T
6A

المعتزلـــة

وهي رسالة قدمت الى دائرة التاريخ العربي في كلية العلوم والاداب

بجامعة بيروت الاميركية

لنيل شهادة

استاذ في العلـــوم

بقلم

زهدي حسن جارالله

بيروت ـ الجامعة الاميركية

سنة ١٩٤٤

المحتويات

	الصفحة
١. المقدمة	١
٢. الفصل الاول : اسماء المعتزله	٢
٣. الفصل الثاني : ظهور المعتزله	١٤
(١) حل المشاكل المختلف عليها بين المسلمين	١٦
(٢) أثر الديانات الاخرى	٢٢
(٣) الدفاع عن الدين الاسلامي	٢٨
(٤) درس الفلسفه	٤٩
٤. الفصل الثالث : العقائد المشتركه :	
(١) المنزله بين المنزلتين	٥٤
(٢) الوعد والوعيد	٥٤
(٣) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	٥٥
(٤) التوحيد :	٥٦
١ ـ نفي الصفات الازليه	٥٧
٢ ـ خلق القرآن	٧١
٣ ـ نفي الرؤيه السعيده	٧٥
٤ ـ التشبيه والتجسيم عموما	٧٩
(٥) العدل :	٨٢
١ ـ نفي القدر	٨٢
٢ـ الاصلح	٩٨
٣ ـ اللطف	١٠٢
٤ ـ تقدير العقل	١٠٢
٥ ـ دفاع المعتزله عن الحرية الفرديه	١٠٦

الصفحه

٠٥ الفصل الرابع : العقائد الخاصه ـ فرق المعتزله :

(١) الواصليه ١٠٩
(٢) العمريه ١١٠
(٣) الهذيليه ١١٠
(٤) النظاميه ١١٥
(٥) الثماميه ١٢٤
(٦) المعمّريه ١٢٥
(٧) البشريه ١٢٨
(٨) الهشاميه ١٣٠
(٩) المردايريه ١٣٢
(١٠) الجعفريه ١٣٢
(١١) الاسواريه ١٣٤
(١٢) الاسكافيه ١٣٥
(١٣) الحائطيه والحدثيه ١٣٦
(١٤) المويسيه ١٣٨
(١٥) الصالحيه ١٣٩
(١٦) الجاحظيه ١٣٩
(١٧) الشحاميه ـ والخياطيه ١٤٢
(١٨) الجبائيه ١٤٥
(١٩) الكعبيه ١٤٨
(٢٠) البهشميه ١٤٨
(٢١) الحماريه ١٥١

٠٦ الفصل الخامس : المعتزله في دور القوه :

(١) تدرج المعتزله الى القوه ١٥٢
(٢) المعتزله في دور القوه ١٥٧

الصفحه

٠٧ الفصل السادس : المعتزله في دور الضعف والسقوط

(١) الحركه الرجعيه ١٧٢
(٢) المعتزله من الحركه الرجعيه الى ظهور الاشعريه ١٨٨
(٣) المعتزله تحت حكم البويهيين ١٩٧
(٤) آخر ايام المعتزله ٢٠٨
(٥) المعتزله الجديده ٢١٤

٠٨ الفصل السابع : مقام المعتزله ٢١٧

٠٩ الفصل الثامن : أثر المعتزله في تطور الفكر الاسلامي ٢٤١

١٠ المراجع ٢٦٦

المقدمـــــــــه

غايتان اثنتان كل منهما على حيالها كافية لتحفزني على الاهتمام بالمعتزله ودرسهم ، واخيرا على الكتابة عنهم : خدمة الحقيقة التاريخيه ، وخدمة الجيل العربي الحاضر والاجيال المقبله .

المعتزله مدرسة فكرية عاشت وترعرعت بين صفوف اهل السنة زمنا غير قصير ، ثم احتدم النزاع بين رجال هذه المدرسة وبين اهل السنه ، وطال امد الخصام ، فلم يقو المعتزلة على الصمود امام الهجمات العنيفه التي شنّها عليهم مخالفوهم واخصامهم ، فقضوا تاركين ، مع ذلك ، وراءهم اثرا محسوسا في الحياة العقليه الاسلاميه .

واجب على كتاب العرب ورجال الفكر فيهم ان يوجهوا الى المعتزله جزءا كبيرا من عنايتهم وجهودهم . ذلك بأن كتاب السنة الاقدمين بسبب كراهتهم للاعتزال تحاملوا على المعتزله ولعنوهم وكفروهم ولم يذكروهم الا مع التقبيح والتشنيع فأعطونا عنهم فكرة سيئة وصورة مشوهه ، كما وان الكتاب المعاصرين لم يلتفتوا الى المعتزلة ولم يأبهوا بهم ، فبقي المعتزلة محرومين من التقدير منتظرين الى من يظهر حقيقتهم ويعطيهم المكانة اللائقة بهم في التاريخ . يضاف الى هذا ان النهضة العربيه الحديثه شبيهة في ظروفها واحوالها بالنهضة العربيه القديمة التي تلت الفتوح الاسلاميه والتي لعب فيها المعتزلة دورا هاما . فلا بدّ في نهضتنا هذه من ظهور روح المعتزله ، او لا بد من احياء تلك الروح . ولهذا كان درس المعتزله لنا ضروريا وحيويا حتى نقف على حقيقة امرهم وعلمهم ، وحتى نعرف كيف نقوم باحياء روحهم وتوجيهها بحيث لا نقع في نفس الاخطاء التي وقعوا فيها فنقضي على نهضتنا وهي ما تزال في مهدها . ولا ادعي انني في هذه الرساله قد قمت بهذا الواجب ، ولا انني فعلت ما اهمله او غفل عنه غيري . وكل ما هنالك انني احد اولئك الذين يشعرون بهذا الواجب ، وهم على ما اعتقد كثيرون ، وانني

لا اتوخى من وراء هذا البحث المحدود الضعيف سوى لفت النظر الى اهمية المعتزله . وحثّ الهمم على الاقبال على درسهم والعناية بهم ، فلئن تحققت هذه الغايه فهي حسبي .

واودّ بعد هذا ان اشير الى الصعوبة الكبيرة التي يلقاها الباحث في معالجة المعتزله ، فان اكثر كتبهم ضاعت ، فلم يبق له الّا ان يعتمد على ما يقوله مخالفوهم منهم وكثيرون منهم كانوا غير منصفين لهم . واعتقد ان مكاتب الشيعة في اليمن والعجم والهند تحوي بعض كتب المعتزلة المخطوطه ، فلو انهم يخرجونها لكانوا بذلك يخدمون الحقيقة ويخدمون ايضا الاعتزال الذي تهنوه .

زهدي حسن جارالله

بيروت
الجامعة الاميركية
١ حزيران سنة ١٩٤٤

الفصل الاول

أسماء المعتزلة

١ المعتزلة اول مدرسة[1] من مدارس علم الكلام عرفها الاسلام ، واعظمها . ظهرت في بداية القرن الهجري الثاني في مدينة البصرة التي كانت في ذلك العصر من اهم المراكز العلمية والادبية في الدولة الاسلامية العربية ، والتي كان جوّها مشبعا بآثار الثقافات الاجنبية تجري اليها وتمتزج فيها ، وموضعا يلتقي فيه ارباب الديانات المختلفة المنتشرة في ذلك الوقت فيحتك بعض تلك الاديان ببعض وتترك في نفوس اتباعها اثرا بعيدا وصدى عميقا .

٢ وقد كان افراد مدرسة المعتزلة تجمعهم روابط متينة من وحدة العقيدة ووحدة الهدف السامي الذي ينزعون اليه ويقفون جهودهم عليه . بيد اني ، قبل ان اتعرض لعقائدهم واخوض في تاريخهم ، ارى لزاما عليّ ان اذكر السبب في تسميتهم بالمعتزلة ، وان اعدّد واشرح اسماءهم الاخرى التي ينسبها خصومهم اليهم

١ــ كلمة مدرسة آتية من المدرسيه او علم الكلام Scholasticism . لذلك فاننا نسمّي المعتزلة مدرسة ولا ندعوهم فرقة . لان الفرقة هي التي تشكل لنفسها انظمة دينية خاصة تعرف بها . وبما ان الدين والدنيا كانا في الاسلام ممتزجين ، وكان منصب الخلافة دينيا ودنيويا ، فان الفرق كونت علاوة على انظمتها الدينية انظمة اخرى سياسيه واجتماعيه كما فعل الشيعة والخوارج . اما المعتزلة فلم تكن لهم مثل هذه الانظمة ، ولا كانوا مفترقين عن اهل السنة والجماعه . لكن المؤرخين المسلمين الاوائل لم يفرقوا بين الفرقة وبين المدرسة الفكرية . فكانوا يطلقون لفظة فرقه على الشيعة والخوارج كما كانوا يطلقونها على مدارس الكلام كالمرجئه والمعتزله والاشعريه . ذلك بأنهم وقد اعتقدوا بصحة الحديث النبوي الشريف : "ان بني اسرائيل افترقت على احدى وسبعين فرقه ، وان امتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقه كلها في النار الاّ واحده وهي الجماعه" ــ (الفرق بين الفرق ص٥) ــ راحوا يحاولون تنظيم الفرق الاسلاميه حتى جعلوها اثنتين وسبعين مصداقا للخبر الوارد عن النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا اقتضى الامر استعمال لفظة فرقه في حديثنا عن المعتزله فاننا نقصد بها المعنى الحقيقي الذي تؤديه هذه الكلمة .

والتي يرضونها هم لانفسهم . وهي غير قليله ، اكثرها اسماء خاصه مقتصرة على فرقة من فرقهم او متعلقه بعقيدة ثانوية من معتقداتهم[1] ، وبعضها اسماء مشتركة تعمهم جميعا . وغني عن البيان ان ما يهمنا منها هي الاسماء العامّه ، او المتعلقه بمعتقداتهم الاساسيه ، دون غيرها :

١ . المعتزلـه

غلب على هذه المدرسه اسم المعتزله حتى غدا اعمّ اسمائها واشهر اعلامها . وقد كثر الخلاف في منشأه . فالبغدادي يقول ان اهل السنه هم الذين دعوهم معتزله لاعتزالهم قول الامة بأسرها في مرتكب الكبيرة من ملـــة الاسلام وتقريرهم انه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان[2] اما الشهرستاني فيروي سببا آخر لهذه التسميه . وذلك ان واصل بن عطاء مؤسس الفرقه حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وادلى برأيه فيها ، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على حكمه وجلس قرب اسطوانة من اسطوانات المسجد يشرحه لهم . فقال الحسن البصري : "اعتزل عنا واصل" فسمي هو واصحابه معتزله[3] . ويذكر صاحب الوفيات ان الذي سمّاهم بهذا الاسم هو قتاده بن دعامه السدوسي (٠ ١٢٧ هـ . = ٧٣٥م .)[4] وكان قتاده هذا من علماء البصره

١ــ وردت هذه الاسماء في كتاب الخطط للمقريزي مجموعة وهي :

١ . الحرقيه لقولهم الكفار لا يحرقون الا مرة
٢ . البقيه لقولهم بفناء الجنه والنار
٣ . الواقفيه لقولهم بالوقف في خلق القرآن
٤ . اللفظيه لقولهم الفاظ القرآن مخلوقه
٥ . الملتزمه لقولهم الله تعالى في كل مكان
٦ . القبريه لقولهم بانكار عذاب القبر

ولهم اسماء اخرى غير هذه كالواردية والكيسانيه والنكاتيه والبتريه والواسطيه وغيرها (الخطط ج ٤ ص١٦٩)

٢ــ الفرق بين الفرق ص٩٤ ، ٩٨

٣ــ الملل والنحل ج ١ ص٥٥

٤ــ وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٢ ص٢٥٢

واعلم التابعين فيها واحد اصحاب الحسن البصري المختلفين الى مجلسه . دخل يوما مسجد البصره ، وكان ضريرا ، فاذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وشكلوا لهم حلقة وارتفعت اصواتهم فأتهم وهو يظن انهم حلقة الحسن ، فلما صار معهم عرف انهم ليسوا الحسن واصحابه فقال : انما هؤلاء المعتزله وقام عنهم ، فسمّوا معتزلة من وقتها .[1] ولكن الدكتور جولدزيهر المستشرق يعترض على هذه التسمية ويرى انها غير معقوله ولا وجه لها . اذ ورد تسمية هذه الفرقه باهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال . فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية . ثم ان لها عدة نظائر في عرف ذلك الزمان كالمرجئه يرادفها اهل الارجاء وهم الذين قالوا بالارجاء ، والرافضه التي يرادفها اهل الرفض ومن قال بالرفض[2] . ويؤيد اعتراض جولدزيهر ما اورده المسعودي من ان كلمة "اعتزال" في اصطلاح مذهب المعتزله هو القول بالمنزلة بين المنزلتين اى باعتزال صاحب الكبيره من المؤمنين والكافرين[3] . ومما لا ريب فيه ان خبر المسعودي اقرب من غيره الى الصواب وادعى الى الانصاف .

وقد جرّب بعض العلماء المحدثين ان يجدوا تعليلات اخرى لهذه التسميه . فمن راى جولدزيهر المستشرق انهم سمّوا معتزله لان رؤساءهم الاولين كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والسردار والجعفريين كانوا يعتزلون العالم ويحبون حياة الزهد والتقشف[4] . ويميل احمد امين الى الاعتقاد بان هذا الاسم اطلق عليهم قوم ممن اسلم من اليهود . والذى نبّهه الى ذلك ما قرأه في كتاب الخطط من ان بين الفرق اليهوديه التي ظهرت بعد العودة من السبي فرقة يقال لها (الفروشيم — Pharisees) ومعناها المعتزله[5] . فيقول احمد امين ان المعاجم اللغويه الحديثه تثبت ان معنى فروشيم هو Separated وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذى تؤديه كلمة معتزله . وقد كانت فرقة الفروشيم تتكلم في

---

١ — الوفيات ج ١ ص ٦٠٩

٢ — مقدمة كتاب الانتصار لابي الحسين الخياط ص ٥٢

٣ — مروج الذهب للمسعودي ج ٦ ص ٢٢ ، ج ٧ ص ٢٣٤

٤ — نقلا عن نهلب حتي في كتابه " شرح مختصر الفرق بين الفرق" ص ٩٨

٥ — الخطط والاثار للمقريزى ج ٤ ص ٣٦٨

القدر كالمعتزله وتقول ليس كل الافعال خالقها الله تعالى . فلا يبعد والحالة هذه ان يكون بعض اليهود الذين اسلموا قد اطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه بينهم وبين الفروشيم من شبه في القول بالقدر[1] . غير اني استبعد هذه التسميه لا سيما وان انفصال الفروشيم عن سائر اليهود تمّ بطريقة مخالفة تماما لاعتزال المعتزله.[2]

هذه هي الاقوال المختلفه التي وصلتنا عن منشأ اسم الاعتزال . ترى ما هو رأي المعتزله انفسهم في اسمهم هذا!...؟ يخيل الىّ انهم كانوا يعتزونه ولا عجب فانه يحتمل التأويل ويتعرض لسوء التفسير . وقد رأينا كيف اتخذ مخالفوهم منه اداة للتهجم عليهم والنيل منهم ، فقال البغدادي انهم سمّوا كذلك لاعتزالهم اجماع الامة . لكن المعتزله وقد رأوا انه لصق بهم ، وتأكدوا ألا سبيل لهم الى التخلص منه عمدوا الى الدفاع عنه والبرهان على نبله . واعظم من فعل ذلك منهم الامام ابن المرتضى الزيدي المعتزلي الذي احتج في كتابه "المنيه والامل" على البغدادي احتجاجا شديدا وقال ان المعتزله هم الذين اطلقوا على انفسهم هذا الاسم وليس غيرهم[3]، وانهم لم يخالفوا الاجماع بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الاول من الاسلام ، واذا كانوا قد خالفوا شيئا فانما خالفوا الاقوال المحدثه والمبتدعه واعتزلوها[4] . فكأني به اراد ان يبين ان اعتزالهم البدع هو السبب في تسميتهم بالمعتزله . ويحاول ابن المرتضى بعد ذلك ان يقنعنا بفضل اسم الاعتزال معتمدا على بعض الايات القرآنية الكريمه والاحاديث النبوية الشريفه :

١. "واهجرهم هجرا جميلا"[5] وذلك لا يكون الا بالاعتزال عنهم

٢. "من اعتزل الشّر سقط في الخير"

٣. روى سفيان الثوري عن ابن الزبير عن جابر عن ابن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة

١ــ فجر الاسلام ج ١ ص ٣٤٤ ــ ٣٤٥

٢ــ ج ١٢ ص ٦٨٩ The Encyclopaedia Britanica.

٣ــ المنيه والامل ص ٢

٤ــ المنيه والامل ص ٤

٥ــ سورة المزّمل آية (١٠)

ابرّها واتقاها الفئة المعتزله." ثم قال سفيان لاصحابه تسمّوا بهذا اللقب لانكم اعتزلتم الظلمه . فقالوا له : سبقك بها عمرو بن عبيد واصحابه . فصار سفيان يروى "الفئة الناجيه" بدل المعتزله.[1]

نواضح ان دفاع المعتزله عن اسمهم هذا وسعيهم الى البرهان على فضله وبركته ليس سوى محاولة لتغطيه النقص الذى كانوا يشعرون به بسببه ، ووسيلة يمنعون بها اعداءهم من استغلاله في التحامل عليهم والطعن فيهم . لا سيما وان الاعتزال ليس هو الاسم المفضّل عندهم المحبّب اليهم .

٢. اهل العدل والتوحيد

روى القبلى ان المعتزله كانوا يطلقون على انفسهم اسم اهل العدل والتوحيد .[2] وذكر الامام ابن المرتضى انهم يسمون انفسهم العدليه والموحده.[3] وقد ورد اسم العدليه في كتاب القبلى ايضا[4]. اما مؤرخو السنه الذين قالوا ان المعتزلة يدعون انفسهم اهل العدل والتوحيد فكثيرون منهم المقدسي[5] والشهرستاني[6]. وقال الدميرى ان قسما من اهل الكلام دعوا انفسهم اهل العدل والتوحيد[7] والارجح انه قصد بذلك القسم المعتزله دون سواهم . واطلق عليهم المسعودى[8] وابن قيم[9] اسم اهل العدل والعدليه فقط . وجاء في صبح الاعشى

١ـ المنيه والامل ص٢ ـ ٣

٢ـ العلم الشامخ ص٣٠٠ ، ٤١٥ ـ ٤١٦

٣ـ المنيه والامل ص٢

٤ـ العلم الشامخ ص٣٠٠ ، ٤١٥ ـ ٤١٦

٥ـ احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم ص٣٧

٦ـ الملل والنحل ج ١ ص٥٠

٧ـ حياة الحيوان الكبرى ج ١ ص١٢

٨ـ مروج الذهب ج ٧ ص ٢٣١

٩ـ الصواعق المرسله على الجهميه والمعطله لابن قيم الجوزيه ج ١ ص١٨٥ ، ١٨٦

ان المعتزله يسمون انفسهم اهل العدل والتوحيد ، ويعنون بالعدل نفي القدر والقول بان الانسان هو موجد افعاله تنزيها لله تعالى من ان يضاف اليه الشرّ ، ويعنون بالتوحيد نفي الصفات القديمه والدفاع عن وحدانية الله عزّ وجل[١] .

والمعتزلة يفضلون ان يدعوا اهل العدل والتوحيد[٢] . فقد كان الصاحب بن عباد اذا تحدث عن المعتزله لا يستعمل غير هذا الاسم[٣] . ذلك بانه علاوة على المعنى الحسن الذى يتضمنه ، والذى كان يحوز رضى المعتزلة وقبولهم التامين ، مشتق من اهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانت تدور حولهما اكثر تعاليمهم ومعتقداتهم ، واللتين كانوا جدّ حريصين عليهما فخورين بهما الا وهما الانتصار للعدالة الالهيه والدفاع عن مبداء الوحدانيه .

٣ . اهل الحق

يعتبر المعتزلة انفسهم اهل الحق والفرقة الناجية ويدعون خصومهم باسماء مختلفه كالمجبره والقدريه والمجوزه والمشبهه والحشويه[٤] . فانهم كانوا يرون انهم على حق وان غيرهم على باطل . ويظهر ان هذه الفكره كانت قديمة عندهم فان عمرو بن عبيد حين قال له المنصور : ايا عثمان امنى باصحابك ، اجابه : ارفع علم الحق يتبعك اهله[٥] .

٤ . القدريه

يلقّب المعتزله ايضا بالقدريه[٦] . ويقول البغدادى ان اهل السنة سموهم قدريه لانهم يذهبون الى ان الناس هم الذين يقدرون اعمالهم وان الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير[٧] . ويرى المستشرق ماكدونالد ان اسم القدريه

١ــ صبح الاعشى للقلقشندى ج ١٣ ص ٢٥١

٢ــ المنيه والامل ص ٢

٣ــ معجم الادباء لياقوت الحموى ج ٥ ص ١٩٠ ، ٢٨٦

٤ــ العلم الشامخ ص ٣٠٠

٥ــ العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٠

٧ــ الفرق بين الفرق ص ٩٤

مشتق من قولهم ان للانسان قدرا اى قوة على افعاله[1].

