضادان : طريق الخير وطريق الشر . فالانسان حر في الاختيار فيما يقرره — وحرية الاختيار هذه تبدو كبديهة للمعتزلة ولكنهم لم يغفلوا البرهان عليها بحجج قوية — لان هذه الحرية هي في نظرهم مهمة واساسية لدرجة انه اذا امتنعت لم يعد هناك مجال للتكلم عن المسئولية ولا عن الحياة الخلقية عند الانسان . ويدافع المعتزلة عن قولهم بحرية الانسان بقدر ما يدافعون عن القول بوجود حتمية في الطبيعة[1] ويقولون ان الافعال الارادية تختلف جوهريا عن الافعال الطبيعية وعن افعال الجسم وان العمل الارادي خاص بالانسان فقط اذ انه حائز على العقل وهو نور طبيعي يرشده فيما يقرر وينفذ — ولما كانت المعتزلة أقوى المدافعين عن القول بقدرة الانسان على اعماله أنهم ايضا اعداؤها بالقول بخلق الانسان

---

(١) راجع الجزء الاول . الباب الثاني . الفصل الثالث ص ١٧٦

لافعاله وبالقول بخالقين : الله والانسان(٢) ولكن فى الحقيقة لم تعتبر المعتزلة الانسان خالقاً لافعاله ؛ بل مختارا لها ، لان حرية الاختيار معناها تفضيل شيء على شيء ، وكلا الشيئين ممكنان للانسان • ونحاول ان نوضح هنا رأى المعتزلة فى هذه الحرية ، وان نعرض البراهين التى أتوا بها لاثبات وجودها •

١ ـ الفرق بين الافعال الارادية وافعال الجوارح :

لقد سبق وذكرنا ماذا تعنى المعتزلة بالافعال المتولدة(٣) وكيف انهم يقولون بوجود نظام حتمى فى الطبيعة تخضع اليه جميع حركات الاجسام اما فيما يتعلق بالافعال الصادرة مباشرة من الارادة الحرة فأمرها يختلف عن أمر باقى الافعال فى الطبيعة ـ نحن نعلم انه لا يوجد معلول الا وله علة ؛ وفى الطبيعة توجد علاقة ثابتة بين العلل ومعلولاتها ، وان العلة لاتنتج دائما معلولها الاخير مباشرة ، بل يجوز ان يتولد هذا المعلول من علل صدرت عن علة بعيدة وزالت(٤) ولكن العزم ـ وهو فعل الارادة ـ يصدر مباشرة عنها ولا يجوز ان يكون عزما اذا غابت الارادة فالارادة ملازمة دائما لاراداتها ؛ وهذا معنى قول ابى الهذيل « انه لا يصح وجود افعال القلوب (الارادات) من الانسان مع عدم القدرة

---

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٢ • البغدادى : الفرق ص ٩٠ وما بعدها • ومختصر الفرق للرسعنى ص ٩٦ • الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٣٨ • ابى حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٦ •
اليافعى : مرهم العلل ص ١٣٩ •
(٣) انظر الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الخامس ص ٢١٠
(٤) انظر الجزء الاول ص ٢١٣ وما بعدها •

والاستطاعة ولا مع موته »(٥) اما فيما يتعلق بافعال الجوارح فانها لا تتطلب دائما وجود العلة الاولى لها ، بل ان جميع المعلولات تصدر حتما عن علة معينة يجوز ان تزول دون ان تنتفى معلولاتها بل كل معلول يصبح علة لمعلول آخر حسب قوانين ثابتة حتمية — بينما الفعل الارادى يصدر مباشرة من الارادة ولكن كل ما يترتب عليه من نتائج ومعلولات فهو خاضع لقوانين الحركة الطبيعية ، ويكون متولدا عن الفعل الاول الصادر مباشرة عن الارادة • ولعل هذا هو معنى قول الجبائى وابنه ابى هاشم الذى يذكره البغدادى فى شىء من الغموض اذ يزعم « انهما قالا ان أفعال القلوب فى هذا الباب كأفعال الجوارح فى انه يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها »(٦) والقدرة التى توجد مثل هذه الافعال هى الارادة ولا يشترط ان تكون الارادة حاضرة دائما فى ظهور كل نتيجة من نتائج عزمها بل يكفى للعزم ان يبدأ فى التنفيذ حتى تظهر كل الافعال المترتبة عليه • اما اتهامهما بأنهما قالا انه لا يصح وجود افعال القلوب — اعنى العزم — بعد فناء القدرة عليها فهذا بعيد جدا من قول المعتزلة •

معنى « القدرة » :

لما قال ابو الهذيل ان أفعال القلوب لا تكون بدون « القدرة »

---

(٥) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٩ • البغدادى : الفرق ص ١١٠ ، يلاحظ ان البغدادى لم يذكر صيغة النفى المذكورة فى الشهرستانى ويقول : « قال ابو الهذيل : لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته » • فى حين ان الشهرستانى يقول : « مع عدم قدرته » ولا شك فى ان قول الشهرستانى هو الاصح •

(٦) البغدادى : الفرق ص ١١٠

فهو يعنى بالقدرة حرية الاختيار والارادة ولكن معنى القدرة أوضح عند بشر بن المعتمر القائل بان « الاستطاعة هى سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات وقال لا أقول ان الانسان يفعل بها فى الحالة الاولى ولا فى الحالة الثانية ، لكنى أقول : الانسان يفعل والفعل لا يكون الا فى الثانية »(٧) وما يذكره ثمامة عن القوة قريب من قول بشر(٨) فالاستطاعة تعنى اذن الشروط التى يجب ان تتوفر فى الجسم حتى ينفذ مرادات الارادة ؛ وهذا ما يوضحه الجبائى وابنه أبو هاشم عندما يقولان « ان الاستطاعة قبل الفعل وهى قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح(٩) وهذا أمر بديهى اذ انه يستحيل على فاقد الاستطاعة ان يبدأ فى تنفيذما عزم عليه • نعم يجوز ان يوجد عزم داخلى ولكن المعتزلة تبحث هنا الافعال الصادرة مباشرة من الارادة وهذه الافعال لا تكون اذا عجزت الاعضاء عن تنفيذها •

٢ ـ الفعل الارادى الحر هو فعل خاص بالانسان :

أ ـ الفرق بين الفعل الارادى والفعل المتولد : ان الفعل المتولد يحدث تبعا للقوانين الطبيعية بينما الفعل الحر لا يخضع لمثل هذه القوانين ولا يكون ضروريا • وتعريف الاسكافى لكلا الفعلين يبين الفرق الجوهرى الموجود بينهما • فهو يعرف الفعل المتولد : « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له » ويعرف الفعل الارادى : « كل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وأرادة له فهو خارج من حد التولد داخل فى حد

---

(٧) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٠
(٨) نفس المصدر ج ١ ص ٧٧ • (٩) نفس المصدر ج ١ ص ٨٣

المباشر »[١٠] وكان النظام قد عرف الفعل الارادى بقوله « ان قدرة العبد صالحة للضدين »[١١] بمعنى ان هناك دوافع تدعو الانسان لعمل معين وفى نفس الوقت توجد موانع تحاول ان ترد الانسان عن الفعل ولما يختار الانسان احد الامرين يحسم النزاع القائم فى نفسه واختياره هذا دليل على حريته ، وهذا هو ايضا معنى قول الجبائى وابنه ابى هاشم القائلين بان الفعل الصادر من الانسان ــ اعنى الفعل الحر ــ هو فعل للعبد وخلق له »[١٢] لان العزم لا يصدر من غير الانسان وهو فعل خاص به وحده • لذلك قالت المعتزلة : « ان فعل العبد واقع بخلقه واختياره لا بخلق الله واختراعه »[١٣] • ويؤكد كل من ضرار وثمامة والجاحظ على الفرق بين الفعل الارادى والافعال المتولدة بقولهم « ان الانسان لا فعل له غير الارادة وان سائر الاعراض افعال الاجسام بالطباع »[١٤] •

ويتضح من كل هذه الاقوال ان المعتزلة ميزت تماماً الفعل الارادى واعتبرته الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من الانسان اذ انه الفعل الوحيد الخاضع مباشرة لعقل وأرادة الانسان بينما الافعال الاخرى المتولدة من هذا الفعل الأول تصدر حسب قوانين ثابتة اعنى انها تصدر بنوع من الآلية سواء صدرت من الجسم بعد ما بدأت فيه

---

(١٠) الاشعرى : مقالات ص ٤٠٩
(١١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٦
(١٢) نفس المصدر ص ٨٤
(١٣) اليافعى : مرهم العلل ص ١٠١
(١٤) البغدادى : الفرق ص ١٢٧ • الشهرستانى ج ١ ص ٧٢ وص ٨٠ •

الحركة من فعل ارادى وسواء صدرت من الاشياء الاخرى فى الطبيعة بعدما يكون قد حركها فعل ارادى • فالمعتزلة تعتبر الفعل الارادى الفعل الوحيد للانسان ، أعنى الفعل الوحيد الذى يكون الانسان مسئولا عنه ولما كان هذا الفعل سببا فى افعال أخرى تتولد عنه فمسئولية الانسان تمتد أيضا الى هذه المتولدات •

ب ـ **العزم هو الشرط الاساسى للفعل الارادى :** لا توجد ارادة بدون علم « والارادة هى ميل النفس الى فعل »(١٥) كما يقول الجاحظ والنفس لا تميل الا بعد ان تعرف وتختار وهذا ما يوضحه الكعبى بقوله « ان الارادة لو تحققت فاما ان تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل فان كانت سابقة فهى عزيمة والعزم لا يتصور الا فى حق من يتردد فى شىء ، ثم أزمع عليه أو تنهى عن شىء ثم أقبل عليه»(١٦) • ويريد الكعبى ان يبين ان التردد صفة الكائن الناقص المفكر ـ اعنى الانسان ـ ولكن الله لا يجوز ان يتردد لذلك هو تعالى لا يعزم بعد تفكير • فقط عقل الانسان يمكنه ان يعزم بعد تردد ـ اعنى بعد تفكير ـ والتفكير هنا عبارة عن مقابلة افكار متضاربة ومتضادة بعضها ببعض لذلك كان الانسان وحده قادرا على العزم والافعال الارادية ولا يقدر عليها الله لانه فيه تعالى العلم والقدرة واحد كما وانهما ايضا الماهية وماهيته تعالى غاية فى الكمال(١٧) •

---

(١٥) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٣٨

(١٦) نفس المصدر ص ٢٤٠

(١٧) انظر الجزء الاول • الباب الاول الفصول الخاصة بالعلم والقدرة وتعريف الله •

٣ - براهين المعتزلة على حرية الاختيار عند الانسان :

أ - الشعور بالحرية : وهو اول برهان تقدمه المعتزلة فيقولون : «الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فاذا أراد الحركة تحرك واذا أراد السكون سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة • فاولا صلاحية القدرة الحادثة لايجاد ما اراد لما احس من نفسه ذلك »(١٨) ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والاختيارية اما الاولى فانها واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقلا عن قدرة الانسان واما الثانية فهى واقعة بقدرة الانسان لذلك هى تتطلب دواعى وصوارف نجد أثرها فى الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعى والصوارف توجد حتما حرية الاختيار ويوجد عزم(١٩) فلما كانت دواعى وصوارف مختلفة تظهر امام الانسان وتسبب نزاعا حقيقيا فيه قبل ان يضع له حدا ولما كان الانسان يشعر بهذا النزاع القائم فيه وبقدرته على فصمه باختياره احد هذه الدواعى أو الصوارف ، لزم من ذلك - على حد قول المعتزلة - وجود حرية الاختيار عند الانسان والشعور بهذه الحرية برهان كاف عليها • ولكن المعتزلة لا تقف عند هذا البرهان الذى يمكن ان نطلق عليه الان اسم برهان سيكولوجى بل انها تعتمد على براهين أخرى تعتبرها قوية أيضا •

ب - البرهان بواسطة التكليف : تقول المعتزلة ان التكليف متوجه على العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل »(٢٠) يلاحظ هنا ان هذا التكليف فى رأى المعتزلة ، يصدر من العقل كما وانه يصدر من الله

---

(١٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٧٩ •
(١٩) نفس المصدر بايجاز
(٢٠) نفس المصدر ص ٨٣

بواسطة وحى ، ثم ان مثل هذا التكليف يترتب عليه احتمالان : اما ان لا يتحقق من الانسان فعل أصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ، ومع كونه سفها يكون متناقضا فان تقديره أفعل يامن لا يفعل (لانه لايمكن ان يفعل ما أمر به أو ان يفعل خلاف ما أمر به بل يفعل ما هو مطبوع عليه) • ثم ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا ممكنا من المطلوب منه واذا لم يتصور منه فعل بطلب الطلب • وأيضا فان الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزاء مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وانت لا تفعل ثم ان فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل • وهذا خروج عن قضايا الحس فضلا عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز وبين امر التكليف والطلب »(٢١) • يتضح من قول المعتزلة هذا ان كل الحياة الخلقية معتمدة على حرية الاختيار عند الانسان وان الاوامر سواء صدرت من العقل أو من الله تصبح باطلة اذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تعليل الثواب والعقاب ، نلاحظ هنا ان المعتزلة تستخدم برهان الخلف لاثبات حرية الاختيار عند الانسان ولتدل على سخافة التكلم فى التكليف وكل ما يترتب على الشريعة من جزاء • والمعروف ان برهان الخلف يستخدم لاثبات صدق بعض البديهيات من سخافة عدم التسليم بها عندما يعجز البرهان المباشر على ذلك • والمعتزلة تعتبر القول بحرية الاختيار عند

---

(٢١) الشهرستانى : نهاية الاقـــدام ص ٨٣ • واليافعى : مرهم العلل ص ١٠٢

الانسان المكلف بديهة يقرها العقل ، وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية اذ لا مفر من أحد الامرين : اما لا توجد حرية ولا حياة خلقية واما توجد حرية وحياة خلقية • وبعد ما قالت المعتزلة ان حرية الاختيار حقيقة نحس بها ويسلم بها العقل بداهة اتت بعد ذلك ببرهان ثالث اقتبسته من الامر الواقع •

ج - برهان بواسطة الامر الواقع ، أو بما هو متعارف بين الناس

تقول المعتزلة : « وضع التكليف الشرعي (اعني اذا تركنا جانبا هذا التكليف ووجود شريعة) اليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضا بالامر والنهي والحالة الحير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير من الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك ؟ ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد • فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السفسطائية فيشتم ويلطم فان غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئا ما والا فما باله غضب وتألم منه ؟ واحال الفعل عليه ؟ وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل فعلا يوجب الجزاء والمكافأة »(٢٢) فكأن المعتزلة • ٢ هذا البرهان لتضع به الباسة وتثبت لها الحرية والمسئولية الخلقية • هذا البرهان يعتمد على حقائق يستحيل انكارها كما وانه يعتمد على بديهيات عقلية : فحيث اننا نأتي بأحكام على اعمال الغير ونقول انها تستحق ثوابا أو عقابا لزم عن ذلك ان هذه الاعمال مختارة والفعل المختار يدل على وجود قوة الاختيار في الانسان • فاذا حكمنا على افعال الغير حكمنا في نفس الوقت على انها مختارة والا لا معنى لحكمنا هذا

---

(٢٢) نفس المصدر : نهاية الاقدام ص ٨٤

الذى يصبح متناقضا • ولما كان هذا البرهان الثالث يعتمد ايضا على بديهة استخدمت المعتزلة برهان الخلف لاثبات صحته •

ونحن لا ندهش عندما نجد المعتزلة تحاول قدر المستطاع الدفاع عن حرية الانسان وتأتى بشتى البراهين وتستخدم اقوى طرق المنطق ـ اعنى برهان الخلف ـ لانها تفهم تماما انها تدافع عن اقوى ركن من اركان الحياة الخلقية كلها ، والمسألة واضحة تماما : هل الانسان قادر على أعماله أم هى مقدرة عليه ؟ هل هو مسئول عنها ام غير مسئول ؟ لا يوجد حل وسط لهذه المسألة • لذلك هبت المعتزلة الى الدفاع عن الركن الاساسى (الحرية) لاصلهم الثانى ـ اعنى العدل ـ ويفخرون بأنهم « أهل عدل » كما انهم يفخرون بانهم « أهل توحيد » •

ولكن المسألة لا تنتهى بالبراهين على الحرية بل تتعداها وتصل الى نطاق آخر عندما يبحثون العلاقات بين العزم والتنفيذ •

(٤) العلاقة بين العزم والتنفيذ :

هل العزم يوجب حتما التنفيذ ؟ او بمعنى آخر هل تكون الارادة موجبة لمرادها ؟ قال قدماء المعتزلة مثل ابو الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب والاسكافى والشحام « ان الارادة التى يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها »(٢٣) ويلاحظ الاسكافى « انه قد تكون ارادة غير موجبة (لمرادها) فاذا لم توجب وقع مرادها فى الثالث »(٢٣) اعنى ان المراد لم يكن موضوع الارادة المباشر بل هناك موضوع آخر هو المراد المباشر للارادة • وهذا هو ايضا رأى جميع المعتزلة ومؤداه

---

(٢٣) الاشعرى : مقالات ص ٤١٥

ان التنفيذ يتبع مباشرة العزم طالما لا يوجـــد هناك عائق يمنع التنفيذ ويجوز ان يكون هذا العائق خارجا عن الارادة او من الارادة ذاتها لما تمتنع هذه الارادة تمتنع عن تنفيذ مرادها لانها سبقت مرادا آخر على ما أرادته، وهذا معنى قول قدماء المعتزلة « ان الارادة الحادثة (أرادة الانسان) توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد الى انشاء الفعل لنفسه نفسه »(٢٤) وتعليل ذلك ان العزم ليس فعلا متولدا بل هو فعل صادر من الارادة المسترشدة بالعقل ، ولكن تنفيذ العزم يولد افعالا . وبما ان العـــزم غير متولد بل انه فعل مباشر للارادة فهو يميل حتما الى التنفيذ والالم تعد الارادة ميلا حرا الى العمل ، هكذا فهم الارادة قدماء المعتزلة .

ولكن الاشعرى يذكر ان بشر بن المعتمر والفوطى وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر والجبائى «قالوا ان الارادة لا تكون موجبة »(٢٥) اعنى ان العزم لا يوجب التنفيذ حتى اذا لم يكن هناك أمر يعوق التنفيذ أو يؤخره ، ان هذا الاختلاف بين موقف قدماء المعتزلة وموقف المتأخرين منهم تكون له أهمية كبرى اذا كانت المسئولية الخلقيـــة مقصورة على الاعمال فقط اعنى على ما تنفذه من عزم . ولكنا نعلم ان المعتزلة تعتبر الانسان مسئولا ايضا عن نواياه اعنى عما عزم عليه حرا سواء نفذ هذا العزم أو لم ينفذه ، غاية ما فى الامر يمكننا ان نفهم من هذين القولين للمعتزلة ان القدماء منهم اعتبروا الفكرة قوة تدفـــع الانسان الى العمل اعنى ان فى كل عزم قوة لتنفيذه بينما اعتبر المتأخرون منهم العزم مجرد فكرة خالية من هذه القوة التى تدفع الانسان للتنفيذ

---

(٢٤) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٤٨
(٢٥) الاشعرى : مقالات ص ٤١٥

ـ ففى نظرهم العزم تصور او ادراك عقلى لا يوجب التنفيذ ـ فالفرق بين كلا الموقفين هو فرق سيكـولوجى بين الادراك والعـــزم • قال الاولون ان العزم هو ميل قوى للتنفيذ يتحقق حتمـا اذا لـم تعقـه عوائق ؛ وقال المتأخرون ان العزم هو مجرد ادراك ذهنى يدعو الى التنفيذ دون ان يوجبه • ومن هنا نستطيع ان نفهم قول الجبائى « ان الانسان انما يقصد الفعل فى حال كونه وان القصد لكون الفعل لا يتقدم الفعل »(٢٦) ومؤداه ان العزم لا يكون عزما الا مع التنفيذ بينما يقول باقى المعتزلة : « ان الانسان يريد ان يفعل ويقصد الى ان يفعل وان أرادته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد »(٢٧) هنا ندرك فرقا خطيرا بين الجبائى وباقى المعتزلة ، وهو ان الجبائى لا يعتبر العزم الا اذا نفذ ؛ فالمسئولية الخلقية لاتقع الا عند التنفيذ ؛ لان التنفيذ وحده يدل على وجود العزم ؛ بينما باقى المعتزلة تقول بوجود عزم حتى فى حالة عدم التنفيذ وحينئذ تقع المسئولية الخلقية على العزم الغير منفذ ، اننا أمام مسألة دقيقة تتطلب تحليلا سيكلوجيا حتى نعـرف اذا كان العزم الغير منفذ هو حقيقة آخر ما عزمنا عليه ام ان ما ردنا عن تنفيذه هو عزم آخر فضلناه على العزم الاول ونفذناه ويكون قول الجبائى حينئذ موضحا لحقيقة العزم الكامل ؛ واذا سلمنا ان هناك عزما لم ننفذه فيكون ذلك اما لوجود عائق خارجى ، ويحتفظ حينئذ العزم بقـوة التنفيـذ ويحققها عندما يرفع العائق واما لاننا استبدلنا هذا العزم بعزم آخر فلم يعد العزم الاول هو العزم الحقيقى ، واقوال المعتزلة فى هذا الموضوع

---

(٢٦) نفس المصدر ص ٤١٨

(٢٧) نفس المصدر

تدل على انهم بلغوا درجة كبيرة فى تحليل الحياة العقلية .