ان القدريه فرقة سبقت المعتزله وكان من رؤسائها الاوائل معبد الجهنى وغيلان الدمشقي . ولما ظهر المعتزلة اخذوا عن القدريه قولها في نفي القدر فعلق بهم لذلك اسمها خصوصا وانهم يعتبرون غيلان الدمشقي واحدا منهم[2]. ولذلك فاننا نرى ابن قتيبه الدينورى[3] والبغدادى[4] في كلامهما عن القدريه والمعتزله لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كانهما فرقة واحده .

بيد ان المعتزله لا يرضون بهذا الاسم ويقولون انه اولى ان يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى[5]. ولهذا اخبر المقبلى ان المعتزله والاشاعره جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدريه هؤلاء لاثبات القدرة للعبد واولئك لنفيها[6]. وقد حاول المعتزلة جهدهم ان يتخلصوا من اسم القدريه. فقال ابن المرتضى ان لفظ القدريه كان يطلق قديما على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى ويستدل على ذلك بقول زيد بن علي: "برأ من القدريه الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئه الذين اطمعوا الناس في عفو الله"[7] ودافع المقبلى عن المعتزله في هذه النقطة دفاعا حارا وردّ على شبهة الذين سمّوهم بالقدريه فقال: اذا كان المراد بالقدر نفس العلم الازلي فان المعتزلة جميعا يقرون به ويثبتونه[8] فالمعتزله يرون ان الذى يثبت القدر لله تعالى احق ان ينسب اليه من نافيه[9]. ولكن ابن قتيبه الدينورى يرى ان

١- Development of Moslem Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory لماكدونالد ص ١٢٨

٢- الانتصار ص ١٢٧ والمنيه والامل ص ١٥

٣- كتاب المعارف ص ٢٠٧

٤- اصول الدين ص ٩٤ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٧٦

٥- الملل والنحل ج ١ ص ٥٠

٦- العلم الشامخ ص ٢٨٤ - والابانه عن اصول الديانه لابى الحسن الاشعرى ص ٧٣

٧- المنيه والامل ص ١٢

٨- العلم الشامخ ص ٢٨٧ - ٢٨٩

٩- الابانه ص ٧٣

المعتزله نفوا القدر عن الله تعالى واضافوه الى انفسهم فوجب ان يسموا قدريه لان مدّعى الشيء لنفسه اولى ان يدعى به[1].

٥. <u>الثنويه والمجوسيه</u>

يقول الطريزى ان المعتزله يدعون الثنويه لقولهم الخير من الله والشر من العبد[2]. وكان المعتزلة الاقدمون يقولون ان الله تعالى يخلق الخير وان الشيطان يخلق الشر[3]. ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنويه المجوسيه فان المعتزله اكتسبوا علاوة على اسمائهم العديده اسم المجوس، فانهم بسبب هذه الاثننيه سموا مجوس الامة الاسلاميه. وقد اتى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: "القدريه مجوس هذه الامه فان مرضوا فلا تعودهم، وان ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم."[4]

لا جرم ان المعتزله لا يقبلون بهذا الاسم. وهم انما تنصلوا من اسم القدريه وانكروه بقوه وشده تخلصا من وصمة لقب المجوسيه اذا كان النبي قد ذمّ القدريه بتسميتها مجوس هذه الامه[5].

٦. <u>الجهميه</u>

كذلك يلقب المعتزله بالجهميه. والجهميه[6] فرقة ظهرت قبل المعتزله وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وانكرت الرؤية السعيده. فلما قام المعتزله بعد ذلك اخذوا عن الجهميه اقوالهم في خلق القرآن ونفي الصفات والرؤيه، فاطلق عليهم اهل السنه اسم الجهميه وصاروا يعيرون به عندهم[7]. ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي ان الائمة المتأخرين الذين كتبوا في الردّ

١ــ تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

٢ــ الخطط ج ٤ ص ١٦٩

٣ــ تأويل مختلف الحديث ص ٥

٤ــ تأويل مختلف الحديث ص ٩٦، ٩٨ والابانه ص ٧٣

٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ وصبح الاعشى ج ١٣ ص ٢٥١

٦ــ عرفوا بالجهميه نسبة الى رئيسهم الاول الجهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ = ٧٤٥م)

على الجهميه كابن حنبل والبخاري ومن جاء بعدهم انما عنوا بالجهمية المعتزله ، اما أئمة السنه المتقدمون الذين ردّوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الاولى لانها سابقة على المعتزله[1] . ويظهر قول القاسمي جليا في كلام الامام ابن يتميه الحرّاني[2] وفي كلام تلميذه ابن قيم الجوزيه[3] فانهما كليهما يردّان على الجهميه وهما يقصدان بها المعتزله .

وكما تنصل المعتزله من اسم القدريه كذلك رفضوا بنفس الشده اسم الجهميه ، وتبرأوا من جهم واصحابه الجبرية . فكان جهم عندهم في سوء الحال والخروج من الاسلام كهشام بن الحكم الرافضي[4] . وفي الانتقاء من الجهميه يقول بشر بن المعتمر في ارجوزته المشهوره[5] :

فنحن لا ننفك نلقى عارا
نفرّ من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهـــم
ولا هم منّا ولا نرضاهم
امامهم جهم وما لجهـــم
وصحب عمرو[6] ذى النقى والعلم ..؟

٧. الخوارج

يُنسب بعضهم المعتزله الى الخوارج ويدعونهم "مخانيث الخوارج" ذلك بان المعتزلة ولا سيما شيخيهم الاولين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم انه ليس بكافر[7] ولهذا قال اسحق بن سويد العدوى يهجوهم[8]

١ــ تاريخ الجهمية والمعتزله ص ٤٤
٢ــ بقية المرتاد ص ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩
٣ــ الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ج ٢ ص ٣٢٧
٤ــ الانتصار ص ١٢٦
٥ــ الانتصار ص ١٣٤
٦ــ هو عمر بن عبيد
٧ــ مروج الذهب للمسعودى ج ٦ ص ٢٢
٨ــ البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ص ٣٦

برئت من الخوارج لست منهم
من الغزّال[1] منهم وابن باب[2]
ومن قوم اذا ذكروا علينـــا
يردّون السـلام على السحاب
ولكني احب بكـل قلبـي
واعلم ان ذاك من الصـواب
رسول الله والصديـق حبّـا
به ارجو غدا حسـن المآب

٨. الوعيديه

من اسماء المعتزلة غير ما ذكرت الوعيديه . سماهم به احد الرجاله في شعر قاله في هجاء ابي هاشم الجبائي[3]

يعيب القول بالارجاء حتى
يرى بعض الرجاء من الجرائر
واعظم من ذوى الارجاء جرما
وعيدي احرّ على الكبائـــر

واسم الوعيديه آت في قول المعتزله بالوعد والوعيد . وهذا القول احد الاركان التي يقوم عليها الاعتزال ومعناه ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده وانه لا يغفر الذنوب الاّ بعد التوبه[4] .

٩. المعطله

كان اهل السنة يطلقون على الجهمية الاولى نفاة الصفات اسم المعطله لتعطيلهم الله تعالى عن صفاته[5] ،اى تجريده تعالى منها . وكانوا يرمون من وراء

١ـ هو لقب واصل بن عطاء . سمي كذلك لانه كان يكثر الجلوس في سوق الغزالين لتصدى على من يغشى ذلك السوق من النساء الفقيرات المتعففات (البيان والتبيين ج ١ ص ٣٠)

٢ـ هو عمرو بن عبيد بن باب

٣ـ الفرق بين الفرق ص ١٢٧

٤ـ الانتصار ص ١٢٦

٥ـ الصواعق المرسله ج ١ ص ١٩٢

هذه التسميه الى ذمّ الجهمية وهجوهم ، فان اهل الموصل بعد هزيمة مروان بن محمد اخذوا يسبونه وينادونه يا معطّل[1] لان مروان كان على مذهب المعطله .

ولما قام المعتزله وانتسبوا من الجهميه الاولى قولها بنفي الصفات لزمهم اسم المعطله . ويقول الشهرستاني ان من معاني التعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسنه عن المعاني التي دلت عليها[2] . وسنرى ان المعتزله كانوا يلجأون في الايات التي لا توافق اغراضهم الى التأويل ، فلا يبعد ان يكون ذلك سببا آخر في تسميتهم بالمعطله . ونحن نجد بعض كتّاب اهل السنه كابن قيّم[3] يستعملون في كلامهم عن المعتزله لفظة المعطله للدلالة عليهم . وقد وضع ابن قيم كتابه "الصواعق المرسله في الردّ على الجهميه والمعطله" وهو يقصد الردّ على المعتزله في الدرجة الاولى .

وبكلمة وجيزة كثيرة هي اسماء المعتزله ولكن اشهرها اثنان : اهل العدل والتوحيد واهل الاعتزال . الاول اطلقوه هم على انفسهم ورضوا به اسما لهم ، والثاني فرض عليهم ولزمهم فاضطروا الى قبوله وراحوا يدافعون عنه ويثبتون فضله . ومن يطالع كتاب الانتصار لابي الحسين الخياط المعتزلي ، وهو تقريبا الكتاب الوحيد الذي وصلنا سالما من كتب هذه الفرقه الكثيره ، يجد ان الخياط في كلامه عن فرقته واخوانه لا يستعمل غير هذين الاسمين[4] . واذا كانت القاعده ان ندعوا الناس باحب الاسماء اليهم او بالاسماء التي اختاروها هم لانفسهم علمنا انه ليس للمعتزلة من اسم آخر سواهما وخصوصا اهل العدل والتوحيد .

١ــ ابن الاثير ج ٥ ص ١٧١

٢ــ نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٢٣

٣ــ الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ و
ج ٢ ص ١٤٣ ، ١٨٨ ، ٢٢٧

الفصل الثاني

ظهور المعتزلـــــه

لم تعين اصول التاريخ العربي السنة التي ظهر فيها المعتزله . وكل ما ذكرته انهم ظهروا في البصرة حول حلقة الحسن البصري وانشقوا عنها . ونحن نعلم ان الحسن البصري توفي سنة (ت ١١٠ هـ. = ٧٢٨ م.)[1]، وان الرجلين اللذين أسّسا مدرسة الاعتزال وهما واصل بن عطاء[2] وعمرو بن عبيد ولدا سنة (٨٠ هـ. = ٦٩٩ م.) فلا يعقل ان يكونا قد بدآ هذه الحركة الفكرية قبل العشرين من حياتهما . وعلى ذلك يكون المعتزله قد قاموا في بداية القرن الهجري الثاني في سنة محصورة بين (١٠٠ ــ ١١٠هـ.) وهذا يوافق ما يذهب اليه المقريزي من انهم ظهروا بعد المائة الاولى من سني الهجره[4].

ويحاول الامام ابن المرتضى (ت ٨٤٠ هـ. = ١٤٣٦ م.) ان يظهر انهم اقدم من ذلك بكثير. فقد وضع لهم سندا يرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم فهو يقول ان ابا اسحق بن عباس قال، وسند مذهبهم اصحّ اسانيد اهل القبله اذ يتصل الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وقد اخذ واصل وعمرو المذهب عن ابي هاشم عبد الله ، وهذا اخذه عن ابيه محمد بن الحنفيه ، وهذا عن والده علي بن ابي طالب ، واخذه علي عن النبي صلى الله عليه وسلم[5]. ويستدل ابن المرتضى على صحة قوله بان محمد بن الحنفيه هو الذي ربّى واصلا وعلمه

١ــ الوفيات ج ١ ص ١٨٠

٢ــ واصل بن عطاء (٨٠ــ١٣١هـ. = ٦٩٩ ــ ٧٤٨ م.) معجم الادباء ج ١٩ ص ٢٤٣

٣ــ عمرو بن عبيد (٨٠ ــ ١٤٤ هـ. = ٦٩٩ ــ ٧٦١ م.) الوفيات ج ١ ص ٥٤٨

٤ــ يقول المقريزي ان المعتزله ظهروا بعد المائتين من سني الهجره في زمن الحسن البصري . وهذا خطأ واضح . والارجح انه وقع اثناء النسخ او الطبع ، وان المقريزي قصد بعد المائه وليس بعد المائتين (الخطط ج ٤ ص ١٨٣)

٥ــ المنيه والامل ص ٤ هـ .

حتى تخرج واستحكم[1]، واخذ عنه علم الكلام[2]. وقيل سئل ابو هاشم من مبلغ علم ابيه محمد بن الحنفيه فاجاب: "اذا اردتم معرفة ذلك فانظروا الى اثره في واصل بن عطاء."[3] وذكر الخوارزمي ان ابا هاشم قال للسائل: "انظر الى اثره في واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. ماذا اقول في جبر هذا شروه، وفي سيف هذا اثره، وفي كرم هذا نتاج سوءدده وآثار يده."[4] وليس لنا ان نظن ان هذا السند[5] لابن المرتضى لانه كان معروفا قبله فقد روى الشهرستاني ان واصل بن عطاء اخذ الاعتزال عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفيه[6]. ويرى المستشرق آدم متز ان هذا السند من وضع الشيعه حملهم على وضعه ونسبته الى علي بن ابي طالب ان عددا كبيرا منهم دخل في مذهب الاعتزال في القرن الرابع الهجري[7] ولذلك فهو لا يرد مفصلا الا في كتاب امام الزيود الشيعه في اليمن.

وهناك رواية اخرى تقول ان واصل بن عطاء اخذ الاعتزال عن الحسن البصري[8]. يؤيد ذلك ان ابن المرتضى يعتبر الحسن واحدا منهم لانه قال بالعدل ونفي القدر في رسالة بعث بها الى عبد الملك بن مروان[9]. وقد اقر واصل في رسالة ارسلها الى عمرو بن عبيد، قبل ان ينضم عمرو اليه، بلومه لهما على مخالفته وشذوذه ويقول انه على طريقة الحسن البصري وعلى آرائه[10]. ويذكر

١- المنيه والامل ص٥

٢- المنيه والامل ص١٠

٣- المنيه والامل ص ١١

٤- رسائل الخوارزمي ص ٥٠

٥- الملل والنحل ج ١ ص ٥٧

٦- الحضاره الاسلاميه في القرن الرابع الهجري لادم متز ص ٣٣٢ - ٣٣٣

٧- الملل والنحل ج ١ ص ٥٧

٨- المنيه والامل ص ١٢ - ١٤

٩- العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٨

الخوارزمي ان المعتزله كانوا يعتدون بالحسن البصري كاعتداد الحجازيين بالشافعي والزيديه بزيد بن علي[1]. فان كان واصل قد انشق عن الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر فلا يمنع هذا ان يكون تبعه في الاصول الاخرى كنفي القدر.

الان وقد عرفنا مكان ظهور المعتزله وحددنا وقت ظهورهم، بقي علينا ان ننظر كيف تمّ ذلك. وفي هذه الحال نجد ان المعتزله قاموا تحت تأثير اربعة عوامل مختلفه يحتاج كل واحد منها في تفهمه الى اهتمام زائد وشرح وافر.

١. حلّ المشاكل المختلف عليها بين المسلمين:

على اثر ركود حركة الفتوح واستقرار المسلمين في الامصار نشأت بينهم مشاكل اجتماعيه كثيره كان لزاما عليهم ان يدرسوها ويجدوا لها حلولا تمائيه يقبلها الدين الجديد وتلتئم مع روح الشريعة السمحاء. فقد كان للدين في ذلك العصر اكبر الاثر في نفوس الناس الذين كانوا يتوخون في كل ما يصدر عنهم من اعمال واقوال ان تكون مطابقة لتعاليم دينهم مشفقة معها. وما يهمهم من تلك المشاكل بصورة خاصة مشكلة مجرمي الامه او ما يدعونهم مرتكبي الكبائر. فقد كثر اقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف المسلمين على الخلافة وما جرّ وراءه من قتل عثمان بن عفان، والفتنة بين علي وبين اصحاب الجمل ثم بين علي وبين معاويه، فتفرق المسلمون احزابا وشيعا ووقعوا في صراع دموي رهيب اجرى دماءهم الذكيه انهارا واطاح بالطيبين من اعلام الصحابه واركان الاسلام، وراحوا يكفر بعضهم بعضا، وانشغلوا عن اعمال الفتوح بتراشق السباب وتبادل اللعنات. يضاف الى هذا كله ان المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق الى محيط اوسع فيه كثير من ضروب اللهو والترف واسباب المعاصي. فعزّ ذلك في نفوس القوم، ولا سيما اقطاب الدين وارباب العلم، وساءهم ان يروا اخوانهم المسلمين يجترئون على المعاصي ويقتل بعضهم بعضا بلا حرج، فأخذوا يدرسون هذه المشكله ويصدرون احكامهم فيها مستندة من كتاب الله وسنة رسوله، كل حسب اجتهاده، فكثرت في ذلك المناظرات، واشتدت المجادلات، واختلف الرأي.

١- رسائل الخوارزمي ص ٣٨

واني لارى من الضرورى قبل الخوض في هذا الموضوع ان اعرّف الكبائر.
اجمع المسلمون على ان الكبائر نوعان : الاولى كبيرة الشرك وهي اكبر الكبائر وتدعى الكبيرة المطلقة[1] وصاحبها كافر مخلد في النار . فقد قال تعالى : "ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"[2] . وجاء في الحديث الشريف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "من مات يشرك بالله شيئا دخل النار"[3] وسأل عبد الله رسول الله اى الذنب اعظم عند الله فقال : ان تجعل لله ندّا.[4] والنوع الثاني هي الكبائر التي ما دون الشرك وهي كما ورد في الحديث تسعة : قتل النفس التي حرّم الله الاّ بالحق ، والزنا ، وعقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، والسحر ، واكل مال اليتيم ، واكل الربا ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات[5]. ويظهر ان الكبيرة المطلقة وكبيرتي القتل والزنا كانت اهم الكبائر لقوله تعالى : "والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله الاّ بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما."[6] وقد كان رأى اهل السنة في مرتكب الكبيرة التي مادون الشرك من ملة الاسلام انه مؤمن . فكبيرته لا تخرجه من الايمان ولا تدخله في الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان[7]

١- العقائد النسفيه للامام عمر النسفي ص ١١٧

٢- سورة النساء آيه (٥١)

٣- صحيح مسلم ج ١ ص ٦٥

٤- صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣

٥- صحيح مسلم ج ١ ص ٦٣ - ٦٤

٦- سورة الفرقان آيه (٦٨)

٧- العقائد النسفيه ص ١٢٧- ١١٨ يستدل النسفي على ذلك بأمرين:

١. اجماع الامه من زمن النبي الى اليوم الصلاة على من مات من المسلمين من غير توبة ، والدعاء له ، ودفنه في مقابرها مع علمها بحاله

٢. اطلاق القرآن لفظة الايمان على العاصين:

م. "يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص."

ب. "يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا"

(العقائد النسفيه ص ١١٨)

رفض الخوارج حكم السنه في مرتكب الكبيره ، ووضعوا فيه حكما مخالفا فقالوا ان مرتكب الذنوب كبيرة كانت او صغيره كافر مخلد في النار[1] . ذلك بانهم كانوا لا يعتبرون الايمان قائما بدون العمل .

وكما رفض الخوارج حكم السنه اعترض المرجئة على حكم الخوارج ، وكوّنوا في مرتكب الكبيرة عقيدة جاءت ردا على الخوارج قبل غيرهم . فقد قالوا ان الايمان وحده هو عمود الدين وليس العمل ، وانه لا يضرّ مع الايمان معصيه ولا ينفع مع الكفر طاعه . ولذلك قرروا ان مرتكب الكبيرة من المسلمين مؤمن . اما ما يترتب عليه من القصاص بسبب كبيرته وهل تدخله النار او لا تدخله فذلك ما يمتنعون عن الادلاء بحكمهم فيه وانما يرجئونه الى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء[2] .

ثم كثر الجدل واحتدم النقاش وصارت تعقد في مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظره واهمها حلقة الحسن البصرى . والمعروف ان الحسن البصرى حاول ان يحلّ هذه المشكله فقال ان مرتكب الكبيرة من المسلمين "منافق"[3] . ولكن البغدادى يسفه هذا الرأى ويقول ان المنافق شرّ من الكافر المظهر للكفر[4] .