٥ - هل يقدر الانسان على خلاف المراد ؟

ان المعتزلة تميز فى الفعل الارادى وقتين : وقت العزم ووقت التنفيذ ، وتعتبر وقت العزم متقدما على وقت التنفيذ ، ما عدا الجبائى الذى اعتبر العزم والتنفيذ فى وقت واحد ، فعلى رأى باقى المعتزلة يمكننا ان نعزم على شىء فى وقت معين ونحن الوقت الثانى دون ان ننفذ هذا العزم أو لا ننفذه ، مثلا : « اذا أراد انسان ان يتحرك فى أقرب الاوقات اليه فهو قادر على الحركة وعلى السكون ولو سكن فى الوقت الثانى كان يمكن بعد أرادة »(٢٨) ، فطالما لا يوجد ما يعوق العزم لينفذ وطالما لا يوجد عزم آخر يحل محل العزم الاول فهذا العزم الاول يميل حتما الى التنفيذ ، واذا بدا للانسان أنه يفعل خلاف ما اعتقد عزما اتخذه فى وقت معين ، فهذا دليل على ان هذا العزم هو ليس الاخير ، وعلى ذلك لا يمكننا ان نقول ان الانسان يقدر ان يفعل خلاف ما أراد اذ ان فعله يكشف عن آخر عزم له ، ويشبه بعض المعتزلة العزم الاخير المؤدى للفعل برجل ارسل نفسه من شاهق فى الهواء . فلا يقال انه يقدر على الذهاب ولا على الكف عنه »(٢٩) فانه سلك سبيلا عليه ان يتبعه حتما الى النهاية . والعزم الاخير هو ما يوجب التنفيذ حتما والالم يعد هو الاخير ، ثم ان هذا العزم ليس كل ما يقدر عليه الانسان بأرادته ، فمن عزم على فعل يمكن ان يعزم على غير هذا الفعل « الذى اوجبه بادخال نفسه فى علته الموجبة له »(٢٩) ، اعنى ان الارادة

---

(٢٨) نفس المصدر ص ٤١٦

(٢٩) نفس المصدر ص ٤١٨

ليست لها حدود فى اتخاذ العزم والعزم الواحد ليس هو كل الارادة •

ومن هنا نفهم لماذا قال الجبائى ان العزم والتنفيذ فى وقت واحد بينما قال باقى المعتزلة ان العزم سابق على التنفيذ بوقت ، وذلك لان الجبائى يتعرف على العزم من التنفيذ الذى يكون بمثابة برهان مادى لوجود العزم لانه طالما الانسان لم ينفذ بعد يكون من الصعب تحديد آخر عزم له ، اعنى العزم الذى سيكون مسئولا عنه خلقيا اذ أن كل عزم يمكنه التغلب عليه بعزم آخر • ولكن يقول باقى المعتزلة ان العزم الاخير هو العزم الذى لا يتغلب عليه عزم آخر رغم انه لم ينفذ بعد • والنية تكون هذا العزم الاخير غير المنفذ • وبما أنها عزم أخير فلها قيمة خلقية •

نلاحظ هنا أيضا كم ان الاخلاق كانت تشغل بال المعتزلة حتى فى المسائل التى تتعلق بالحياة النفسية ؛ وكانوا يبغون من تحليل هذه الحياة الوصول الى تحديد قيمة خلقية لكل ما يقوم به العقل والارادة من فعل ويمكنا ان نقول ان وجهة النظر الخلقية كانت تتغلب احيانا على وجهة النظر العلمية الصرفة ؛ فاذا وفقت المعتزلة ببعض التفاصيل السيكولوجية فى دراستهم للارادة مثلا فى محاولتهم تحديد وقت العزم ووقت التنفيذ فكان ذلك لانهم يريدون تحديد المسئولية الخلقية عند الانسان الحر المختار • وفى نظرهم مسألة تحديد العزم والتنفيذ لها نفس الاهمية التى للبراهين على اثبات حرية الاختيار عند الانسان • واذا رأيناهم يفرقون بين الافعال الحرة والافعال المتولدة أو أفعال الطبيعة الحتمية فكان ذلك لتحديد القوة التى يتمتع بها الانسان والتى تميزه عن باقى الموجودات والتى تعتمد عليها كل الحياة الخلقية الا وهى حرية اختيار

ولولاها لما امكن التكلم عن حياة خلقية ابدا •

٦ - مصادر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة :

كان ولابد ان تثار مسألة حرية الاختيار عند الانسان بعد ما اتصل المسلمون بشعوب مختلفة متأثرة بثقافات مختلفة لاسيما بالثقافة اليونانية وبالديانة المسيحية وبالمانوية اللتان كانتا منتشرتين في الشام والعراق وبلاد فارس • وبعد اول أحتكاك مع هذه الشعوب لم يكن موقف المسلمين واضحا جليا بالنسبة الى هذه المسألة الشائكة والمهمة ، لاسيما ان المسيحيين واليهود والفرس الذين اعتنقوا الاسلام كانوا لا يزالون محتفظين بشيء من اعتقاداتهم القديمة وخصوصا اذا كانوا امام مسألة لا تزال طافية مثل مسألة الجبر والاختيار ، ثم يلاحظ ان من أسلم من هذه الشعوب أثر هو ايضا على الفكر الاسلامي الذي اعتنقه لاول مرة بثقافات غريبة عليه ، فنجد مثلا بعض المسيحيين الذين اسلموا ينشرون من حولهم الاعتقاد بحرية الاختيار عند الانسان بينما كان الاعتقاد بالجبر سائدا في ذلك العصر • ومن بين المدافعين عن القول بحرية الاختيار آنئذ معبد الجهني والغيلان الدمشقي ، وكلاهما تلميذا لاحد مسيحي العراق ويدعى سوسن الذي كان قد اسلم ثم جحد الاسلام ورجع الى المسيحية(٣٠) وكان معبد الجهني يتردد على حلقة الحسن البصري وكان لمعبد اتباع كثيرون في البصرة • واتصل واصل بمعبد وباتباعه اذ ان القول بحرية الاختيار بدأ بجانب الحسن ، اما

---

(٣٠) الذهبي : ميزان الاعتدال (انظر احمد بك امين : فجر الاسلام ص ٢٤٩) • والاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٠ شرح رقم ٤

غيلان الدمشقى فانه ابن أحد موالى عثمان بن عفان، وكان يعيش فى دمشق وكان بليغا جدا(٣١) ، أمر الخليفة بقتله لقوله بقدرة الانسان على أفعاله • وكل من يقول بهذه القدرة يسمى قدريا (بمعنى ان الانسان قادر على افعاله) وكان حينئذ اتباع كثيرون للقدرية فى البصرة وفى دمشق حيث كان عدد كبير من المسيحيين فى خدمة الخليفة ومن بين هؤلاء المسيحيين نذكر يحيى الدمشقى (٣٢) •

فيكون واصل بن عطاء قد احتفظ بتعاليم معبد الجهنى وأصبح فى البصرة أكبر مدافع عن القول بقدرة الانسان على أفعاله • كما وانه قاوم بشدة الاعتقاد المخالف للقدرة والقائل بالجبر • وكان الجهم بن صفوان — أحد موالى خرسان والمقيم حينئذ بالكوفة — اكبر المدافعين عن القول بالجبر (٣٣) وتحتج المعتزلة لقولها بحرية الاختيار ببعض الايات مثل : « انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا » (قرآن ٧٦ آية ٣) « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨ — ٩) « وان هذا صراطى مستقيما فأتبعوه ولا تتبعوا السبل تتفرق بكم عن سبيله » (٦ — ١٥٢)

---

(٣١) امر الخليفة الاموى هشام بن عبدالملك (١٠٦ — ١٢٦ هـ) بقتله وبصلبه

(٣٢) ابن تيمية (يذكره أحمد امين فى فجر الاسلام ص٣٥١) ايضا القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٦

(٣٣) لذلك يطلق أسم الجهمية على الجبرية (نسبة الى الجهم بن صفوان) •

الفصل الرابع

طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم

تميز المعتزلة فى الانسان عنصرين مختلفين : الجسم والنفس وتعتبر التعقل والاختيار اهم وظيفة تقوم بها النفس — كما مر بنا ذلك — ونعرض هنا التعاريف المختلفة للانسان التى جاءوا بها ، ونحاول ان نوضح معانيها قدر المستطاع ، ثم نعرض تفسيرهم لاتصال النفس بالجسم.

١ — تعريف الانسان :

يمكننا ان نحصر مختلف تعاريفهم للانسان فى ثلاثة تعاريف رئيسية وهى اولا تعريف ابى الهذيل القائل : « ان الانسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان وكان لا يجعل شعر الانسان وظفره من الجملة التى وقع عليها اسم الانسان »(١) ويقول ابن حزم ان ابا الهذيل يعتبر « النفس عرضا كباقى اعراض الجسم »(٢) سنوضح فيما بعد معنى هذا القول ، والتعريف الثانى هو تعريف النظام القائل « ان الانسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشاركة له وان

---

(١) الاشعرى : مقالات ص ٣٢٩
(٢) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٤٧

كل هذا فى كل هذا »[٣] • وأخيرا تعريف بشر بن المعتمر القائل : « ان الانسان جسد وروح وانهما جميعا انسان وان الفعال هو الانسان الذى هو جسد وروح »[٤] •

تبدو هذه التعاريف ، لاول وهلة ، مختلفة الواحد عن الاخر فمثلا تعريف ابى الهذيل لا يذكر سوى الجزء المادى فى الانسان ، بينما تعريف النظام لا يذكر سوى الجزء الروحى فيه وكأن بشرا يحاول فى تعريفه ان يوفق بين التعريفين الاولين • ولكن عنـــدما نبحث كل تعريف على حدة تتجلى لنا حقيقة الامر •

أ - تعريف ابى الهذيل :

نميل فى بادىء الامر الى تفسير تعريف ابى الهذيل تفسيرا ماديا نعتقده قريبا من قول الطبيب جاليانوس اليونانى القائل بان النفس نتيجـــة تناسق مختلف اجزاء الجسم اعنى انهـــا كالنغم بالاضافـــة الى الالة والاوتار[٥] • ولكن لو كان ابو الهذيل قال هذا القول فكيف يمكننا حينئذ ان نفسر كل ما قاله فى المعرفة العقلية وفى الارادة والاختيار الحر ؟ ان ابن حزم يذكر لنا فعلا قولا لابى الهذيل مؤداه « ان النفس هى عرض »[٦] ولكن فى الحقيقة يعتبر ابو الهذيل الحياة نغما ناتجا من تناسق اجزاء الجسم فى حين قال ابن حزم انها النفس والدليل على ذلك ان ابا الهذيل يميز بين هذه الحدود الثـلاثة : النفس والروح

---

(٣) الاشعرى : مقالات ص ٣٣١ • الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ • البغدادى : الفرق ص ١١٧ •
(٤) الاشعرى : مقالات ص ٣٢٩
(٥) افلاطون : محاورة فيدون ص ٨٥ - ٨٦ •
٦ - الاشعرى : مقالات ص ٣٣٧

والحياة ويقول : « النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عرض »(٦) ويضيف على ذلك قائلا : « قد يجوز ان يكون الانسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة • استشهد على ذلك بقول الله : الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامهـــا (٣٩ : ٤٢) »(٦) ومن هنا يتضح لنا معنى قول ابى الهذيل بان الحياة — ولا النفس — عرض من اعراض الجسم بينما النفس (الروح) قوة متميزة عن الحياة وتقوم بوظيفة التعقل وعليها تعتمد كل الحياة العقلية •

فصل من القول

ومن هنا نفهم ايضا من اين استقى ابو الهذيل تعريفه هذا • انه تأثر بدون شك بالاطباء اليونانيين لاسيما بجاليانوس ولكنه متأثر خصوصا بأفلاطون القائل بوجود انفس أو بالاحرى مبادىء ثلاثة فى الانسان تقوم بالافعال النفسية الثلاثة : الادراك والغضب والشهوة ، فأعتبر ابو الهذيل الحياة نتيجة تناسق اجزاء الجسم واعتبر عمليـــة التعقل ناتجة من قوة أخرى مخالف الحياة ، الا وهى النفس ، فيكون مبدأ الحياة خلاف مبدأ التعقل والارادة •

ب — تعريف النظام :

سئل النظام : ما هو اغرب شيء فى العالم ؟ اجاب : الروح(٧) وفعلا عندما نحاول ان نبين حقيقة رأى النظام فى النفس نصادف صعوبة كبيرة فى ذلك • فنجده مثلا يعرف الروح بأنها « جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف ويقول بان الروح هى الحياة المشابكة لهذا

---

(٦) الاشعرى : مقالات ص ٢٢٧ •
(٧) الجاحظ : كتاب الحيوان ج ٧ ص ٦١

الجسم • وزعم ان الروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد • فهى ليست نورا ولا ظلمة وليست متميزة عن النفس ولا عن الحياة »(٨) • وينتهى النظام الى ان الروح لا ترى على الحقيقة وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان (الانسان بمعنى النفس) »(٨) •

ان تعريف النظام للنفس بانها جوهر واحد يبدو مناقضا لقوله فى الجزء ؟ والمعروف ان النظام يقول ان لا جزء الا وله جزء(٩) هذا من جهة ومن جهة أخرى هو يقول ان الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف — فحتى لا يناقض النظام نفسه يلزمه ان يعتبر هذا الجسم اللطيف الذى هو الروح ، قابلا للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء اللطيفة فعلا هذا ما وصل اليه النظام حسب ما يذكره عنه الايجى فى مواقفه اذ يقول : « ان ما نسميه انا أو نفسى هو عند النظام اجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء • انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه ويتفضل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من أول عمره الى آخره ولاشك ان المتبدل ليس كذلك »(١٠) • ثم لما اعتبر النظام الروح العنصر الجوهرى فى الانسان ذهب الى « ان الانسان

---

(٨) البغدادى : الفرق ص ١١٧ و١١٩ • الخياط : الانتصار ص ٣٦ وايضا كتاب البدأ والتاريخ لمطاهر بن المقديسى المنسوب لابى زيد أحمد بن سهل البلخى المتوفى ٣٢٢ هـ الذى نشره فى باريس سنة ٩٠١ C. Huart

(٩) انظر الجزء الاول • الباب الثانى • الفصل الثالث ص ١٦٥ وما بعدها •

(١٠) الجرجانى : شرح المواقف ص ٤٥٩

هو الروح ، كما قال ان الانسان لا يرى على الحقيقة ؛ وانما يرى الجسد الذى فيه الانسان ؛ فالصحابة ما رأوا رسول الله وانما رأوا قالبا فيه الرسول »(١١) . وينتهى النظام الى القول بان « الروح التى هى الانسان مستطيع بنفسه ؛ حى بنفسه ؛ وانما يعجز لآفة تدخل عليه والعجز عنده جسم »(١٢) .

ومضمون هذا القول :

وخلاصة القول بمذهب النظام الروح عنصرا مغايرا لعنصر الجسم وهذا قريب من قول أصحاب الذرة من اليونانيين مثل ديموقريطس ولوقيبوس وابيقوروس القائلين بان النفس مادية طبعا مؤلفة من أدق الجواهر ، فهى جسم نارى وأسرعها حركة وهى مبدأ الحركة فى الاجسام الحية ؛ والنظام يقول بان الروح جسم لطيف ؛ فجاء قوله ترديدا لقول أصحاب المذهب الذرى القديم . ولكن يتضح من باقى كلامه عن الانسان انه متأثر أيضا بالرواقية عندما يقول بان النفس هى أجسام لطيفة سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد الخ ... فهو لا يعتبر الروح جوهرا واحدا أو ذرة واحدة غير متجزئة ؛ بل يعتبرها أجساما لطيفة منتشرة فى الجسم ؛ وهذا قريب من قول الرواقيين الذين اعتبروا المادة متجزئة بالفعل الى غير نهاية وقالوا « ان نفس الانسان هى نفس حار متحد بالمادة (اعنى بالجسم) ومنتشر فيها انتشار البخور فى الهواء والخمر فى الماء بحيث يؤلفان « مزاجا

---

(١١) البغدادى : الفرق ص ١١٧

(١٢) المصدر نفسه ص ١١٩ . الاشعرى : مقالات ٢٢٢ . الخياط : الانتصار ص ٣٦

كليا » فيوجدان معا فى كل جزء من مكانهما دون ان يفقدا شيئاً من جوهرهما وخواصهما »(١٣) • ونلاحظ أيضا ان النظام متأثر بافلاطون عندما يقول ان الروح مستطيع بنفسه ، حى بنفسه ، وانما يعجز لآفة •• والعجز عنده جسم • وهذا هو رأى افلاطون فى النفس التى يعتبرها سجينة فى الجسم • فيكون النظام قد حاول فى تعريفه للانسان ان يوفق بين المذهب الذرى القديم ومذهب الرواقيين ومذهب افلاطون. وكأنه قد وجد نقطة تشابه بين هذه المذاهب الثلاثة المختلفة ونقطة التشابه هى ان هذه المذاهب تعتبر جوهر النفس متميزا عن جوهر الجسم • نعم ان المذهب الذرى القديم والمذهب الرواقى هما مذهبان ماديان ، ولكنهما يعتبران مادة النفس الطف وأدق من مادة الجسم • ومذهب افلاطون مذهب روحى بمعنى انه يعتبر جوهر النفس مغايرا لجوهر الجسم ؛ ولكن الامر الذى لفت نظر النظام هو ان هذه المذاهب الثلاثة تميز بين الروح والجسم لذلك اعتبرها متشابهة تقريبا وأخذ من كل مذهب ما رآه جوهريا فيه وانتهى الى هذا التعريف عن الانسان ويمكنا ان نلخصه فيما يأتى : الانسان هو روح وجسم والروح عبارة عن جسم لطيف ؛ منتشر فى أجزاء الجسم ؛ والروح منطبع بنفسه ، حى بنفسه ؛ ولكن الجسم افة عليه ـ فالشطر الاول من التعريف مقتبس من المذهب الذرى القديم ، والشطر الثانى من الرواقية ، والثالث من أفلاطون •

توضيح لتعريف النظام :

ان النظام لايقول الا بعرض واحد وهو الحركة وكل ما هو عداها

---

(١٣) الاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (الطبعة الثانية) ص ٢٢٦ •

فانه جسم (١٤) ثم اعتبر النفس جسما كما مر بنا وقال أنها متميزة عن الجسد لانها الطف منه ولكن ماذا يكون مصير النفس اذا كانت هى جسم ؟ هل تنحل كباقى الاجسام الى اجزاء غير متناهية فى التجزء ؟ ويعتقد النظام انه حل هذه المشكلة عندما قال « ان الاجسام ضربان حى وميت وان الحى منها يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل ان يصير حيا » (١٥) والنفس هى جسم حى فى رأيه • فتكون صفة الحياة الصفة التى تتميز بها النفس عن الجسد مع القول بان النفس جسم • ولكن بما ان جوهر النفس حائز على صفة غير موجودة فى باقى الجواهر « الغنى فى باقى الاجسام » فلا يدل ذلك على ان طبيعة جوهر النفس تختلف عن طبيعة جوهر باقى الاجسام ؟ ونعتقد ان النظام يرد بالاثبات على ذلك كما يتضح من قول البغدادى عندما يحاول ان يرشدنا عن المصدر الذى أخذ منه النظام قوله بالجسم الحى وبالجسم الميت فيقول البغدادى : « انما أخذ هذا القول من الثنوية البرهمانية الذين زعموا ان النور الحى من شأنه الصعود ابدا وان الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ابدا وان الثقيل الميت مستحيل ان يصير خفيفا وان الخفيف الحى مستحيل ان يصير ثقيلا ميتا » (١٦) ومن هنا ندرك معنى قول النظام بان الروح جسم لطيف ، فانها جسم ليس بالجسد • هى جسم من جوهر الحياة ، لذلك يختلف مصيرها عن مصير الجسد الذى من جوهره الموت • ونلاحظ من هنا انه كان متعذرا على النظام ان يدرك الروح كجوهر غير مادى تماماً ؟ بل انه نظر اليها عبر المادة ، واعتبرها من مادة مختلفة عن مادة باقى الاجسام •

---

(١٤) انظر الجزء الاول ص ١٧٢ •

(١٥) البغدادى : الفرق ص ١١٩ (١٦) نفس المصدر

ج ـ تعريف بشر بن المعتمر :

اما تعريف بشر « بان الانسان جسد وروح ، وانهما جميعاً انسان ، وان الفعال هو الانسان الذى هو جسد وروح » ، فانه يختلف جوهرياً عن تعريفى ابى الهذيل والنظام • ويدل على انه تأثر خصوصاً بأرسطو • فهو يميز فى الانسان عنصرين مختلفين ؛ ولكنهما غير مستقلين الواحد عن الاخر ، بل بأجتماعهما معا يكون الانسان ؛ وهذا قريب من رأى أرسطو الذى يعتبر النفس صورة الجسم والجسم مادة لهذه الصورة وكل كائن عنده مركب نقص من مادة أولى أو هيولى ومن صورة تجعل منه هذا الكائن بالذات • فلما قال بشر ان الانسان هو جسد وروح ، فهو لم يفصل تماماً بين هذين العنصرين ، مثل ما فعل النظام ، ومثل ما قال ابو الهذيل ؛ بل قال ان من هذين العنصرين يتكون الانسان ؛ وهذا القول بعيد كل البعد عن قول أصحاب المذهب الذرى القديم ، وعن قول افلاطون والرواقيين ، وقريب جدا من قول ارسطو فى الانسان الذى يعتبر اتصال الروح بالجسد اتصالا جوهرياً ولا عرضيا ، مثل ما قال أفلاطون •

د ـ باقى التعاريف :

واذا كنا حصرنا تعاريف المعتزلة فى ثلاثة لنوضح المصادر المختلفة التى استقوا منها تعاريفهم هذه ، يمكنا الان ان نردها الى نوعين اثنين من التعاريف ، ونقول ان منهم من يعتبر اتصال النفس بالجسم اتصالا عرضيا ، مثل النظام وأبو الهذيل ، ومنهم من يعتبر هذا الاتصال جوهريا ، مثل بشر بن المعتمر • ويمكنا ان نرد تعاريف باقى المعتزلة الى أحد هذين التعريفين • فمثلا يقول معمر : « ان الانسان شىء غير

الجسد المحسوس وهو حى ؛ عالم ، قادر ، مختار ، وليس هو متحركا ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان دون مكان • ويقول ان الانسان (ومعنى الانسان عنده النفس كما هو عند النظام) فى الجسد مدبر ، وفى الجنة منعم أو فى النار معذب ، وليس هو فى شىء من هذه الاشياء محالا ، ولا متمكنا لانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن »(١٧) فيتضح من قول معمر هذا انه يعتبر النفس متصلة بالجسم اتصالا عرضيا ؛ ومما يؤكد ذلك ايضا القول الذى يذكره عنه الاشعرى ومؤداه « ان الانسان جزء لا يتجزأ وهو المدبر فى العالم والبدن الظاهر آلة له — ويجوز على الانسان العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة • وانه يعرف هذا البدن بارادته ويعرفه ولا يماسه(١٨) فقول معمر هذا يدل على أنه تأثر باصحاب المذهب الذرى القديم وبافلاطون فيكون قريبا من قول ابى الهذيل والنظام • وقول جعفر بن بشر قريب أيضا من هذا القول ؛ فهو يعرف « النفس بأنها جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس بجسم ولكنها معنى بين الجوهر والجسم »(١٩) • وكذلك قول جعفر بن حرب بان « النفس عرض من الاعراض يوجد فى هذا الجسم وهو أحد الآلات التى يستعين بها الانسان على الفعل ، كالصحة والسلامة وما اشبهها ؛ وانها غير موصوفة بشىء من صفات الجواهر والاجسام »(١٩) وهكذا

---

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٤٠ • الخياط : الانتصار ص ٤٥

(١٨) الاشعرى : مقالات ص ٣١٨ و ٣٢١ • وابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٨ •

(١٩) الاشعرى نفس المرجع ص ٣٣٧ •

يعتبر معمر والجعفران النفس جوهرا متميزا عن الجسم ومتصلا بالجسم اتصالا عرضيا •

ثم نلاحظ ان الجبائى يعود الى التميز بين الحياة والنفس الذى قال به ابو الهذيل ، عندما اعتبر الحياة عرضا أو النفس قوة مختلفة عن الحياة • فيقول الجبائى « ان الروح جسم وانها غير الحيـاة والحيـاة عرض »(٢٠) واضاف ان الروح لا تجوز عليها الاعراض ؛ فهو لم يعتبرها جوهرا كباقى الاجسام •

فمن كل هذه التعاريف عن الانســان نلاحظ ان تأثـير الاطباء اليونانيين وأصحاب المذهب الذرى القديم وأفلاطون ، كان أقوى من تأثير ارسطو على المعتزلة • لم نلاحظ تأثير ارسطو الا على بشر بن المعتمر بينما كان باقى المعتزلة الذين وصلتنا تعاريفهم عن الانسان ، متأثرين خصوصا بالمذهب المادى القديم وبافلاطون ـ فقط نلاحظ أمرا مهما عند هؤلاء الاخيرين ، وهو انهم جميعا يحاولون ان يعبروا عن النفس كأنها جوهر لا يعتريه ما يعترى باقى الجواهر من فساد ؛ وذلك صونا لخلودها حتى تنال جزاءها ـ فكل مسألة يبحثها المعتزلة تنتهى الى نتيجة خلقية حتما •

٢ ـ الجسم

لما قالت المعتزلة ان طبيعة النفس متميزة عن طبيعة الجسد وأسمى منها اعتبرت الجسم آفة عليها ؛ وهذا ما يقوله النظام عندما يعرف الجسم « بانه آفة على النفس وحبس وضاغط لها »(٢١) ويضيف «بان البدن

---

(٢٠) نفس المصدر ص ٣٣٣
(١١) الاشعرى : مقالات ص ٢٣١

آلة وقالب للنفس »(٢٢) وهذا ما يردده باقى المعتزلة فيما يتعلق بالبدن — ونستثنى منهم بشر بن المعتمر فقط اذ انه اعتبر اتصال الجسم بالنفس اتصالا جوهريا ، فلم يعد الجسم فى نظره حيا ولا آلة فقط للنفس •

ويترتب ايضا على تمييز المعتزلة بين النفس والجسم تمييزا بين افعال كل منهما لقد سبق وبينا كيف انهم يحصرون فعل النفس فى الفعل والارادة وقالوا ان هذا الفعل يصدر مباشرة من النفس • وما عدا التعقل والارادة فيردونه الى الجسم • ويقول معمر بهذا الصدد « ان فعل النفس هو الارادة فحسب [والمعروف ان التعقل يسبق الارادة] وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد »(٢٣) فتكون افعال الجسد خاضعة لقوانينه ، ويمكن قياسها والمعتزلة تقول بوجود قانون حتمى فى الطبيعة ، وتعتبر الجسم خاضعا لهذا القانون ، اذ انه مادى ؛ فالافعال التى تتولد فى الجسد من جراء فعل ارادى ، والافعال التى تتولد عن افعال الجسد ، تكون كلها خاضعة لنظام ثابت • فغاية ما فى الامر أختيار الانسان حر ، وهذا الاختيار يوجه حركة الجسم فى اتجاه دون الاخر • والمعتزلة لا تعتبر هذا الاختيار خلقا لله فى الانسان ، بل توجيها لها ؛ والحرية لا تحتم خلق الفعل بل توجيهه فى اتجاه دون الاخر ؛ وكلا الاتجاهين له قوانين حتمية • فاذا اختار الارادة حركة فى الجسم دون حركة ، هى لاتخلق فى الجسم الحركة بل تدفعها فى اتجاه دون الاخر ، ومن ثم تسير الحركة وفق قوانين الجسم وتؤثر على أجسام أخرى وفق قوانينها ايضا • هذه

---

(٢٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢

(٢٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٢ •

التي نادى بها المعتزلة وهذه هى الحتمية التى دافعوا عنها • وفى مذهبهم الجسم خاضع لحتمية تامة •

٣ ـ اتصال النفس بالجسم :

يتضح من تعاريف المعتزلة للانسان انهم يعتبرون اتصال النفس بالجسم اتصالا عرضيا • ما عدا تعريف بشر بن المعتمر الذى يحمل فى طياته ان هذا الاتصال جوهريا ؛ ولكن مهما يوجد من اختلاف بينهم فى هذه المسألة ، فجميعهم متفقون على ان فعل النفس هو التعقل والارادة وان النفس تؤثر على الجسم ، والجسم يتحرك حسب قوانين باقى الاجسام ، كما انهم متفقون جميعا على ان المعرفة الحسية تأتى عن طريق الجسم بواسطة الحواس • فهم يعترفون بتأثير الجسم على النفس ، وبتأثير النفس على الجسم •

ولما كان الانسان فى رأيهم مكونا من عنصرين متميزين : النفس والجسد ، فمصير الواحد لا يكون حتما مصير الاخر ، اعنى ان انحلال الجسد لا يتبعه حتما انحلال النفس التى تخلد بعد انفصالها عن الجسد • وخلودها فى رأى المعتزلة لا يستنتج من نوع العمل الذى تقوم به وهو التعقل والارادة فحسب ، بل ايضا من وجود شريعة وحرية الانسان فى الخضوع اليها أو الخروج عليها ؛ اعنى ان الحياة الخلقية تحتم خلود النفس حتى تنال جزائها • ولكن كيف تنال النفس هذا الجزاء بعد انفصالها عن الجسد ؟ وهل تبعث الاجسام ؟ نجد الرد على هذا السؤال عند الخياط الذى يذكر لنا رأى النظام قائلا : « لابد للارواح عند ابراهيم (النظام) اذا أراد الله ان يوفيها ثوابها فى الاخرة ان يدخلها هذه الاجسام من الالوان والطعوم والاراييح ، لان الاكل والشرب والنكاح

وأنواع التعليم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها »(٢٤) . وهذا اعتراف صريح ببعث الاجسام لاهل النعيم . ويضيف الخياط قولا أخر للنظام خاص ببعث أجسام أهل النار أيضاً ، هو « ان الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ، ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم ؛ لانه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب »(٢٥) ولما ذكر الخياط أن هذا « قول المسلمين جميعا » أراد ان يقول انه أيضا قول المعتزلة جميعا . ولكن الجسم الذى يبعث لاهل الخلدين ليس مثل هذا الجسم الذى كانت متصلة به النفس في دار المحنة ، اعنى فى دارنا بل هو جسم يتصل بها حتى تحس بواسطته بلذة النعيم أو بألم العذاب .

ويستنتج من ذلك ان المعتزلة تقول بوجود عنصرين مختلفين فى الانسان يؤثر الواحد على الاخر ؛ ولكن لكل عنصر وظيفة خاصة يقوم بها ؛ ووظيفة النفس الارادة بعد التعقل ، ووظيفة الجسم ان يوصل الى النفس المؤثرات وان ينفذ افعال ارادة النفس . ثم ان مصير النفس غير مرتبط بمصير الجسم ، فهى لا تفنى بفنائه ؛ ولكنها لا تشعر بلذة أو آلم بدون الجسم ؛ لذلك انتهت المعتزلة الى القول ببعث الاجسام وبانضمامها الى النفس بعد تخليتها من الافات ، أعنى ان الجسم الذى يتصل بالنفس فى النعيم هو جسم مطهر نقى ولابد ان يكون كذلك حتى تشعر النفس بلذة النعيم كما وانه لابد من بعث اجسام لانفس النار حتى تشعر بالم العذاب فلا تحس النفس بدون جسم .

---

(٢٤) الخياط : انتصار ص ٣٧ .

خاتمة الباب الاول

لما بحثت المعتزلة فى الانسان وقفت امام عنصرين اثنين وهما الجسم والنفس ، وحاولت ان تفسر فعل الواحد فى الاخر • ولكنهم سرعان ما لمسوا صعوبة المسألة • لمسوها اولا عندما حاولوا تحليل المعرفة الحسية ، والتى تبدأ فى الحس وتنتهى بالاحساس • كان من السهل عليهم التكلم عن الحس وعن التأثير عليه ، ولكنهم صدموا بمسألة تحويل المحسوس الى احساس ولما تعثر عليهم حلها بالملاحظة فقط ، لجأوا الى حلول ميتافزيقية ؛ فقال بعضهم مثل ابو الهذيل ان الاحساس من فعل الله ؛ والبعض الاخر ان الاحساس فعل متولد من حركة الحس • واذا كانت المعرفة الحسية هى أول ما يدركه الانسان ، فانها ليست كل المعرفة ؛ وهنا تقول المعتزلة ان المعرفة العقلية أو النظرية ، يدركها العقل البالغ دون تدخل الحواس ؛ وهذه المعرفة اسمى من الاولى ، اذ ان موضوعها الشريعة والمبادىء العامة المرشدة للانسان فى الفعل والعلم • وعند هذه النقطة تقف المعتزلة لتؤكد عليها قدر المستطاع ، اذ انها تعتبر العقل أو بالاحرى المعرفة العقلية ، أخص خصائص الانسان وتقدمها على جميع طرق المعرفة الاخرى ، وتستخدمها مقياسا لها حتى للوحى • وانتهت المعتزلة الى ان الوحى لا يجوز ان يناقض العقل فى أى حال من

الاحوال • غاية ما فى الامر هو متمم للعقل واذا ظهر تناقض بين الوحى والعقل فللعقل ان يؤول الوحى ، ولا يجوز ان ينقاد العقل للوحى انقيادا أعمى • اهكذا أقرت المعتزلة سلطان العقل واستمدت منه النور المرشد للانسان ، واعتبرته المنارة الوحيدة الهادية الى بر السلام • وبعدما يرشد العقل الانسان ، يحتاج الى ارادة تختار حرة بين ما أملها به من النور وبين ما يجذبها اليه الجسم من لذة وشهوة • وبعد الاختيار يلزم التنفيذ • وربطت المعتزلة بين هذه القوى الثلاث : العقل والارادة الحرة والتنفيذ • وأتت بالبراهين القوية لاثبات حرية الاختيار ، ثم بحثت بكل دقة العلاقة بين العزم والتنفيذ ؛ وبهما يكمل الفعل الارادى — ووصلت ببحثها هذا الى تحليلات لا تختلف عمقا عن التحليلات الحديثة الخاصة بدراسة قوى النفس • وقال بعضهم ان العزم هو فكرة تغلبت على باقى الافكار وتميل حتما الى التنفيذ اذ ان كل فكرة قوة تدفع الانسان الى تحقيقها ؛ وكم هذا القول قريب من قول علماء النفس المحدثين لاسيما فريه القائل بان كل فكرة قوة • واذا انتهى بعضهم الى هذا القول ، فهم لا يزالون يعترفون بان الانسان فى امكانه ان يغير عزمه بعزم آخر ؛ أى أنهم يعتبرونه حر الاختيار لغاية ما ينفذ فالافعال تتولد عن هذا التنفيذ والتولد يكون حسب قوانين حتمية فى الطبيعة •

وبحثهم فى العقل والارادة ، وهما أخص افعال النفس ، لا يجعلهم يغفلون عن حقيقة اتصال النفس بالجسم مع تفضيلهم طبعا النفس على الجسم ، والقول بخلودها خصوصا • لانها تدرك الشريعة وتملك الحرية فى تنفيذها أو الامتناع عن تنفيذها • ولما كانت النفس لاتشعر ولاتحس

بدون الجسد ، انتهوا الى القول بالبعث وبانضمام أجسام نقية الى ارواح أهل الجنة يتذوقون بها النعيم وبانضمام أجسام الى أرواح أهل النار ، يشعرون بها بألم العذاب • ويتضح من معرض ارائهم فى الانسان ان هنالك نقطة واحدة تشغل دائما أذهانهم ، وهى المسألة الخلقية • فلكى تقوم الاخلاق يلزمها أولا وجود شريعة وثانياً وجود عقل فى امكانه ادراك هذه الشريعة حتى قبل أى تنزيل ، وثالثا وجود حرية فى هذا العقل ليفعل بمقتضى هذه الشريعة أو يناقضها ليكون مسئولا على فعله ؛ ويترتب على ذلك خلود الروح ووجود منظم أسمى للحياة الخلقية حتى يجزى كل نفس حسب استحقاقها • فكم مذهب المعتزلة هذا قريب من مذهب ايمانويل كنط الذى وصل الى نفس النتائج التى انتهيت اليها المعتزلة عن طريق الاخلاق وليس عن طريق العقل النظرى !! ان كنط أحدث ثورة فى الفكر الحديث ، والمعتزلة احدثت ثورة فعلا فى الفكر الاسلامى فى بادىء أمره ؛ ولكنهم للاسف أتو مبكرين ، قبل أوانهم • لذلك لم يفهمهم عصرهم وجحدهم • ولكن هذه الاراء كانت أكثر ما دهش اليه الغرب عندما عرضها كنط وهو لا يدرى ان هنالك مفكرين كانوا قد سبقوه فى مثل هذه المحاولة الجريئة التى قام بها ليشيد الميتافيزيقا على الاخلاق ، بعدما اتضح له استحالة تشييدها على العقل النظرى •

وبعد عرضنا لارائهم الاساسية فى الانسان لاسيما فيما يتعلق بحياته العقلية ، نبحث موضوع الشريعة التى يدركها العقل ، وما يترتب على تنفيذها أو عدمه من ثواب أو عقاب •

الباب الثاني

الأهرام

الفصل الأول

المسألة الخلقية

ان المسألة الخلقية تتبع حتما قول المعتزلة بقدرة الانسان على افعاله • هذا القول الذى دافعوا عنه بأقوى الحجج • ولكن يتسائل المرء اذا كان التحليل الدقيق الذى قاموا به فيما يتعلق بحرية الاختيار عند الانسان ، واذا كانت الحجج التى أتوا بها للدفاع عن هذه الحرية ، لم تكن متأثرة بالغاية التى كانوا يتوخونها ، وهى وضع أساس للمسألة الخلقية ؟ أم هل المسألة الخلقية تصدر صدورا منطقيا من تحليل المعتزلة للقوى النفسية ومن عثورهم ، فى سياق هذا التحليل على حرية الاختيار عند الانسان ؟ ان كل ما لدينا من نصوص يجعلنا نجزم بان اهتمام المعتزلة بالمسألة الخلقية هو الذى قادهم فى بحثهم السيكولوجى هذا • كما وان هذا الاهتمام أيضا هو الذى يفسر لنا وحدة مذهبهم وتماسكه ، وهو مذهب اتجاهه اتجاه خلقى صرف • ويمكنا ان نقول اذن ان قولهم بحرية الاختيار يبرر وجود الشريعة والمسئولية والجزاء ، كما وان وجود المسألة الخلقية يبرر هو الاخر وجود حرية الاختيار فى الانسان • وتعتبر المعتزلة المبدأ القائل بحرية الاختيار اساسيا لدرجة انه لو انعدم لم يعد يمكنا البحث فى المسألة الخلقية والكلام بها ؛ كما وانه بدون المسألة الخلقية لم يعد يمكنا التكلم بحرية الاختيار • ومبدأ الحرية هذا متصل بأصل التوحيد عند المعتزلة ؛ ويمكنا ان نقول ان المسألة الخلقية

مشتقة من التوحيد ، اعنى فكرة الله عند المعتزلة ، اذ يعتبرونه تعالى كلى الكمال • واذا قرر واصل بن عطاء قاعدة القدر أكثر ما كان يقرر قاعدة نفى الصفات ، فذلك لانه كان يجتهد فى المحافظة على نقاوة الفكرة التى يجب ان نكونها عن كمال الله الامتناهى ، كما وانه اعتبر الانسان وحده مسئولا عن الشر وعما يترتب على افعاله من نتائج • فلا يمكننا ان نتكلم فى كمال الله دون ان نتكلم فى حرية الاختيار عند الانسان ، اذ انه توجد مسألة خلقية فى العالم : يوجد شر ويوجد عقاب كما يوجد خير يوجد ثواب • « والبارى حكيم عادل — على حد قول واصل — ولا يجوز ان يضاف اليه شر وظلم ، ولا يجوز ان يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه • فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والايمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله والرب تعالى اقدره على ذلك كله •• ويستحيل ان يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه ان يفعل ، وهو يعلم من نفسه الاقتدار والفعل ؛ ومن انكره فقد انكر الضرورة »[1] ففى قول واصل هذا نجد البرهانين القويين اللذين يقدمهما المعتزلة على حرية الاختيار ، وهما اولا برهان خلقى ومؤداه وجود الشريعة والجزاء ، والثانى برهان سيكولوجى وهو شعورنا بحرية الاختيار لافعالنا •

١ — العقل والمسألة الخلقية :

واذا كان الانسان قادرا على الاختيار ، يلزمه مرشد ليرشده فى اختياره ، وهذا المرشد هو العقل الناضج فى رأى المعتزلة (انظر الباب الاول الفصل ٤ رقم ٣ وما بعده) القائلين : « ان العقل يستدل به

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٤ •

حسن الافعال وقبحها »[٢] • ونجد فى تعريف الجبائى للعقل اعترافاً قويا بوظيفة العقل الخلقية • فهو يقول : « العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعى الى الحسن »[٣] فلا يجوز ان يبلغ عقل الانسان دون ان يعرف « ان الله خالقه »[٤] على حد قول الجاحظ ، ودون ان يعرف الشريعة ، اعنى ان يميز بين الخير والشر • فتقول أذن المعتزلة بشريعة عقلية طبيعية يدركها كل عقل ناضج ؛ وهذه الشريعة عامة ، اذ انها فى متناول جميع العقول حتى قبل أى تنزيل[٥] •

٢ ـ مبدأ الالتزام الخلقى :

تركز المعتزلة هذا المبدأ فى الانسان نفسه ، وبالاصح تركزه فى العقل والحرية ، وما يذكره الجبائى وابنه أبو هاشم بهذا الصدد صريح : فيقولان : « لا يجب على الله شىء لعباده فى الدنيا اذا لم يكلفهم عقلا وشرعا • فاما اذا كلفهم فعل الواجب فى عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن ، وركب فيهم الاخلاق الذميمة فانه يجب عليه عند هذا التكليف اكمال العقل ونصب الادلة والقدرة والاستطاعة ، وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيحا لعللهم فيما أمرهم ؛ ويجب عليه ان يفعل بهم ادعى الامور الى فعل ما كلفهم به وازجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه »[٦] • اذن فى استطاعة الانسان ان يدرك بواسطة عقله ما هو حسن وما هو قبيح كما وانه فى استطاعته ايضا ان

---

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧١ •
(٣) اليافعى : مرهم العلل ص ٣٢٧ •
(٤) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨١ •
(٥) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ •
(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٨٨ •

يختار بين الحسن والقبيح • وكل الحياة الخلقية قائمة على هذين المبدأين : معرفة الشريعة وقدرة الانسان على تنفيذها أم عدم تنفيذها • ولا يجوز للانسان ان يحتج بجهله الشريعة لوجود عجز فى الالة التى يعرف بواسطتها الشريعة (أعنى ان العقل ليس عاجزا على ادراك الشريعة)• تعتبر المعتزلة هذه الحجة واهية ، ويقولون ان الله منى كلف الانسان وهبه النور الذى يساعده على ادراك الخير والشر ، والا لم يعد هناك معنى للتكليف • كما انه تعالى يهبه القدرة على فعل الخير والشر ؛ ولما يكلف الله الانسان بهذه الشروط عليه ان يثيب أو ان يعاقب حسبما يكون الانسان اختار الخير أو الشر • ولما قال ثمامة : « ان من لم يضطره الله الى معرفته لم يكن مأمورا بالمعرفة ولا منهيا عن الكفر وكان ••• كسائر الحيوانات التى ليست بمكلفة »(٧) فمعنى قوله هذا ان الحياة الخلقية - اعنى مبدأ الالتزام الخلقى - يعتمد على العقل والحرية • واذا انتفى العقل اصبح الانسان كسائر الحيوانات ، مصيره مثل مصيرها • الامر الذى جعل ثمامة يقول ان « عوام الدهرية •••• يصيرون فى الاخرة ترابا »(٧) اذ انهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا ، بما انهم لم يستخدموا عقلهم فى حياتهم الخلقية • فالمعتزلة تجعل مسألة خلود النفس أو فنائها بعد الموت ، متعلقة بالمسألة الخلقية ، وهم يركزون كل المسألة الخلقية على العقل الناضج وعلى حرية الاختيار • فالنفس التى تكون قد اكتشفت الشريعة عقلا وتكون قد فعلت بمقتضاها أو تكون قد خالفتها ، هذه النفس وحدها تخلد حتى تنال ثوابها أو عقابها ، وخلاف ذلك لا يمكنهم تعليل خلود النفس • فخلود النفس ضرورة خلقية

---

(٧) البغدادى : الفرق ص ١٥٧ •

عند المعتزلة ، وهذا القول قريب جدا لما سيقوله كنط الالمانى فى القرن الثامن عشر والذى برهن على خلود النفس عن طريق الاخلاق وليس عن طريق وظيفة العقل وبساطته مثل ما فعل افلاطون وارسطو قديما •

٣ ـ الخير المطلق والشر المطلق :

لما قالت المعتزلة ان العقل يدرك القيمة الخلقية للافعال اعتبرت هذه القيمة مطلقة ، اعنى ان الافعال فى ذات حدها حسنة أو قبيحة ، والوحى لا يثبت للافعال قيمتها ، بل يخبر عنها فقط(٨) • فلا يحدد الله جزافا القيمة الخلقية للعقل ، بل بالعكس هذه القيمة الخلقية صفة نفسية (ذاتية) للفعل اى انها مطلقة ، وغاية ما فى الامر يخبرنا الله عن هذه القيمة بواسطة نبى اذا وجد ضرورة لذلك فالعقل يدرك ضرورة الشر والخير فى ذاتهما ، فهو يدرك مثلا ان الصدق المفيد خير بنفسه ، اعنى انه خير بالذات وان الكذب الذى لا يفيد فائدة هو شر بنفسه اعنى انه شر بالذات »(٨) ويقولون ان هناك بعض الصفات الخلقية يدركها العقل نظرا ، وفعلا بما ان الخير والشر هما قيمتان قائمتان بذاتهما وضروريتان ، فيمكن ان تقاس بهما جميع الافعال بالنظر ، فمثلا تقول المعتزلة : العاقل اذا سنحت له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب ، بحيث تساويا فى حصول الغرض منهما كل التساوى ، كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب ، فلولا ان الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه والا لما رجح الصدق عليه(٩) فالصدق حسن فى ذاته والكذب قبيح فى ذاته •

---

(٨) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧١ والملل ج ١ ص ٧٦ و ٨٤ •

(٩) نفس المصدر : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ •

مصدر هذا القول :

فى محاورة أوطيفرون لافلاطون نجد سقراط يسأل أوطيفرون هذا السؤال : « هل التقى محبب للالهـة لانه تقى ام هو تقى لانه محبوب من الالهة ؟ فيضطر اوطيفرون ان يقول بالفرض الاول التقى ان التقى محبب للالهة لانه تقى ، ولكن يعقب سقراط على هذا بقوله : « عندما طلبت منك ان تعرف لى التقى وجدتك اكتفيت بان تعرض لى احدى صفاته وهو انه محبوب من الالهة ، ولكنك لم توضح لى بعد ماهيته »(١٠) فكأن افلاطون اراد ان يقول ان الخير محبوب من الالهة لانه خير فى ذاته وانه لم يكتسب هذه الصفة من حب الالهة له — ويقول ارسطو بوجود اخلاق طبيعية يدركها العقل بواسطة عقله —(١١) .

والامر الذى جعل المعتزلة يقولون بأن الخير خير فى ذاته والشر شر فى ذاته هو ليس فقط ان هذه الفكرة قديمة ، قال بها افلاطون وربما تكون قد بلغتهم عنه ؟ بل هناك سبب آخر يعلل هذا القول وهو

---

(١٠) انظر محاورة أوطيفرون لافلاطون .

(١١) انظر الجزء الاول . الباب الاول ص ٩٧ و ٩٨ .
ملحوظة : يقول الاكوينى بوجود أخلاق يدركها العقل طبيعية وقبل أى وحى ويذكر « ان فى الانسان قانونا طبيعيا يمكن بواسطته ان يميز الخير من الشر » (المجموعة اللاهوتية ج ١ السؤال ٩١) — ولكن بعض اللاهوتيين فى العصر الوسيط مثل ابيلار وجون دونس سكوت ، قالوا ان القانون الخلقى ما هو قانون الا بموجب الامر الالهى وانه لو كان الله أراد ان يفرض قواعد خلقية غير القواعد الموضوعة لكانت تكون عادلة (انظر الفلسفة الاوربية فى العصر الوسيط للاستاذ يوسف كرم ص ٢٢٠) وفى العصر الحديث اعتبر ديكارت القواعد الخلقية مجرد ارادات آلهية — فكان قول الاكوينى قريبا جدا من قول المعتزلة .