١ــ العقائد النسفيه ص ١١٧

هناك خلاف بين فرق الخوارج في هذا الحكم . فقد قال الازارقه ان مرتكب الذنوب كبيرها وصغيرها مشرك بالله ، وان اطفال المشركين مشركون ، ولذلك استحلوا قتل اطفال مخالفيهم من المسلمين وبين غيرهم . وقال الصفريه بقول الازارقه ولم يقروهم على استحلال قتل الاطفال . وقال النجدات: اذا كان الذنب قد اجمع المسلمون على تحريمه فمرتكبه كافر مشرك ، واذا كان مما اختلف فيه فيترك امر مرتكبه لاهل الفقه يحكمون عليه باجتهادهم . وقد عذروا من ارتكب ذنبا وهو يجهل تحريمه . وقال الاباضيه مرتكب الكبيره مع معرفته بالله عز وجلّ وبما جاء من عنده كافر كفران نعمه وليس كفران شرك . (الفرق بين الفرق ص ٩٧)

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥

٣ــ الانتصار ص ١٦٤ ، والعقائد النسفيه ص١١٩

٤ــ الفرق بين الفرق ص ٩٧

في ذلك الجوّ ظهر المعتزله . وقد كانت الحلول المعروضه لمرتكب الكبيره غير مرضيه للجميع . فحكم اهل السنة والجماعه رأى فيه البعض شيئا من التساهل ، وحكم الخوارج كان شديد الوطأه عظيم القسوه متناهيا في التطرف شأنهم في سائر عقائدهم ، والمرجئه جبنوا عن اعطاء حكم تحمي فكانوا كأن لم يفعلوا شيئا ، واما حكم الحسن البصري فكان بادي الضعف . ولذلك كان المجال واسعا والباب مفتوحا لظهور حلول اخرى . وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري انه يستطيع ان يجيء بحكم خيرا من الاحكام السابقه . ولما كان واصل يعتقد ان العمل جزء من الايمان[1] وكان يرى ان احكام المؤمنين والكافرين والمنافقين في الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيره[2] ، لذلك قرّر ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر[3] ، وقد دعاه فاسقا[4] .

دونكم القصه التي يرويها المؤرخون عن ظهور المعتزله . دخل احدهم على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال : "يا امام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج . وجماعة يرجئون اصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الايمان ،

١ــ العقائد النسفيه ص ١١٧

٢ــ الانتصار ص ١٦٧

٣ ــ الانتصار ص ١٦٤ ــ ١٦٨

٤ــ العقائد النسفيه ص ١١٩

يرى البغدادي ان اهل السنة ايضا يدعون مرتكب الكبيرة فاسقا .

(الفرق بين الفرق ص ٩٧ ــ ٩٨)

واذاً فالفاسق على رأي السنة مؤمن ولكنه يستحق العقاب على فسقه ، وعلى رأي المعتزله هو لا مؤمن ولا كافر ، اذ الفسق مرتبة بين الايمان والكفر . غير ان النسفي يعترض على رأي المعتزله وعلى هذه التسميه ويقول ان الفاسق كافر لان الكفر هو اعظم الفسوق لقوله تعالى عنه "ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" .

(العقائد النسفيه ص ١٢٠)

بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ، ولا يضرّ مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الامة . فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ...؟"
فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء: "انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر."
ثم قام واصل واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما اجاب به على جماعة ممن ترك مجلس الحسن وانضم اليه ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل . فسمي هو واصحابه معتزلة.[1]

يظهر من سياق هذه القصة ان واصل بن عطاء اصدر حكمه في مرتكب الكبيرة قبل استاذه الحسن البصري . لكن ابا الحسين الخياط يذكران رأي الحسن في هذه المسألة كان معروفا من قبل ، وان واصلا انما وضع حكمه المشهور للردّ على الحسن وعلى غير الحسن[2]. وقد روى ابن قتيبه ان الذي اعتزل مجلس الحسن البصري هو عمرو بن عبيد[3] ؛ وذكر ذلك الحصري ايضا[4] ولعله نقل من ابن قتيبه . فبناءً على هذه الرواية يكون عمرو بن عبيد هو مؤسس الاعتزال وليس واصل بن عطاء ولكنها رواية ضعيفة اغلب الظن انها نشأت بسبب ملازمة عمرو لواصل ، ولانه كان من ترك حلقة الحسن البصري وتبع واصلا . ومما يبعث على الدهشة ان واصلا رغم مخالفته للخوارج وقوله ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، والفهم على انه مخلد في النار . وفي هذا على ما يقول البغدادي تناقض بيّن[5]. بيد ان واصل بن عطاء استدرك فقال انه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار ، وذلك اذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا من غير توبة[6].

١- الملل والنحل ج ١ ص ٥٥
٢- الانتصار ص ١٦٥
٣- كتاب المعارف ص ١٦٦
٤- زهر الاداب ج ١ ص ٩٤
٥- الفرق بين الفرق ص ٩٨
٦- الملل والنحل ج ١ ص ٥٦

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذى وضعه على المتنازعين على الخلافه . وقد كان اهل ذلك العصر مختلفين في هذه المسألة ايضا . فشيعة علي بن ابي طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه في الخلافه ، وجماعة معاويه يلعنون عليًا في المساجد ، والخوارج يقولون ان اصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا ، وان عليا كان على الحق في قتال اصحاب الجمل وفي قتال اصحاب معاويه بصفين الى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم . واما اهل السنه فكانوا يقولون بصحة اسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين ، وان الذين قاتلوا عليا ايهما كانوا عصاة مخطئين لكن خطأهم لم يكن كفرا ولا فسقا . واخيرا المرجئه الذين يقولون بحسن اسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما الى يوم القيامه . فجاء واصل وخالف جميع هذه الاقوال ، وخرج عليها ، وادلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع فقال في عثمان بن عفان وقاتليه وخاذليه ان احد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ ، ولكنه لا يستطيع ان يعرف ايهما المخطئ ولذلك لا تقبل شهادتهما .[1] وكذلك قال في اصحاب الجمل وفي المتلاعنين ان احدهما مخطئ فاسق ، وقد يكون الفسقة من الفريقين ، ولما كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف ايهما الفاسق لم يقبل شهادتهما . وقد ذهب صاحبه عمرو بن عبيد الى ابعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من اصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهم جميعا .[2]

لم يكتف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرض لحلّ ذلك النزاع السياسي من اساسه . وكانت آراء الاحزاب الاسلاميه في الخلافة متضاربه . فالسنة يرون ان الخليفة يجب ان يكون عربيا من قريش وانه يصل الى سدة الخلافه بمبايعة الامه وموافقتها . والشيعة يقولون ان الامامه يجب ان تكون محصورة في اولاد علي بن ابي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتعيين الالهي ، والخوارج يصرون على ان تكون الخلافة

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٦

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٠٠ ــ ١٠١

بانتخاب الامة اذا دعت الضرورة الى ذلك ، وكل مسلم يحق له ان ينتخب ليشغل ذلك المنصب السامي ولو كان عبدا حبشيا . فجرب واصل ابن عطاء ان يوحد هذه الاراء المتباينة ويكون منها حلا يرضي الجميع ويجيء وسطا بين تطرف الشيعة والخوارج . فقال ان الامامة باختيار الامة وحجته في ذلك ان الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه وفي هذا وافق اهل السنة والخوارج ، وان كل مسلم سواء كان من قريش او من غيرها اذا كان من اهل العدالة والايمان يجوز ان يقع عليه اختيار الامة وكان ذلك منه ترضية للخوارج ايضا . ثم قال ان اختيار الامام واجب على اهل كل عصر[1] فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يعتقدون بوجود الامام في كل وقت ان حاضرا او غائبا .

هكذا ظهر المعتزلة وكان رئيسهم الاول ومؤسس فرقتهم واصل بن عطاء . وواضح مما تقدم ان المسلمين في الوقت الذي ظهرت فيه هذه الفرقة كانت لهم بعض المشاكل الحيوية ، وان المعتزلة قاموا ليحلوا تلك المشاكل ويضعوا فيها احكاما حسبوا انها ترضي الجميع وتحوز قبولهم وتصلح ذات البين بينهم . ومن يذهب الى هذا القول المستشرق نيبرج[2] . فلا ريب اذا ان القول بالمنزلة بين المنزلتين هو اول قواعد المعتزلة ومن اعظم اصولهم . انه الاساس الذي قاموا عليه والنواة التي تجمعوا حولها حتى ان اسمهم المشهور انما اشتق من هذا القول لا من غيره .

٢ . اثر الديانات الاخرى

لا جرم ان للقول بالمنزلة بين المنزلتين اهمية كبيرة في تاريخ المعتزلة ، ولا جرم ايضا انه كان القضية الاولى التي التف بين قلوبهم . لكنه لم يكن سوى مسألة فقهية اخلاقية لمن غير المعقول ان يكون رابطة دائمة تجمع بين افراد فرقة الاعتزال ، وليس فيه من القوة والاغراء ما يجعله صالحا لذلك . ولو ان المعتزلة اقتصروا عليه لما قامت لهم قائمة ولتشتت شملهم سريعا . ذلك بان الجماعة ينبغي ان يكون لهم مبادئ عقلية اخلاقية سامية يؤمنون بها ... مبادئ

١ـ مروج الذهب ج ١ ص ٧١ و ج ٢ ص ٢٤

٢ـ مقدمة الانتصار ص ٥١

يعتقدون انها تقوم على الحق والعدل او على غيرهما من المثل العليا . وقد قيض للمعتزلة مثل هذه المبادئ فدانوا بها وابرزوا بدائعها عنها ويجاهدون في سبيلها ، واصبحت عقيدتهم فيها راسخة وايمانهم بها متينا الى حدّ ان تشطوا الى نشرها بين المسلمين بكل ما اوتوا من قوة . ولما ابتسم لهم الدهر في عهد المأمون وانتهت اليهم مقاليد الامور سعوا الى حمل الناس على اعتناقها بالحجة والاقناع اولا ثم بالقوة الجبرية . وهذا شأن اصحاب المبادئ غالبا . يعجبون كثيرا بها ، ويتعصبون دونها ، ويودون لو يروا الناس جميعا يتبعونهم فيها ويقرونهم عليها .

شهدت صحراء العرب شروق شمس الاسلام ، وهبط به الوحي الى بطاح مكة ورحاب طيبه . بيد ان هذا الدين لم يبق محصورا فيها ، اذ ما لبث المسلمون ان خرجوا من صحرائهم فاتحين فاخضعوا لسلطانهم معظم اقطار الشرق الادنى ، ونفذوا الى مصر ودوّخوها . وقد وجدوا في البلاد التي عنت لهم اقواما يدينون بديانات شتى . ففي سوريا ومصر عمّت المسيحية واليهودية ، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة[1] والصابئة والسمنية . فكان حتماً على المسلمين ان يعيشوا بين ارباب تلك الديانات وان يكونوا على اتصال مستمر بهم ، فتأثروا بآرائهم وافكارهم ، وتسربت الى الاسلام بنتيجة ذينك الاحتكاك والتأثر المتواصلين من عقائدهم ما كان أئمة السلف لا يقرونه ولا يرضون به .

ولقد تمّ ذلك التأثر بطرق مختلفة . فمن ارباب تلك الديانات من تركوا اديانهم ودخلوا في الاسلام . لكنهم لم يستطيعوا ان يتخلصوا من عقائدهم القديمة ، ولم يتسنّ لهم ان يتجردوا من سلطانها ، لان للمعتقدات الدينية على نفوس الناس قوة نافذة وهيمنة عظيمة فلا تزول بسهولة ولا تنسى بسرعة . ولهذا فانهم نقلوا الى الاسلام ، عن غير تعمّد او سوء قصد ، بعض تلك المعتقدات ونشروها بين اهله .

١ــ اهم فرق المجوسية هي الثنوية والزرادشتية والمانوية والديصانية والمزدكية والمرقيونية .

(الملل والنحل ج ٢ ص ٦٢ ــ ٧٦)

ومنهم - وهذا يصح عن الفرس كما سنرى - من اعتنق الاسلام لا عن ايمان به او تحمس له وانما لغايات في نفوسهم . فعل بعضهم ذلك طمعا في مال يجنيه او جاه يناله ، وكان بعضهم يعتنق المسلمين اما لانهم هزموا دينهم او لانهم هدموا ملكهم ، فاظهروا الاسلام وابطنوا عداوته وراحوا يحاربونه ويكيدون له ، فكانوا خطرا عليه كبيرا وشرّا مستطيرا لانهم ما انفكوا يبثون فيه ما في صدورهم من الغلّ والحقد ، ويروجون بين ابنائه من الافكار والعقائد ما لا تقره العقيدة الاسلامية ، حبّا في تشويه تلك العقيدة ورغبة في افسادها .

وكثيرون منهم بقوا على اديانهم الاصلية ، لان الاسلام ترك لهم حرية العبادة ولم يتدخل في شئونهم ما داموا يدفعون الجزية . ولما توطدت اركان الدولة الاسلامية وتوسعت اعمالها في عهد بني امية ، ولما لم تكن للعرب الخبرة الكافية في امور الحكم ، اضطروا الى الاعتماد في ادارة شئون دولتهم على اهل الامصار المتعلمين الذين اقتبسوا مدنية الفرس وحضارة البيزنطيين ، فأسندوا اليهم اعمال الدواوين وسائر المناصب الكتابية . وهكذا كانوا يحيون بين ظهراني المسلمين ويحتكون بهم . والاحتكاك يؤدي الى تبادل الرأي ، والاراء سريعة الانتقال شديدة العدوى .

بعد هذه المقدمة احسب انني استطيع ان ابين اثر الديانات الاخرى في ظهور الاعتزال . لا جرم ان ارباب هذه الديانات اثاروا بين المسلمين مسائل لا هوتية هامة لم تكن لتخطر لهم . غير ان المسلمين تخوفوا منها وتجنبوها . اولا لانهم كانوا يرون في الكتاب والسنة كل ما يلزمهم في حياتهم فلا ضرورة لان ينشغلوا بابحاث دينية اخرى خارجة عنهما . وثانيا لانهم كانوا لا يقرون الجدل في امور الدين ولا يحتملون المناقشة اذ الدين عندهم مجرد ايمان قائم على النقل لا على العقل . غير ان ذاك الوجوم لا يمكن ان يدوم طويلا . فسرعان ما قام من بين المسلمين جماعة وقفوا تحت تأثير تلك المسائل وكان عندهم شيء من الجرأة وحب الاستطلاع فأقبلوا عليها يدرسونها بدقة ، ويمحصونها بعناية فائقة ، ويقابلونها بتعاليمهم الاسلامية ، ويحاولون ان يوفقوا بينها . اولئك الجماعة هم المعتزلة واسلافهم القدرية والجهمية .

قد كان لليهود ، ولا سيما يهود الاثر في ظهور المعتزله . ليظن انهم هم الذين نشروا المقالة في خلق القرآن . روى ابن الاثير ان اول من نشرها منهم لبيد بن الاعصم الذي كان يقول بخلق التوراة ، وكان عدوّا للنبي صلى الله عليه وسلم . ثم اخذ ابن اخته طالوت هذه المقالة عنه وصنّف في خلق القرآن فكان اول من فعل ذلك في الاسلام . وكان طالوت هذا زنديقا فأنشى الزندقه[1] . كذلك ذكر الخطيب البغدادى ان بشر المريسيّ (٢١٨ هـ = ٨٣٣ م) المرجىء المعتزلي احد كبار الدعاة الى خلق القرآن وممن انكروا الشفاعة والميزان وعذاب القبر والرؤية السعيده كان ابوه يهوديّا صيلفا بالكوفه[2] . وفي رواية اخرى لابن قتيبه ان اول من قال بخلق القرآن هو المعيزة بن سعيد العجليّ (١١٩ هـ = ٧٣٧ م) وكان سبايا اى من اتباع عبد الله بن سبأ اليهودى[3] .

لكن الديانة التي كان اثرها في الاعتزال اكبر من اثر غيرها هي المسيحيه . ولذلك وجب علينا ان نعنى بهذه النقطة ونتناولها بكثير من الاهتمام وبما امكن من التفصيل . ان الادلة على تأثر المعتزله بالمسائل اللاهوتيه التي اثارها المسيحيون والتي كانوا يبحثون فيها ، كثيرة . منها ان الامويين قرّبوا المسيحيين واستعانوا بهم واسندوا اليهم بعض المناصب العاليه . فقد اعتلى معاوية ابن ابي سفيان عرش الخلافة جعل سرجون (Sergius) بن منصور الرومي المسيحي كاتبه وصاحب امره[4] . وقد بقيت لسرجون هذا مكانته بعد معاوية فكان يزيد بن معاويه يستشيره في المهمات ويسأله الرأى[5] . ولما توفي سرجون خلفه في مركزه ابنه يحيى الدمشقي[6] . فبقي يشغله الى ان اعتزل العمل سنة

١ــ الكامل لابن الاثير ج ٧ ص ٤٩

٢ــ تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١

٣ــ عيون الاخبار ج ٢ ص ١٤٨ ــ ١٤٩

٤ــ الطبرى ج ٦ ص ١٨٣ ، وابن الاثير ج ٤ ص ٧

٥ــ الطبرى ج ٦ ص ١٩٤ ، ١٩٩ وابن الاثير ج ٤ ص ١٧

٦ــ هو القديس يحيى الدمشقي (٨١ــ١٣٢ هـ = ٧٠٠ ــ ٧٥٤ م) واسمه العربي منصور . كان عالما كبير القدر من علماء الدين وقديسا محترما في الكنيستين الشرقية والغربية

(١١٢هـ = ٧٣٠م) والتحق براهب لاديره حيث قضى بقية حياته يشتغل في الابحاث الدينيه ويصنف الكتب اللاهوتيه[1] وليس بنا من يجهل الاخطل المسيحي الشاعر الذى قدمه الامويون وافدوا عليه عطاياهم وجعلوه شاعر بلاطهم ، فكان اليزيد بن معاويه يكلفه بالردّ على اعداء الامويين وهجوهم[2]

ان احتكاك المسلمين باولئك المسيحيين لا يمكن ان يكون قد مضى دون ان يترك لهم اثرا ، ولا سيما برجل ممتاز كيحيى الدمشقي الذى كان آخر علماء اللاهوت الكبار في الكنيسة الشرقية واعظم علماء الكلام في الشرق المسيحي[3] . قال آير ان يحيى الدمشقي آخر آباء الكنيسة الشرقيه ، ومثل اللاهوت المسيحي فيها ، وان كتاباته هي زبدة تعاليم تلك الكنيسة[4] . وقال مكيفرت ان اللاهوت المسيحي وصل ذروته في زمن يحيى الدمشقي الذى وضع في كتبه خلاصة ما بلغه الفكر المسيحي في الشرق[5] . ومن مطالعة اقوال الدمشقي في كتابه "الايمان الارثوذكسي" "Concerning The Orthodox Faith" يتضح لنا مقام الرجل في علم الكلام وكيف انه كان يعتمد في الدفاع عن عقائده الدينيه على الادلة العقليه . ويؤيد هذا القول ان يحيى وضع كتابا في تفسير اللاهوت المسيحي طبقه على فلسفة ارسطو المنطقيه[6] . يضاف الى هذا ان اثره لم يقتصر على الشرق المسيحي وانما امتد الى الغرب فترجم كتابه في الايمان الارثوذكسي الى اللاتينيه ، وقدره علماء الغرب حق قدره ، واطلع عليه توما الاكويني Thomas Aquinas (٦٧٢ هـ = ١٢٧٤ م) اعظم متكلميهم واستفاد منه[7]

١ـ Encyclopaedia Britannica, Article John of Damascus ١٣ ص ١٠٢

٢ـ الاغاني ج ١٤ ص ١٢٧

٣ـ A History of Christian Thought Early and Eastern. By A.C. McGiffert ص ٣٠٨

٤ـ A Source Book for Ancient Church History. By J.C. Ayer. ص ١١١

٥ـ Mc Giffert ص ٣٣١

٦ـ الموسوعه البريطانيه ج ١٣ ص ١٠٣ . المقاله : John of Damascus

٧ـ McGiffert ص ٣٣٠

فاذا كان اثر يحيى الدمشقي قد نفذ الى الغرب المسيحي فلا يكون من المستغرب الاّ يتأثر به العرب المسلمون الذين كان يحايشهم ويتعاون معهم ويتكلم لغتهم..؟

ان مجرد وجود يحيى الدمشقي وامثاله من المتكلمين بين المسلمين كاف لاحداث التأثير، فكيف اذا تجاوز الامر حدّ التجاور، واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينيه واحتدم بينهم الجدل واشتد الحوار هذا يؤيد دينه وذاك يبرهن على صحة عقيدته..!؟ فاننا لنستدل من كتابات يحيى الدمشقي وتلميذه ثيودور ابي قرّه (+ ٢١١ هـ = ٨٢٦ م) اسقف حرّان ان مثل هذه المناظرات كانت مألوفة في ذلك الزمان، فقد ورد فيها نماذج من محاورات جرت بين المسلمين وبين المسيحيين وكان يحيى يبدأها بهذا الشكل : اذا قال لك العربي كذا وكذا اجبه بكذا..[1] وذكر مكيفرت ان من جملة الكتب التي صنّفها يحيى الدمشقي كتاب في الدفاع من النصرانيه وضعه في شكل محاورة بين عربي ومسيحي[2]. ليظهر من هذا ان الامويين الاولين كانوا متسامحين في الدين فلم يمانعوا في قيام مناقشات من هذا النوع. وقد توقفت تلك المناقشات مدة طويله ثم استؤنفت في زمن المأمون الذى كان اكثر من الامويين تسامحا واعظم تقديرا للعلم. فقد جاء في نفح الطيب انه حدثت مناظرة بين العتابي وبين ابي قرّه عند المأمون في المسيح عليه السلام[3]. ويقال انه جرت لثيودور ابي قرّه محاورة في حضرة المأمون بينه وبين بعض العلماء من العراق والشام دوّنها ثيودور في كتاب خاص[4]. وكانت لابي قرّه منزلة رفيعه بين اللاهوتيين الشرقيين، فقد سار على اعقاب استاذه يحيى الدمشقي وجاراه في طريقته فاصبح اعظم الكتبه الكنسيين وابرعهم في المصنفات الجدليه بحيث كانوا يتخذونه حجة في تفنيد مزاعم المتبدعين[5].