معتمد على التوحيد كما فهموه • فانهم يعتبرون الله كلى الكمال[١٢] فهو تعالى يريد الخير بالضرورة واذا اوحى لنا بشرع فهذا الشرع خير في ذاته وليس لان الله أراده اذ ان ارادة الله تميل حتماً نحو الخير ـ ولما كان فى استطاعة العقل ادراك الخير والشر ، فلا يجوز ان يأتى الوحي مخالفاً للعقل ، بل متمماً له ـ ومن لم يأتيهم تنزيل يستطيعون ايضا تمييز الخير والشر بواسطة عقولهم الناضجة لان الخير تختاره أرادة خارجة عن العقل البشرى ، ولذلك صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان »[١٢] •

حجج المعتزلة :

وتحتج المعتزلة لقولها بان القيمة الخلقية صفة نفسية للفعل قالة : « لو رفعنا الحسن والقبيح من الافعال الانسانية ورددناها الى الاقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الاصول الشرعية ، حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل ، وقول على قول ، ولا يمكن ان يقال لم ولانه ، اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ، ويقاس عليها امر متنازع فيه • وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها »[١٣] ومعنى ذلك انه لو لم يكن للفعل صفة خلقية ذاتية لتعذر الحكم على الافعال ، ثم اذا سلمنا بان الفعل يكتسب قيمته الخلقية من الاقوال الشرعية أو من الوحى ، تسائلنا لماذا وصفت الشريعة أو الوحي [الذى يصبح خارج نطاق العقل] هذا الفعل

---

(١٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٣ •
(١٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٣٧٤ •

بالحسن وذاك بالقبيح ؟ فعبثا نحاول ان نجد خارج العقل مقياسا للحكم على قيمة الافعال الخلقية • لذلك انتهت المعتزلة الى ان الشرع يثبت فقط الحقائق التى يدركها العقل ، والاحكام الخلقية التى يطبقها العقل على الافعال ؟ ومن جهة أخرى هذا الشرع أو هذا الوحي لا يجوز ان يصدر من سلطة تعسفية لا رابط لها • لان العقل يتسائل دائما لماذا هذه السلطة وصفت هذا الفعل بالحسن ، ولم تصف ذاك (المناقض له) به ؟ فاذا أردنا ان نشيد الشريعة على اسس خلاف العقل والقيمة الذاتية للافعال ، لم يصبح فى امكاننا ان نتسائل لم (نفعل ذلك) ولان ••• فالسؤال عن القيمة الخلقية للفعل يصبح ممتنعا ومستحيلا عقليا ، وايضا الجواب عليه •

فلا نبحث عن المقياس الخلقى للافعال فى الشرع نفسه ، بل فى ذات الفعل ، والعقل يمكنه ان يدرك القيمة الخلقية النفسية للافعال لان الحسن والقبيح صفتان ملازمتان ونفسيتان للافعال • وقول الاسكافى الخاص بهذه المسألة ـ وهو يعبر ايضا عن رأى المعتزلة اجمعين ـ واضح جلى ، فهو يقول : « ان الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح ايضا قبيح لنفسه ، لا لعلة ، والطاعة طاعة لنفسها ، والمعصية معصية لنفسها »(١٤) وخلاصة القول ان المعتزلة لا تقول ان الافعال لا خلقية فى نفسها ـ اعنى انها ليست حسنة ولا قبيحة ـ وانها تكتسب قيمتها الخلقية من ارادة (الله) التى تختار عفوا بعض الافعال ، وتصفها بالحسن ، وتختار عفوا بعض الافعال الاخرى ، وتصفها بالقبح ، لا بل تؤكد المعتزلة على ان الافعال فى نفسها لها قيمة خلقية ، والعقل

---

(١٤) الاشعرى : مقالات ص ٣٥٦ •

فى امكانه كشف هذه القيمة •

فرض النظام : هل يجوز ان يأمر الله بما هو قبيح لنفسه ؟ :

يقول النظام : « كل معصية كان يجوز ان يأمر الله بهـا فهى قبيحة للنهى ؛ وكل معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله فهى قبيحة لنفسها ، كالجهل به والاعتقاد بخلافه ، وكذلك كل ما جاز ان لا يأمر الله فهو حسن للامر به ، وكل ما لم يجز الا ان يأمر به ، فهو حسن لنفسه »(١٥) فكأن النظام يفترض وجود افعال تكتسب قيمها الخلقية من أمر الله أو من عدم أمر الله بها ، فاذا انهى عنها الله اصبحت قبيحة ، لان الله نهى الانسان عنها ، واذا امر الله بها اصبحت حسنة ، لانه أمر الانسان بها • ويلاحظ ان بجانب هذا الفرض يوجد قول آخر للنظام لا يختلف فى جوهره عما قالت به المعتزلة ، وهو ان هناك افعال قبيحة فى نفسها ، لا يجوز ان يبيحها الله ، كما وان هناك افعال حسنة فى نفسها لا يجوز ان ينهى الله عنها • غاية ما فى الامر يعرض هنا النظام فرضا خاصا ببعض الافعال التى تكتسب قيمة خلقية من جراء امر الله بها ، او نهيه عنها • ولم يذكر لنا الاشعرى أى مثال لفرض النظام هذا • ولكن مثل هذا الفرض يجب ان نبحث فيه على ضوء الاصول العامة للاعتزال • فاذا فحصناه على ضوء ما قاله النظام فى قدرة الله(١٦) وجدناه لا يتفق وهذا القول اذ ان النظام يقول ان الله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، وعلى ترك الاصلح من الافعال الى ما ليس بأصلح • فلما كان الله مكلف بفعل الاصلح فكيف يمكنه

---

(١٥) نفس المصدر •

(١٦) انظر الجزء الاول • ص ٨٣ وما بعدها •

أن يأمر بالمعصية ؟ فيمكنا ان نفسر فرض النظام هكذا : اذا بدا لنا ان الله يأمر بمعصية أو ينهى عن فعل حسن ، ايقنا ان الانسان كان مخطئاً فى حكمه على قيمة الفعل الخلقية ، لان الخطأ يجوز على الانسان ولا يجوز على الله ؛ ورجاء أمر الله أو نهيه تنبيها للانسان على خطأه • وهذا ما يتفق وما يذكره الخياط عن النظام القائل « بان الله مختار لفعله للعدل وحكمه بالحق وللشر الذى يفعله بعباده يقدر عليه وعلى امثاله لا الى غاية • وانحال ابراهيم قول من زعم ان الله يقدر على الظلم والكذب ، وهما لا يتعانان الا من ذى آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة ، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وصف بها متعال »(١٧) ، وهذا ما يتفق ايضا وقول المعتزلة ومنهم النظام ، بان للافعال قيمة خلقية بنفسها ، وبان العقل فى امكانه ان يدرك هذه القيمة • فلما كان الله عادلا حكيما كيف يمكنه ان يثاب القيمة الخلقية لفعل ما ، وهذه القيمة نفسية للفعل ملازمة له ؟

ومن هنا تتضح لنا وظيفة الوحى : يثبت لنا الوحى القيمة الخلقية الحقيقة لبعض الافعال المشكوك فى قيمتها ، ولكنه لا يعطى اية قيمة خلقية للافعال ، لان كل فعل له قيمة خلقية ذاتية •

٤ ـ الوحى :

ان الشريعة العقلية تدرك مباشرة بواسطة العقل ، ولكن الشريعة النبوية ـ اعنى الوحى ـ لا تعرف الا بالسمع • رد الجبائى وابنه الشريعة النبوية « الى مقدرات الاحكام وموقفات الطاعات التى لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها فكر • وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم

---

(١٧) الخياط : الانتصار ص ٤٩ •

ثواب المطيع وعقـــاب العـــاصى الا ان التأقيت والتخليد فيـه يعرف بالسمع »(١٨) فالوحى يوضح الشريعة العقلية ويكملها ، دون ان يهدمها أو يناقضها فى أى حال من الاحوال • والشريعة العقلية عامة شاملة جميع الناس ، يدركونها عندما تنضج عقولهم ، وهى موجودة عند من لم يصله وحى ، كما وانها موجودة عند من وصله الوحى • غاية ما فى الامر هو ان الوحى يأتى متمما وموضحا لهذه الشريعة العقلية الطبيعية ، وانا بدا الوحى مناقضا تماما لجوهر ما يقره العقل ، لزم حينئذ تأويل الوحى على ضوء العقل • وهكذا يصبح العقل فى نظر المعتزلة المقياس الوحيد الكامل الذى تقاس به القيمة الخلقية للافعال ، والمقياس الوحيد فى تأويل الوحى وتفسيره • ولما يشعر العقل بعجزه عن تحديد بعض الحقائق الخلقية ، يلجـــأ حينئذ الى الوحى ويستمد منه النور الكافى لذلك • فمثلا لا يحتاج الفعل الى وحى ليقرر وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى ، ولكنه يلجأ الى الوحى لتحديد مدة الثواب أو العقاب •

وهكذا نجد المعتزلة لا تعتمد الا على اساس واحد ـ وهو العقل ـ لتشييد الحياة الخلقية ، وأقرت بسلطانه فى الحكم على القيمة الخلقية للافعال • ولما كان الفعل مشتركا بين جميع الناس ، فالحياة الخلقيـة شامـلة الجميع • ثم اعتبرت المعتزلة حكم العقـــل حكما مطلقا على الافعال ، اعنى ان الفعل له قيمة خلقية فى نفسه : هو حسن أو قبيح فى ذاته ، ولا يكتسب هذه القيمة من سلطة خارجة عنه ، فالوحى ينبه الانسان على هذه القيمة دون ان يمنحها للفعل • ويوضح هذه القيمة دون ان يناقض جوهر حكم العقل على الفعل •

---

(١٨) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٤ •

وبعد ما أقرت المعتزلة قدرة العقل على ادراك الشريعة الطبيعية العقلية ، بقى علينا ان نعرض موقف الانسان تجاه هذه الشريعة ، لانه فى امكانه ان يخضع اليها أو ان يعرض عنها ، اذ أن الحرية هى من الشروط الاساسية لقيام الحياة الخلقية •

الفصل الثانى

موقف الانسان من الشريعة

يقوم النزاع بين العقل الذى يدرك الشريعة والارادة التى تنفذ هذه الشريعة • ولكن الى أى درجة يوجد فعلا هذا النزاع ، ويكون الانسان مسئولا خلقيا ؟ لم تجسر المعتزلة على ان تعطى ردا قاطعـــا على هذا السؤال ، اذ أنهم لا يعتبرون الافعال الخارجية مترجمة دائما ترجمة صحيحة للنيات • لذلك جاءت الاحكام الخلقية عندهم احكاما متعلقة بالنيات اكثر مما هى متعلقة بما هو ظاهر من الافعال • والثواب والعقاب يتبعان هذه الاحكام • وهذا ما نبحثه هنا •

١ ـ المؤمن :

هو من يعرف الشريعة ويعمل بمقتضاها • وعرف النظام الايمان « بانه اجتناب الكبيرة »[1] فالايمان يتطلب فعلا من جانب الانسان ، يبتعد بمقتضاه عن الكبيرة • « وليس الايمان فى الصلاة وانما الايمان ترك الكبائر »[1] على رأى النظام • وكان واصل يعتبر الايمان « خصال

---

(١) البغدادى : الفرق ص ١٣٠ •

خير ، اذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو اسم مدح »[٢] فيكون الايمان ميل مكتسب للخضوع عادة الى الشريعة • وهذا هو ايضا رأى الجبائى وابنه فى الايمان[٣] والايمان فى رأى ثمامة « هو عدم معصية الله »[٤] اذ ان الله هو رمز فكرة الخير المطلق الشامل على الشريعة العقلية والشريعة النبوية — والثانية متممة للاولى — وتعريف الجاحظ للمؤمن دقيق ، ويحدد لموقف الانسان المؤمن ، فهو يقول : « ومن انتحل دين الاسلام فان اعتقد ان الله تعالى ليس بجسم ولا صورة ولا يرى بالابصار وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصى ، وبعد الاعتقاد والتبين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقا ، وان عرف ذلك كله ثم يجحده وانكره أو دان بالتشبيه والجبر ، فهو مشرك كافر حقا »[٥] • يلاحظ هنا ان الجاحظ لا يذكر فى تعريفه للمؤمن الا الحقائق الاساسية التى يدركها العقل النافع ، ويمكن ردها الى حقيقتين كبيرتين اثنتين وهما : التوحيد وقدرة الانسان على افعاله فالعقل كاف للانسان حتى يكون مؤمنا • ويستمر الجاحظ قائلا اذا لم يدرك العقل هذه الحقائق « ولم ينظر فى شىء من ذلك ، واعتقد الانسان ان الله ربه وان محمدا رسول الله فهو مؤمن لا لوم عليه ولا تكليف عليه غير ذلك »[٦] فكأن الجاحظ يميز نوعين من الايمان ، الواحد هو ايمان بالعقل ، والاخر هو ايمان بالسمع • والخلق عنده صنفان ، منهم من يدرك التوحيد

---

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٥ •
(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٨٤ •
(٤) الخياط : الانتصار ص ٨٦ •
(٥) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٠ •

ومنهم من يجهله والجاهل معذور ، بينما العالم بالتوحيد محجوج بمعرفته •

ويتضح مما تقدم ان الايمان فى رأى المعتزلة هو ليس الخضوع الاعمى لبعض المحرمات الدينية ، وليس القيام ببعض الحركات التى يأمر بها الدين ، لا بل الايمان الحقيقى قوامه العقل والارادة : العقل لادراك الحقائق الاساسية ، والارادة للعمل بمقتضى هذه الحقائق • ومن لم يمكنه ان يصل الى هذه الحقائق ، وهى تلخص فى اثنتين : التوحيد والعدل (كما تفهمها المعتزلة) وآمن بالله ورسوله عن طريق السمع فهو مؤمن ايضا ، ولكن ايمانه اضيق من ايمان الاول ، وتكليفه اقل من تكليف الاول الذى آمن بعقله • وايمان العقلاء واسع لانه يعتمد على العقل ، وتكليفهم كبير لان تكليف العقل اكبر من تكليف السمع •

٢ ـ الكافر :

الكفر هو معصية الشريعة ، والمعصية لا تكون الا من كائن حر مختار يخلق فى نفسه هذه الحالة • لذلك قال النظام « ان الكفر لم يكن كفرا ولا قبيحا الا بفاعله ومحدثه وهو الكافر • والله لم يخلق الكفر ، وانما كان بالله تقبيح الكفر ، وهو الحكم بانه قبيح ، فاما نفس الكفر فالكفر لا بغيره »(٦) ، ومعنى ذلك ان المعصية أو الكفر قبيح فى ذاته ، ولا يقوم الكفر الا فى انسان ، لانه لا يكون الكفر الا اذا عصت الشريعة ارادة حرة مختارة ، فتخلق حينئذ الكفر فيها ، والله لا يمكنه ان يخلقه فى الانسان • وبتحليل حالة المعصية هذه التى يترتب عليها الكفر نجد ان المعصية لا تكون الا اذا استوفيت الشروط

---

(٦) الخياط : انتصار ص ٢٩ •

الاتية وهى : وجود الشريعة ، ومعرفة هذه الشريعة ، وحرية العمل بمقتضاها أو معصيتها • ولما كان الله مكلفا بطبعه بفعل الخير المطلق ، وليس مختارا له ، فلا توجد فيه معصية ، فقط الكائن الحر فى امكانه ان يعصى الشريعة ، لذلك قال النظام ان الله لم يخلق الكفر ، بل الكافر يخلق فيه •

ويرد عباد بن سليمان رأى النظام فى الكافر ، فيقول « لا يجوز للناس أن يقولوا ان الله خلق الكفر لان الكافر اسم لشيئين : انسان وكفره ، والله غير خالق لكفر الانسان »(٧) • بل الانسان هو الذى يصير كافرا بارادته ، كما وان الله غير خالق للايمان فى الانسان ، بل الانسان يصير مؤمنا بارادته • لذلك رفض عباد ان يقول ان الله يوحى الكفر الى الكافرين ، بل قال ان الله لا يأمر الكفار بالايمان طالما هم فى حالة الكفر ، كما وانه تعالى لا يمنع ابدا المؤمنين من ان يصبحوا كفارا ، طالما هم فى حالة الايمان ، وهذا واضح بيّن ، لان الانسان لا يمكنه ان يأتى فى نفس الوقت بجنسين متضادين من الافعال • ويضيف عباد على ذلك قائلا : انا علم الله ان كافرا سيصبح مؤمنا ، فهذا الكافر يبقى على هذه الحال حتى يزمن • كما وان من سيكون كافرا يبقى مؤمنا حتى الوقت الذى يصبح فيه كافرا • لذلك من لم يؤمن ابدا يبقى كافرا حتى موته ، كما وان المؤمن الذى لم يكفر ابدا يبقى مؤمنا حتى موته(٨) هكذا يحاول عباد ان يبين ان الانسان يصبح مؤمنا أو كافرا بأرادته الحرة •

---

(٧) البغدادى : الفرق ص ١٤٦ •
(٨) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٩ •

« ان من اظهر الكفر فهو كافر وعيدى ، ان كانت معه المعرفة والقصد ، والا فليس هذا الاسم له لازما »(٩) وهذا كلام صريح واضح ، يدل على ان الكافر لا يكون هكذا الا بمعرفة الشريعة وبمعصيتها بمقتضى أرادة حرة تقصد المعصية • واذا لم تتم هذه الشروط فليس هناك كفر ولا معصية • ويوضح ثمامة هذا الرأى بقول يذكره الخياط ، فيقول : « الكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه القاصدون الى الكفر بالله والمعصية له فمن كان كذلك فهو كافر ، فأما من لم يقصد الى المعصية لله فليس بكافر عنده »(١٠) ويضيف ثمامة قائلا : « اذا كان الله لعن اليهود والنصارى فى غير موضع من كتابه فمعنى هذا الاسم (اليهود والنصارى) انما يلزم القائل به بعد المعرفة ، فاما من قال به وليست معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهوديا ولا نصرانيا ولا كافرا(١١) فيكون الكفر معصية الشريعة بعد معرفتها ، ولا يكون هناك كفر ان لم تكن معصية • فلما كان الايمان معرفة الشريعة وقصد لتنفيذها ، كذلك يكون الكفر فى معرفة الشريعة وفى قصد لعدم تنفيذها • وما يذكره الخياط فى موضع آخر عن ثمامة يبين لنا تماما رأى المعتزلة فى الايمان • فيقول الخياط : « حكم ثمامة ان اظهر الاسلام بانه مسلم ولمن اعتقد بقلبه ان كان باطنه كظاهره فهو مؤمن ، وان كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن »(١٢) • ويضيف الخياط انه على رأى ثمامة تماما •

ويتضح من هذه الاقوال ان الايمان فعل داخلى للانسان ، اعنى

---

(٩) الخياط : الانتصار ص ٨٧ • (١٠) نفس المصدر ص ٨٦ •
(١١) نفس المصدر • (١٢) نفس المصدر ص ٨٧ •

ان الانسان يؤمن بعقله وبأرادته ، والكفر لا يكون كفرا تماما الا اذا عرف الانسان الشريعة ورفض جرا تنفيذها . فلا يحكم على المؤمن أو على الكافر بمجرد ما يظهره من افعال ، لانه يجب ان تأتى هذه الافعال معبرة تماما عما في القلوب حتى يكون حكمنا عليها صادقا ، والا فجاء حكمنا فاسدا مقلوبا . ولان المعتزلة فهمت الايمان والكفر هكذا لذلك نجدهم يمتنعون عن الحكم على كلا الفريقين المتنازعين في حرب الجمل ولجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ، اذ انه من المستحيل على الانسان الحكم على حالة ايمان او كفر انسان آخر بما يراد من اعمال خارجية .

٣ ـ الامر وحدود الطاعة :

تقول المعتزلة ان كل آمر بالشيء فهو مريد له ، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة ، فهو مريد لها ، اذ من المستحيل ان يأمر عبـــاده بالطاعة ثم لا يريدها ، والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالامر بها وبين كراهية وقوعها ، جمع بين نقيضين . وذلك بمثابة الامر بالشيء والنهى عنه في حالة واحدة ، اذ لا فرق بين قول القائل : آمرك بكذا واكره منك فعله ، وبين قوله : آمرك بكذا وانهاك عنه . واذا وقع الاتفاق بان الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب ان يكون مريدا لها ، كارها لضدها من المعصية ، واذا كان الامر بالشيء مـــريدا له كان الناهى عن الشيء كارهاً له ،(١٣) . فاذا أمر الله بالطاعة فانه يريدها والطاعة أمر حسن في ذاته ، اما اذا قلنا مثلا ان الله أمر ابا الجهـــل بالايمان واراد منه الكفر ، ادى ذلك الى اقتضاء الايمان منه بحكـــم

---

(١٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص ٢٥٤ .

الامر واقتضاء الكفر منه بحكم الارادة ، وهـو محـال »(١٣) فاذن يجب ان يتناسب الامر واستعداد ومقدرة من هو موجه اليه ، اذ ان ولا احد ملزم ولا مكلف بعمل المستحيل : فالجاهل غير ملزم بان يفعل حسب علم ينقصه • والله يثبت ولا يعاقب الا حسب معرفـة وحرية الانسان •

وبعد ذلك نبحث الى اى احد يجب على الانسان ان يطيع الشرع اعنى ما هى درجة ايمانه وكفره • فيقول ابو الهذيل بهذا الصدد : « كل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الامر له ، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهى لـه • ويقـدم مثلا لذلك ؛ فيقـول : اذا ترك الدهرى المجوسية والنصرانية فانه مطيع بتركهما ، لانه أمر ان يتركهما • وهو عاص كافر بقوله بالدهر لانه قد نهى عنه »(١٤) فاذا ترك الدهرى امرين قد نهى عنهما ليس يعنى ذلك انه تقرب الى الله ، لا بل يبقى كافرا لانه لم يطيع امر الله بترك القول بالدهر • والنظام والمردار وجميع المعتزلة متفقون على قول أبى الهذيل هذا ، ويزيدون قائلين « انه لا يطيع الله جل ذكره الا من قد عرفه وتقرب اليه بطاعته »(١٥) فكأنه توجد حدود لمعرفة الشريعة وتوجد ايضا حدود للمسئولية •

وتحاول المعتزلة بعد ذلك ان توضح معنى المسئولية الخلقية ، فتميز بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجز نسخه من الاوامر » • فاذا أمر الله بما جاز نسخه واذا عصى الانسان هذا الامر فيكون قد عصى الله ،

---

(١٣) — الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٢٥٤ •
(١٤) الخياط : الانتصار ص ٧٤ •
(١٥) نفس المصدر ص ٧٥ •

ولكنها معصية نسبية • واذا أمر الله بما لا يجوز نسخه ، وعصاه الانسان ، فتكون معصية لامر مطلق »(١٦) وتنوه المعتزلة هنا الى الشريعة النبوية (اعني الوحي) والى الشريعة العقلية الطبيعية • ويجوز ان يأمر الوحي ببعض الأفعال التي لا تأمر بها الشريعة العقلية ، فتكون المعصية في هذه الحالة معصية نسبية ، ولا يكون العاصي كافرا • اما اذا عصى أمرا عقليا طبيعيا ـ لا يمكن نسخه ـ فتكون معصية مطلقة ، ويعتبر كافرا •

٤ ـ المعصية لا تكون دائما في الفعل :

يقول الجبائي ، انه يجوز ان يستحق الانسان الذم والعقاب الدائم لاعلى فعل ، ولكن من أجل انه قادر على عزم دون ان ينفذه »(١٧) ، أو بمعنى آخر ، يذكر الجبائي الحال التي يؤخر فيها الانسان تنفيذ العزم • ترجع هنا الى ما قالته المعتزلة في العلاقة بين العزم والتنفيذ (الباب الاول الفصل الثالث رقم ٤) : تميز المعتزلة بين وقت القدرة (أعني العزم) ووقت الفعل • ولكن يجوز ان توجد اوقات كثيرة بين وقت القدرة ووقت الفعل • فالانسان يمكنه ان لا يفعل مع وجود القدرة على الفعل ويعلل بعضهم هذا التأخير في الفعل بقولهم انه ناتج عن عزم آخر يختلف عن العزم الاول الذي لم ينفذ ؛ وهكذا يكون العزم الجديد سببا في عدم تنفيذ الفعل الاول ؛ وينتهوا الى انه طالما لا توجد موانع للفعل ، فالانسان يفعل ضرورة حسب العزم الاخير • هذا هو رأي

---

(١٦) الخياط : الانتصار ص ٢٩ •
(١٧) البغدادي : الفرق ص ١٧٠ ـ ابن حزم ـ الفصل جـ ٤ ص ١٥٣ •

وقدماء المعتزلة مثل ابى الهذيل والنظام ومعمر والشحام والاسكافى وجعفر بن حرب • ولكن الجبائى يقول انه بالرغم من ان القدرة سابقة على الفعل فهذه القدرة يمكنها ان لا تفعل ، وذلك دون وجود موانع أو عوائق ؛ أو بمعنى آخر يجوز للانسان ان يقف عند حد العزم دون ان ينفذه • وحينئذ يعتبر عاصياً ؛ فالمسئولية الخلقية - حسب الجبائى - لا تقع فقط على الفعل ، بل على العزم ايضا حتى اذا لم ينفذ • وعلى هذا الاصل يستحق الانسان الذم فى الحالتين الاتيتين :

اولا : فى حالة الامتناع عن الفعل : يقول الجبائى اذا أمر انسان بفعل ولم يفعله مع قدرته عليه وتوفر الآلة فيه وارتفاع الموانع منه ، فهو مستحق للذم والعقاب الدائم »(١٧) • فهذا الانسان لا يستحق الذم لفعل بل لامتناعه عن الفعل • مثلا من يقطع عمدا الصلاة ، او لا يدفع الجزية ، مستحق للعذاب(١٨) ويعرض الجبائى الحالتين الآتيتين :