١ــ نقلا عن MacDonald ص ١٢١ ــ ١٣٢

٢ــ Mc@ifford ص ٣١٠

٣ــ نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٣

٤ــ مجلة المشرق ج ٦ ص ٦٣٣ ــ ٦٣٥. مقال عن ثيودور ابي قرّه بقلم الخوري قسطنطين باشا الراهب. جاء في هذا المقال ان نسخا من هذا الكتاب الجدلي موجوده في مكتبة باريز، وان قسطنطين باشا نفسه وجد منه نسخة ادخل عليها النساخ اغلاطا كثيره لكثرة تداول الايدى لها.

٥ــ المشرق ج ٦ ص ٦٣٣

وعلاوة على ما تقدم فقد وردت في كتب الاصول العربيه نصوص تشير الى ان المسلمين اخذوا من المسيحيين بعض اقوالهم . جاء في الاغاني ان الاعشى بكر اخذ القول في القدر عن العباديين نصارى الحيره ، وذلك انه كان يأتيهم ليشترى الخمر فلقنوه اياه . وكان راوية الاعشى عباديا ايضا[1] . ويظهر من شعر الاعشى انه كان عدليا ينفي القدر فما يؤثر عنه قوله[2] :

استأثر الله بالوفاء وبالعدل

وولّى الملامة الرجلا

وذكر المقريزى ان اول من تكلم بالقدر في الاسلام هو معبد الجهنى (+ ٨٠هـ = ٦٩٩ م .) اخذه عن رجل نصراني من الاساوره يقال له ابو يونس سنسويه ويعرف بالاسوارى[3] . وأتى ابن نباته برواية اخرى وهي ان اول من تكلم بالقدر في الاسلام رجل من اهل العراق كان نصرانيا فاسلم ثم تنصر وعنه اخذ معبد الجهني[4] . وروى ابن قتيبه ان غيلان الدمشقي الذى كان اعظم داعية الى القدر بعد معبد الجهني كان قبطيا فهو يدعوه "غيلان القبطي"[5] وفي هذا اشارة الى اصله المسيحي . على اننا لا يجب ان نأخذ هذه الاقوال عن القدريه بالمسيحيين قضية مسلمه اولا لان المصادر التي اوردت ذلك متأخره ، ثم لانه قد يكون اعداء القدريه قد اتهموهم بتقليد المسيحيين والاخذ عنهم حين وجدوهم يوافقون المسيحيين في الاستطاعه وحرية الاراده ، وذلك ليثيروا الناس ويؤلبوهم عليهم .

بقي الدليل الاخير على تأثر المعتزله باللاهوت المسيحي وهو ما نراه من الشبه العظيم بين كثير من عقائد المعتزله وبين اقوال يحيى الدمشقي والمسائل الدينيه التي كان يعالجها ويتكلم فيها . فلا يعقل ان يكون ذلك الشبه

١ــ الاغاني ج ٨ ص ٧٦

٢ــ العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٥

٣ــ الخطط ج ٤ ص ١٨١

٤ــ شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ص ١٥٧

٥ــ كتاب المعارف ص ١٦٦ ، ٢٠٧

قد حصل بمجرد الصدفة ،او انه من قبيل توارد الافكار والخواطر ،لانه لا يقتصر على قول واحد او فكرة واحدة وانما يظهر جليا في مسائل متعددة اكتفي بذكر خمس منها .

١. القول بخير الله تعالى

كان يحيى الدمشقي يقول ان الله تعالى خيّر ،ومصدر كل خير[١] ،وان الفضيلة هبة من الله تعالى بها اصبح الانسان قادرا على فعل الخير ولولا المعونة الالهية لما استطاع احد ان يأتي من الخير شيئا مطلقا[٢] . ولما كان تعالى خيّرا فقد اوجد الانسان من العدم ليشاركه في خيره[٣] . فان خيره الزائد جعله لا يجد راحة في البقاء وحده فأوجد المخلوقات لتتمتع بنعمه ويكون لها نصيب في خيراته[٤] . فهذا القول في خير الله تعالى ينطبق تماما على ما ذهب اليه المعتزلة من ان الله مصدر كل خير ،وانه لا يفعل الشرّ ولا يوصف بالقدرة على فعله .

٢. القول بالاصلح

ثم ان يحيى الدمشقي كان يرى ان الله تعالى يهيء لكل شيء في الوجود ما هو اصلح له[٥] . وهذا شبيه بعقيدة الاصلح التي لعبت دورا مهمّا في تاريخ المعتزلة والتي سأتحدث عنها مطوّلا في باب العقائد ، وخلاصتها ان الله تعالى لا يفعل لعباده الّا ما فيه صلاحهم .

٣ـ نفي الصفات والاسماء

وكان يحيى ينفي الصفات وحجته في ذلك اننا لا نستطيع ان نحدد الله تعالى او ندرك طبيعته[٦] . لان الطبيعة مستحيل عليها ان تفهم

١ـ ج ٩ ،القسم الثاني ص ١ Nicene and Post Nicene Fathers

٢ـ N.&P.N.F. ج ٩ ،القسم الثاني ص ٤٢ـ ٤٣

٣ـ N.&P.N.F. ج ٩ قسم ٢ ،ص ١٤

٤ـ N.&P.N.F. ج ٩ ،قسم ٢ ص ١٨

٥ـ N.&P.N.F. ج ٩ ،قسم ٢ ص ١

٦ـ N.&P.N.F. ج ٩ ،قسم ٢ ص ٤

ما فوق الطبيعه ، ولان الله تعالى لم يطلعنا على جوهره فحسب بل لم يمنحنا القدرة على تعرفه وادراكه[1] . فاذا اطلقنا على الله بعض الصفات كالقدم والحياة والسمع والبصر نكون قد اخطأنا ، لان هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركبا من عناصر مختلفه . وهذا لا يجوز في حقه تعالى لانه عنصر واحد بسيط غير مركب . فعندما نطلق عليه تعالى مثل هذه الصفات يجب ان نفهم تماما انها لا تدل على جوهره Essence بل تتبع طبيعته Nature فقط وتختص بها ، وانها مجرد صفات سلبيه ، فاذا قلنا انه تعالى لا اول له فالمعنى انه غير مخلوق وغير قابل للفناء ، واذا قلنا انه خيّر فالمعنى انه لا يفعل الشر[2]

وقد حمله نفي صفات البارى تعالى على نفي اسمائه . فلما كان مستحيلا علينا ان نفهمه تعالى وندرك جوهره ، لذلك كان لا أسماء له . ولهذا يقول يحيى الدمشقي انه ينبغي ألا نطلق اسما ما على جوهر الله الذى نجهله . واذا كنا نطلق على الله تعالى بعض الاسماء فليس لنا ان نفهم انها حقيقة اسماؤه ، وليس لنا ان نستدل منها على جوهره ، وانما نتخذها وسيلة تعيننا على فهمه تعالى . وهو يرى ان الاسماء الغير الماديه كالرحمه والعلم والخير والقوة اقرب الى طبيعة الله تعالى من الاسماء الماديه كالكلام والسمع والبصر وغيرها .[3]

وهل هذا القول في تعطيل الصفات ونفي الاسماء الحسنى سوى ما ذهب اليه المعتزله وجعلوه اساس مدرستهم وبذلوا جهدهم في تأييده ونشره وحمل الناس ، ولو بالقوة ، على الاخذ به ؟؟؟

٤ . المجاز والتأويل

وقد تعرض يحيى الدمشقي لمسألة التجسيم . فقال انه وردت في الكتاب المقدس في الكلام عن الله تعالى عبارات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه ، وان الناس ايضا في حديثهم عنه تعالى يستعملون بعض

---

١ — P.G. ج ٩٥ ، قسم ٢ ص ١٤

٢ — P.G. ج ٩٥ ، قسم ٢ ص ١٢

٣ — P.G. ج ٩٥ ، قسم ٢ ص ١٤

الكلمات والعبارات التي تؤدي الى نفس النتيجة . ذلك بان الناس اعتادوا ان يستعملوا العبارات المعروفه في كلامهم ، والصور والتشابيه المأخوذة من حياتهم المألوفة لديهم . فحيثما وجدنا هذه العبارات والصور التي تتضمن التجسيم وتؤدي الى تشبيه الله تعالى بخلقه ، سواء في الكتاب المقدس او في غيره ، يجب ان نعتبرها مجازا او رموزا ، وان ننظر اليها كوسيله تعين الناس على معرفة الله تعالى . ولذلك يجب ان نعمد الى تأويلها . فعين الله تعالى تعني فقط قوته على معرفة كل شيء ومراقبة كل شيء . وسمعه ليس سوى استعداده لقبول الدعاء . وفمه تعالى هو ارادته ، لاننا بالنسبة نعلن ارادتنا وهكذا[1] .....

وسنرى قريبا ان المعتزلة ساروا على هذه الخطة في نفي الاحاديث النبويه التي تقول بالتشبيه ، وتأويل الايات القرآنية التي تحمل معنى التجسيم كالاستواء على العرش والنزول الى السماء الدنيا والسمع والبصر والكلام وغير ذلك .

٥ . القول بحرية الاراده

كان يحيى الدمشقي من نفاة القدر ودعاة حرية الارادة . فهو يرى ان افعال الانسان لا تجرى كلها بقضاء الله وقدره . فنحن نستطيع ان نميّز بين نوعين من الافعال : اولهما الافعال الجبريه التي يقدم عليها الانسان مكرها اما بتأثير قوة خارجيه كالاكل والنوم او بدافع الجهل كأن يطلق سهما على صيد فيصيب من حيث لم يقصد رجلا ما ويقتله . ومن هذا القبيل الحوادث الكثيره التي يتعرض لها الانسان ولا صنع له فيها ولا تقدير كالولاده والنمو . والنوع الثاني هو الافعال الاختياريه التي يأتيها الانسان بمحض رغبته واختياره وبعد التفكر والتروى ، وهو يعرف لماذا اقدم عليها ويقدّر ما عسى ان ينتج عنها ، وينتظر من ورائها المنفعة او اللذة ويستحق عليها المدح او الذم[2] . فالافعال الجبريه تجرى بقضاء الله وقدره[3] ، واما الافعال الاختياريه فللانسان فيها الاختيار يستطيع ان يأتيها او يمتنع عنها . لان القدرة لا تتمّ الا اذا قدر

---

١ — G. N. & P. N. F. ١ قسم ٢ ص ١٣

٢ — G. N. & P. N. F. ١ ، قسم ٢ ص ٣٨ — ٣٩

٣ — G. N. & P. N. F. ١ ، قسم ٢ ص ٤١

الانسان على فعل الشيء وعلى تركه ،او على الاختيار بين الشيء وضده ،كأن يكذب في القول او يصدق ،يسرع في مشيه او يبطيء ،يخون صديقه او يحافظ عليه . مثل هذه الافعال الاختياريه يتمتع الانسان فيها بحرية الارادة.[1]

وهكذا يضع يحيى الدمشقي عقيدته في القضاء والقدر بكل جلاء ووضوح . فالقدر في نظره فيما يختص بالافعال الجبرية هو ان تلك الافعال من صنع الله تعالى وتقديره ،واما الافعال الاختياريه فالله تعالى علم انها ستحدث قبل حدوثها[2]. وحجته في تقسيم الافعال على هذا الشكل علاوة على ما ذكرت اننا لا نستطيع ان ننسب افعال الانسان جميعها الى الله لان الانسان يقوم باعمال دنيئة وغير عادله فلا يعقل ان ننسبها اليه تعالى[3]. فالله عز وجل لم يشأ الشر ولا يجبر الناس على فعل الخير[4]. والانسان له مل الحريه ان يلزم الفضيلة ويطيع الله تعالى ،او أن يتنكبها ويتبع الشيطان . والشيطان يدعو الناس الى الشر فقط ولا يكرههم عليه[5].

بعد ان يفرغ يوحنا من تحديد القدر ينتقل الى تقرير حرية الانسان في افعاله الاختياريه ،ويحاول ان يدافع عن تلك الحريه ويثبت ضرورتها . فيقول ان الانسان يتمتع بحرية الارادة لانه حيوان عاقل مزوّد بالعقل الذى به يميّز بين الاشياء ،وبالقدرة على العمل . ثم ان الانسان يخضع الطبيعة لرغباته ويتحكم في غرائزه بخلاف الحيوان غير العاقل الذى يخضع للطبيعة فتسيره ، كما تتحكم فيه غرائزه . يضاف الى هذا ان افعال الانسان تستحق المدح والذم ولا يمكن ان تكون كذلك الا اذا كان حرّ الارادة في اختيارها[6]. واذاً فحرية الارادة هي اهمّ فارق بين الانسانيه وبين الحيوانيه . ومن رأى الدمشقي ان حرية الارادة اعظم ما وهب الله الانسان فاذا انكرناها عليه كان ذلك منتهى السخف[7]

١- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٠
٢- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٢
٣- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٠
٤- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٢
٥- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٣
٦- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٠
٧- P.G. ج ٩٤ ، قسم ٢ ص ٤٠

ان كل من يطلع على عقائد المعتزله لا يفوته ان يدرك بسرعة الشبه العظيم بين قولهم في نفي القدر واثبات حرية الاراده وبين ما سبقهم اليه يحيى الدمشقي من القول فيهما . غير ان هذا الشبه على عظمه لا يجب ان يجعلنا نجزم بتأثر المعتزله باقوال يوحنا في القدر لان الخلاف في القدر من المسائل الاوليه التي تعرض للعقل البشرى في بدء تفكيره ولان القرآن لا يقف حيال هذه المسأله موقفا صريحا كما سأبين ذلك فيما بعد . وعلى العموم فالمرجح ان يكون المعتزلة قد تأثروا بآراء يحيى الدمشقي . كذلك لا بدّ وان يكونوا تأثروا بآراء تلميذه ثيودور ابى قرّه ولكن على نطاق اضيق . فقد ذكرت انه كانت تحصل مجادلات دينيه بينه وبين علماء المعتزله في حضرة المأمون[1] ، وبذلك يكونون قد سمعوا اقواله واطلعوا على آرائه . لا سيما وان ابا قرّه كان يتكلم العربيه ويكتب بها وبالسريانيه[2] . وقد ورد في احدى مقالاته التي كتبها بالعربيه بعض مسائل تشبه كثيرا مذاهب المعتزله كقوله في خير الله الفيّاض وفضله الذى لا يتناهى[3] ، وتعظيمه للعقل البشرى وذهابه الى ان الانسان بالعقل يقدر ان يعرف الخالق[4] ، فان الله تعالى وهب الانسان العقل ليتمكن به من معرفته[5] . ولما كنا نستطيع بالعقل ان نعرف الخالق تعالى ونبصر صفاته كذلك نقدر ان ندرك به الحسن والقبح ، او الخير والشرّ[6] . يضاف الى هذا ان ابا قرّه كان يحاول في نفس المقال ان يثبت وجود الخالق ويبرهن على صحة الدين المسيحي بأساليب المتكلمين اى بالاعتماد على الادلة العقليه دون النقليه . فانه يشير الى ذلك صراحة اذ يقول : "ان قصدنا من كتابنا هذا ان نثبت ديننا من العقل وليس من الكتب."[7] فغير مستبعد ان يكون المعتزلة قد اطلعوا على كتبه واقتبسوا عنه

١ــ ارجع الى الطبعة

٢ــ مجلة المشرق ج ٦ ص ٦٣٤

٣ــ مپمر (مقاله) في وجود الخالق والدين القديم لثيودور ابى قرّه ص ٩

٤ــ مپمر ابى قرّه ص ٧

٥ــ مپمر ابى قرّه ص ١٨

٦ــ مپمر ابى قرّه ص ٢٢ ــ ٢٣

٧ــ مپمر ابى قرّه ص ٣١ .

طريقته في الدفاع عن الدين المسيحي والردّ على المبتدعة المسيحيين كالنساطرة واليعاقبة.

يميل بعض المستشرقين الى القول بتأثير المعتزلة باللاهوت المسيحي. منهم ماكدونالد الذى يرى ان القدريه لا ريب تأثروا بأساليب الكلام اليونانيه كما تطورت في المدارس البيزنطيه والسوريه[1]. ومن ادلته على ذلك ان مسلمي الاندلس القريبين من التأثير الروماني والبعيدين عن تأثير اللاهوت اليوناني لم يتطرقوا الى الكلام والى المسائل اللاهوتيه وانما اقتصروا على الابحاث الفقهيه. ومع ذلك فان ماكدونالد يقول اننا يجب الا نغالي في تقدير هذا الاثر المسيحي على ظهور المعتزله[2]. كذلك يرى فون كريمر Von Kremer ان المعتزله ظهروا تحت تأثير اللاهوت اليوناني لانهم تأثروا بصفة خاصه بيحيى الدمشقي وتلميذه ثيودور ابى قرّه[3]، فان آباء الكنيسة كانوا يتجادلون في حرية الاراده والصفات الازليه فتسربت هذه العقائد الى المعتزله بعد فتح المسلمين للشام[4]. وهو يشير الى الشبه بين قول آباء الكنيسه في انكار عذاب النار[5] وبين قول جهم بن صفوان في فناء الجنة والنار وفناء حركات اهلهما[6] وهو ما اخذه المعتزلة فيما بعد عن الجهميه وعدلوه وقالوا ان الجنة والنار لا يفنيان ولكن تفنى حركات اهلهما فقط.[7] غير ان احمد امين يعترض على فون كريمر ويقول ان نشأة المعتزلة كانت اسلامية بحته بدليل ان اكثر اصول مذهب المعتزلة وضعت للردّ على الفرس لا على النصارى[8]

١ــ ص ١٣١ Mac Donald.

٢ــ ص ١٣٢ ــ ١٣٣ Mac Donald.

٣ــ نقلا عن : A Literary History of the Arabs By R.A. Nicholson ص ٢٢٠ ــ ٢٢١

٤ــ نقلا من ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٤٤

٥ــ ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٤٤

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٩١

٧ــ تأويل مختلف الحديث ص ٥٥ وابن حزم ج ٤ ص ٧٠

٨ــ ضحى الاسلام ج ١ ص ٣٤٦

من الضروري ان اذكر في هذا الصدد ان المعتزله في بادئ الامر لم يتأثروا بأرباب الديانات الاخرى مباشرة . فقد سبقهم جماعة اطلعوا على العقائد المسيحية واليهودية واقتبسوا بعضها واخذوا يدرسونها ويتحدثون بها . وهم على قسمين : طائفة قالت بنفي الصفات الازليه وخلق القرآن ، واخرى قالت بنفي القدر . واول رجال الطائفة الاولى الجعد بن درهم الذى اظهر مقالته في زمن هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ . = ٧٢٣ . ٧٤٢ م .) فأخذه هشام وارسله الى خالد بن عبد الله القسرى امير العراق من السنة (١٠٥ ـ ١٢٠ هـ.) وامره بقتله . فلما كان يوم الاضحى صلى خالد بالناس في الكوفه وقال في آخر خطبته : انصرفوا وضحّوا يقبل الله منكم فاني اريد ان اضحي اليوم بالجعد بن درهم فانه يقول ما كلّم الله موسى ولا اتخذ ابرهيم خليلا ، تعالى الله عمّا يقول الجعد علوّا كبيرا . ثم نزل وقتله في اسفل المنبر[1] وكان الجعد يسكن دمشق ويعلم مروان بن محمد في صغره ، ويقال ان ام مروان كانت امة وكان الجعد اخاها[2] . وفي الوقت نفسه كان المغيره بن سعيد العجلي (+ ١١٩ هـ . = ٧٣٧ م) يقول بخلق القرآن فسمع به خالد القسرى وطلبه وقتله[3] ومن الجعد بن درهم اخذ جهم بن صفوان اكثر اقواله[4] . وكان الجهم جبريا لا يثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل اصلا . وقد اضاف الى الجبر نفي الصفات ، وخلق القرآن ، وفناء الجنة والنار وفناء حركات اهلهما ، وانكار الرؤية السعيده ، وايجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع ، فانتشرت مقالته بترمذ من اعمال خراسان[5] وقد مات الجهم مقتولا قتله سلم بن احوز سنة (١٢٨ هـ . = ٧٤٥ م .)

١ـ ابن الاثير ج ٥ ص ١٠٤

٢ـ مسرح العيون ص ١٥٩

٣ـ ابن الاثير ج ٥ ص ٨٢

٤ـ مسرح العيون ص ١٥٩ ، وشذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩

٥ـ الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ ـ ٩١

لخروجه مع الحارث بن سريج[1]. اما الطائفة الثانية فهم القدرية الذين كانوا يثبتون للانسان قدرة على افعاله وحرية في اختيارها[2]. واولهم معبد المقصوص (+ ٦٥ هـ. = ٦٨٤م.) الذي ظهر بدمشق وكان استاذا للخليفة معاوية بن اليزيد بن معاويه، فقتله الامويون بتهمة افساد الخليفة[3]. ثم معبد الجهني (+ ٨٠ هـ. = ٦٩٩م.) الذي تكلم بالقدر في البصرة وكان يجالس الحسن البصري فاقتدى به جماعة من المسلمين منهم عمرو بن عبيد المعتزلي، وقد سلك اهل البصرة مسلكه، لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله. ولما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان[4]. ويروى الحافظ الذهبي ان مقتل معبد الجهني كان لاسباب سياسية لخروجه مع عبد الرحمن بن الاشعث[5]. ولعل السبب في قتله تحامله على قسوة الامويين وسفكهم دماء المسلمين فقد ذكر المقريزي ان معبد الجهني وعطاء بن يسار القاضي جاءا الى الحسن البصري وقالا له: ان هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله فقال الحسن: كذب اعداء الله. ولذلك طعن على الحسن بهذا وبمثله[6]. وهذا الخبر عظيم الاهمية لانه يدل على ميل الحسن البصري الى حرية الارادة، وعلى ان الجهني كان يلقي منه تشجيعا على قوله بنفي القدر. ثم انه يظهر لنا العلاقة التاريخية بين القدرية وبين المعتزلة وذلك ان رجال الفرقتين كانوا يختلفون الى الحسن البصري وانهم جميعا تأثروا بآرائه. ومن رجال القدرية غير المقصوص والجهني مكحول الدمشقي (+ ١١٣ هـ. = ٧٣١ م.) مفتي اهل دمشق وعالمهم. وكان في الشام من حيث العلم كالحسن البصري في البصرة، والشعبي في الكوفة،

١- الطبري ج ٩ ص ٦٩

٢- تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

٣- مختصر تاريخ الدول لابن العبري ص ١٩١

٤- الخطط للمقريزي ج ٤ ص ١٨١

٥- ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج ٣ ص ١٨٣

٦- الخطط ج ٤ ص ١٨١ - ١٨٢

وسعيد بن المسيب في المدينه[1]، ومنهم غيلان الدمشقي الذى اخذ القول بنفي القدر عن معبد الجهني وتمادى فيه فأحضره عمر بن عبد العزيز. (٩٩ - ١٠١ هـ = ٧١٧ - ٧١٩م) ووبخه . وبلغه بعد ذلك ان غيلان اسرف في القدر فاستدعاه اليه وامتحنه وكان يود ذبحه لو لم يتراجع ويتوب . فأمر ابن عبد العزيز بالكتابة الى سائر الاصقاع بخلاف ذلك وامسك غيلان عن الكلام الى ان مات الخليفه فسال في القدر كالسيل فجاء به هشام بن عبد الملك وكان شديدا على القدريه وامتحنه فأثر بنفي القدر فأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات[2] وصلبه على باب دمشق[3] وقيل ان هشاما صلبه حيا[4].

وهكذا بينما المعبد والجعد يقولان بخلق القرآن ونفي الصفات في الشام والعراق ، والجهميه في خراسان يقولون ايضا بقولهما ، والقدرية في البصرة ينفون القدر ويدافعون عن حرية الانسان في اختيار افعاله ، ظهر المعتزلة في البصرة التي كانت كما وصفها الحافظ الذهبي "حش القدر"[5]، تحت تأثير التيارات الفكريه المختلفه التي وجدوها وكانت تعاليمهم خليطا من اقوال القدريه والجهميه فانهم وافقوا القدريه في نفي القدر ، ووافقوا الجهمية في جميع اقوالهم ما عدا الجبر فانهم خالفوهم فيه وتحاملوا عليه . ولا شك في ان المعتزلة كانوا متأثرين بتلك العقائد التي انتهت اليهم تأثرا قويا ، مؤمنون بها ايمانا شديدا الا لما كانوا امتنعوها وتظاهروا بها وهم يرون الامويين يبطشون باصحابها ويتنكبونهم بالتعذيب والقتل . لقد ذابت الجهميه وانقرضت القدريه ولكن تعاليمهما بقيت محفوظة في فرقة المعتزلة التي اخذت تلك التعاليم ودرستها درسا وافيا وشرحتها وتوسعت فيها . ولذا يمكننا ان نعتبر المعتزله ورثة الجهمية والقدريه ،

١- ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٩٨

٢- شرح العيون ص ١٥٧ - ١٥٨

٣- كتاب المعارف ص ١٦٦

٤- شرح العيون ص ١٥٨

٥- ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٠٢

لان الجهميه كانوا مخالفين للمعتزله في مسألة القدر ، ولانهم انحصروا في نهاوند وعمروا مدة طويله بعد قيام المعتزله[1] ، اما القدريه فلم يكن بينهم وبين المعتزله شيء من الخلاف ، وقد اندمجوا بهم حال ظهورهم ، فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة . فالاعتزال كفرقة منظمة بدأ حوالي سنة ١٠٠ هـ. على يد واصل بن عطاء . اما اذا قصدنا بالاعتزال تلك المشاكل التي أثارها احتكاك المسلمين بارباب الديانات الاخرى فهو اقدم من ذلك .

٣. الدفاع عن الدين الاسلامي

ان بحث المعتزله في المسائل اللاهوتيه التي اثارها ارباب الديانات الاخرى ودرسهم لها جعلهم يقفون على الحقيقة المزعجه التي اشرت اليها وهي ان بعض تلك المسائل خطر على الاسلام مفسد للعقيدة الدينية الاسلاميه ، ولا سيما المسائل التي اثارها الفرس .

لم يكن الخطر آتيا على الاسلام من ناحية اهل الكتاب ، فان القرآن الكريم أمر ان يعاملوا بالحسنى[2] ، واوصت الاحاديث النبوية الشريفه بعدم ايذائهم اكثر التعدي عليهم[3] . وذلك دليل على ادراك عدم خطرهم على الدين . ويكاد هذا القول يصدق على المسيحيين اكثر منه على اليهود ، لان اكثر المسيحيين في سوريا كانوا من العرب تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغه . كما وان المسيحيين عموما في سوريا ومصر لم يكن لهم كيان سياسي يأسفون على

١ــ الفرق بين الفرق ص ٢٠٠

٢ــ "ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى انزل الينا وانزل اليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون."
سورة العنكبوت آيه ٤٦

٣ــ ا. "من آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامه."
ب. "من قتل قتيلا من اهل الذمة لم يرح رائحة الجنة وان ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما."
(مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨٦)

ضياعه ، بل كانوا يرزحون تحت الحكم البيزنطي الذي اثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم لعقيدة الكنيسة الملكية كالنساطرة واليعاقبة . فلما جاء الفتح الاسلامي رحبوا به وتعاونوا تحت ظل الدولة الاسلامية بحرية الدين والعمل فلم يكن لديهم ما يحملهم على الحقد على الاسلام والكيد له . وقد قال الكتاب الكريم فيهم: "ولتجدنّ اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انّا نصارى."[1]

انّا اليهود فقد جرّبوا في بادئ الامر ان يقاوموا الاسلام . ولذلك قال فيهم القرآن: "لتجدنّ اشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا."[2] وما نحن بغافلين عن مؤامراتهم ودسائسهم ضد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة ، ولا عن المقالة في خلق القرآن التي نشرها طالوت اليهودي الزنديق[3] فكانت سببا في فتنة كبيرة بين المسلمين عمّ خطبها وطال ضررها كما سأبيّن ذلك ، ولا عن عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي الذي اظهر الاسلام ليكيد اهله وكان اول من اثار الناس على عثمان[4] ، ثم اصبح من دعاة الشيعة[5] ، وكان يرمي الى التفرقة بين المسلمين . ومع ذلك كله فان خطر اولئك اليهود على الدين الاسلامي كان ضعيفا محدودا لا يؤبه له .

وأمّا الفرس فلهم شأن آخر وحكاية اخرى . فالفرس كانوا اصحاب مجد قديم وسيادة عريقة ، يختلفون عن العرب في العنصر واللغة والدين ، ويشعرون انهم ارفع من العرب شأنا واعلى قدرا ، فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية في العراق واليمن خاضعين لهم . لذلك كان حقدهم على المسلمين الذين دكّوا عشرشهم وافسدوا دينهم شديدا بالغا . فراحوا يكيدون للاسلام بشتى الوسائل ودأبوا

١ــ سورة المائدة آية ٨٥

٢ــ سورة المائدة آية ٨٥

٣ــ ابن الاثير ج ٧ ص ٤١

٤ــ الخطط ج ٤ ص ١٩١

٥ــ ابن حزم ج ٢ ص ٩١

على السعي للقضاء على سلطان العرب السياسي وافساد دينهم الاسلامي . ويقول ابن حزم انهم رأوا ان الكيد للمسلمين على الحيلة انجع . فأظهروهم منهم الاسلام واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم واستشناع ظلم علي بن ابي طالب رضي الله عنه وسلكوا بهم مسالك مختلفه حتى اخرجوهم عن الاسلام[1] . فتمّ لهم ما أرادوا من التفرقة بين المسلمين وادخال البدع والضلالات في الدين . ويرى البغدادي ان البدع والضلالات في الاديان ما ظهرت الا من أبناء السبايا[2] . وقد اصطلح المسلمون على تسمية اولئك الذين يظهرون الاسلام ويبطنون عداوته بالزنادقة[3]

١- ابن حزم ج ٢ ص ٩١ والخطط ج ٤ ص ١٩٠

٢- مختصر الفرق بين الفرق ص ١٠٠

٣- الزنديق كلمة فارسيه ثم عرّبت . ومعناها كل من مال الى مذهب الثنويه او ما يقاربه من الخروج عن الشريعه . وكان الخليفه المهدي يقول ان الزنادقه هم الذين يظهرون الاسلام ويخفون المانويه . راجع عن ذلك : الطبري ج ١٠ ص ٤٣ ، وبغية المرتاد ص ٦٢ - ٦٣ ، وسرح العيون ص ٢٠٥ ، وما كتبه Louis Massingon عن الزندقه في الموسوعه الاسلاميه ج ٤ ص ١٢٢٨

وقد وردت في الاصول العربيه اسماء عدد من الزنادقه الفرس منهم :

١. بشار بن برد — البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ - ٣٧

٢. ابن المقفع — خزانة الادب ج ٣ ص ٤٥١

٣. صالح بن عبد القدوس — تكملة الفهرست ص ١

٤. ابن الروندي وابو حيان التوحيدي — طبقات الشافعيه الكبرى ج ٢ ص ٣

٥- ابو حفص الحداد — الانتصار ص ١٤٢

٦. ابن ذرّ الصيرفي وابو عيسى الورّاق — الانتصار ص ١٤٩ هـ ١

٧. ابو شاكر الديصاني — الانتصار ص ٤١

ادرك المعتزلة قبل غيرهم الخطر الاكيد الذى يتهدد به الاسلام اولئك الزنادقة الفرس . فوقفوا في وجوههم يقاتلونهم ويفضحون اسرارهم ويكشفون عوارهم ، ويظهرون للناس ما خفي من امرهم ، وانصرفوا الى الدفاع عن العقائد الاسلامية بهمة عجيبه وحماس شديد . المعتزلة اول من تبين من المسلمين حقيقة عناصر الشرّ والفساد التي تغلغلت في جسم الاسلام فراحوا يناضلونها ويطاردونها بكل ما اوتوا من قوه .

وقد بدأ المعتزلة هذا الجهاد المقدس منذ ظهورهم ، ولذلك نجد ان اكثر كتبهم انما وضعت للردّ على الرافضه والجهمية الجبريه والثنويه وسائر المجوس والدهريه والسمنيه ، وان اكثر مناظراتهم انما كانت مع الفرس المخالفين لا مع غيرهم . واول من فعل ذلك منهم رئيسهم ومؤسس فرقتهم واصل به عطاء . ذكرت امرأته انه كان اذا جنه الليل يصف قدميه يصلّي ولوح ودواة موضوعان امامه ، فاذا مرّت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته[1] . وروى عمر الباهلي انه قرأ الجزء الاول من كتاب الالف مسأله في الردّ على الثنويه لواصل وكان فيه نيف وثمانون مسأله[2] . وشهد عمرو بن عبيد في واصل ، وهو اعرف الناس به فقال : "ليس احد اعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهريه والمرجيه والردّ عليهم منه"[3] ولم يكتف واصل بالرد على المخالفين وهو قابع في بيته بالبصرة ، بل اخذ يرسل اصحابه الى كافة الجهات لهذه الغايه . ارسل حفص بن سالم الى خراسان فناظر جهم بن صفوان وقطعه فرجع جهم الى قول الحق ، لكنه بعد سفر حفص ارتدّ الى قول الباطل[4] . وكان واصل نفسه يسافر كأصحابه لمناظرة المخالفين بدليل قول الشاعر:[5]

ملقّن ملهم فيما يحاوله
جمّ خواطره جوّاب آفاق

١ــ المنيه والامل ص ١٩
٢ــ المنيه والامل ص ٢١
٣ــ المنيه والامل ص ١٨
٤ــ المنيه والامل ص ١٩ ــ ٢٠
٥ــ معجم الادباء ج ١٩ ص ٢٤٦

درج اصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الردّ على المخالفين . فكان عمرو بن عبيد حيث التقى بأحدهم يناظره . ناظر جرير بن حازم الازدي السمني في البصره فقطعه[1] . واشترك مع واصل بن عطاء في مناظرة بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وكلاهما من الثنوية المعروفين فقطعاهما[2] وتناظر عمرو بن عبيد مع مجوسي على ظهر سفينه فقطعه المجوسي . قال له عمرو : لم لا تسلم ... ؟ فقال : لان الله لم يرد اسلامي فاذا اراد الله اسلامي اسلمت. قال عمرو : ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك . فاجاب المجوسي : فانا اكون مع الشريك الاغلب.[3]

ويظهر ان ابا الهذيل العلّاف كان اكثر خلفاء واصل اهتماما بهذا الامر . فقد اكثر من تأليف الكتب في الرد على المخالفين . ذكر بشر بن يحيى ان له ستين كتابا من هذا النوع[4] ، ولعلّ اهمها كتاب "ميلا" . وكان ميلاس مجوسيًا فاسلم وسبب اسلامه انه جمع بين ابي الهذيل وبعض الثنويه فقطعهم ابو الهذيل واظهر باطلهم[5] . ومن اشهر مناظرات ابي الهذيل مناظرته لصالح بن عبد القدوس الثنوي الزنديق فقطعه والزمه الحجة مرارا[6] ، فلم يسع ابن عبد القدوس الّا ان يعترف بذلك بقوله:[7]

ابا الهذيل جزاك الله من رجل
فانت حقًا لعمرى مفصل جدل

أ ـ الاغاني ج ٣ ص ٢٤
٢ ـ الاغاني ج ٣ ص ٢٤
٣ ـ المقالات النسفيه ص ٨٥
٤ ـ المنيه والامل ص ٢٥
٥ ـ الوفيات ج ١ ص ٦٨٥
٦ ـ المنيه والامل ص ٢٧
وتكملة الفهرست ص ١
٧ ـ المنيه والامل ص ٢٧

وجمعوا بين ابي الهذيل وبين هشام بن الحكم الرافضي في مجلس بمكة حضره خلق كثير ، وهو مجلس مشهور عند اهل الكلام ، فظهر من انقطاع هشام وفضيحته ما صار به شهرة بين الناس[1] . وهكذا ذاع امر ابي الهذيل وانتشر خبر مناظراته مع المجوس وغيرهم وعرف عنه انه يقطع الخصم بأقل الكلام[2] ، حتى ان البعض مدحوه بالشعر . فمن خير ما مدح به الابيات التالية التي يشيد فيها ناظمها بمقاومة ابي الهذيل للجبريه :[3]

آل امر الاجبار شرّ مآل
وانثنى مذعنا بخزي مذال
بين نابي ابي الهذيل حسام
بيد الدين مرهف في صقال
قد رأيناه والخليفة يسطو
بيمين من رأيه وشمال
قل لاهل الاجبار شاهت وجوه
وقلوب ولدن تحت الضلال
من يقم في دجى من الشك
فالنور مناط بغرّة الاعتزال

كذلك كان النظام لا يألو جهدا في مكافحة المخالفين . ومناظراته معهم معروفة مشهوره . لقي عند انصرافه من الحجّ في احدى السنين هشام بن الحكم وجماعة من امثاله فناظرهم في ابواب دقيق الكلام وقطعهم[4] وجمع مجلس بين النظام وبين الحسين بن محمد النجار الجبري فألزمه النظام الحجه ، ويقال ان النجار انصرف من ذلك المجلس محموما فكان انهزامه سبب علته التي

١ــ الانتصار ص ١٤٢
٢ــ المنيه والامل ص ٢٦
٣ــ المنيه والامل ص ٢٨
٤ ــ المنيه والامل ص ٢٦

مات فيها[1] . ويتضح لنا من مطالعة كتاب الانتصار ان النظام عني بصفة خاصه بمقاومة الشيعه دون غيرهم . وفي هذا يقول تبرج : "وانا اميل الى القول بانه لم يكن في التاريخ احد نجح بنجاح النظام في ابطال كلا الشيعه واسقاطهم من مركزهم وشأنهم في الشرق الادنى."[2]

وما قيل في هؤلاء الرؤوس الاربعة الاوائل يقال في كثير من المعتزلة الاخرين الذين لم يقصروا عن غيرهم في مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين . فقد الف بشر بن المعتمر ارجوزة تقع في اربعين الف بيت ردّ فيها على المخالفين جميعا[3] . وناظر جعفر بن حرب احد اصحاب هشام بن الحكم المعروف بالسكاك في حدوث العلم فافحمه جعفر حتى ان السكاك لم يأت بفصل[4] ومن ناظر السكاك ايضا ابو جعفر الاسكافي وله معه مجالس معروفه قطعه فيها[5] . ودارت بين علي الاسوارى المعتزلي وبين علي بن ميثم الرافضي محاورة في الامامه اخزاه فيها الاسوارى وقطعه اوحش قطع[6] . ويقول الخياط ان عليّا بن الميثم هذا كان في البصرة بين ايدى احداث المعتزلة ، لم يكلمه معتزلي الا قطعه[7] . وكان الخليفة المأمون المعتزلي نفسه يشتغل بالردّ على المخالفين والملحدين . جاء في العقد الفريد ان مجوسيا خراسانيا اسلم على يديه فحمله معه الى العراق . ثم ارتدّ عن الاسلام فجاء به المأمون وحادثه حتى اقنعه وجعله يرجع الى الدين الاسلامي[8] فقد كان المأمون شديدا على الزنادقة والمجوس ولا سيما المانويه . فاذا سمع باحدهم اتى به واستكشفه عن مذهبه ودعاه الى التوبة والرجوع عنه بامتحانه بضروب

١ــ الفهرست ص ٢٥٤

٢ــ مقدمة الانتصار ص ٥٨

٣ــ المنية والامل ص ٣٠ . ليت هذه الارجوزه وصلتنا لنعلم احقا بلغت ابياتها هذا العدد ام ان ابن المرتضى كان مبالغا

٤ــ الانتصار ص ١١٠

٥ــ الانتصار ص ١٤٢

٦ــ الانتصار ص ٩٩

٧ــ الانتصار ص ١٤٢

٨ــ العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٧

من المحن . فاذا كان مانيا اظهر له صورة مأتي وامره ان يتبرّأ منها ويتفل عليها فان اجابه الى ذلك نجا والّا قتل[1] اما الجاحظ فدفاعه عن الاسلام اشهر من ان يذكر . قال الخياط انه لا يعرف متكلما نصر الرسالة واحتج للنبوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ[2] . ويذكر له ياقوت ثمانية كتب في الردّ على المخالفين وستة في الدفاع عن مبادئ الاعتزال[3] ، وغيرها جميعا كتاب فضيلة المعتزله وهو كتاب وضع ليس فقط لمدح المعتزله واظهار فضلهم بل ايضا للرد على الرافضيه[4] . وليس ادلّ على ذلك من انه لفاظ الرافضة كثيرا فابقرى احدهم وهو ابن الروندى لتفنيده ووضع كتابه "فضيحة المعتزله" للردّ عليه ، وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء ونسب اليهم امورا كثيرة لم يقولوا بها ليشوّه سمعتهم فردّ عليه ابو الحسين الخياط في كتابه "الانتصار" وتنصّل من تلك الامور . وكتاب الانتصار في حدّ ذاته برهان قوى وحجة قاطعه على ما قام به المعتزله من الدفاع عن الاسلام ومقاومة خصومه ، وعلى انهم [illegible] على هذه الخطة حتى في ايام ضعفهم وتأخرهم وبعد زوال دولتهم .