١ - حالة انسان امتنع عن فعل أمر وأتى بمعصية ، مثل السرقة أو القتل أو الزنى • يقول الجبائى ان هذا الانسان يستحق عقابين ، الواحد لامتناعه تنفيذ ما أمر به ، والثانى لفعله المعصية • ٢ - حالة من امتنع عن فعل ما أمر به ، وفعل مثل افعال الانبياء ؛ يقول الجبائى انه يستحق الذم فى هذه الحالة لانه لم يفعل ما أمر به • فالامتناع عن تنفيذ أمر يستحق الذم حتما ، ولو ان صاحب هذا الامتناع آتى بافعال تستحق المدح •

ثانيا : فى حالة الفعل : من يفعل ما نهى عنه يستحق الذم على

---

(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٧٠ - ابن حزم الفصل جـ٤ ص١٥٣ •
(١٨) ابن حزم الفصل جـ ٤ ص ١٥٣ •

فعله ؟ مثلا « الزانى وشارب الخمر والسارق والقاذف والمفطر فى شهر رمضان »(١٩) ويظهر ان الجبائى قد سئل عما اذا كانت هذه الافعال تستحق قسطين من الذم ، الاول لفعل الزنى والشرب والسرقة الخ ، والثانى لعدم فعل ما وجب على (المخالف) من ترك الزنى والسرقة الخ(١٩) ؟ لانه لو كان الامر كذلك لوجب كفارتان فى فعل واحد ، احداهما لفعل الزنى ، والثانية لعدم الامتناع عنه ؟ أو بمعنى آخر كل فعل ذم يكون فى الحقيقة أمرين مستحقين للذم ، الاول الفعل ذاته ، والثانى عدم تجنب هذا الفعل ؟ ولكن جاء رد الجبائى على هذا السؤال واضحا ؟ فقال : « انما نهى الانسان عن الزنى والشرب والقذف الخ فاما ترك هذه الافعال فغير واجب عليه »(١٩) فعلى ذلك الاصل يكون كل من فعل ما نهى عنه لم يستحق الا ذماً واحدا لفعلته هذه ، اذ ان الشرع نهى عن فعل وقام به الانسان ، فهو عاص بفعله لهذا النهى فقط • والا أصبح مجال الذم واسعاً للغاية • وهذا ما ينوه عنه البغدادى عندما يذكر رأى الجبائى فى الموضوع ؟ فيقول البغدادى ما مؤداه : هل مختلف حركات الفعل تستوجب كل منها ذماً ؟ « قد وجدنا من المسببات ما يتولد عنه من أسباب كثيرة كاصابة الهدف بالسهم فانه يتولد عنها حركات كثيرة يفعلها الرامى بالسهم ، وكل حركة منها سبب لما يليها الى الاصابة • ولو كانت مائة حركة ، فالباية منها سبب الاصابة ؟ فهل اذا أمر الله الرامى بالاصابة فلم يفعلها ان يستحق مائة قسط وقسطاً ، الواحد منها ان لم يفعل الاصابة ؟ والمائة لانه لم يفعل تلك الحركات » ؟(١٩) ان كل هذه المشاكل التى ينوه

---

(١٩) البغدادى : الفرق ص ١٧١ •

عنها البغدادى ، من السهل جدا حلها عند المعتزلة • يكفينا ان نرجع الى ما قالته المعتزلة عن الفرق بين الافعال المتولدة والافعال الارادية (الباب الاول • الفصل الثالث رقم ٢) ؛ انهم لا يعتبرون الانسان مسئولا الا عن أفعاله الارادية ، وفى المثال المذكور عن السهم لا يكون الانسان مسئولا عن رميه أو عدم رميه للسهم فقط ؛ اما كل باقى الحركات فهى متولدة عن الفعل الارادى الاول • لذلك قال الجبائى ان الفاعل لمعصية لا يستحق الا ذماً واحدا عليها بالرغم عما يتولد عنها من أفعال عديدة •

الفرق بين العقاب والذم : يميز الجبائى بين الافعال التى تقع بجارحة مخصوصة ، مثل الكلام ؛ وبين الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة ، كالزكاة والكفارة وقضاء الدين ورد المظالم • ان الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة يمكن التعويض عنها بأفعال أخرى ، مثل الصلاة والحج بدلا من الزكاة • فيكون العقاب واجباً على الافعال التى تقع بجارحة مخصوصة ؛ والذم واجب على الافعال التى لا تقع بجارحة مخصوصة فى حالة عدم فعلها اذا كان الانسان قد أمر بها(٢٠) •

٥ ـ موقف من آتى بكبيرة (الفاسق) :

ان من يعصى الشريعة لا يفقد الايمان ، ولا يزال موحدا ؛ ولكن كل معصية تستحق حتماً عقاباً • فما هو حال الفاسق المسلم ؟ لا يبدو ان المعتزلة تهاونت فى أمره ؛ بل بالعكس يقول جعفر بن مبشر : « ان من فساق هذه الامة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة • هذا مع قوله بان الفاسق موحّد وليس بمؤمن ولا

---

(٢٠) البغدادى : الفرق ص ١٧٢ و ١٧٣ •

بكافر »(٢١) ويقول الجبائى وابنه أبو هاشم ان من ارتكب كبيرة فهو في الحال يسمى فاسقاً ، لا مؤمناً ولا كافرا ؛ وان لم يتب ومات عليها فهو مخلد في النار(٢٢) . فيكون الفاسق الموحد في نظر المعتزلة في منزلة بين المنزلتين ، أى بين الايمان والكفر • فهم يميزون بين الايمان وهو اعتقاد راسخ بالتوحيد ، وبين الفسق وهو معصية الشريعة ، ولما كانوا يعتبرون الفسق عملا يقوم به العقل والارادة الحرة ، ولا يقاس بالافعال الخارجية ، لذلك وجدوا انه من الصعب الحكم على حالة الفسق ، اذ ان النيات لا تظهر دائماً ، والمسئولية لا تقع الا على القصد — فقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين يعتمد على أساس سيكولوجى وخلقى وطيد : انهم اعتبروا الانسان مسئولا فقط عن ارادته لان الفعل الارادى هو الفعل الوحيد الذى يصدر مباشرة من ارادة الانسان على ضوء العقل ؛ ولكن كل ارادة لا تنفذ حتماً ؛ لذلك لا يمكننا ان نحكم بواسطة الفعل الخارجى على ما قصدت اليه الارادة •

بحث بعض الكبائر :

ان الفسق معناه هنا معصية الشريعة وليس عدم الخضوع الى ما هو متفق عليه بين الناس من عادات ؛ وعدم الخضوع لما أجمع عليه قوم ، يكون سبباً لعقاب العاصى عقاباً يتفقون عليه • وما هو كذلك ، أعنى من وضع الناس ، لا يعتبر فسقاً • لان الفسق معصية ما يحكم به العقل بانه الخير والحسن ، أعنى انه معصية الشريعة العقلية الطبيعية الضرورية العامة ؛ وعلى ضوء ذلك نعرض آراء المعتزلة في بعض

---

(٢١) نفس المصدر • ص ١٥٣ •
(٢٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٢ •

الكبائر :

١ ـ شارب الخمر : يقول جعفر بن مبشر « ان اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر الحد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم »(٢٣) في حين ان الشريعة العقلية لا تحرم شرب الخمر •

ب ـ الزانى : يقول جعفر بن مبشر : « ان رجلا لو بعث الى امرأة يخطبها ليتزوجها وجاءته المرأة فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا ولي ولا شهود ، انه لا حدّ عليها ؛ لانها جاءته على سبيل النكاح ؛ وأوجب الحد على الرجل ، لانه قصد الزنى »(٢٤) • فلا يعتبر جعفر المرأة زانية اذ انه لم يكن في نيتها الزنى ؛ والرجل هو وحده الزانى لانه كان في نيته الزنى • فالمعتزلة لا تحكم على ما هو ظاهر من الافعال ، بل تحاول ان تنفذ دائما الى النيات ؛ لان المسئولية لا تقع الا على القصد ، وهذا مايتفق وقولهم بان الارادة الحرة هى المسئولة عن مراداتها •

جـ ـ السارق : وفي السرقة يجب ان نأخذ بعين الاعتبار قصد السارق وقيمة ما هو مسروق • ليس كل ما يسرق يضر صاحبه الاصلى • ولكن اذا أخذنا بهذا المبدأ أصبح من الصعب تحديد الحد الادنى للشيء المسروق ، حتى تكون هناك سرقة فعلا ؛ اذ ان الاموال ليست موزعة بالتساوى • ولحل المشكلة اتخذ بعض المعتزلة مقياسا من النظام الاجتماعى لتحديد الحد الادنى لقيمة الشيء حتى تكون هناك سرقة : مثلا « يفسق ابو الهذيل سارق خمسة دراهم أو خائنها ،

---

(٢٣) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ •
(٢٤) البغدادى : نفس المصدر • الخياط الانتصار ص ٨٨ •

قياسا على مانع الزكـاة ؛ ويفسـق بشر بن المعتمر سـارق عشـرة دراهم »(٢٥) . ويزعم ابو الهذيل وبشر ان « السارق الذى أخـذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها اربعة أخرى ، فقد فسق بمنعه الاربعة الاولى والاربعة الثانية ؛ فاما فى نفس الاخذ فلم يفسق »(٢٥) . ولكن النظام اتخذ مقياساً آخر مخالف الزكاة وهذا المقياس هو أقل مبلغ يصلح حتى يطلق عليه اسم مال ؛ فقال « ان رجلا لو أخذ من مال يتيم مائتى درهم غير حبة ، لم يفسق ؛ وانه ان أخذ منه مائتى درهم سواء ، فسق وفجر وصار من أهل النار » وكان النظام يفسق خائن مائتى درهم لقول الله « ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » ، والمال عنده لا يكون أقل من مائتى درهم »(٢٦) .

يبدو مما سبق ان المعتزلة كانت تحاول ان تلطف من عادة قطع يد السارق لذلك أخذوا يحددون الحد الادنى للقيمة المسروقة حتى يعتبر العمل سرقة فعلا . فاعتمد بعضهم على أقل مبلغ يدفع كزكاة وجعله حدا أدنى لمعاقبة سارقه ؛ بينما اعتمد البعض الآخر على تقدير أقل قيمة من المال يدفع عنها زكاة ، وكانت حينئذ مائتى درهم - وفى كلتا الحالتين أخذ المعتزلة بعين الاعتبار الضرر الناتج للغير من السرقة لتحديد السرقة ؛ ولما كان من المستحيل تقدير هذا الضرر فى كل حالة على حدة ، لجأوا الى نظام اجتماعى مالى وحددوا على ضوءه أقل مبلغ يعتبر مالا .

---

(٢٥) ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٤ - الخياط : الانتصار ٩٢

(٢٦) الخياط : الانتصار ص ٩٣ - البغدادى الفرق ص ١٢٩ الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٦ - **ملحوظة** : كان من عادات العرب قطع يمنى السارق لذلك حاولت المعتزلة تحديد الحد الادنى للمبلغ المسروق حتى تكون هناك سرقة فعلا يعاقب عليها .

اما اذا كان ما يأخذه السارق لا يسبب ضررا للغير فهو لم يفسق ؛ ولذلك قال جعفر بن مبشر : « ان أخذ حبة شعير أو طاقة تبن من الغير فهذا مما لا يتمانعه الناس فيما بينهم فلا يوجب على آخذها وعيد • ولكن ان آخذ ما يتمانع الناس أخذه مما قد حرمه الله ذاكرا لتحريمه ، قاصدا الى ان يعصى ربه ، فهو فاسق فاجر ، ولا يعتبر منسلخا من الايمان والاسلام »(٢٧) • فكأن المعتزلة لا ينظرون الى السرقة كمجرد أخذ او سلب المال ؛ بل السرقة هى أخذ مال يضر صاحبه الاصلى • وعلى ذلك حاولوا تحديد المال لتكون هناك سرقة •

د ـ **القتل** : « كان الفوطى يرى قتل مخالفيه فى السر غيلة وان كانوا من أهل ملة الاسلام »(٢٨) • وكانت المعتزلة تعتبر القتل جريمة فى ذات حدها ؛ وذلك يتفق ومبدأهم القائل بان من الصعب معرفة قصد الاخرين ، وان المسئولية ليست فقط على الافعال الخارجية بل على النيات والقصد • وسنبحث هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الخاص بآراء المعتزلة السياسية ـ ولكن من الوجهة الخلقية نجد ان المعتزلة تحرم القتل •

ويتضح من هذا البحث الوجيز الخاص ببعض الكبائر ان المعتزلة تسترشد خصوصا بالشريعة العقلية للحكم على الكبائر ، ولا تتقيد

---

(٢٧) الخياط : الانتصار ص ٨٣ •

(٢٨) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ **ملحوظة** : يقول البغدادى : وأهل السنة يقولون فى الفوطى واتباعه ان دماءهم واموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة بل لقاتله عند الله القربة والزلفى ـ وهنا القول بعيد كل البعد عن رأى المعتزلة •

بالشريعة النبوية ، ثم لاحظوا انه من الصعب تحديد قصد الفاسق للحكم عليه ؛ لذلك لجأوا الى القول بالمنزلة بين المنزلتين ؛ وكأنهم يقولون وهاذا يسري الان كان ما نسميه فاسقا ما هو الا خاص لبعض النظم الاجتماعية المتفق عليها ، أو لبعض الاغراض الشخصية ولم يعص قط شريعة عقلية ؟ •

٦ — التوبة :

ان الفاسق يمكنه ان يتوب عما أتى به من معصية ، كما وانه أتى المعصية سرا معتقدا يمكنه أيضا ان يختار التوبة ويندم على معصيته • والمعتزلة تضع شرطين أساسيين للتوبة ، حتى تكون صادقة :

١ — يجب ان تكون التوبة كاملة شاملة جميع الذنوب • و ٢ — يجب ان يوجد قصد صادق على التوبة • وما يذكره ابو هاشم الجبائي عن التوبة يوضح لنا موقف المعتزلة منها فيقول : « ان التوبة لا تصح مع ذنب وقع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقده قبيحا ، وان كان حسنا »(٢٨) فيجب ترك القبيح لانه قبيح ، أو لاننا نعتقده قبيحا • ويضيف ابو هاشم قائلا : « ان التوبة من الفضائح لا تصح مع الاصرار على منع حبة عليه »(٢٩) يعني ان التوبة يجب ان تكون كاملة شاملة كل فعل قبيح أو كل قصد قبيح ؛ فالتوبة الجزئية غير مجدية • لذلك هو يقول : « ان من قتل ابنا لغيره وزنى بحرمته »(٢٩) يكون قد فعل معصيتين ويلزمه توبتان • اما اذا تاب عن واحدة ، وأصر على الاخرى ، فكأنه لم يتب • ويدهش البغدادي

---

(٢٨) البغدادي : الفرق ص ١٧٥ — ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٥٢ •

لقول ابى هاشم هذا ، ويوجه له هذا السؤال : « اذا كان التائب عن بعض ذنوبه قد ناقض وتاب عن ذنبه لقبحه ، وأصر على قبيح آخر فلم لا تصح توبته من الذى تاب منه ؟ »(٢٩) ومن سؤال البغدادى هذا نفهم ان المعتزلة كانت لا تعتبر التوبة جزئية ، بل يجب ان تكون شاملة كل قبيح حتى تكون فعالة ؛ لان الحياة الخلقية تكون وحدة غير متجزئة ؛ فلا يجوز ان يتوب تائب عن قبيح مع استمراره فى قبيح آخر ؛ ان هذا لا يبرأه من القبح — اما فيما يتعلق بالنية عند التوبة ، فيكفى ان تكون النية صادقة لتصح التوبة • ويذكر ابو هاشم حال من تاب عن قبيح وأصر على قبيح آخر يعتقده حسنا ؛ فيقول ان توبته صالحة اذ ان قصده حسن ، وهو يجهل ان القبيح الذى يصر عليه هو فعلا قبيح بل يعتقده حسنا(٢٩) ويقول بشر بن المعتمر « اذا تاب انسان عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الاولى ، لان توبته تقبل بشرط ان لا يعود »(٣٠) ولكن الانسان ضعيف من طبيعته ، فلا يجب ان نستنتج من قول بشر هذا ان كل من راجع كبيرة استحق عقاباً عليها ، وعلى كل ما ماثلها من كبائر سابقة تاب عنها ، لان المعتزلة تشترط فى التوبة العزم على عدم مراجعة الكبيرة ؛ ولكن الانسان معرض للوقوع فى نفس الكبائر مرات ، فماذا يكون أمره اذا راجع الكبيرة ؟ يقول أبو بكر الاخشيدى « ان كل من تاب عن كبيرة وراجعها ثم تاب عنها ، فكل توبة عن كل واحدة مقبولة(٣١) وذلك لان من يتوب

---

(٢٩) البغدادى : الفرق ص ١٧٥ •

(٣٠) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٠

(٣١) ابن حزم — الفصل ج ٤ ص ١٥٤ •

مرة يشترط فيه ان يكون عنده العزم الصادق على عدم مراجعة الكبيرة ، المعتزلة تقاس بالنية والقصد خصوصا(٣٢) .

حالة من يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة : توجد بعض الكبائر التي تتطلب حضورا مبينا للقيام بها . فماذا يكون حال من يتوب عن كبيرة بعد فقده العضو الذي استعمله في هذه الكبيرة ؟ يقول ابو هاشم « ان التوبة لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله ، فلا يصح عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب ، ولا توبة من جب ذكره عن الزنى(٣٣) ورأى أبي هاشم هذا يمكن تعليله هكذا : ما الذي يضمن لنا عدم مراجعة الذنب اذا كان هذا الشخص لم يفقد العضو الذي زنى به وكذب بواسطته ؟ لذلك اعتبر أبو هاشم توبة الفاسق بعد عجزه عن مثل ما فسق به ، توبة متأخرة غير صالحة . اما اذا جاءت التوبة قبل العجز فهي صالحة .

٧ - العوض والتفضل واللطف :

يتألم الانسان عندما يرغم على الخضوع الى حكم جائر ظالم ، ومن العدل ان ينال عوضا عن هذا الالم . ويقول الجبائي ان العوض مستحق لالم متقدم »(٣٤) . ولكن هذا العوض يكون لوقت ، ويقاس بالالم الذي يكون قد تحمله الانسان . فالعوض خلاف السعادة التي يتمتع بها أهل الجنة ولا يقاس بالانعم بل هي ثواب لافعالهم ، وليس لها حد(٣٥) .

---

(٣٢) رأى المعتزلة هنا قريب جدا من رأى المسيحيين في التوبة .
(٣٣) البغدادي : الفرق ص ١٧٦ .
(٣٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٨٧ .
(٣٥) انظر الفصل التالي الخاص بالجنة والنار .

فالعوض نوع من التعويض يقدمه الله لمن تألم من جور الاخرين (٣٦) •

والعوض خلاف التفضل • « لان العوض مستحق والتفضل غير مستحق » (٣٧) • والتفضل بمثابة هبة يمنحها الله لخلقه • لذلك يفضلها الجبائى على التفضل ، اذ انها بمثابة تعظيم واجلال للمثاب يقترن بالنعيم • وينتهى ابو هاشم الجبائى الى « ان التفضل لا يقع به انتصاف من الله لان التفضل ليس يجب فعله مثل العوض » (٣٧) فالمؤمن الذى يخضع للشريعة يستحق الثواب على فعله والسعادة فى الجنة • ولكن من يتألم لاجل الشريعة فيستحق العوض زيادة على الثواب •

ويقول الجبائى ان الله يمنح لطفا لعبده ليساعده ليؤمن ؛ ولكنه يضيف ان « من آمن مع اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته ، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لعظم مشقته » (٣٧) • وهذا القول يتفق والاصل الذى بنت عليه المعتزلة الاستحقاق • فهم يقولون ان العقل باستطاعته ادراك الشريعة ، والانسان حر فى العمل بموجبها او فى مخالفتها ؛ لذلك كان من العدل ان من عرف الشريعة بمشقته ، اعنى بواسطة اجتهاده ، كان له ثواب أكبر من الذى آمن بلطف من الله • ولكن هناك مسألة لم نستوضحها عند المعتزلة بعد وهى : هل الله يمنح لطفه جزافا لمن يشاء ؟ أم هو يمنحه لمن اجتهد فى الوصول الى معرفة الشريعة ولم يتمكن ؟ ـ نعتقد ان الفرض الثانى هو الذى يتفق أكثر مع مبادىء المعتزلة ؛ ونلاحظ ان لو صح هذا الفرض ايضا

---

(٣٦) فعلى هذا الرأى يكون للشهداء عوض بجانب النعيم الذى يتمتعون به فى الجنة •

(٣٧) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٨٧ •

— اعنى ان الله يساعد المجتهد بمنحه لطفا من عنده — فتكون حال من نال هذا اللطف أقل من حال من وصل الى معرفة الشريعة بمشقته فقط •

* * * *

لما كان الانسان العاقل فى امكانه ادراك الشريعة ، وفى امكانه الخضوع اليها أو مخالفتها ، فمن العدل ان ينال ثوابا من عمل بها وعقابا من خالفها • ولكن فى عالمنا لا يتناسب الجزاء مع قيمة الافعال الخلقية ؛ غالبا ما تغيب عنا المقاصد والنوايا • ولذلك لزم القول بحياة أبدية فى عالم آخر يستقر فيه النظام الخلقى ؛ وهذا الشعور بالحاجة الى جزاء خلقى عادل هو الذى جعل المعتزلة تقول بوجود الجنة والنار ؛ لان لولاهما لاصبح من المستحيل علينا ان نفهم كل المسألة الخلقية ؛ لانه ما فائدة الشريعة بدون جزاء ؟ • ونلاحظ هنا ان موقف المعتزلة من المسألة الخلقية قريب جدا من المركز الذى سيقفه كنط الالمانى عندما يبرهن على خلود النفس بواسطة شعورنا بالحاجة الى جزاء يتفق وما نستحقه من جزاء خضوعنا للشريعة أو مخالفتنا لها ؛ وكذلك وجود الجنة والنار أمر ضرورى حتى تنال كل نفس ما استحقته ؛ والا فلا يمكننا ان نفهم المسألة الخلقية ؛ حتى ولا يكون لها وجود • وهذا خلاف ما نشعر به ويقول به العقل العملى •

الفصل الثالث

الجنة والنار

ان المسألة الخلقية ـ مثل ما وضعها المعتزلة ـ تحتم وجود الجنة والنار ، حتى ينال الانسان ثوابه أو عقابه حسب ما يستحق على أعماله • ولكن هل ينال الانسان جزاءه مباشرة بعد انفصال النفس عن الجسد ، أم هو يناله يوم البعث ، حينما تتحلى الانفس بأجسام مطهرة لتذوق لذة النعيم أو أجسام مخصوصة لتتحمل عذاب النار ؟ لذلك تسائل المعتزلة هل الجنة والنار مخلوقتان مع العالم ، أو هما ستخلقان عندما يصبحان مكانيين ضروريين لاهل الخلدين ؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى لما كان الثواب والعقاب تستحقهما ارادة حرة فى أفعالها ، ولما كانت هذه الارادة تكف عن العمل فى الجنة وفى النار ، فماذا يكون حينئذ حال أهل الخلدين لما لم يعد فى استطاعتهما القيام بأى فعل ، اما لزيادة استحقاقهما فى النعيم ، واما للتخفيف عن آلامهما فى النار ؟ سنحاول هنا ان نستطلع رأى المعتزلة فى هاتين النقطتين : أعنى خلق الجنة والنار من جهة ، وحال أهل الخلدين ، من جهة أخرى • والمعتزلة بحثت هاتين النقطتين على ضوء العقل الصرف •

١ ـ هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ :

لما كانت الجنة المكان الذى ينعم فيه الصالحون ، والنار المكان الذى يتألم فيه الطالحون ، تسألت المعتزلة : هل الله خلق مع العالم هذين المكانين قبل ان يكون هناك صالح وطالح ؟ أم هل هما يخلقان لما يصير هناك من يستحقهما ؟ تقول المعتزلة ان فى يوم البعث يدخل كل انسان فى المكان الذى يكون قد استحقه[١] لذلك زعم أكثر المعتزلة انه من الجبث ان نقول ان الجنة والنار خلقتا مع العالم ، أو انهما خلقتا الآن اذ انهما لا تشغلان الا بعد وقت ، وتفهم حينئذ لماذا كان الفوطى يكفر « من قال ان الجنة والنار مخلوقتان (الآن)[٢] اذ لا فائدة فى وجودهما ، وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما »[٣] وكان يقول ان الله سيخلقهما يوم البعث « والحساب »[٤] . وهذا هو أيضا رأى أكثر المعتزلة ـ ولكن يبدو ان البعض منهم ـ حسب قول البغدادى ، وهو لم يذكر اسمائهم ، « شكوا فى وجودهما اليوم ، وانهم لم يقولوا بتفكير من قال انهما مخلوقان »[٥] والجبائى على هذا الرأى ـ ويلجأ عباد بن سليمان الى حجة عقلية ليرد القول بان الجنة والنار مخلوقتان حاليا ؟ فيقول : « اذا كان هذان المكانان موجودين لوجدا اما فى عالم الكواكب واما فى عالم العناصر واما فى عالم آخر ، وهذه الاحتمالات الثلاثة مردودة ، لان الكواكب لا يمكن خرقها ولا لحمها فلا يمكن

---

(١) الايجى : المواقف ص ٣٧٥ .
(٢) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ .
(٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٧٨ .
(٤) الايجى : مواقف ص ٣٧٥ .
(٥) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ .

لاى مخلوق ان يخترقها • واذا قلنا ان هذين المكانين موجودان فى عالم العناصر ، فهذا يتطلب القول بالتناسخ ، ونحن نرد هذا القول ردا تاما • ولا يوجد خارج عالم الكواكب عالم آخر ، لان فلك الكواكب مستدير ، واذا وجد عالم آخر كان هو أيضا مستدير ولزم القول حينئذ بوجود فراغ بين فلك الكواكب وهذا العالم الاخر ، وذلك مستحيل »(٦) ويؤول ابو هاشم بن الجبائى هذه الآية « عرضها السماوات والارض » تأويلا حرفيا ليثبت ان الجنة والنار لم تخلقا قبل يوم البعث • ويقول : من المستحيل ان نتصور مثل هذه الابعاد للجنة قبل فناء السماوات والارض ، اذ ان مداخلة الاجسام مستحيلة(٧) ويستنتج المعتزلة من هذا ان الجنة لا تخلق الا بعد فناء الارض والسماوات ، اعنى بعد فناء هذا الكون • فهكذا ترى المعتزلة ان القول بوجود الجنة والنار قبل يوم البعث قول لا يقبله العقل ، لانه لابد ان تشغل الجنة والنار مكانا غير موجود الان فى عالمنا ولا فى عالم الكواكب ايضا ؛ ثم لو افترضنا وجود هذا المكان فانه سيكون خاليا لحين يوم البعث •

٢ ــ أهل الخلدين :

ستكون الجنة مكان ثواب والنار مكان عقاب • ولا يستحق الثواب الا من ادرك الشريعة وعمل بموجبها حرا ، ولا يستحق العقاب الا من ادرك الشريعة وخالفها حرا • والانسان لا يدرك الشريعة الا عندما ينضج عقله (انظر الباب الاول • الفصل الثانى رقم ٣ و٤) ولما كان

---

(٦) الايجى : مواقف ص ٣٧٥ •
(٧) نفس المصدر ص ٣٧٦ •

الامر كذلك فماذا يكون مصير من لم تنضج عقولهم ولم يدركوا الشريعة ، مثلا الاطفال والمجانين ؟ يجيب ثمامة على هذه المسألة قائلا : « ان الاخرة انما هي دار ثواب أو عقاب وليس فيها لمن مات طفلا ولا لمن لايعرف البتة بالضرورة ، الذي يستحقون بها ثوابا ولا معصية يستحقون عليها عقابا ، فيصيرون حينئذ ترابا اذ لم يكن لهم حظ في ثواب ولا عقاب »[٨] ويزعم ايضا ان « اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة ترابا لانهم غير عارفين ولا قاصدين لله الى معصية على الحد لها ، فزال عنهم بذلك — عند ثمامة — اسم الكفر ، وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم ، لان الحكم بالوعيد تابع للاسم عند ثمامة»[٩] ، ولكن موقف الجبائي يبدو أقل شدة من موقف ثمامة تجاه الاطفال والمجانين واليهود الخ ، وهذا ما يتضح لنا من المناقشة التي دارت بينه وبين الاشعري : « سأل الاشعري الجبائي عن ثلاثة أخوة أحدهم تقي والثاني كافر والثالث صغير ، ماتوا كذلك ، كيف حالهم في الآخرة ؟ » فقال الجبائي : التقي في الدرجات العلا والكافر في الدركات والصغير من أهل السلامة — فقال الاشعري : ان ارادة الصغير أن يذهب الى درجات التقي هل يؤذن له ؟ فقال الجبائي : لا ، لانه يقال له ان أخاك انما وصل الى تلك الدرجات بطاعته ، وليس لك مثلها — فقال الاشعري : فان قال : التقصير ليس مني لانك ما ابقتني وما أقدرتني على الطاعة — فقال الجبائي : يقول الله : علمت انك لو بقيت لشقيت وصرت مستحقا للعقاب — فقال الاشعري : فان قال الكافر : اله العالمين كما علمت حاله

---

(٨) البغدادي : الفرق ص ١٥٧ .
(٩) الخياط : الانتصار ص ٨٧ .

فقد علمت حالى ، فلم راعيت مصلحتـــه دون مصلحتى ؟ ـ فانقطع الجبائى ـ[١٠] لاشك فى ان هذه المسألة صعبة وهى كما تقول المعتزلة من « لطيف الكلام » اذ انهم يجتهدون فى التوفيق بين عدل الله ولطفه من جهة وحرية الاختيار عند الانسان من جهـــة أخـــرى ـ وتدافع المعتزلة عن هذه الحرية ، اذ انها من أصولهم الرئيسية • والانسان لا يستحق ثوابا أو عقابا الا اذا كان حرا ؛ فبدون هذه الحرية يستحيل تعليل مسألة الثواب والعقاب • ومن هنا نفهم معنى قول الجاحظ « بان الله لا يدخل النار أحدا وانما النار تجذب أهلها الى نفسها بطبعها ، ثم تمسكهم فى نفسها على الخلود »[١١] ويمكنا ان نضيف الى قوله هذا « ان الجنـــة تجـذب أهلها الى نفســـها بطبعهـا وان الله لا يدخل أحدا الجنة »[١١] •

فيتضح من هذا الكلام ان الله لا يختار جزافا أهل الخلدين ، بل ان الانسان يستحق بفضل ارادته الحرة ، الجنة أو النار حسب ماأتى من أفعال ـ فمعرفة الشريعة لازمة ، وحرية الاختيار ضرورية حتى يثاب أو يعاقب الانسان • ويستنتج المعتزلـة من ذلك ان من لم يعلم الشريعة « الطبيعية العقلية » لا يستحق جزاء ، اذ انه لم يأتى بمعصية كما وانه لم يخضع الى شريعة • ولكن من حاله هكذا هل سيصير ترابا يوم البعث ؟ أو بمعنى آخر ليس له بعث ؟ أم سيكون فى مكان ما

---

(١٠) اليافعى : مرهم العلل ص ١٢٨ ـ **ملحوظة** : ان ما يذكره اليبائى عن (أهل السلامة) يذكرنا « باليمبوس » عند المسيحيين وهو مكان تطمئن فيه انفس الاطفال دون ان تشاهد الله •

(١١) البغدادى : الفـرق ص ١٦١ ـ الشهرســتانى : الملل ج ١ ص ٨٠ •

هادئا مطمئناً ؟ ان جميع المعتزلة ليست على رأى واحد فى هذه المسألة •

٣ ـ حال أهل الجنة :

ان الارادة الحرة لم تعد تفعل فى الجنة • لذلك يستحيل على أهل الجنة ان يخطوا • ويعلل ابو الهذيل ذلك بقوله : « ان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار ـ ولذلك كانت الدنيا دار ألم وعذاب ـ ولكن الآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار ، فأهل الجنة فى الجنة يتنعمون فيها ويلذون ؛ والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعيم الذى يصل اليهم وهم غير فاعلين له »(١٢) •

ويفسر ابو الهذيل ذلك بقوله : « لو كانوا فى الجنة مع صحة عقولهم وابدانهم يجوز منهم اختيار الافعال ووقوعها منهم ، لكانوا ملعونين منهيين • ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا • وقد جاء الاجماع بان الدنيا دار عمل وأمر ونهى ، والآخرة دار جزاء ، وليست بدار أمر ولا نهى وهذا الاجماع يوجب ماقلت »(١٣) لذلك كان يثبت ابو الهذيل بكل شدة ان أهل الجنة لا يفعلون أى حركة بل يتذوقون اللذة والسعادة ؛ فهم ليسوا « كالحجارة » بل هم « أحياء عقلاء فهماء »(١٤) • فقط لم يعد يريدون • « وتجمع فيهم اللذات كلها : اللذات الجسمية واللذات المعنوية ويصيرون فى الجنة باقين بقاء دائما وساكنين سكونا باقياً ثابتاً

---

(١٢) الخياط : الانتصار ص ٧٠ •

(١٣) نفس المصدر ص ٧١

لا يفنى ولا يزول ولا ينفذ ولا يبيد »(١٤) وفعلا لن يعودوا فى حاجة الى العمل ، اذ انه لن ينقصهم شىء مطلقا ، لانهم سيكونون فى حالة السعادة الكاملة •

٤ ـ لا توجد درجات فى الجنة :

لما كانت الجنة المكان الذى يثاب فيه من فعل بمقتضى الشريعة ، اعتبرت المعتزلة هذا المكان مكانا للثواب المطلق ليست فيه درجات يختلف فيها نعيم أهله • وهم لا يميزون بين أهل الجنة ؛ بمعنى انه ليس هناك من استحقها أكثر من الاخر ؛ فكل من استحق الجنة استحق فعلا نعيمها بأكمله ، اذ ان الجنة هى مكان السعادة المطلقة ؛ فلا توجد درجات فى هذه السعادة • لذلك قال النظام « ان من تفضل الله عليهم بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة فى التفضيل • وزعم انه ليس لابراهيم بن رسول الله فى الجنة تفضيل درجة على درجات اطفال المؤمنين »(١٥) •

٥ ـ أهل النار

تقول المعتزلة ان الله لا يفعل الشر أبدا ولا يظلم واحدا من مخلوقاته ـ اما أهل النار فانهم اختاروا احرارا عقابهم • ولا يستحق العقاب الا الكائن العاقل الحر • فالعقاب ليس ظلما يفعله الله « لان

---

(١٤) الخياط : الانتصار ص ٩ ـ الاشعرى : مقالات ص ٤٧٥ و ٤٨٥ ـ الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٨ ـ ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ ـ ابن أبى حديد : شرح نهج البلاغة القسم السادس ص ١٢١ ـ البغدادى : الفرق ص ١٠٥ •

(١٥) البغدادى : الفرق ص ١٢١ •

الله لم يفعل شرا بوجه من الوجوه »[١٦] على حد قول عباد بن سليمان — « ولا يضر أحدا فى باب الدين »[١٦] على حد قول الجبائى — ويستحيل على الله ان يظلم ، اذ انه الكمال المطلق (انظر الجزء الاول • الباب الاول ص ٢٨٢ وما بعدها) • فعذاب أهل النار عدل وصلاح ؛ فهو عدل لانه الشيء يجذب الشيء اليه ؛ اعنى ان النار تجذب أهلها الى نفسها بطبعها » كما قال الجاحظ[١٧] وهو صلاح لان فى عذاب أهل النار منفعة ومصلحة لمن يفكر • ويقول الاسكافى « ان فى عذاب جهنم خيرا فى الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة ، بمعنى انه نظر لعباده اذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر »[١٨] • فالمنفعة وجود العقاب لمن يستحقه رحمة ومنفعة من لدن الله ، حتى يعتبر به الكائن الحى ويفهم انه عليه ان يبتعد عن المعصية • لذلك قالت المعتزلة ان الله لا يظلم أحدا بل ان الناس هو الذى يؤذى نفسه عندما يستحق العذاب كجزاء على معصيته • ويقارن عباد بن سليمان بين عذاب أهل النار والامراض والاسقام[١٩] كما وان الامراض والاسقام ليست شرا فى ذاتها ، كذلك عذاب أهل النار ليس شرا فى الحقيقة • وتفسير ذلك ان الامراض والاسقام لا توجد الا بالنسبة الى حالة نعتبرها حالة منتظمة، ولكن الحالة المرضية فى ذات حدها هى أيضا حالة منتظمة اذ انها حاصلة من اضطراب أو خلل فى الجسم أو فى أحد اجزاء الجسم ؛ وهذا الخلل له سبب ؛ والمعروف ان كل خلل فى الجسم يتبعه خلل فى

---

(١٦) الاشعرى : مقالات ص ٥٣٧ •
(١٧) البغدادى : الفرق ص ١٦١ •
(١٨) الاشعرى : مقالات ص ٥٣٧ •
(١٩) نفس المصدر •

وظائف هـذا الجسم يطلق عليـه اسـم حالات شاذة ؛ بينمـا هى حـالات تتفق وحـالة الخـلل الموجـود فى الجسم • وكـذلك الامر بعـذاب أهل النار فانه حـالة منتظمـة بالنسبة اليهم ، لان العاصى سبب اضطراباً فى نفسه ، وهذا الاضطراب أو الخلل فى الحياة الخلقية ، تتبعه حتما حالات تتفق وأياه ، أعنى ان هذا الخلل يتبعه حتما عذاب • فتصبح هكذا النار وكل ما فيها من عذاب المكان الطبيعى المنتظم لمن عصى الشريعة حرا • وعذاب النار يصبح هكذا نتيجة حتمية ومنطقية للشريعة ؛ فلم يعد العذاب ظلماً من لدن الله بل عدلا •

حال أهل النار :

تقول المعتزلة : كما ان أهل الجنة سيخلدون فيها ، وسيكونون فى حال نعيم دائم وحال سكون ، كذلك الفساق سيخلدون فى النار ، ومن دخل النار لا يخرج منها(٢٠) • ويقول ابو الهذيل ان حركات أهل النار تنقطع ، وانهم يسكنون سكونا دائما(٢١) • وذلك لنفس الاسباب التى ذكرها واحتج بها فى قوله بانقطاع حركات أهل الجنة ؛ ولكى يشعر أهل النار بالعذاب يلزمهم اجسام قل ما هو الحال لاهل الجنة الذين يتنعمون بواسطة أجسامهم ؛ ولذلك يقول الجبائى « ان الله يضر ابدان الكفار بالعذاب فى جهنم وبالالام التى يعاقبهم بها »(٢٢) • وحتى شعر البدن بالالم فكل الكائن يشعر به أيضا •

---

(٢٠) نفس المصدر ص ٤٧٤ •
(٢١) نفس المصدر ص ٤٧٥ •
(٢٢) نفس المصدر ص ٣٨ ٥

٦ — هل الجنة والنار خالدتان ؟ :

بما ان أهل الجنة وأهل النار سيكونون فى حال سكون مطلق يتذوق فيها الاولون جميع اللذات ، والاخرون الالام المستحقة لهم ، فهذه الحال لا تنتهى الا اذا ادخل الله فى العدم أهل الخلدين ، ولكن كيف يمكن تعليل رجوع أهل الخالدين الى حال العدم ، والمعتزلة تقول ان الله عادل بعدل مطلق ؟ ولما ينتزع هو من الكائن العاقل حالا استحقها هذا الكائن فيكون الها ظالماً • فلا تقبل المعتزلة القول بان الله فى امكانه ان يرد الى العدم أهل الخلدين ؛ غاية ما فى الامر يجوز لله ان يعدم الكائنات التى ليست لافعالها أية قيمة خلقية ، ولم تستحق عليها ثواباً ولا عقاباً • ولكن الكائنات التى أتت بأفعال لها قيمة خلقية فلا يجوز اعدامها ، اذ ان افعالها العاقلة الحرة والخلقية كانت خلقا لها ، وتبقى لها ، فمن العدل ان تدوم حالة السعادة فى الجنة وحالة الالم فى النار ، اذ ان هاتين الخالتين مكتسبتان لافعال صدرت من كائن عاقل حر تعتبره المعتزلة كخالق لهذه الافعال ، لان الفعل الحر خلق لارادة حرة • فيستحيل القول بانعدام أهل الخلدين ؛ وذلك لسببين : الاول لانه يكون منافياً لعدل الله ، والثانى لانه لو حصل هذا الانعدام فيكون معناه ان الافعال التى نسميها حرة لم تعد صادرة من ارادة الانسان ؛ وهذا خلاف ما تدافع عنه بشدة المعتزلة ، ولكنها تصبح حينئذ افعالا صادرة من علة أخرى أعنى من الله والاجسام المادية الخاضعة للحتمية المطلقة ، واذا سلمنا بان ليس هناك أفعال صادرة من الانسان بواسطة عقله وحريته فلم يعد معنى للكلام عن استحقاق الثواب أو العقاب وحينئذ تنهار كل المسألة الخلقية • ومن هنا نفهم لماذا قال ابو الهذيل « ان أكل أهل الجنة وشربهم

وجماعهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لاتفنى ولا تنقضى ولا تزول ولا تبيد »(٢٣) ويحتج ابو الهذيل بهاتين الايتين : « أكلها دائم وظلها » و « خالدين فيها أبدا » • وقال جعفر بن مبشر « ان تأبيد المذنبين فى النار من موجبات العقول »(٢٤) وكذلك تأبيد أهل الجنة فى الجنة • وقول جعفر هذا يدلنا الى أى درجة كانت المعتزلة تعتبر المسألة الخلقية قائمة على العقل • لقد ذكرنا آنفا ان الشريعة فى نظرهم ، فى متناول العقل الناضج قبل ان يأتيه الوحى ؛ فكل ما يترتب على هذه الشريعة من نتائج ، مثل ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار ـ وحتى تخليدهم فيها ـ فى متناول العقل • فقط رأى بعضهم ان التخليد لا يقره العقل اذا لم يأتى الوحى منبها بذلك •

ان المعتزلة تفسر كل المسألة الخلقية تفسيرا عقليا • انهم اعتبروا حرية الاختيار الاصل الضرورى للحياة الخلقية ، وقالوا ان العقل الناضج يمكنه ان يدرك الشريعة • ولما يعزم الانسان بأرادته على عمل يكون بمثابة خالق لهذا العمل ؛ انه لا يخلق العمل من حيث مادته ، بل هو يوجهه فى اتجاه من اختياره هو • ويصبح مسئولا عن هذا الاختيار • واذا جاء الاختيار مطابقاً للشريعة ، استحق الانسان ثوابا عليه ، واذا جاء منافياً للشريعة ، استحق عقاباً عليه ـ فالثواب والعقاب يصبحان

---

(٢٣) الخياط : الانتصار ص ١٢ ـ الاشعرى : مقالات ص ٤٧٤ و ٤٨٥ ـ الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٨ ـ ابن حزم : الفصل ج ٤ ص ١٤٧ ـ البغدادى : الفرق ص ١٠٥ ـ هذا هو أيضا قول المردار انظر الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٧ •

(٢٤) البغدادى : الفرق ص ١٥٣ •

حالتين يكتسبهما الكائن العاقل الحر المختار ، وهما ليسا بلطف يمنحه الله للانسان ؛ بل ان الله ملزم بمقتضى عـــدله ان يثبت أو يعاقب من يستحق الثواب أو العقاب • ولما كان الثواب والعقاب حالتين خاصتين بأفعال الحالدين ، فلا يجوز لله ان يضع لهما حدا ، اذ انه تعالى لم يخلقهما بكل معنى الكلمة ، بل الانسان استحقهما بأفعاله الحرة •

فيمكننا ان نلخص الاخلاق عند المعتزلة فى النقط الاتية : أ ـ ان عقل الانسان فى امكانه ان يدرك الشريعة قبل أى تنزيل • ب ـ الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصيها • جـ ـ فيستحق ثوابا أو عقابا • د ـ ان عدل الله مطلق وهو لا يعمل جزافا ؛ ان الله لا يختار عفوا أهل الجنة ولا أهل النار ؛ بل ان كليهما يختار الحالة التى يستحقها • هـ ـ ان مكان الثواب (أعنى الجنة) ومكان العقاب (أعنى النار) لا يخلقان الا يوم البعث ؛ و ـ هذان المكانان خالدان ، اذ انه يستحيل على الله بما عرف عنه من عـدل ، ان يفنى مـا اسـتحقه الانسـان العاقل الحر •

فها نحن أمام علم أخلاق مشيد على العقل الصرف ، ومعتبر العقل اساساً للواجب • ويستنتج من هذا الاصل كل النتائج والتطبيقات التى تذكرنا بالاخلاق القائمة على العقل عند بعض الفلاسفة المحدثين لاسيما عند ايمانويل كنط •

واذا كانت وظيفة العقل هى الرئيسية عند المعتزلة ، فهذا لا يحط من قدر رسالة الرسول أو النبى • ولكن رسالته محصورة فى تبليغ الانسان ما أوحى به هو • واذا قام خلاف ظاهرى بين الفاظ الوحى والشريعة العقلية ؛ تقول المعتزلة انه يجب تأويل الوحى على ضوء

الشريعة العقلية • كما وانهم يقولون ان الوحى متمم للشريعة العقلية دون ان يناقضها كل التناقض • ولما كان النبى انسانا كباقى البشر خاضعا للامر المحتم عليهم أعنى الموت ، تصبح مسألة تعيين من يخلفه من ادق المسائل ونحن نعرض آرائهم بهذا الشأن فى الباب الذى خصصناه للسياسة •

الفصل الرابع

الرسول والوحي

١ ـ الرسول والمعجزات :

ان مهمة الرسول محدودة واضحة ؛ عليه ان يبلغ الناس الرسالة التي أوحى الله بها عليه • وهذه الرسالة تعبر عن ارادة الله وعن أحكامه • وتقول المعتزلة انه لا يجوز ان تناقض الشريعة العقلية تناقضاً جوهرياً ؛ ولكن اليس الناس في حاجة الى بعض العلامات الدالة على صدق رسالة الرسول ؟ هلا يجب على الرسول ان يثبت صدق رسالته ببعض الخوارق والمعجزات ؟ لما كانت المعتزلة لا تقول الا بسلطان العقل فهم كانوا دائما على حذر من المعجزات ، ويميلون خصوصاً الى عدم قبولها • فنجد مثلا النظام « ينكر ما روى في معجزات النبي من انشقاق القمر ، وتسبيح الحصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، كما انه أنكر أعجاز القرآن في نظمه »(١) ويقول المردار « ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة »(٢) • وذهب النجار في شكه في

---

(١) البغدادي : الفرق ص ١١٤ ـ الاسفرائيني : التبصير في الدين ص ٤٤ •

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٧٥ ـ الاسفرائيني : التبصير ص ٤٧ •

المعجزات الى ان قال : « قد يجوز ان تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الالوهية ولا يجوز ان تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة ، لان من يدعى الالوهية ففى بنيته ما يكذبه فى دعواه ، وليس من ادعى النبوة فى بنيته ما يكذبه انه نبى»(٣) فيتضح لنا من مختلف هذه الاقوال انه لا يشترط فى النبى ان يأتى بالمعجزات حتى يثبت صدق رسالته • ولكن اذا كان الامر كذلك ، فكيف يمكنا ان نميز الرسول من باقى البشر ؟ لما اتخذت المعتزلة العقل مقياساً لكل الحقائق ولما قالت بسلطانه ، ووضعت الوحى على محك العقل، فأصبح من البديهى عندهم ، ان يشكوا فى المعجزات ، وان يستغنوا عنها لاثبات صحة رسالة الرسول ، طالما هذه الرسالة سيمتحنها العقل • وشكهم فى المعجزات لا يقل عن شكهم فى السحر ؛ وقولهم فيه « هو انه التمويه والاحتيال ، وليس يجوز ان يبلغ الساحر بسحره ان يقلب الاعيان ولا ان يحدث شيئاً لا يقدر غيره على احداثه(٤) • والنتيجة التى تنتهى اليها المعتزلة هى أن كل ما يقدر عليه انسان فالاخرون ايضا قادرون عليه • ولا تعتبر المعتزلة الانسان قادرا على عمل المعجزات من طبيعته واذا اتى الانسان بمعجزة فهذا يدل على ان الله منح الانسان قوة مخصوصة لعمل هذه المعجزة(٥) ولكن لما كان مذهب المعتزلة معتمدا على العقل الصرف ، ولما كانت المعجزات تفوق نطاق العقل ، لذلك نجد المعتزلة ينظرون اليها بعين الحذر والشك •

---

(٣) الاشعرى : مقالات ص ٤٣٨ •

(٤) نفس المصدر ص ٤٤٢ •

(٥) راجع الجزء الاول الباب الاول • الفصل الثالث رقم ١١ •

٢ ـ صفات الرسول الخلقية :

تعتبر المعتزلة الرسول كباقي الناس ، يمكنه ان يأتي بذنوب ، ولكنها تقول « ان كل ما يقع من النبي من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليها وعيدا ولا يزيل ولايته ولا يوجب عداوة ؛ وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه ، وما تأخر ، وان الله قد عاتبه في سورة خبس وفي قصة الاسارى ببدر »(٦) اما اذا قصد النبي الى الاداء عن الله والاخبار عنه بما أمره بأدائه الى خلقه ، وباخبارهم اياه ، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك ، لان الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به ، وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم ؟ فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ ، ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط »(٦) ومعنى ذلك ان النبي لا يجوز عليه الخطأ في رسالته واما فيما عدا ذلك الرسالة ، فهو غير معصوم ؛ ولكن بما ان الله اصطفاه من بين الناس فهذا دليل واضح على ان ذنوبه كلها مغفورة له .