وحرى بنا في هذا الصدد ان نذكر شيئين آخرين : الاول ان المعتزلة وان كان اكثر ردهم على المجوسيه والجبريه ، فقد كانوا لا يتأخرون عن الردّ على جميع المخالفين للاسلام كائنين من كانوا . فان الجاحظ وضع الكتب في الردّ على النصارى واليهود والزنديه[5] . ويقول اليعقوبي انهم كانوا يقاومون الخوارج ايضا . روى ان معتزليا كان له جار يرى رأى الخوارج ، وكان كثير الصلاة والصيام حسن العباده . فقال المعتزلي لرجلين من اصحابه : مرّا بنا الى هذا الرجل نتكلمه لعلّ الله عزّ وجلّ ينقذه من الهلكة بنا ويهديه من الضلالة . فكلموه ولما يئسوا منه وظهر لهم تلاعبه بهم قال المعتزلي لصاحبيه : انتهيان من دماء امثال

١- لفظة مروج الذهب ج ٧ ص ١٢ - ١٥

٢- الانتصار ص ١٥٤

٣- معجم الادباء ج ١٦ ص ١٠٧ - ١١٠

٤- راجع معنى الرفض في الانتصار ص ١٠٥ - ١٠٦
وفي العقد الفريد ج ١ ص ٢١٧

٥- معجم الادباء ج ١٦ ص ١٠٧ - ١٠٨

هؤلاء ؟ والله لأجا هدتهم مع كل من لعانني عليهم ..[1] والشيء الثاني ان المعتزله كانوا اشدّاء على خصوم مبدأهم متمسكين بعقائدهم ، حتى انهم لم يتساهلوا في ذلك مع بعض رجالهم الذين جاءوا بأمور مخالفه او ابدوا آراء مغايرة فقد اعترضوا جميعا على بشر بن المعتمر في اللطف وناظروه فيه حتى رجع عنه[2] . وكان حفص الفرد واحدا منهم فلما خالفهم وقال بالجبر حاربوه ونفوه ، وتصدّى له ابو الهذيل فناظره وقطعه[3] . كذلك عنفوا ابن الروندى وبهخوه وطردوه من حلقتهم[4] وطردوا فضلا الحدّاء وابن حائط لانهما خلطا وتركا الحق حتى انهم حرّضوا الخليفة الواثق على ابن حائط وحملوه على النظر في إلحاده واقامة حكم الله فيه ولكنه توفي قبل ذلك[5] .

وليس ادلّ على اهمية المعتزله في هذا المضمار ، والعمل الجبّار الذى كانوا يقومون به من الذبّ عن حياض الدين ، من ان الخلفاء كانوا لا يجدون من يقوم بمجادلة المخالفين للاسلام سواهم . فقد كان المأمون يلجأ الى ثمامة بن اشرس في الردّ على من يحضر مجلسه منهم[6] . وكان يعقد المجالس للمناظرة بين المعتزله وبين ارباب الديانات الاخرى . جمع مرة "زاذان بخت" القنوى بابي الهذيل وجعفر بن مبشر فقطعاه .[7] ولعلّ في القصة التاليه التي يرويها ابن المرتضى ما يوضح ذلك : كان الرشيد يكره الجدل الديني فأمر بحبس المتكلمين . وحدث ان كتب اليه ملك السند يقول : انك رئيس قوم لا ينصفون ويقلدون الرجال ويغلبون بالسيف ، فان كنت على ثقة من دينك فوجه اليّ من اناظره فان كان الحق معك اتبعناك ، وان كان معي تبعتني . فوجه اليه الرشيد قاضيا ، وكان عند ملك السند رجل من السمنيه هو الذى حمله على المكاتبه ، فناظر السمني القاضي وقطعه لان

١ـ المحاسن والمساوى للبيهقي ص ١٥٢ ـ ١٥٣

٢ـ الانتصار ص ٦٥

٣ـ الفهرست ص ٢٥٥

٤ـ الانتصار ص ١٠٢

٥ـ الانتصار ص ١٤٩

٦ـ العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢١٨

٧ـ المنيه والامل ص ٤٢

القاضي لم يكن من اهل الكلام . فارسل الملك الى الرشيد يقول : اني بدأتك بالكتابة وانا على شك مما حكي لي عنكم فالان قد تيقنت ذلك بحضور القاضي . وحكى له في الكتاب ما جرى في المناظرة . فتأثر الرشيد وضاق صدره وقال : أليس لهذا الدين من يقاتل عنه ..؟ فقالوا له : بلى يا امير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال في الدين وجماعة منهم في الحبس . فقال : احضروهم . فلما حضروا وقع الاختيار على معمّر بن عباد السلميّ المعتزلي فارسله الى السند لمناظرة السمني وكان السمني يعرف معمّرا فخاف ان يفتضح امره فارسل اليه من سمّه على الطريق[1]

فلئن صحت هذه القصة[2] فانها تعني ان الرشيد لم يجد في مملكته الواسعة من يدافع عن الاسلام غير المعتزلة .. ! والواقع ان المعتزلة تحمسوا لهذه القضية كثيرا حتى انهم لم يكتفوا بالردّ على المخالفين وتفنيدهم بل تعدوا ذلك الى التبشير بالاسلام وحمل ارباب الديانات الاخرى على اعتناقه ولا سيما المجوس . واول من عني بذلك منهم واصل بن عطاء فكان يوفد الوفود الكثيرة الى مختلف الجهات للقيام باعمال التبشير . ارسل عبد الله بن الحارث الى المغرب وحفص بن سالم الى خراسان فأجابهما خلق كثير ودخلوا في الاسلام[3] وكلم واصل جماعة من السمنيه فأجابوه الى الاسلام[4] . ولا ريب ان قصة ميلاس المجوسي الذى اسلم على يد ابي الهذيل دليل على اهتمامه بالتبشير ، ويقول ابن المرتضى انه اسلم على يدى ابي الهذيل ثلاثة آلاف رجل[5] كذلك اسلم على يدى ابي القاسم البلخي

١ــ المنيه والامل ص ٣١ ــ ٣٢

٢ــ اغلب الظن ان هذه القصة موضوعة . ومما يبعث على الشك في صحتها ان الرشيد توفي سنة ١٩٣هـ ، بينما عمّر معمّر بن عباد السلمي بعده مدة طويله بالمعروف ان معمّرا توفي سنه ٢٢٠ هـ .

٣ــ المنيه والامل ص ١٩ ــ ٢٠

٤ــ المنيه والامل ص ٢١

٥ــ المنيه والامل ص ٢٦

عدد كبير من اهل خراسان[1]. وقد قال صفوان الانصاري يمدح واصلا ويشيد باعماله التبشيرية ودفاعه عن الدين الاسلامي:[2]

له خلف شعب الصين في كل ثغرة
الى سوسها الاقصى وخلف البرابر[3]
رجال دعاة لا يفلّ عزيمهم
تهكم جبّار ولا كيد ساحر
اذا قال: مرّوا في الشتاء تطاوعوا
وان كان صيفا لم يخف قشعر ناجر
بهجرة اوطان وبذل وكلفة
وشدة اخطار وكدّ المسافر
فانجح مسعاهم واثقب زندهم
واورى بفلج للمخاصر قاهر
واوتاد دين الله في كل بلدة
وموضع قتباها وعلم التشاجر

الى ان يقول[4]

تلقب بالغزال واحد عصره
نعم لليتامى والقبيل المكاثر..؟
ومن لحروري وآخر رافضي
واخر مرجيّ وآخر حائر..؟
وامر بمعروف وانكار منكر
وتحصين دين الله من كل كافر..؟

١ـ المنيه والامل ص ١٥

٢ـ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧ ـ ٣٨

٣ـ البرابر بلاد البربر في شمال افريقيا. والسوس الاقصى مقاطعه في جنوب غرب مراكش

٤ـ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨.

يظهر لنا من كل هذا ان المعتزله وقفوا انفسهم على الدفاع عن الدين الاسلامي بالردّ على خصومه وحمله الى اقاصي الارض والتبشير به ، وتحملوا في سبيل ذلك العناء والمشقات ، وسهروا الليالي يضعون الكتب والمصنفات ، ومنهم من لقي حتفه في ذلك السبيل . وليس يذكر التاريخ من المسلمين من كان اشد منهم تحمّسا لتلك الغايه ولا اعظم منهم حرصا عليها . ولكن المرء لا يسعه ، وهو يطالع قصة اعمالهم في التبشير والدفاع عن الدين ، الّا ان يداخله بعض الشك في حقيقتها ويساوره شيء من التردد في قبولها لان انباءها لا ترد مفصلة الّا في كتب المعتزلة انفسهم بينما لا تذكرها المصادر الاخرى الّا اشارة او تلميحا .

٤. درس الفلسفه

حين اخذ المعتزلة على عاتقهم مهمة الدفاع عن العقائد الاسلاميه والتبشير بها ، وحين تعرضوا للمخالفين من ارباب الديانات الاخرى يجادلونهم ويناظرونهم ، تبيّن لهم ان اولئك القوم امضى منهم سلاحا واقدر على الجدل والمناظرة . ذلك بانهم كانوا اصحاب حضارة قديمة وثقافة عاليه ، وكان لهم باع طويل في الفلسفة والعلوم ، واطلاع واسع على كتب الاقدمين ولا سيما الاغريق يكاد يستوي في ذلك سكان مصر وسوريا وسكان فارس والعراق . فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطيه ، احدى دولتين كبيرتين كانتا تحكمان العالم قبيل الاسلام ، ووريثة الامبراطوريه الرومانيه في الشرق ، لها حضارة هي مزيج من المدنيتين اليونانية والرومانيه . لذلك فانهم تأثروا بتلك الحضارة واقتبسوا منها كثيرا من عناصرها . وكانت لهم مدارس راقيه يتلقون فيها العلم والفلسفه ، ويدققون في المسائل اللاهوتيه ، ويشتغلون بترجمة الاسفار الاغريقيه . فقد قامت في مصر مدرسة كبيرة في الاسكندريه وهي وان كان رجالها قد انصرفوا في الفترة التي سبقت الاسلام الى الدروس الفلكيه والطبيه والكيماويه ، الّا انها كانت قبل ذلك ميدانا لحركة لاهوتيه واسعة من ابرز القائمين بها الفيلسوف اليهودي فيلون (ق. ٢٠ ق.م. - ٤٠ ب.م.) ترمي الى دمج الدين اليهودي بالفلسفه . وقد ظهر صدى هذه الحركه في المدارس السوريه ولا سيما مدرسة انطاكية التي لعبت دورا كبيرا في

البحوث اللاهوتيه والتي نتج عن ابحاثها تكون الفرق المسيحيه التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطوريه واليعقوبيه. وكانت في شمال شرق سوريا على الحدود بينها وبين العراق اربع مدارس اخرى اثنتان منها للنساطره السريان هما مدرسة نصيبين الاولى [1] ومدرسة الرها [2]، واثنتان لليعاقبه هما مدرسة رأس العين [3] ومدرسة قنسرين [4]. وكانت تدور في هذه المدارس الاربعة ابحاث في الامور اللاهوتيه والفلسفيه. اما الدولة الفارسيه فقد قامت فيها مدرستان الاولى مدرسة نصيبين الثانيه التي اعاد النساطرة فتحها بعد ان اغلقت الحكومة البيزنطيه مدرستهم في الرها، فرحب الفرس بها وسمحوا لعلمائها ان يواصلوا ابحاثهم وان يشتغلوا بالفلسفة واللاهوت، وتغاضوا عن الاعمال التبشيريه التي قاموا بها في نواحي آسيا. والمدرسة الثانيه في جنديسابور قاعدة خوزستان احدى مقاطعات فارس، فتحها كسرى انو شروان في القرن السادس الميلادي وجلب اليها العلماء النساطره وعهد اليهم بالتدريس فيها وبترجمة الكتب من اليونانيه الى الفارسيه. فتأثر الفرس بالحضارة اليونانيه عن طريق هذه المدرسه. ولما كانت جنديسابور قريبة من الهند فقد تسربت اليها المدنية الهنديه، فكانت مدرستها مكانا للتفاعل بين الحضارات الثلاث اليونانيه والفارسيه والهنديه، ومركزا للاحتكاك بين الديانتين المسيحية والمجوسيه. وقد عمّرت مدرسة جنديسابور طويلا واستدعي احد علمائها سنة (١٤٨هـ = ٧٦٥م) ليعالج المنصور وكانت تمدّ الخلفاء العباسيين من بعده بالاطباء [5]

١ـ نصيبين بلده في شمال غرب العراق كانت تابعة لليزنطيين. ولما استولى عليها الفرس سنة ٣٦٤م. اغلق العلماء السريان مدرستهم ورحلوا الى الاراضي البيزنطيه آملين ان يجدوا حرية اوسع ومجالا اكثر ملاءمة لمتابعة دروسهم

٢ـ الرها مدينه على الحدود بين العراق وسوريا. فتح العلماء النساطره مدرسة فيها بعد رحيلهم عن نصيبين سنة ٤٧٣م. ثم اقفلتها السلطة البيزنطيه سنة ٤٨٩م. لنزعتها النسطوريه

٣ـ رأس العين مدينه في ارض الجزيره على بعد (١١٠) كيلو مترا الى الجنوب من الرها

٤ـ قنسرين مدينه على شاطئ الفرات الغربي

٥ـ اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٧١ـ ٧٢.

لذلك استطاع اولئك الذين ان يرتبوا عقائدهم الدينيه على اصول فلسفيه ، وان يوجدوا لانفسهم كلاما مدققا ، وان يتقنوا المجادلة والمناظرة . ويتضح لنا ذلك من المحاورات التي كانت تجرى بين الفرق المسيحية التي اشرت اليها ، ومن كتابات كبار علماء اللاهوت المسيحي في العصرين الاموى والعباسي كيحيى الدمشقي وثيودور ابي قره . فلما شمّر المعتزله من سواعدهم لمناهضة المخالفين وجدوا انهم لن يتفكوا من مجاراتهم في هذا المضمار ولن يتهيأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم الى درس الفلسفة والعلوم العقلية ويستعينوا بها في دعم حججهم وتقوية اقوالهم الدينيه . فالادلة النقلية وحدها غير كافية لافحام الغير والزامهم الحجه وانما هي تفتقر الى البراهين العقليه التي تسندها وتظهر صحتها . وهكذا اقبل المعتزلة على درس الفلسفه كيما يتأتى لهم ان يحاربوا خصومهم بنفس سلاحهم ويخاطبوهم باللغة التي يفهمونها وبالاساليب التي الفوها ودرجوا عليها . ولعلّ هذه الحاجة الماسه الى الفلسفه هي التي دفعت المنصور الى تشجيع الترجمه لقد كان صديقا لعمرو بن عبيد رئيس المعتزله في وقته وكان كثير الاحترام له ، ولعلّها ايضا هي التي حملت المأمون المعتزلي على الاهتمام بترجمة الكتب اليونانيه الى العربيه . ويقول المقريزى انه ترجم بأمر المأمون في بضعة اعوام من حكمه عدد من الكتب تلقاها المعتزلة واقبلوا على تصفحها والنظر فيها[1] ، فاشتدّ ساعدهم بها . وكان اول من استفاد من المعتزلة من تلك الكتب فائدة محسوسة النظام الذى طالع ، كما يقول الشهرستاني ، كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزله[2] ، ثم اقتدى به غيره . فكان المعتزله اول المتكلمين في الاسلام . وهذه هي شهرتهم في التاريخ ، وذلك عملهم المجيد الذى خلّد اسمهم ورفع من شأنهم . ويقول المستشرق بجيرج ان هؤلاء المعتزلة المتكلمين قاموا باشدّ ما احتاج اليه الاسلام في ذلك العصر الا وهو الاستعانة بما استعانت به الاديان المحيطة كلها من اسلوب متين وطريق فلسفي لابراز ما كمن في الدين

١ــ الخطط ج ٤ ص ١٨٣

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ ــ ٦١ وشرح العيون ص ١٢٠

من القوى والفضائل ، فكان لا بدّ للمعتزلة من الاستغراق في تلك الابحاث والدقائق حتى يظهر الاسلام بمظهر التحدّي ويفوز بما اراد فوزه[1] . فالمعتزله بعملهم هذا لم يدافعوا عن الاسلام فحسب بل قرّبوه الى اذهان الامم الاخرى وجعلوهم يفهمونه ويدخلون فيه وبذلك ساعدوا على تهذيبه وانتشاره .

واذا كان المعتزلة قد لجأوا الى درس الفلسفة ليستعينوا بها على دعم حججهم ، واثبات عقائدهم ، والردّ على خصومهم ، فانهم ما لبثوا بعد ان تغلغلوا فيها ان احبّوها وتعلقوا بها . فنحن نجد انهم اخذوا على مرّ السنين يهملون عقائدهم الاخرى ويزدادون انصرافا الى المسائل الفلسفيه حتى جاء وقت كادوا يقتصرون فيه على البحث في مواضيع الفلسفه البحته كالحركة والسكون ، والجوهر والعرض ، والموجود والمعدوم وغيرها . ويرى شتينز - Steinee - ان الاعتزال في تطوراته الاخيره كان في اكثره متأثرا بالفلسفة اليونانيه[2] . ومع ذلك فانهم لم يرتفعوا الى المرتبة التي يصحّ لنا معها ان نطلق عليهم اسم فلاسفه كابن رشد والفارابي والكندي ، لان المسلمين كانوا يفهمون من كلمة فلسفه الانصراف الى درس كتب الفلاسفه اليونان كافلاطون وارسطو لذاتها وبناء نظامهم الفكري عليها . اما اولئك الذين تتخلل عقائدهم اقوال ونظريّات فلسفيه كالنظام وبشر بن المعتمر فليس يطلق عليهم اسم الفيلسوف ، لان للفلسفة عند المسلمين معنى خاصا يختلف عن معناها العام المعروف .

يقول اوليري ان فلسفة ارسطوطاليس حين وصلت اول الامر الى ايدي الفلاسفة المسلمين اعتبروها مكملة للقرآن الكريم ولم يدركوا ما بينها وبين تعاليم دينهم من تناقض ولذلك تركت الفلسفة اليونانية اثرا كبيرا في التعاليم الدينية الاسلاميه[3] . والواقع ان الفلاسفة المسلمين كانوا يعتقدون بالموافقة التامة بين اقوال

١- مقدمة الانتصار ص ٥٨

٢- ص ٣٦٩ Nicholson

٣- Arabic Thought and its place in History By De Lacy O'Leary ص ١٢٢

الفلسفة وبين تعاليم الدين ، وكانوا ينظرون الى فلاسفة اليونان نظرة اسمى واقدس من نظرتنا اليهم اليوم ، ويضعونهم في منزلة تعادل منزلة النبوة . ولما كان ايمانهم بالفلسفة اليونانيه الى هذا الحدّ عميقا ، ولما كانوا يعتقدون ان الدين والفلسفة جزآن من حقيقة واحده ، بذلوا جهودا جبّارة في سبيل اظهار الاتفاق الجوهري بينهما ، فكان لا مندوحة من ان يتأثر الدين الاسلامي بتلك الفلسفة .

ولما قام المعتزلة ، وكانوا اول من عني بدرس الفلسفة اليونانيه ، واتخذوها وسيلة للردّ على مخالفيهم ، ثم لمّا تعمقوا في درسها آمنوا كأكثر الفلاسفة الاسلاميين بما بينها وبين الدين من الموافقة ، فصبغوا اكثر تعاليمهم بها ، واراحوا يحاولون مثلهم ان يوفقوا بينهما . وسنجد في درسنا لعقائد المعتزله واقوالهم الدينيه في الفصل التالي ان كثيرا منها انما وضع للتوفيق بين الفلسفة وبين الدين ، وان تأثرها بالفلسفة كان عظيما . فالمعتزلة ساهموا كغيرهم في عملية التوفيق بين الفلسفة وبين الدين الاسلامي ، وكانوا يرون في ذلك طريقة اخرى لتقوية هذا الدين والدفاع عنه ، تلك المهمة التي قلت انهم وقفوا جهودهم عليها ونصبوا انفسهم لتحقيقها .

الفصل الثالث

العقائد المشتركة

يقوم الاعتزال على اصول خمسة من اعتقد بها جميعا كان معتزليا ومن انفرد منها اوزاد عليها ولو اصلا واحدا لم يستحق اسم الاعتزال . وتلك الاصول مرتبة حسب اهميتها هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] . وكل من دان بالاصول الخمسة ثم خالف بقية المعتزله في مسائل الفروع لم يخرج بذلك عنهم[2] .

اما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل فاسق ، وان الفسق يخلد صاحبه في النار[3] فقد سبق ان شرحته في الكلام عن ظهور المعتزله وقلت ان اهميته مستمدة من حيث انه كان السبب في ظهور المعتزله كفرقة مستقله ، وانه كان اول مبادئهم واقدمها .

واما الوعد والوعيد فقد قالوا فيه ان الله تعالى صادق في وعده ووعيده — وذلك يوم القيامه — لا مبدل لكلماته فلا يغفر الكبائر الا بعد التوبه .[4]

---

١ — الانتصار ص ١٢٦ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ ، ومروج الذهب ج ٦ ص ٢٠ ، ٢٣

ذكر ابن حزم الاصول الخمسة فقال هي : القول بخلق القرآن ، ونفي الرؤية السعيده ، ونفي القدر ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين : ونفي الصفات

(ابن حزم ج ٢ ص ٨٩)

فاذا اختصرت هذه المسائل اصبحت ثلاثة اصول فقط . فيكون ابن حزم قد اهمل اصلين اثنين وهما الوعد والوعيد ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر . لذلك يجب ان يهمل تقسيمه ويعتمد على تقسيم الخياط والاشعري والمسعودي

٢ — مروج الذهب ج ٦ ص ٢٣ ، وابن حزم ج ٢ ص ٨٩

٣ — مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢

٤ — مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢

فاذا خرج المؤمن من الدنيا على طاعة وتوبه استحق الثواب ، واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها خلّد في النار وكان عذابه فيها اخف من عذاب الكفار[1] . ولذلك فان المعتزلة انكروا الشفاعة يوم القيامه لتجاهلوا الايات القرآنيه التي تقول بها وتمسكوا بالايات التي تنفيها[2] لان الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد ، فلا يستطيع احد ان يشفع عند الله لاحد ويجعله ينجو من العقاب ، بل تجد كل نفس يومئذ من الثواب بقدر عملها الطيب ومن العذاب بقدر عملها السيّء .