٣ ـ شفاعة الرسول :

لما كانت مهمة الرسالة تبليغ الرسالة اللاهية للناس ليس الا ، قالت المعتزلة انه لا يجوز للرسول ان يتشفع للفاسق أو للكافر ؛ بل قال بعضهم انه يتشفع للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل(٧) . وهذا أمر طبيعي يتفق ومذهب الاعتزال القائل بان المؤمن هو من آمن بأرادته ، والكافر من كفر بأرادته (انظر أعلاه الفصل الثاني رقم ١ و٢) ؟ ومن رأيهم انه اذا تشفع الرسول للكافر حتى

---

(٦) الخياط : الانتصار ص ٩٤ .

(٧) الاشعري مقالات ص ٤٧٤ .

يصبح مؤمنا ، لم يعد لهذا المؤمن فضل ولا يستحق ثواباً على ايمانه هذا لذلك اعتبرت المعتزلة شفاعة الرسول جائزة فقط للمؤمنين ، حتى يزدادوا فى منازلهم ، أى فى منزلة الايمان بالله • وهذا القول يتفق تماما مع مبدأهم القائل بان الانسان يصبح كافرا بارادته ، ومؤمناً بارادته ، ولما يطلب المؤمن شفاعة الرسول فهو يطلبها بارادته واما الكافر ، فمن الطبيعى انه لا يطلب الشفاعة طالما هو فى حالة الكفر ؛ ولما يطلبها لم يعد كافرا بل يكون قد أصبح مؤمنا بأرادته ، وتصبح حاله حال المؤمن الذى يطلب هذه الشفاعة • ففرض المعتزلة هنا يتفق وقولهم بحرية الاختيار عند الانسان ، وبقدرة العقل على ادراك الشريعة وبان حالتى الايمان والكفر هما كسب للانسان •

٤ ــ هل يجوز الخطأ على الامة فيما تنقله عن نبيها ؟ :

تقول المعتزلة « ان الخطأ غير جائز على النبى فيما يبلغه عن ربه ، ولا فيما جعله حجة فيه ، وكل واحد من الامة سواه ، فجائز عليه الخطأ ، ولكن الامة باسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها ، لانها حجة فيما تنقل عنه ، فليس يجوز الاقرار بان الامة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية ، لان الامام احدها ، والمعصية لا تجوز عليه[٨] • وهذا ما يفسر لنا قول النظام القائل « بان الاجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الاحكام الشرعية لا يجوز ان يكون حجة ، وانما الحجة فى قول الامام المعصوم »[٩] • وقال ايضا

---

(٨) الخياط : الانتصار ص ٩٤ و ٩٥ •

(٩) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٤ •

« انه ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله خبر احد »[١٠] والامـــر يبدو بديهيا للمعتزلة ، لان الشريعة الموحى بها هى من عند الله ، وهو تعالى يوحى مباشرة للرسول ، فالرسول خير من يبلغ الرسالة للناس ومن بعد الرسول يكون خليفته الشرعى (الامام المعصوم) هو خير من يحفظ هذه الشريعة ، ويبلغها للناس[١١] وحجة النظام فى ذلك هى « ان الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر ومع اختلاف هسم الناقلين ، واختلاف دواعيهم ، يجوز ان يقع كذب هذا (الخبر) »[١٢] ، لذلك يفضل النظام خبر الواحد الموثوق به ، والذى هو حجة فى نقل هذا الخبر ، على خبر الجماعة أو خبر كل الامـــة ، ولما ينوه النظام عن هذا الواحد الموثوق به ، فهو يعنى بدون شك النبى والامام الشرعى من بعده[١٣] ، لان فى رأى النظام ، الامام وهذه معصوم عن الخطأ فيما ينقله عن النبى ، وما يذكره النظام هنا لا يختلف فى جوهره عما قاله استاذه ابو الهذيل الذى زعـــم « ان الحجة عن طريق الاخبار فيما غاب عن الحواس من آيات وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر »[١٤] ، لا يكون الانسان من اهل الجنة الا اذا ادرك الشريعة العقلية وخضع اليها ، وهذه الشريعة لا تختلف فى جوهرها عن الشريعة النبوية ، فالمسألة ترجع الى تعريف هذا الصالح الذى هو من اهل الجنة ، والى

---

(١٠) الخياط : الانتصار ص ٥٢ .
(١١) انظر آراء المعتزلة السياسية فى الباب الثالث من هذا الجزء .
(١٢) البغدادى : الفرق ص ١٢٨ .
(١٣) بحثنا هذه النقطة فى الباب الثالث .
(١٤) البغدادى : الفرق ص ١٠٩ .

ايجاده • ولما كان الصالح يدرك الشريعة العقلية ويقبل الشريعة النبوية ، فهو يحافظ حتما عليها ، ويبلغها للاخرين كما وصلت الى الرسول •

ويتضح لنا من موقف المعتزلة هذا انهم يريدون ان تكون الشريعة النبوية حجة على شرط ان تكون محفوظة عند امام شرعى ، استلمها بطريق شرعى من امام آخر شرعى ، وهكذا حتى يصلوا الى النبى الذى هو قد استلمها من الله مباشرة • والامام الشرعى هو المحافظ الوحيد على هذه الشريعة ، وهو معصوم من الخطأ فى نقلهـــا وفى تفسيرها(١٥) فاذا اظهر بعض المعتزلة ميلا الى على فيكون ذلك نتيجة لقولهم بان الشريعة لا تكون حجة الا اذا صانها امام معصوم شرعى • وكانوا يعتبرون عليا هذا الامام ، ولكن اعتبر بعضهم الخلفاء الراشدين الثلاثة أئمة شرعيين معصومين ، فعلى ذلك كانت الشريعة محفوظة مصانة من كل خطأ • ونحن نوضح فى الباب الثالث من هذا الجزء مختلف آراء المعتزلة الخاصة بالامام •

---

(١٥) موقف المعتزلة هذا يذكرنا بعقيدة المسيحيين الكاثوليك بان البابا معصوم عن الخطأ فيما يتعلق بتعاليم المسيح والكنيسة •

خاتمة الباب الثاني

تعتبر المعتزلة الحياة الخلقية قائمة على العقل ، وتقول ان العقل عندما ينضج يدرك طبيعة القانون الخلقي ، اعني الشريعة العقلية ، والخير والشر اللذان يدركهما العقل هما مطلقان في ذات حدهما . ثم ان الوحي أو الشريعة النبوية تثبت فينا الشريعة العقلية ، وتذكرنا بها اذا غفلنا عنها ، أو تنسيها ، ولكنها لا تناقضها في أي حال من الاحوال . ولما يدرك الانسان الشريعة يكون حرا في الخضوع اليها ، أو في معصيتها ، وهكذا يصبح الانسان بفضل اختياره لافعاله ، مختارا لجزائه . ولما كان العقل يحتم وجود جزاء : ثواب أو عقاب للافعال الحرة ، لزم القول بوجود مكان ينال فيه كل انسان ما استحقه من جزاء ، فخلود النفس يصبح ضرورة اخلاقية يقررها العقل . ولكن هذا الخلود لا يكون الا لمن استحق ثوابا أو عقابا ، ونجد المعتزلة مترددة في القول بخلود انفس الاطفال والذين لم يدركوا الشريعة عقلا .

اما الوحي فلا يجوز ان يناقض الشريعة العقلية ، والرسول الذي اصطفاه الله ليبلغ الرسالة للناس ، عليه ما على الناس من امر محتوم ، فقط له منزلة خاصة عند الله ، لذلك غفر له الله ما أتى به من ذنوب وهي صغيرة . ولكن الامة في حاجة الى امام يسوسها من بعد الرسول . واذا لم يكن هناك نص يدل على الامام ، فيختار من بين من هم اصلح للقيام بهذه المهمة الخطيرة . وهذه النقطة الاخيرة هي التي نبحثها في الباب الثالث والاخير من هذا الكتاب .

الباب الثالث

الأسماء

آراء المعتزلة السياسية

ان كل مجتمع انسانى محتاج الى رئيس يديره والى دستور وقوانين تنظم شؤونه • واذا كانت المجتمعات الحديثة تشعر بحاجتها الى رئيس أو الى حكومات تتولى شؤونها الحيوية من اقتصادية وسياسية وقضائية وتربوية الخ •• فان الاسلام وهو فى بداية عهده ينظر الى الرئيس كمدبر لشؤونه الدينية والدنيوية ولا غرابة فى ذلك لان الامة ملتفة حول عقيدة دينية توضح للمؤمن سلوكه فى دنياه نحو ربه ونحو غيره من البشر • ولما كان الاسلام « ديناً » و « عملا » ــ والصلة بينهما وثيقة متبادلة لزم الجمع بين السلطتين الدينية والدنيوية بقيادة رئيس واحد هو « الامام » • والمهمة الملقاة على عاتقه جد خطيرة فيجب ان لا يتولاها الا من هو أهل لها ــ ولكن من أين يستمد الامام سلطته ومن يحق له انتخابه ؟ وما هى مكانة الشرع المنزل ؟ وهل للعقل البشرى الحق بان يفسره حسب ما اوتى من معرفة ونور ؟ ان الدساتير والقوانين المعمول بها فى كثير من المجتمعات الانسانية الحديثة هى من وضع الانسان حيث انها قابلة للتغير والتبدل حسب مقتضيات المكان والزمان • اما الشرع المنزل فليس هو من تقنين الانسان ولكنه موجه له وهو يدركه بواسطة عقله • والتنزيل كامل فى جوهره ولكنه غامض فى

بعض نصوصه فهل للعقل حق الاجتهاد فى الوصول الى فهم جوهر التنزيل ؟ •

نحن اذن بصدد مسألتين أساسيتين : الاولى خاصة بمنابع سلطة الامام ، والاخرى خاصة بالدستور المنزل للامة • وقد جابهت هاتان المشكلتان الاسلام منذ أوائل عهده فحاول المجتمع الاسلامى وفكروه هنا مجال بحث الحلول المتضاربة التى قدمتها الفرق الاسلامية من « شيعة » و « خوارج » و « مرجئة » لهاتين المشكلتين ويكفينا القول ان المعتزلة عند ظهورهم جابهوا هاتين المشكلتين اللتين كانتا تواجهان العالم الاسلامى كافة • فأخذت المعتزلة تبحثهما بشكل يتفق واتجاهها الفكرى العام وهو اتجاه عقلى صرف •

١ - آراء المعتزلة فى الامامة :

قبل التعرض الى اقوالهم فى مسألة الامامة نذكر ان الاصول الخمسة التى يجب ان يأخذ بها كل معتزلى هى (التوحيد) و (العدل) و (الوعد والوعيد) و (المنزلة بين المنزلتين) و (الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) • والاختلاف بين المعتزلة لا يجوز ان يقوم الا فى الفروع ومسألة الامامة فى نظرهم مسألة فرعية واختلاف الآراء فيها لا يعد هدما للمذهب أو خروجا عليه •

وبالرغم عن ندورة المصادر التى وصلتنا عن المعتزلة - لا سيما فيما يتعلق بمسألة الامامة - استطعنا بعد الجهد استخلاص آرائهم المتباينة فى هذه المسألة فليس للمعتزلة رأى واحد فى هذا الموضوع الخطير ان الاكثرية منهم يشاطرون الشيعة فى قولهم بان « لا امامة الا بالنص

والتعيين » والاقلية منهم يشاطرون أهل السنة فى قولهم بان الامامة ينالها من هو أهل لها •

ويلاحظ ان الملطى (١) لا يفرق بين هذين الرأيين عند المعتزلة ويجعلهم جميعاً على رأى واحد اذ يقول : هم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على معاوية وسلم اليه الامر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك انهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : « نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة » وفى موضع آخر يسمى الملطى معتزلة بغداد الزيدية وهم القائلون بامامة المفضول مع وجود الافضل وان علياً أفضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل أحد من الائمة (٢) • ولكن يتضح من كتب الملل ككتاب المقالات للاشعرى والملل للشهرستانى والفرق بين الفرق للبغدادى والتبصير فى الدين للاسفرائينى وفرق الشيعة للنوبختى الخ ••• ان واصل بن عطاء والاصم وهشام الفوطى والجبائى وابنه ابا هاشم كانوا على رأى أهل السنة وباقى المعتزلة كانوا على رأى آخر قريب من رأى الشيعة الامامية •

٢ ـ المعتزلة القائلون بالرأى السنى :

يذكر البغدادى موقف المعتزلة الاولين من مسألة الامامة قائلا : وقرت عيون الرافضة المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة فى

---

(١) ابو الحسن محمد بن أحمد الملطى المتوفى ٣٧٧ هـ • فى كتاب التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ص ٢٨ •

(٢) الملطى ، نفس المصدر ص ٢٧ •

امامة على بعد شك زعيمهم « واصل » فى شهادة على واصحابه »[٣] ففكرة انتخاب الامام بالاغلبية واسناد الامامة لمن هو الاصلح فكرة أصيلة فى الاعتزال — وواصل بن عطاء كان مترددا فى صحة خلافة على اذ يقول فى الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين « ان أحدهما لا بعينه مخطىء » وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه وخاذليه ان أحد الفريقين فاسق لا محالة كما ان احد المتلاعنين فاسق لا بعينه وأقل درجات الفريقين انه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين فلا يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير[٤] . ويوضح أبو بكر الاصم[٥] رأى واصل فيقول ان الامة لا تعقد الا بالاجماع على الامام . وقصد بقوله هذا الطعن فى امامة على لان الامة لم تجتمع عليه لثبوت أهل الشام على خلافه الى ان توفاه الله . فأنكر الاصم امامة على مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على[٦] واتجاه الاصم اتجاه سنى صريح وهو أيضا اتجاه هشام الفوطى القائل ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت الى امام يسوسها واذا عصت وفجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد فى تلك الحال[٧] فكأنه أراد الطعن فى امامة على لانها عقدت له حال الفتنة وبعد

---

(٣) البغدادى ، الفرق بين الفرق ص ١٥٠ .

(٤) الشهرستانى ، الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٥) ابو بكر الاصم من اصحاب عثمان الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء رأس المعتزلة .

(٦) البغدادى — الفرق ص ١٥٠ .

(٧) البغدادى : الفرق ص ١٥٠ — أصول الدين ص ٢٧١ الشهرستانى الملل ج ١ ص ٧٨ .

قتل خليفة سبقه(٧) فحسب رأى الفوطى لا يمكن للامة فى حالة اضطرابات داخلية ان يكون لها امام شرعى لان الاضطراب دليل على انقسام الرأى • ولكن هل هذا الانقسام يعنى ان كلا الطرفين المتنازعين على خطأ وان كل امامة تعقد فى هذه الحالة غير شرعية ؟ وهل يمكن رد الامور الى نصابها دون وجود رئيس على أحد الطرفين ؟ ان رأى هشام هنا نظرى أكثر مما هو عملى • ولكن يتضح من قوله بوجوب اجتماع كلمة الامة عند اختيار الامام ان القوة هى مسند الامامة ، وسنبحث هذه النقطة فى مسألة جواز القيام ضد السلطان •

ويساوق هشام الفوطى فى رأيه أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم القائلان ان الامامة بالاختيار(٨) • وبديهى ان مثل هذا القول يتضمن ان الامام لن ينتخب الا بالاكثرية الساحقة اذ انه لا يختار الا من انحازت اليه الاكثرية • والاكثرية تعتبر قوة •

فيلاحظ مما تقدم ان الاقلية القائلة باختيار الامام هم من معتزلة البصرة • ولما حددوا وجوب اختيار الامام فى وقت السلم واجتماع كلمة الامة على هذا الاختيار اعتبروا امامة ابى بكر شرعية وشكوا فى امامة على فالامة — على رأيهم — هى صاحبة السلطة فى اختيار الامام والامامة لا تكون شرعية الا باجتماع الامة عليها •

٣ — المعتزلة القائلون بالرأى الشيعى :

وهم الاكثرية اعنى جميع معتزلة فرع بغداد ومعتزلة فرع البصرة

(٧ البغدادى — الفرق ص ١٥٠ أصول الدين ص ٢٧١
الشهرستانى — الملل ج ١ ص ٧٨ •

(٨) الشهرستانى — الملل ج ١ ص ٨٨ •

عدا من ذكرنا من المخالفين واتجاه هؤلاء شيعى زيدى • ولكن نلاحظ تضاربا فى الرأى فيما يختص باتجاه النظام فلذلك نعرض رأيه على حدة •

أ - اتجاه النظام

يقول الشهرستانى ان النظام كان يقول : « لا أمامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا • وقد نص التعيين على علىّ فى مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة ، الا ان عمراً كتم ذلك وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة(٩) • ولكن نلاحظ ان النوبختى يفسر لنا رأى النظام على خلاف ما يذكره الشهرستانى • فيقول ان النظام قال : الامامة تصلح لكل من كان قائما بالكتاب والسنة لقول الله عز وجل ان أكرمكم عند الله أتقاكم(١٠) وزعم ان الناس لا يجب عليهم فرض الامامة اذا هم اطاعوا الله واصلحوا سرائرهم وعلانيتهم فليس ان يكونوا كذا الا وحكم الامام قائم باضطرار يعرفونه عينه فعليهم اتباعه(١١) فحسب ما يذكره النوبختى هنا عن النظام لايكون اتجاه هذا الاخير اتجاهاً شيعياً أمامياً كما ذكر عنه الشهرستانى بل هو اتجاه زيدى وهذا ما يوضحه لنا النوبختى عندما يبين موقف الناس من ابى بكر فيقول : « قال النظام فى عقد المسلمين الامامة لابى بكر انهم أصابوا فى ذلك وانه كان أصلحهم فى ذلك الوقت بالقياس والخبر • اما القياس فانه لما وجد ان الانسان لا يسعد الى الذل لرجل ولا يتابعه فى كل ما قال الا من ثلث طرق اما ان يكون رجلا له عشيرة تعينه على استعباد

---

(٩) الشهرستانى : الملل جـ ١ ص ٦٤

(١٠) النوبختى - كتاب فرق الشيعة ص ١٠ •

(١١) المصدر نفسه •

الناس ورجل عنده مال فيذل الناس له لماله أو دين برز فيه على الناس • فلما وجدت ابا بكر اقلهم عشيرة وافقرهم علمت انه انما قدم للدين • واما الخبر فاجتماع الناس عليه ورضاهم بأمته(١٢) •

ولما كان النظام أخذ الاعتزال عن ابى الهذيل العلاف القائل بامامة المفضول على الفاضل والذى سنذكره فيما بعد ، يمكننا القول اذن ان النظام شاطر رأى استاذه فى الامامة ويكون خبر النوبختى أقرب الى الصحة من خبر الشهرستانى بالرغم مما عرف به الاخير من النزاهة والاعتدال فى سرد الاخبار •

ب ـ اتجاه باقى المعتزلة ـ الاتجاه الزيدى :

يوضح الملطى موقف معتزلة بغداد بكلام لا يترك مجالا للشك عندما يقول « ان الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد يقولون بقول جعفر بن مبشر الثقفى وجعفر بن حرب الهمدانى ومحمد بن عبدالله الاسكافى هؤلاء أئمة معتزلة بغداد هم زيدية يقولون بأمامة المفضول على الفاضل ويقولون ان عليا افضل الناس بعد الرسول لا يسبقه بالفضل احد من الامة »(١٣) وما يذكره النوبختى قريب من هذا القول عندما يقول ان طائفة من المعتزلة شذت عن قول اسلافها فزعمت ان النبى نص على صفة الامام ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول احدثوه قريبا(١٤) ويبدو ان النوبختى كان يعنى معتزلة بغداد هؤلاء اجمعين فى قوله هذا • وكلامه

---

(١٢) النوبختى : كتاب فرق الشيعة ص ١٠ •
(١٣) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ و ٣٣ •
(١٤) النوبختى : فرق الشيعة ص ٨ •

صحيح لان واصلا والاصم من اسلاف المعتزلة كانا يقولان بالرأى السنى ولم يذكر ان الخلافة بالنص فيكون معتزلة بغداد قد شذوا فعلا عن قول اسلافهم •

ولكنهم لم يبتكروا هذا القول ابتكارا وانما وصل اليهم عن بعض معتزلة البصرة • لقد قال ابو الهذيل (١٥) وهو من معتزلة البصرة بانعقاد الامامة للمفضول مع وجود الفاضل وكأن يجعل ابا بكر افضل من عمر والاخير افضل من عثمان • ويعود معتزلة بغداد الى فكرة ابى الهذيل هذه فيحاولون تعليل خلافة ابى بكر ويذكر لنا الملطى حجتهم فى هذا الصدد كما يلى : زعم معتزلة بغداد « ان امامة المفضول جائزة مع وجود الفاضل والبرهان على ذلك ان النبى ولى عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار فى غزوة ذات السلاسل وقالوا ايضا لو ان رجلا عالما قارئا وآخر دونه فى العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل خلفه جاز ذلك بعد ان يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة قالوا فكذلك يبايع المفضول على الفاضل اذا علم انه يقوم بالامامة ويؤدى حقها ويعلم عاقبتها • قالوا فكذلك فعل أصحاب الرسول رأوا ابا بكر وان كان على افضل منه يصلى لهم فولوه ورضى بهم على وتابعهم » (١٦) •

جاء رأى معتزلة بغداد مطابقا لقول الزيدية • فكانت محاولة

---

(١٥) يلاحظ ان ابا الهذيل كان يخطئ معاوية ولا يقول بامامته (الاشعرى مقالات الاسلاميين ص ٤٠٧) فيكون اتجاه ابى الهذيل اتجاها زيديا وهذا هو اتجاه معتزلة بغداد •

(١٦) الملطى : كتاب التنبيه ص ٢٧ •

منهم لعدم تكفير ابى بكر ولايجاد حل وسط بين الشيعة الامامية وبين اهل السنة • ولاشك ان فى تمسك معتزلة بغداد بالقول بان هنالك نصا معينا للامام ذكره النبى (ص) يجعل منهم جماعة موالية للشيعة ولكن غير قائلة بأن النص متعلق بعلى • ويتضح ذلك مما ذكره الملطى اذ انه يطلق لفظ الزيدية على معتزلة بغداد ويذكر انهم يقولون بوجود الفاضل ، وبتقدم المفضول عليه باجماع الامة • فيكون معتزلة بغداد قد ادخلوا شرطا اساسيا فى انعقاد الامامة للمفضول • وهذا الشرط هو « اجماع الامة » ولكن هل المفضول يلازم الرأى السنى المرتكز على قوله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » ؟ اذا كان الامر كذلك فلم يعد هؤلاء المعتزلة زيدية مثل ما ذكره عنهم الملطى • والمعروف ان الزيدية قالت ان الامام يجب ان يكون من ذرية فاطمة الزهراء ـ فيكون هنالك شرطان يجب توفرهما فى الامام الشرعى • الشرط الاول : كونه من ذرية الزهراء والشرط الثانى : اجماع الامة عليه •

اما فيما يخص الخلفاء الراشدين الثلاثة فمعتزلة بغداد لا تكفرهم لان عليا ايدهم ولكنها لا تقول بخلافة معاوية لانه غير مستوف لاحد الشرطين الاساسيين اللذين يجب توافرهما فى الامام الشرعى •

يتضح مما تقدم ان هناك رأيين متعارضين للمعتزلة : رأيا سنيا واضحا يمثله واصل بن عطاء والاصم والفوطى والجبائى وابنه ابو هاشم • ورأيا شيعيا يمثله باقى المعتزلة لاسيما معتزلة بغداد • فالفرق بين الرأيين يتعلق بشخص الامام نفسه • بينما يقول الرأى السنى انه لا يشترط فيه نسب ولا قرابة للنبى « حتى لو كان عبدا

حبشيا » يقول الرأى الثانى بشرط يعتبرونه اساسيا « كما اوضحته الزيدية » ذلك انه يكون الامام من ذرية الزهراء •

انها لمحاولة جريئة تلك التى قام بها معتزلة بغداد للتوفيق بين الشيعة الاثنى عشرية القائلين بوجوب القرابة النسبية للنبى وبين السنة القائلة بالجماع الأمة بدون تحديد شخص الامام • فتقول المعتزلة : نعم يجب ان يجتمع رأى الامة ولكن الاجتماع على امام فاضل ، وافضل الائمة على وسلالته أو احد اقرباء النبى الفضلاء •

ولما كانت هذه هى آراء الكثرة من المعتزلة فى الامام فهم يذعنون بها الى اقصى حد فيفحصون على ضوئها شرعية الخروج على السلطان •

(٤) هل يجوز الخروج على السلطان ؟...