وقال المعتزلة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه واجب على سائر المؤمنين كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه . فان قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد ، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين[3] .

ومما لا ريب فيه ان هذه الاصول الثلاثه لا اهمية كبيرة لها في تاريخ الاعتزال ، ولذلك اكتفي من التعليق عليها بهذا المقدار ، كما نصرف جهدنا ونوجه عنايتنا الى الاصلين الباقيين اللذين كان لهما اكبر الاثر واعظم الاهمية في تكوين فرقة المعتزله ، واللذين تجمعت حولهما اكثر تعاليم المعتزله واقوالهم وانصرفت اليهما همتهم وذابت فيهما قرائحهم ، واللذين منهما اتخذوا احبّ اسمائهم اليهم واعزّها عليهم ألا وهو اهل العدل والتوحيد .

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٢ .

٢ــ ابن حزم ج ٤ ص ٥٣ .

وردت في القرآن الكريم بعض آيات تثبت الشفاعة وهي الايات التي يتمسك بها اهل السنة في اعتقادهم بالشفاعة ومنها :

١ . "ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن أذن له" سورة سبأ آيه ٢٢

٢ . "يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا ."

سورة طه آيه ١٠٨

كذلك وردت في القرآن آيات تنفي الشفاعه وهي التي يتمسك بها المعتزله :

١ . "واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ." سورة البقرة آية ٤٨

٢ . "من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ." سورة البقرة آيه ٢٥٥

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ ، ومروج الذهب ج ٦ ص ٢٣

(٤) القول بالتوحيد

لقد اشتغل المعتزلة انفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى ، ولذلك جاءت اكثر ردودهم كما مرّ بنا على اهل الشرك الذين يثبتون مع الله الها اوآلهة اخرى كالمجوسيه بفرقها المتعدده والدهريه . وقد كان المعتزله واعين لما كانو يقومون به في هذا السبيل فخورين به . ولهذا قال ابو الحسين الخياط ان المعتزله هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين ، وان الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم[١] . وقال في معرض الفخر : وهل يعرف احد صحّح التوحيد وثبّت القديم جلّ ذكره واحداً في الحقيقه واحتج لذلك بالحجج الواضحه والف فيه الكتب وردّ على اصناف الملحدين سواهم ـ؟[٢]

هذا بينما كان غيرهم من الناس منشغلين بالدنيا ينغمسون في لذاتها ويجمعون حطامها كذلك كان المعتزلة متحمسين لمبدأ الوحدانيه . يروون ان النظام حين حضرته الوفاة قال : "اللهم ان كنت تعلم اني لم اقصّر في نصرة توحيدك ، ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لاشدّ به التوحيد ، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ، اللهم فان كنت تعلم اني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل علي سكرة الموت"[٤] .

ولما كان المعتزلة يعتقدون بوحدانية الله عزّ وجلّ ، ويرون انه واحد "ليس كمثله شيء"[٥] ، وانه تعالى قديم وما دونه محدث[٦] ، وان القدم اخصّ وصف لذاته تعالى[٧] ، فانهم راحو يحاربون ويفندون كل قول او مذهب يتعارض مع مبدأ

١ــ الانتصار ص ١٣ ، ١٤

٢ــ الانتصار ص ١٧

٣ــ الانتصار ص ٤١

٤ــ الانتصار ص ٤١ ــ ٤٢

٥ــ الانتصار ص ٥

٦ــ الانتصار ص ٥ ، والطبري ج ١٠ ص ٢٨٦

٧ــ نهاية الاقدام ص ٢٠١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥١

الوحدانية ، فيجعل لله تعالى شريكا في القدم والازلية ويشبّه الله بخلقه او يشبه خلقه به . وبعبارة اخرى انهم نفوا عن الله جميع صفات المحدثات . وقد يطول الشرح اذا كنا نريد ان نبحث في جميع مسائل التوحيد التي تناولها المعتزله بالتحقيق والتدقيق ، وعليه فسأقتصر الكلام على اربع منها :

١. نفي الصفات .

وردت في القرآن الكريم اوصاف كثيرة لله تعالى كالقديم والعليم والقاهر والرؤوف والعادل وغيرها . وكل اسم من اسماء الله الحسنى[1] يدل على احدى هذه الصفات . ويظهر ان السلف كانوا يعتقدون ان اسماء الله تعالى ازليه وان صفاته ازليه فقد كان الامام ابن حنبل يقول انها غير مخلوقه[2] . غير ان ابن حزم يخطيء من يطلق على الله لفظ الصفات ، لان الله تعالى لم ينص على ذلك في كلامه المنزل ولا جاء شيء منه في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا احد الصحابة او خيار التابعين ، كما انه يقاوم الفكره القائله بان اسماء الله كالقوى والعليم والسميع والبصير هي اسماء مشتقة من صفات ذاته . فالكلام في الصفات عنده بدعة منكره . وهو يرى ان الذين اخترعوا لفظ الصفات انما هم المعتزله والرافضه ، واتبعهم قوم من اهل الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح . ويعتمد في قوله هذا على بعض آيات الكتاب الكريم كالاية : "سبحان ربك ربّ العزّة عمّا يصفون" ، وكقوله تعالى : "ان هي الّا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان"[3] .

وما دام السلف لم يقولوا في الصفات شيئا فكيف نشأت هذه المسأله ولماذا كثر فيها الخلاف والجدال ؟ كان اول من تكلم في الصفات في الاسلام الجعد بن درهم فانه نفاها وقال بخلق القرآن[4] ، ومن الجعد اخذ الجهم بن

١ــ ورد ذكر الاسماء الحسنى في :
١. القرآن الكريم : "ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه" سورة الاعراف آيه ١٧٩

٢. الحديث الشريف : حدث ابو هريرة عن النبي انه قال : "ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة" صحيح البخاري ج ٨ ص ١٥٩

٢ــ الابانه ص ٣٤ ٣ــ ابن حزم ج ٢ ص ١٥ــ١٦ ٤ــ ابن الاثير ج ٥ ص ١٠٤

صفوان مقالته في نفي الصفات[1] فانتشرت في خراسان[2]. ويرى المقريزي ان الجهم كان اول من قال بنفي الصفات في الاسلام في بلاد المشرق، وانه ظهر بعد عصر الخلفاء الراشدين قبل نهاية المائه الاولى من الهجرة، فكثر اتباعه على اقواله التي تؤدي الى التعطيل[3]. وقد انكر المسلمون هذا القول ونظروا اليه كهدمه، فضلّلوا الجهميه وحذروا الناس منهم وذمّوا من جالسهم او كتب في الردّ عليهم[4]. ومن ادلة ذلك انهم كانوا يذمون الخليفة مروان بن محمد بنسبته الى الجعد والى التعطيل[5].

ولما ظهر المعتزله اخذوا عن الجهمية قولهم في نفي الصفات، فكان واصل بن عطاء ينفيها اصلا لانها تؤدي الى الشرك. فانه كان يرى ان من اثبت لله تعالى معنى اوصفة قديمه فقد اثبت الهين[6].

ويرى الشهرستاني ان القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج. فهو قد شرع فيه على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين. اما المعتزلة الذين خلفوه فقد اخذوا يطالعون كتب الفلاسفة فتوسعوا في هذه المسأله[7]، وتوصلوا الى نتائج وحلول اخرى. فانهم اقتبسوا من الفلاسفة اليونان قولهم في الصفات. وكان اولئك الفلاسفة يرون ان الله تعالى واجب الوجود بذاته، وانه واحد من كل وجه[8]، فنفوا صفات البارى تعالى زائدة على الذات، وقالوا ان الله عليم بالذات لا بعلم زائد على ذاته[9]. وكان احدهم

(يعني ابن الاثير ج ٥ ص ١٧٤-١)

١- سرح العيون ص ١٥٩

٢- الملل والنحل ج ١ ص ٩٠ - ٩١

٣- الخطط ج ٤ ص ١٨٤

٤- الخطط ج ٤ ص ١٨٢ - ١٨٣

٥- ابن الاثير ج ٥ ص ١٧١، ١٧٤

٦- الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

٧- الملل والنحل ج ١ ص ٥٣

٨- نهاية الاقدام ص ٩٠ - ٩١

٩- المنقذ من الضلال ص ٣٤، ونهاية الاقدام ص ١٠٠

افلوطين ، وهو الذى تأثر به المسلمون اكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان ، يتحدث عن تعالية الله سبحانه وتعالى ويمنع ان نطلق عليه صفة من الصفات لاننا بذلك نشبهه تعالى بالافراد ، فلا نقول ان لله علما لانه هو العلم ، ولا نصفه بالجمال او الخير لانه هو الجمال والخير ومصدر كل شيء جميل وخيّر . وليس يحتاج تعالى الى بصر لانه ذاته النور الذى يبصر به الناس[1] . ويرى الغزالي والشهرستاني ان المعتزله وافقوا الفلاسفة على هذا القول[2] . فالمعتزله الذين جاءوا بعد واصل بن عطاء اخذوا بتأثير الفلسفة اليونانيه يفسرون قوله ويؤيدونه بالبراهين العقليه . فقالوا ان الله عالم بذاته قادر بذاته هي بذاته لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمه ومعان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات في القدم الذى هو أخصّ الوصف لشاركته في الالهيه[3] . وقد حاول الخياط ان يثبت لماذا قال المعتزله ان الله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته . لانه لو كان عالما بعلم فاما ان يكون ذلك العلم قديما او محدثا . ولا يمكن ان يكون قديما لان هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد . ولا يمكن ايضا ان يكون علما محدثا ، لانه لو كان كذلك يكون قد احدثه الله في نفسه او في غيره او لا في محل . فان كان احدثه في نفسه اصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو محدث وهذا محال . واذا احدثه في غيره كان ذلك الغير عالما بما حله منه دونه ، كما ان من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، وكما ان من حلته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره . ولا يعقل ان يكون احدثه لا في محل ، فلا يبقى الّا حال واحد وهو ان الله عالم بذاته .[4] واورد الشهرستاني طريقة اخرى كان المعتزلة يعتمدون عليها في اثبات مذهبهم ، قال : ان المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات عقليه لذات واحده ، ولكنهم ينكرون اثبات صفات هي ذوات موجودات ازليه قديمة

١- A. Weber, History of Philosophy ص ١٦٨ - ١٦٩

٢- المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ونهاية الاقدام ص ٩١ ، ٢٠٠

٣- الملل والنحل ج ١ ص ٥١

٤- الانتصار ص ١١١ - ١١٢ .

قائمة بذاته تعالى . فانها اذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فاما ان تكون عين الذات فان كانت عين الذات فذاك مذهب المعتزله ويطل قول السنه هي وراء الذات ، واما ان كانت غير الذات فهي حادثه او قديمه . وليس من مذهب السلف انها حادثه ، فيبقى انها قديمه . فان كانت كذلك فقد شاركت الذات في القدم ، فاصبحت آلهة اخرى ، لان القدم اخص وصف القديم والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم[1] . هذا وقد كان المعتزله يرون ان الصفات لو قامت بالذات للزمها خصائص الاعراض لان القائم بالشيء محتاج اليه حتى لولاه لما تحقق له وجود به[2] ، وعندها يصبح الله تعالى محلا للاعراض ويلزم التركيب والتجسيم والانقسام[3] ، ويكون المركب مفتقرا الى اجزائه ، واجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن وليس بواجب في نفسه[4] .

كان اكثر المعتزلة يقولون ان الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في سائر الصفات ، ما عدا العلاف فانه كوّن لنفسه رأيا خاصا فهج فيه ايضا مناهج الفلاسفه . فقد قال ان الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته[5] . ومعنى هذا ان علم الله هو الله وقدرته هي هو[6] . فيكون الفرق بين القولين ان الذين قالوا ان الله عالم بذاته لا بعلم قد نفوا الصفة عن الله تعالى ، بينما اوجد ابو الهذيل صفة هي بعينها ذات . ومن رأى الشهرستاني ان قول ابي الهذيل يشبه اقانيم النصارى ، ويشبه ايضا قول الفلاسفه الذين يعتقدون ان ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وان الصفات ليست وراء الذات معاني قائمه بذاتها بل هي نفسها ذاته[7] .

١ــ نهاية الاقدام ص ١٩٩

٢ــ نهاية الاقدام ص ١٩٩ ــ ٢٠٠

٣ــ الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٩

٤ــ بغية المرتاد ص ٩٦

٥ــ نهاية الاقدام ص ١٨٠ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٧

٦ــ الانتصار ص ٧٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٨ ، وتاريخ بغداد ج ٣ ص ٢٦٦

٧ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٧

وقد انكر عبّادين سليمان على ابي الهذيل قوله هذا في الصفات[1] وردّ عليه البغدادي فقال : اذا كان علم الله هو الله وقدرته هي هو ، كان الله علما وقدرة ، ولو كان كذلك لاستحال ان يكون عالما قادرا لان العلم لا يكون عالما والقدرة لا تكون قادره . ثم يلزم ان يكون علم الله هو قدرته وبالعكس ، وعندها يكون المعلوم لله تعالى مقدورا له ايضا[2]. وقد حدّد لنا الاشعري موقف ابي الهذيل من قبل هذا الاعتراض فقال : لو قيل له انك تقول ان الله عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدره وقدرته ذاته ، فهل يكون علم الله هو قدرته ؟ لاجاب: خطأ ان يقال العلم هو القدره ، وخطأ ان يقال هو غير القدره[3]. ودافع الخياط عن ابي الهذيل فقال : انه لما صح عنده ان الله عالم في الحقيقه ، وفسد ان يكون عالما بعلم قديم ، وفسد ان يكون عالما بعلم محدث ، بقي انه عالم بنفسه[4]. لا سيما وان ابا الهذيل كان يرى لقوله نظائر عند اهل التوحيد ، وذلك انهم كانوا في تأويل الايه "انما نطعمكم لوجه الله" يذهبون الى ان وجه الله هو الله . لانه فسد ان يكون لله وجه هو بعضه او وجه صفة له قديم معه ، فلم يبق الا ان يكون وجهه تعالى كما يقال: "هذا وجه الأمر" ، و"هذا وجه الرأي" . اى هذا الامر نفسه وهذا الرأى نفسه . فعلى هذا القياس يقول ان علم الله هو الله ، وهذا لا يعني ان يكون الله علما كما ان القول السابق لا يعني ان يكون الله وجها[5].

وكان الفلاسفة اليونان يرون ان الصفات سلوب ، كالقديم معناه نفي الاوليه ، والغني معناه نفي الحاجه[6] ، وكذلك كان يقول يحيى الدمشقي[7] ، والارجح

١ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٦

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٠٨ ، واصول الدين ص ٩١

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٧٧

٤ــ الانتصار ص ٧٥

٥ــ الانتصار ص ٧٦

٦ــ نهاية الاقدام ص ٤٦

٧ــ E. & P. H. P. ج ٩ القسم الثاني ص ١٢

ان يكون قد اخذ هذا القول عن الافلاطونيه الجديدة . وخلاصة ذلك اننا نطلق الصفات على الله تعالى بقصد نفي النقص عنه تعالى ونفي الضد ليس غير . فاذا قلنا انه عالم فالمعنى نفي الجهل عنه . اى اننا نعرف ما ليس عليه الله فقط ولا نستطيع ان نعرف ما هو عليه حقيقة . وقد اخذ المعتزلة عن الفلاسفة ايضا قولهم هذا في الصفات السلبيه وادمجوه بأقوالهم التي شرحناها . فكان ابو الهذيل يقول : اذا قلت ان الله عالم اثبت لله علما هو الله ونفيت عنه الجهل ، واذا قلت ان الله قادر اثبت لله قدرة هي الله ونفيت عنه العجز ، واذا قلت ان الله حي اثبت لله حياة هي الله ونفيت عنه الموت وهكذا في سائر الصفات[1] . اما الفريق الاخر من المعتزله الذين كانوا ينفون الصفات ويثبتون الله عالما بالذات ، وعلى رأسهم النظام ، فقد كانوا يقولون : معنى القول ان الله عالم اثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ، ومعنى حي اثبات ذاته ونفي الموت عنه وهكذا في سائر الصفات[2] . وكان النظام يقول ان صفات الله تعالى اختلفت لاختلاف في ذاته وانما لاختلاف ما ينفي عنه من المتضادات كالعمى والموت والعجز ، اما ذاته تعالى فواحدة لا اختلاف فيها[3] .

ويظهر لنا مما تقدم مبلغ تطور عقيدة المعتزله في الصفات الازليه ، ومقدار تأثرهم بالفلسفه اليونانيه . وواضح ان الغايه التي كانو يرمون اليها والهدف الذى كانوا ينزعون اليه من وراء تلك المحاولات الدفاع عن وحدانية الله تعالى واثبات ذاته واحدة لا تركيب فيها ولا انقسام لها . وقد قال بعضهم ان ذات الله واحدة ، واذا كانت صفاته مختلفة فذلك ليس لاختلاف في الذات بل لاختلاف المعلوم والمقدور[4] . ولقد تعددت اقوال المعتزلة في الصفات وتباينت آراؤهم . وكان بعضهم يتهربون من استعمال لفظ الصفات كمعمّر بن عباد السلمى الذى استعمل بدلها كلمة المعاني ، وابى هاشم الجبائي الذى دعاها احوالا . واختصر القاضي عبد الجبار

١ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٥

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٦ ــ ١٦٧

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٧

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٧

احمد بن عبد الجبار (+ ٤١٤ هـ) احد المعتزلة المتأخرين الصفات وردها الى ثلاث فقط وهي العلم والقدرة والادراك[1]، واهمل الصفات الاخرى . واظن ان معاني معمّر واحوال ابي هاشم تقتضي شيئا من العناية والشرح لانها تطلعنا على طريقة الرجلين في التفكير، وتكشف لنا عن مدى نجاحهما في حلّ تلك المسألة العامة العامة .

قال معمّر كل عرض قام بمحلّ فانه يقوم به لمعنى اوجب القيام به . فالحركة مثلا خالفت السكون بمعنى اوجب المخالفة لا بذاتها، وكذلك المثل يماثل المثل والضد يضاد الضد كل ذلك ليس بذواتها بل بنوع من المعاني[2]. وكان معمّر يرى ان كل نوع من الاعراض في كل جسم لا يتناهى ابدا في العدد . فاذا تحرك جسم بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها، وذلك المعنى ايضا يختص بمحله لمعنى سواه وهكذا الى ما لا نهاية[3]. وقد شرح لنا الخياط رأى معمّر هذا بطريقة واضحة فقال : لما وجد معمّر جسمين ساكنين احدهما يلي الاخر، ثم وجد احدثما قد تحرك دون صاحبه كان لا بدّ عنده من معنى حلّه دون صاحبه من اجله تحرك، والّا لم يكن بالتحرك اولى من صاحبه . فاذا كان هذا حكما صحيحا فلا بدّ ايضا من معنى حدث له حلت من اجله الحركة في احدهما دون صاحبه، والّا لم يكن حلولها في احدهما اولى من حلولها في الاخر . وكذلك ان سئل عن ذلك المعنى : لم كان علة لحلول الحركة في احدهما دون صاحبه؟ قال : لمعنى آخر . وكذلك ايضا ان سئل عن ذلك المعنى كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله.[4] وضرب ابن حزم مثلا قريبا من هذا فقال : اذا وجدنا جسما ساكنا علمنا ان ذلك لمعنى فيه فارق كل ما عداه في العالم . فاذا تحرك كان ذلك لمعنى حدث في الجسم المتحرك به خالف الساكن . فاذا تحرك بسرعة اكثر من سرعة الحركة التي بدأ بها علمنا ان ذلك لمعنى خامر حدث في الجسم السريع الحركة به خالف بطيء الحركة . فاذا سكن هذا الجسم علمنا ان ذلك لمعنى

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٩

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٣

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٣٧ ــ ١٣٨

٤ــ الانتصار ص ٥٥

حدث في الجسم الساكن به خالف المتحرك ، وهكذا الى ما لا نهايه . وكل معنى من هذه المعاني يختلف عن غيره .[1] ولنضرب مثلا ثالثا . اذا نظرنا الى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك لمعنى خاص ، فاذا كانت سوداء كان ذلك لمعنى خاص ، وكذلك اذا كانت كبيرة او صغيره يابسه او لينه حديديه او خشبيه كان كل ذلك لمعان خاصة حلت بها . ويؤخذ من هذا ان الاساس في الكرسي والطاوله هو ذاتهما ، لا ما يتعلق بهما من الصفات . فالكرسيان لا يختلفان عن بعضهما بالذات لان ذاتهما واحدة ، بل يختلفان بما يتعلق بهما من الصفات كالحركة والسكون واللون والحجم وغير ذلك وهي امور عرضية لا اهمية لها . وقد فضّل معمّر ان يدعوها معاني بدل الصفات لانه ظن ان في هذا ما يخفف من جوهرية الصفات ويقلّل من اهميتها . ولذلك دعي هو واتباعه "اصحاب المعاني"[2] . وعلى هذا الاساس بني معمّر قوله في صفات الباري تعالى . فقال ان الله تعالى عالم بعلم ، وان علمه كان لمعنى ، والمعنى كان لمعنى لا الى غايه ، وكذلك في سائر الصفات[3] . اى انه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمه ، واراد ان يثبت ان الصفات ما هي الّا معاني ثانويه لا اهمية لها . فكان بذلك مشتركا في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات اصلا وقالوا ان الله عالم قادر بالذات ، ومع ابي الهذيل الذى اثبت الصفات ولكنه قال انها هي الذات فلم يجعل لها استقلالا ذاتيا وكيانا منفصلا ، بيد ان معمّرا وان اتفق معهم في الغايه فقد خالفهم في الطريقة لاثبات تلك الغاية والوصول اليها ، فاهتدى الى المعاني . وغير عسير علينا ان ندرك ان طريقته هذه لم تكن سوى محاولة للفظيه ، وان المشكلة الاساسية كانت في نظر جميع المعتزله واحده ، وهي اثبات الذات الالهية واحدة ازليه .