هناك فكرة واحدة تستحق الذكر مما عرضناه سابقا من اقوال المعتزلة فى مسألة الامامة وهى انهم جميعا يقيمون وزنا لاجماع الامة فهذا الاجماع هو الذى يعين الامام على رأى البعض « وهم القائلون بالرأى السنى » ويثبت الامام الفاضل حسب رأى البعض الاخر « وهم القائلون بالرأى الشيعى » ففى نظرهم جميعا يكون لاجماع كلمة الامة اهمية كبرى • والاجماع فى رأيهم لا يعنى الجميع بدون استثناء بل الاكثرية • فأذا تحققت هذه الاكثرية وكانت على هدى حق لها ان تكون هى السائدة • ويذكر الاشعرى بايجاز موقف المعتزلة من السلطان الذى لم تستوف فيه شروط القيام بمهام السلطة ، فيقول : تقول المعتزلة : « اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا انا نكفى مخالفينا عقدنا للامام ونهضنا فقتلنا السلطان

وازلناه واخذنا الناس بالانقياد لقولنا فان دخلوا فى قولنا الذى هو التوحيد وفى قولنا فى القدر والا قتلناهم »(١٧) .

ان هذا القول بالرغم من ايجازه يشمل الشروط التى يجب ان تتوفر للقيام بالثورة ضد السلطان كما انه يوضح موقف الفرقة الغالبة من الناس بعد قلب السلطان . تحدد المعتزلة شرطين اساسيين للثورة على السلطان والخروج عليه . اولا : يجب الامكان والقدرة على هذا الخروج ، ثانيا : لا يكون الخروج الا مع امام عادل ، اعنى : يجب ان تكون القوة فى خدمة العدل . ولكن من هو الامام العادل ؟ يعرفونه بانه هو من يتولى انفاذ الاحكام وقطع السارق والقود(١٨) كما وان الامام العادل يمكنه ان يفرض من يقوم مقامه فى ذلك . فالامام العادل حسب المعتزلة هو المحافظ على الشريعة المنزلة والمدافع عن التوحيد والعدل(١٩) وهذا معناه ضمنا انه لا يمكن ان يكون الامام عادلا الا اذا كان معتزلى العقيدة(٢٠) فمن لم يستوف هذا الشرط وكان قد انتزع الحكم بالقوة عد غاصبا له وكان على خطا ووجبت مقاتلته . ويجب قبل القيام بهذه المقاتلة ضمان النتيجة والتأكد منها . والنتيجة مضمونة لمن كان على هدى ومعه الاغلبية الساحقة اعنى القوة . وهكذا تكون المعتزلة قد خلت

---

(١٧) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ص ٤٦٦ .

(١٨) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٩) يطلق على المعتزلة اسما « أهل توحيد » و « أهل عدل » .

(٢٠) يلاحظ ان ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم : المأمون والمعتصم والواثق (اعنى من ١٩٨ الى ٢٣٢ هـ) اعتنقوا الاعتزال رسميا . والمحنة قامت فى أيامهم .

مشكلة قيام الثورات حلا اساسه العدل والقوة(٢١) فالقوة وحدها لا تكفى لانه لايمكن ان نقول ان كل من ساند ثورة أو معركة هو حتما على حق لان النصر حالفه أو بمعنى آخر ليس الحق دوما مع القوة • ولذلك ربطت المعتزلة شرط القوة بشرط العدل حتى تكون الثورة شرعية •

وبعد قلب السلطة يجب اقناع الناس بنقطتين اساسيتين جوهريتين هما اولا : التوحيد ومعناه عند المعتزلة رد كل شبه بين الله والمخلوقات ونفى كل الصفات عنه تعالى وردها جميعاً الى الذات اعنى ان العلم والقدرة والارادة هى نفس الذات وليست صفات متميزة فيها • ثم نفى رؤيته تعالى فى دار القرار والقول بان كلامه محدث ليس بقديم • والنقطة الثانية هى القدر ومعناه ان الانسان قادر على اعماله محاسب عليها ، لانهم يقولون ان عقل الانسان البالغ فى امكانه ان يعرف الخير والشر وانه حر فى اعماله ، فالشر يأتى منه كما وان الخير منه ايضا • لذلك فهو محاسب على اعماله • فاذا اقتنع الناس بذلك كانوا على هدى والا فهم على ضلال ووجب حينئذ مقاتلتهم •

فكأن سياسة المعتزلة نحو الناس سياسة سلمية ، فى بدء امرها ترتكز على اقناع الغير بالعقل وعلى نشر الاصلين الجوهريين لمذهبهم وهما « التوحيد » و « العدل » كما اوجزناهما اذ ان المعتزلة تقول ان خارج هذين المذهبين الاصليين لا توجد حقيقة بل لا يوجد

---

(٢١) من أهم الشروط التى يضعها القديس توما الاكوينى لشرعية الثورة ، هذا الشرط القائل بانها يجب ان تكون لسبب عادل •

الا ضلال • ثم يجب على من أدرك الحقيقة ان ينشرها ويقنع الغير بها بالعقل بها ، فان لم يقتنع وجبت مقاتلته • ان هذه النتيجة الاخيرة تبدو لنا مناقضة لما تقوله المعتزلة من ان عقل الانسان متى نضج امكنه معرفة الحقائق الاولية وهى « وجـــود الله » و « ان الانسان محـاسب على اعماله » • فان كان الامر كذلك فلم لا يترك الناس حتى تنضج عقولهم فيصلون بواسطتها الى معرفة هذه الحقائق ؟

٥ ـ العقل والشريعة :

بجـــانب مسألة الخلافـــة توجـــد مسألة لا تقـــل عنها اهمية وهى معرفة الشريعة فلابد من وجود شريعة تسترشـد بها الامة فى اعمالها وتكون اساسا لكل ما تسنه من قوانين فرعية • والشريعة هنا منزلة وهى دستور الاسلام • ولكن هذا التنزيل موجه الى انسان عاقل والعقل نور طبيعى منحه الله ايضا للانسان ليسترشد به فى حياته • فالعقـل والتنزيل مصدرهمـــا واحد ولا يجوز لهذا المصدر ان يوجد تناقضا بين الاشياء الصـادرة عنه • لذلك قدست المعتزلة العقل وقالت ان الانسان عندما يكمل عقله يدرك الحقـــائق الاساسية وهى معرفة الله ومعرفة الخير والشر (٢٢) هذا من جهة ومن جهة اخرى لا ينكرون التنزيل ولكنهم يقولون انه لا يجوز ان يأتى التنزيل فى أى حال من الاحوال مخالفا للعقل لانه من الله ـ مثلمـا العقل ايضا منه ـ ولما كان العقل اسبق فى الانسانية من التنزيل فهو نور كان ولا يزال يهتدى به الانسان فى حياته • فاذا بدا أى اختلاف

---

(٢٢) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ٤٨٠ •

ظاهرى بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل(٢٣) اذ انه لا يمكنه ان يعارض العقل ابدا • والتنزيل غايته ان يزيد فى المعرفة العقلية ويجلوها اكثر • وتنتهى المعتزلة الى هذه النتيجة وهى ان العقل هو مقياس التنزيل وتعتبر هذه المرحلة من اهم المبادىء عندهم •

ولهذا المبدأ تطبيقات سياسية خطيرة قد الحنا اليها عندما تكلمنا عن موقف المعتزلة من الناس بعد الخروج على السلطان • فهم لا يحاولون رد الناس الى الصواب بذكر الايات او بتفسيرها أو بذكر الاحاديث النبوية بل يلجأون الى العقل فى اقناعهم لان العقل مشترك بين الجميع والعقل الناضج يصل حتما الى معرفة الحقائق الاساسية • فكل من يخرج على العقل يعد كافرا فى نظرهم لان مثل هذا الخروج يعد ايضا خروجا على الله ، اعنى انكارا لوجوده تعالى • ومن انكره بالعقل كيف يمكنه ان يكون مؤمنا بالتنزيل ؟

وثم مسائل عديدة فى التنزيل لو اخذت على علاتها لكانت اقرب من انكار الله والالحاد به ، فمثلا التشبيه والتجسيم والرؤية والكلام ، كلها مسائل فى نظر المعتزلة يجب حلها بواسطة العقل ، والعقل لا يقرها على علاتها ، فكل من قال بهـا دون التأويل عد مشركا ملحدا كافرا بالله ووجبت مقاتلته • ويكفى ان نذكر هنا المحنة التى قام بها بعض الخلفاء العباسيين ، لاسيما المأمون الذى كان اكثرهم تعصبا للمعتزلة ، فهى تدل دلالة واضحة على مقدار تمسك المعتزلة بالحلول العقليـة الصرفة ، اذ ان المحنة كانت تدور حول نقطة اراد ان يحلهـا

---

(٢٣) فى كتاب الانتصار للخياط توجد بعض الامثلة من تأويل المعتزلة لبعض الآيات • انظر هذا الكتاب ص ١١٥ وما بعدها •

المعتزلة حلا عقليا وهى مسألة خلق القرآن • وموقفهم من هـذه المسألة معروف فانهم قالوا بخلقه ، اذ ان العقـل لا يقبـل خـلاف ذلك ابدا •

فالمعتزلة كانت ترمى الى ان تثبت الامة على اساس وطيد وهـو العقل الناضج وان تتخذه مقياسـا لكل الامور وان تجلى بواسطته كل ما بدا للانسان غامضا فى التنزيل ، ولكن مثل هذا المبدأ خطـر لو اسىء فهمه أو استعمالـه ، اذ ان الانسان ضعيف وكثيرا ما ينقاد الى هواه فأن لم يكن هناك ما يردعه عن هفوات عقـله أصبح بعيدا كل البعـد عن هـذه المبـادىء العقليـة الرفيعـة التى نادى بهـا المعتزلة • والمعارف الاولية التى اساسها العـدل والتوحيـد ، ولانتهى الى عكس ذلك تماما • لا شك ان المعتزلة كانت مخلصة حسنة النية فى مبادئها هذه ، وما كانت تبغى من ورائها سوى الخير للامة ، ولكنها حينما وجدت ان اهل عصرها ليس فى امكانهم مجاراتها فى افكارها الجبارة كان واجبا عليهم ان يلجأوا الى التسامح مثل ما فعل بعضهم • هذا ما يأخذه التأريخ عليهم ولكنه فى الوقت ذاته يسجـل لهـم هذا المجهود العقلى العظيم الذى قاموا به فى سبيل التوحيد والعـدل بغية الوصول الى تحقيق فكرة امة واحدة مستنيرة فى عقيدتها •

خاتمة الكتاب

تعتمد فلسفة المعتزلة على اصلين كبيرين وهما التوحيد والعدل والتوحيد في رأيهم يعنى نفى الصفات فى الله ، وردهما كلها الى الذات ، وهذه الذات لا يمكننا ادراكها ، ولا توجد أدنى مشابهة بين الله وبين المخلوقات ، ثم ان الخلق هو عبارة عن الوجود الذى يمنحه الله لذات معدومة او فى حالة العدم .

والعدل فى رأيهم يعنى ان الشريعة تدرك بالعقل قبل أى تنزيل ، وان الانسان حر فى ان يخضع الى الشريعة أو ان يعصيها ، وكل فعل حر يستحق جزاء : اما ثوابا واما عقابا . ثم ان المسائل الميتافيزيقية ، مثل خلود النفس ، وخلق الجنة والنار ، تحل على ضوء العقل ، وتصبح ضروريات خلقية . هذه هى النقط الاساسية للاعتزال . وجميع المعتزلة متفقون عليها .

ولكن لاحظنا من سياق بحثنا بعض الاختلاف فى الرأى فيما يتعلق بمسائل لا تعتبرها المعتزلة جوهرية للمذهب ، مثل مسألة قدرة الله أو عدم قدرته على الظلم ، أو تكوين الاجسام من اجزاء لا تتجزأ أو من اجزاء قابلة للتجزئة الى ما لا يتناهى من الاجزاء الخ ... من المسائل التى ذكرناها . ولكن هناك مسألة كانت شائكة وهى الخاصة بأرادة الله . قال البعض منهم — وهم معتزلة فرع البصرة — ان الله

يريد بارادة حادثه • بينما قال الاخرون ـ وهم معتزلة فرع بغداد ـ ان ارادة الله قديمة • وبعد ما ذكرنا هذا الاختلاف الظاهر بينا كيف ان بالرغم من وجـــود مثل هـــذا الاختـــلاف فأن جـوهر مذهب الاعتزال مصان •

والاختلاف يشتد فيما يتعلق بالمسائل الطبيعية التى لا تتصـل بماهية الله • مثلا مسألة الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ ، فموقف النظام من هذه المسألة ، ولو انه لا يتفق مع مـذهب باقى المعتزلة ، الا انه لا يخرج على التوحيد ولا على العدل • وكذلك كل ما ذكره النظام بخصوص الحركة ، والعلة التى جاء متناقضا لقول باقى المعتزلة ، دون ان يهدم المبدأين الاساسيين للاعتزال •

ولم تخلو المسألة السيكولوجية من الصعوبات ، لذلك نجد ان تفسيرات المعتزلة جاءت مختلفة ومتضاربة فيما يتعلق بالاحساس ، وكيف نحن نحس بعد ما يتأثر الجسم بمؤثرات خارجية • ولكن هناك نقطة لا يمكن الاختلاف عليها وهى ان العقـــل الناضج يدرك [illegible] المعتزلة • واذا اختلفت آرائهم بخصوص طبيعة الانسان ، نجدهـم كلهم متفقين على ان الروح أو النفس هى العنصر الاساسى والجوهرى فى الانسان ، وهى محور الاخلاق • وبالرغم من اختلاف آراء المعتزلة فيما يتعلق بوجود الجنة والنار ، أو بخلقهما فى المستقبل ، نجدهـم متفقين على انهما ضروريتان عقلا ، اذ انهما المكان الذى سيثاب فيـه المؤمنون ويعاقب فيه المذنبون ، والجزاء واجب لكل عمل حر •

فهكذا الاختلاف لا يقوم الا على المسائل الفرعية بينما الاتفاق

تام على المسائل الجوهرية • ومن يعارض هذه النقط الجوهرية لم يعد معتزليا •

ومذهب الاعتزال هو مذهب عقلى صرف • لقد حاولت المعتزلة ان تخضع الدين أو الوحى الى سلطان العقل • وهم يقبلون الوحى لانهم يعتبرونه متمما للشريعة العقلية ، مذكرا لها اذا غفلنا عنها ، ولكنه لا يجوز ان يناقض العقل ابدا • وبناء على ذلك يكـــون فى امكان المجتمعات التى لم يصلها الوحى ، والتى تعمل بموجب الشريعـــة العقلية ، ان تستحق ثوابا أو عقابا على افعالها • فالانسان يستطيع ان يصل بخلاصه بواسطة عقله وأرادته • هذه هى النتيجة الخلقية التى تنتهى اليها المعتزلة فهم لا يفترون ابدا عن القيمة الخلقية للاعمال ، ونجد ان كل بحثهم فى أى موضـــوع كان مشبعا بروح خلقيـــة • فمذهبهم مذهب عقلى خلقى •

هكذا يبدو لنا هذا المذهب بعد ما مر عليه قرابة العشرة قرون من زواله من التاريخ • ولكن هل كانت العقول مهيأة كفاية آنئـــذ حتى تفهم هذا المذهب حق الفهم ، وتدرك كل ما يحويه من تعاليم سامية ؟ لا • لم تكن العقـــول مهيأة له ، والتاريخ دل على ذلك • فزوال المعتزلة وزوال كل أثر مباشر لهم خسارة كبيرة لتاريخ الفكر • وهذا ما فهمه الدكتور احمد بك امين عندما كتب فى نهاية الفصل الذى خصصه للمعتزلة :

فى رأيى ان من اكبر مصائب المسلمين مـــوت المعتزلة ، وعلى انفسهم جنوا(١) •

---

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام جـ ٣ ص ٢٠٧ •

المراجع

لقد ذكرنا فى الجزء الاول (ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥) أهم المراجع العربية والافرنجية وهى المراجع التى استعنا بها فى كلا الجزئين • ونكتفى هنا بذكر بعض المراجع الاخرى ولو ان أهميتها أقل مما ذكرناه فقد رجعنا اليها ايضا فى الجزئين من هذا البحث وهى :

١ ـ ابو المعين ميمون النسفى (متوفى ٨٠٥ هـ) : بحر الكلام • مخطوط رقم ٥١٤ (عقائد) فى المكتبة التيمورية (المكتبة الاهلية بالقاهرة) •

٢ ـ المقريزى : الخطط

٣ ـ ابن العنبرى : طبقات الادباء •

٤ ـ ابن السبكى : طبقات الشافعية •

٥ ـ طيفور : تأريخ بغداد •

٦ ـ افلاطون : تيماوس ـ فيدون •

٧ ـ ارسطو : الكون والفساد ـ ما بعد الطبيعة ـ السماع الطبيعى كتاب النفس •

٨ ـ الدكتور يوسف مراد : مبادىء علم النفس العام •

٩ ـ دى بور : تأريخ الفلسفة فى الاسلام (ترجمة الدكتور عبد الهادى أبو ريده) •

١٠ ـ ابو هلال العسكرى : كتاب الاوائل (مخطوط ـ باريس رقم ٥٩٨٦ ص ١٩٥) •

١١ ـ الذهبى : ميزان الاعتدال •

١٢ ـ مطاهر بن المقديسى : كتاب البدأ والتأريخ ـ المنسوب لابى زيد أحمد بن سهل البلخى ـ نشره فى باريس سنة ١٩٠١ C. Huart.

١٣ ـ القديس توما الاكوينى : المجموعة اللاهوتية •

١٤ ـ الباقلانى : كتاب التمهيد (مخطوط باريس رقم ٦٠٩٠) •

فهرس

كلمة الاستاذ يوسف كرم ٣

مقدمة ٧

الباب الأول ـ الانسان ٩

الفصل الاول : المعرفة الحسية ١١

١ ـ الحواس الخمس . ٢ ـ نوعية الحواس ٣ ـ عتبة الاحساس ٤ ـ التأثير والاحساس : أ ـ نظرية النظام ب ـ نظرية بلقى المعتزلة : القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ جـ ـ رأى ابى الهذيل ٥ ـ وجه الشبه بين نظرية النظام ونظرية بلقى المعتزلة ٦ ـ الحاسة السادسة . ٧ ـ خلل الحس أو خداع الحواس .

الفصل الثانى : المعرفة العقلية أو النظرية : ٣٤

١ ـ تعريف العقل . ٢ ـ وظيفة العقل : تحصيل المعارف . أ ـ العلم ليس تذكرا . ردا على أفلاطون ب ـ العلم ليس غريزيا ٣ ـ مراحل المعرفة العقلية ٤ ـ العقل طريق معرفة الله . ٥ ـ البداهة والبديهيات . ٦ ـ العلم ـ التقليد ـ الظن ـ الاعتقاد . ٧ ـ العلم والجهل . نسبية معارفنا : مبدأ عدم التناقض ـ معرفتنا الجزئية موضوعيا

المحدثات — رأى النظام فى معرفتنا الجزئية لله ·
٨ — كلام النفس : الفكر واللغة — تكوين اللغة وأصلها ·

الفصل الثالث : حرية الاختيار والارادة : ·· ·· ٥٨
١ — الفرق بين الافعال الارادية وافعال الجوارح · معنى « القدرة » · ٢ — الفعل الارادى الحر هو فعل خاص بالانسان · ٣ — براهين المعتزلة على حرية الاختيار عند الانسان : أ — الشعور بالحرية · ب — البرهان بواسطة التكليف · جـ — برهان بواسطة الامر الواقع · ٤ — العلاقة بين العزم والتنفيذ · ٥ — هل يقدر الانسان على خارق المراد ؟ ·
٦ — مصدر القول بحرية الاختيار عند المعتزلة ·

الفصل الرابع : طبيعة الانسان أو اتصال النفس بالجسم ٧٤
١ — تعريف الانسان : أ — تعريف ابى الهذيل · ب — تعريف النظام · جـ — تعريف بشر بن المعتمر · د — باقى التعاريف · ٢ — الجسم · ٣ — اتصال النفس بالجسم ·
خاتمة الباب الاول ·· ·· ٨٧

الباب الثانى : الاخلاق ·· ·· ٩١

الفصل الاول : المسألة الخلقية ·· ·· ٩٣
١ — العقل والمسألة الخلقية · ٢ — مبدأ الالتزام الخلقى · ٣ — الخير المطلق والشر المطلق · مصدر هذا القول · حجج المعتزلة · ٤ — الوحى

الفصل الثانى : موقف الانسان من الشريعة ·· ·· ١٠٥
١ — المؤمن · ٢ — الكافر · ٣ — الامر وحدود

الطاعة • ٤ ـ المعصية لا تكون دائما فى الفعل •
د ـ موقف من آتى بكبيرة (الفاسق) ـ بحث
بعض الكبائر : أ ـ شارب الخمر • ب ـ الزانى •
جـ ـ السارق • د ـ القتل • ٦ ـ التوبة : حال من
يصبح عاجزا عن مراجعة الكبيرة • ٧ ـ العوض
والتفضل والملطف •

الفصل الثالث : الجنة والنار ١١٥

١ ـ هل خلقت الجنة والنار مع العالم ؟ • ٢ ـ أهل
الخلدين • ٣ ـ حال أهل الجنة • ٤ ـ لا توجد
درجات فى الجنة • ٥ ـ أهل النار : حال أهل
النار • ٦ ـ هل الجنة والنار خالدتان ؟

الفصل الرابع : الرسول والوحى ١٢٨

١ ـ الرسول والمعجزات • ٢ ـ صفات الرسول
الثانية • ٣ ـ عصمة الرسول • ٤ ـ هل يجوز
الخطأ على الأمة فيما تنقله عن نبيها ؟ •

خاتمة الباب الثانى ١٤٤

الباب الثالث : السياسة .. ١٤٥

آراء المعتزلة السياسية ١٤٧

١ ـ آراء المعتزلة فى الإمامة • ٢ ـ المعتزلة القائلون
بالرأى السنى • ٣ ـ المعتزلة القائلون بالرأى
الشيعى • : أ ـ اتجاه النظام • ب اتجاه باقى
المعتزلة : الاتجاه الزيدى • ٤ ـ هل يجوز الخروج
على السلطان ؟ • ٥ ـ العقل والشريعة •

خاتمة الكتاب ١٦٤

المراجع ١٦٥