١ــ ابن حزم ج ٥ ص ٢٩

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٣

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٨

وكما تهرب معمّر من الصفات واسقطها معاني ، كذلك تخلص ابو هاشم منها وسماها احوالا . فقال اذا قلنا ان الله عالم اثبتنا لله حالة خاصة هي العلم وهي وراء كونه ذاتا ، واذا قلنا ان الله قادر اثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة وهي وراء كونه ذاتا ، وهكذا في سائر الصفات[1] . وتأتي فوق هذه الاحوال حال اخرى عامة توجبها كلها[2] . وقال ان للعالم في كل معلوم حالا غير الاحوال التي لاجلها كان عالما بالمعلومات الاخرى ، وكذلك له في كل مقدور حال مخصوص وليه فأحوال الباري عز وجل في معلوماته ومقدوراته لا نهاية لها لان معلوماته ومقدوراته لانهاية لها[3] . ونحن لا نقدر ان نعرف هذه الاحوال على انفراد ، فهي على حيالها لا موجوده ولا معدومه ، ولا معلومه ولا مجهوله ، ولا قديمه ولا محدثه ، ولكننا نستطيع ان نجدها مع الذات ونعرفها بعلاقتها بالذات فقط . فقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا ساتّه ما لم ينضمّ اليه جوهر آخر[4] . ذلك بان المعتزله يرون ان المعدوم شيء[5] ، فاذا قال ان الاحوال موجوده او معدومه اثبتها اشياء وذواتا . ويذهب البغدادي الى انه لم يقل انها معلومه بانفرادها لانه لو قال ذلك للزمه ان يثبتها اشياء ايضا لانه من رأيه انه لا تعلم الا اشياء والذوات ، ولم يقل انها متغايره لان التغاير لا يقع الا على الاشياء والذوات[6] . ولم يقل ابو هاشم انها قديمة او محدثه لانها لو كانت قديمة لشاركت الذات الالهية في القدم ، ولو كانت محدثة لكان الله تعالى محلا للحوادث .

الاحوال وجوه واعتبارات عقليه لذات واحده بها تعرف الذات وتتميز عن غيرها من الذوات . ذلك بان العقل البشري يدرك فرقا ضروريا بين معرفة

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

٢ــ نهاية الاقدام ص ١٨٠ ، ١٩٨

٣ــ اصول الدين ص ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٨٢

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٨٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٠ ، ونهاية الاقدام ص ١٢٧

٥ــ نهاية الاقدام في علم الكلام ص ٩٢ .

٦ــ الفرق بين الفرق ص ١٨٢

الشيء لذاته مطلقا وبين معرفته على حال خاصة. فليس من يعرف ذات الله تعالى يقدر ان يعرف كونه عالما او قادرا[1]. ثم ان الاشياء لا تتمايز بذواتها بل بأحوالها. فالجواهر مثلا لها صفات عامة هي التحيز، ولها صفات خصوص يتميز بها جوهر من جوهر، فصفات الخصوص هذه هي الاحوال[2]. والعقل يقضي ضرورة ان السواد والبياض يشتركان في لغة وهي اللونيه والعرضيه ويفترقان في قضيه وهي السواديه والبياضيه، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق[3]، وهما حالان مختلفان يدركان بالعقل. واذا تمايز المعلومات في الشيء الواحد رجع التمايز الى الحال. وقد يعلم الشيء ضرورة من وجه ويعلم نظرا من وجه. فنحن نعلم كون المتحرك متحركا بالضرورة، ولكننا بالنظر نعلم ان المتحرك يتحرك بحركة، ولو كان المعنيان واحدا لما علم احدهما بالضرورة والاخر بالنظر، ولما سبق احدهما الى العقل وتأخر الاخر.[4]

بعد هذا لا يصعب علينا ان نصدر حكمنا على احوال ابي هاشم ان غايته كانت كغاية معمّر وسائر المعتزله ان يثبت الذات الالهيه واحدة لديمه لا شريك لها في القدم ولا اقسام فيها. ولذلك فانه رفض ان يستعمل لفظ الصفات واستعاض عنه بالاحوال، وقال ان الصفات على حيالها ليست اشياء وذواتا، وانها لا موجوده ولا معدومه، ولا معلومه ولا مجهوله، وانها لا توجد ولا تعلم الا اذا تعلقت بالذات، ظانا انه بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من اهميتها، فجاءت احواله شبيهة من وجوه عديدة بمعاني معمّر، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمّر. ومن رأى الشهرستاني ان مثبتي الاحوال اصابوا من حيث قالوا انها وجوه واعتبارات عقلية، واخطأوا في اعتبارها لا موجوده ولا معدومه، وكان ينبغي ان يقولوا انها موجوده متصوره في الاذهان.[5]

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٥

٢ــ نهاية الاقدام ص ١٣٩

٣ــ نهاية الاقدام ص ١٣٢

٤ــ نهاية الاقدام ص ١٣٦

٥ــ نهاية الاقدام ص ١٤٨ ــ ١٤٩

وقبل ان اختم هذه النبذة في الصفات الازليه يجدر بي ان اذكر ان المعتزله وان نفي بعضهم الصفات وقال ان الله عالم بذاته قادر بذاته هي بذاته، وان اثبتها البعض الاخر ولكنه اعتبر انها هي الذات فقال ان الله عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدره وقدرته ذاته هي بحياة وحياته ذاته[1]، الا انهم شذوا عن هاتين القاعدتين في بعض الصفات الاخرى ولا سيما الارادة والكلام والسمع والبصر فلم يقولوا ان الله تعالى مريد بذاته متكلم بذاته سميع بذاته بصير بذاته، ولا قالوا انه تعالى مريد بارادة وارادته ذاته متكلم بكلام وكلامه ذاته سميع بسمع وسمعه ذاته بصير ببصر وبصره ذاته.

قال اكثر المعتزله، ولا سيما البصريين منهم، في ارادة الله تعالى انها ليست قديمه بل محدثه لا في محل، بها يخصص الله الاشياء بالوجود دون العدم[2] ويروى الشهرستاني ان الضرورة الجأتهم الى هذا القول. فانه لا وجه لانكار الارادة لان انكارها يوجب ان تكون الافعال غير اختياريه شبيهة بالافعال الطبيعيه عند اهل الطبايع. ولا وجه لاثبات كونه تعالى مريدا بذاته لان الصفات الذاتيه يجب تعميمها فهي عامة التعلق وحينئذ يجب تعلق كونه مريدا للقواحش والقبائح وذلك باطل. ولا وجه لاثبات ارادة قديمه لانه يؤدي الى اثبات الهين قديمين لان الاشتراك في القدم يؤدي الى الاشتراك في الالهيه. ثم ان القديم لا اختصاص له بشيء. فلو كانت الارادة قديمه لتعلقت بكل مراد من افعال نفسه ومن افعال العباد. ولما كان من افعال العباد ان يريد زيد حركة ويريد عمرو سكونا، وجب وجب ان يكون القديم مريدا لارادتهما، وبما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي ذلك الى اجتماع الضدين في حالة واحدة. يضاف الى هذا ان المعتزله يرون ان مريد الشيء

١- كان بعض المعتزله ينفون الحياة عن الله تعالى، لانهم يرون انه لا يصح وجود الحياة الا في بنية مخصوصه، فاذا قلنا انه تعالى حي جعلنا له بنية مخصوصة وهذا محال (اصول الدين ص ١٠٥)

وكان بعض المعتزله البغداديين وفيهم الاسكافي يقولون معنى قولنا الله حي انه قادر. وخالفهم البصريون في ذلك (مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٧٦ - ١٧٧)

٢- الفرق بين الفرق ص ١٦٦، واصول الدين ص ١٠٣

والاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٨

خيّر ، ومريد الشرّ شرّ ، ومريد العدل عادل ، ومريد الظلم ظالم . فلو كانت الارادة ازليه ، وكانت متعلقه بالكائنات كلها ، لكان الله موصوفا بالخيريه والشريه والعدل والظلم وذلك قبيح في حقه سبحانه وتعالى . فلا يبقى والحالة هذه الا ان تكون الارادة حادثه . ولكن لا وجه لاثبات الارادة الحادثه قائمة بذات الباري تعالى لان ذاته ليست محلا للحوادث ، ولا وجه لاثبات كونها في ذات اخرى لانها تكون منسوبة الى تلك الذات دون الله ، فيتعين ان الارادة حادثة لا في محل . فالضرورة العقليه هي التي الجأت المعتزله الى هذا القول[1] . ويؤخذ من هذا ان الله تعالى اذا اراد فعل شيء خلق ارادة لا في محل بها يفعل ذلك الشيء ، وهذه الارادة المخلوقه تتقدم على المفعول بلحظة واحدة[2] . غير ان من المعتزلة من نفي الارادة عن الله تعالى اصلا ولا سيما النظام والكعبي اللذين قالا ان الله غير مريد على الحقيقة ، وان وصفه بالارادة مجاز . فاذا قلنا انه تعالى مريد لمعناه انه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره له ، واذا قلنا انه مريد لافعاله فالمراد انه خالقها ومنشئها على وفق علمه ، واذا قلنا انه مريد لافعال عباده فالمعنى انه آمر بها[3] . وروى الكعبي عن الجاحظ انه كان يقول في الارادة : يوصف الله تعالى بانه مريد بمعنى انه لا يصلح عليه السهو في افعاله ولا الجهل ، ولا يجوز ان يغلب ويقهر .[4]

وقد اختلف المعتزلة في السمع والبصر ، وان كانوا اتفقوا عموما على تنزيههما ، فلا هما قديمان ولا حادثان[5] . فقال البصريون منهم وخصوصا الجبائي وولده ان الله سميع بمعنى انه حي لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع والمرئي اذا وجد . ذلك بانهم كانوا يرون ان الحي اذا سلمت نفسه عن الافة سمّي سميعا بصيرا[6]

١ــ نهاية الاقدام ص ٢٤٥ ــ ٢٥١

٢ــ نهاية الاقدام ص ٢٤٨

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٢ــ ١٦٧ ، واصول الدين ص ٩٠ ، ١٣٠ والملل والنحل ج ١ ص ٨٢ ، ونهاية الاقدام ص٢٣٨

٤ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨١

٥ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص٤٦

٦ــ اصول الدين ص٩٦ ، ونهاية الاقدام ص٣٤١ ، ٣٤٤

وقال النظام والكعبي ومن تبعهما من البغداديين ان الله تعالى لا يسمع ولا يبصر شيئا على الحقيقة ، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات[1] . وقد فسّر الكعبي ذلك بقوله : ان الذي يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله . فهو لا يحس بصره بالمبصر بل يحسّ المبصر ويسمع المسموع . وذلك هو العلم حقيقة . ولكن لما لم يحصل ذلك العلم الا بواسطة بصره سمّي البصر حاسة ، والا فالمدرك هو العالم ، وادراكه ليس زائدا على علمه . والدليل ان من علم شيئا بالخبر ثم رآه بالبصر وجد ان شعور النفس بهما في الحالتين واحد . فهو لا يجد فرقا الا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص ، وليس فرق جنس وجنس او نوع ونوع[2] . ومن رأى الاشعري ان المعتزلة قلدوا بهذا القول النصارى ، لان النصارى لم يثبتوا الله سميعا بصيرا الا على معنى انه عالم[3] فالمعتزلة كما نرى متفقون على ان الله تعالى لا يسمع ولا يرى يسمع ويبصر قديمين او محدثين ، ومتفقون ايضا على انه تعالى لا يسمع باذن ولا يرى بعين لان هذا يؤدي الى التشبيه والتجسيم . ولذلك فان "العين" التي ترد في القرآن كما في الايتين : "ولتصنع على عيني"[4] ، و"تجرى بأعيننا"[5] ، يتأولونها على معنى العلم[6]

ان البحث في الذات وصفاتها ، وفي العلاقة القائمة بينهما ، قضية عامة لا تخص المعتزلة وحدهم . فقد خاض فيها الفلاسفة اليونان قديما ومني بها رجال الكنيسة كالقديسين يحيى الدمشقي وارفسطين وتوما الاكويني . وقد رأينا ان المعتزلة اختلفوا في شأنها فمنهم من نفاها اصلا كالنظام ، ومنهم من اثبتها ولكنه اما اما اعتبرها عين الذات كابي الهذيل واما جعلها معاني واحوالا للذات لا قيمة لها وحدها ولا وجود لها على حيالها كمعمّر وابي هاشم الجبائي .

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٦ ، واصول الدين ص ٩٤ ، ٩٦ ــ ٩٨
ونهاية الاقدام ص ٢٤١

٢ــ نهاية الاقدام ص ٢٤٣

٣ــ الابانة ص ٤٨ ، ٥٩

٤ــ سورة طه آية ٤٠

٥ــ سورة القمر آية ١٤

٦ــ مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ ، ١٩٥ ، ٢١٨ .

والواقع ان المعتزله كبّروا قضية الصفات وقدوها ، وألزموا اهل السنة امورا لم يقصدوها . ان العباد لا يستطيعون ان يعرفوا الله تعالى كنه معرفته ، ولكنهم مضطرون الى ان يفكروا فيه تعالى ، وان يعبروا عمّا تتوصل اليه افكارهم بالكلمات والاساليب التي الفوها . وعلى ذلك فان اهل السنة حين يتكلمون عن سمع الله تعالى وبصره وكلامه لا يقصدون ان له تعالى اذنا كآذان الخلق يسمع بها ، ولا عينا كأعينهم يبصر بها ، ولا لسانا كألسنتهم ينطق به . فانهم مجمعون على ان الله تعالى "ليس كمثله شيء"[1] ، متفقون على نفي التشبيه عنه تعالى فلا يشبه شيئا من مخلوقاته ولا يشبهه شيء منها بوجه من الوجوه[2] . واظن ان الغزالي على حق في قوله اننا لا نستطيع الا ان نصف الله تعالى بالسمع والبصر والكلام . لان الله تعالى هو الكمال بعينه . ولما كان السمع والبصر والكلام في الاحياء كمال ، وكان الانسان السميع البصير المتكلم اكمل من الانسان الذى لا يسمع ولا يرى ولا يتكلم ، ولما كان الله تعالى اكمل من مخلوقاته ، لذلك وجب ان يكون تعالى سميعا بصيرا متكلما لان كل كمال وجب للمخلوق فهو واجب للخالق بطريق الاولى[3] . غير ان المعتزلة يكونون على حق اذا انتقدوا قول السلف والاشعريه في الصفات انها قديمه زائدة على الذات قائمه بها[4] ، فان اهل السنه اصابوا في قولهم ان الصفات قديمه قائمة بالذات ، ولكنهم اخطأوا في قولهم انها ليست الذات بل زائدة عليها لانه يؤخذ من هذا انها مستقلة عن الذات ، وفي ذلك تأييد لاعتراض المعتزله الذين يرون ان اثبات الصفات زائدة على الذات يؤدى الى تعدد القدماء . وعندى ان الشهرستاني بقوله ان الصفات زائده على الذات[5] وانها في الوقت نفسه ليست عين الذات ولا غيره[6] قد ناقض نفسه . فالصفات اذا كانت زائده على

١ــ سوره

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢١١ ، ونهاية الاقدام ص ١٠٣

٣ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٦ ــ ٤٨

٤ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ ، ٥٨ ــ ٥٩ ، ونهاية الاقدام ص ١٨١

٥ــ نهاية الاقدام ص ١ ١٨

٦ــ نهاية الاقدام ص ٢٠٠

الذات كانت ايضا كما قال ليست عين الذات . ولكن كيف يمكن ان تكون هذه الصفات التي هي زائدة على الذات ، والتي هي ليست عين الذات ، ليست غير الذات ايضا ؟٠٠

الان وقد فرغنا من قول المعتزلة في الصفات عامة ، واوردنا ما قالوه في الارادة والسمع والبصر خاصة ، بقي ان نتحدث عن رأيهم في صفة الكلام . وهذه سنفرد لها بحثا على حياله ، ونتناولها هي وعقيدة خلق القرآن معا نظرا للعلاقة الوثيقة التي تربط بينهما .

٢ . خلق القرآن

القول في القرآن الكريم هل هو مخلوق او غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرع عنها . وعلينا ان نذكر قبل التعرض لهذه المسألة التي كانت موضع جدال عنيف وخصام طويل بين المسلمين ان النبي صلى الله عليه وسلم والسلف لم يقولوا ، على رواية الاشعري ، في ذلك شيئا ، فليس في اقوالهم ما يوافقه ولا ما ينافيه[1] .

رأينا من قبل ان منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهود الذين يعتقدون بخلق التوراة . اما القول بأزلية القرآن فيظهر انه يرجع ايضا الى اصل اجنبي . والمرجح انه مستمد من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة . ومن يذهب الى هذا القول ماكدونالد فانه يرى ان القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ عن اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي هي صدر الاب . فقد تكون هذه العقيدة انتقلت من الكنيسة اليونانية الشرقية عن طريق يحيى الدمشقي. ان الكلمة ليست كالقرآن غير المخلوق ولكن الفكرة واحدة[2] . ومما يجعل لقول ماكدونالد شيئا من القيمة ما ذكره المأمون في كتابه في خلق القرآن الذي ارسله من الرقة الى اسحق بن ابرهيم رئيس شرطة بغداد من ان الناس بقولهم القرآن غير مخلوق ضاهوا قول النصارى في عيسى بن مريم انه ليس بمخلوق اذ كان كلمة الله[3] . كذلك نجد ما يفسر هذا القول ويؤيده في موقف الفقهاء والمحدثين الذين

١ــ استحسان الخوض في الكلام ص ١٠ ــ ١١

٢ــ Mac Donald ص ١٤٦

٣ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٨ .

احضرهم اسحق بن ابرهيم وامتحنهم في خلق القرآن ، فان كل واحد منهم قال القرآن كلام الله وامسك . وقال ابن حنبل : القرآن كلام الله ولا ازيد على هذا[1] . ومعنى ذلك انهم لم يمتنعوا عن القول بان القرآن مخلوق فحسب بل رفضوا ايضا ان يقولوا غير مخلوق ! وقد كان ابن حنبل يقول : من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع[2] . واولئك الذين كانو يتوقفون في القرآن فلا يقولون انه مخلوق ولا غير مخلوق يدعون الواقفيه . وحجتهم ان الله لم يذكر ذلك في كتابه ، ولا جاء ذلك في كلام رسول الله ، ولا اجمع عليه المسلمون[3] . وهكذا نرى ان القول في ازلية القرآن وخلقه جاء بكرا ، وانه انما نشأ تحت تأثير الديانات الاخرى على الاسلام ، وجاء نتيجة لاحتكاك المسلمين بأرباب تلك الديانات .

ولننظر الان في كيفية نشوء هذه المشكلة ، وفي علاقتها بالصفات الازليه . رأينا ان المعتزلة لم ينكروا الصفات القديمه اذا كنا نقصد بها عين الذات ، ولكنهم انكروا ان تكون الصفات اشياء او ذواتا قديمة قائمه وراء الذات لان هذا يؤدي الى تعدد القدماء . بيد انهم شذوا عن هذه القاعدة في عدة مسائل منها الكلام . فالكلام لا يمكن ان يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدره . وذلك راجع الى فهمهم للكلام وتحديدهم له . حقيقة الكلام عند المعتزلة انه حروف منظومة واصوات مقطعة شاهدا وغايبا[4] . والكلام ليس جنسا او نوعا ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني ، بل هو مجرد اصطلاح ولا يكون الا باللسان فمن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الاعجم الابكم[5] . واختلف المعتزلة بعد ذلك في الكلام هل هو جسم ام عرض . فرأى بعضهم انه جسم ، وانه لا شيء الا جسم . وقال آخرون كأبي الهذيل وجعفر بن حرب ومعمر والاسكافي ان الكلام عرض .

١ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٨ ، وطبقات الشافعيه ج ١ ص ٢٠٧

٢ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٠٧

٣ــ الابانه ص ٤٠

٤ــ نهاية الاقدام ص ٢٨٨

٥ــ نهاية الاقدام ص ٣٢٤

واما النظام واصحابه فقد ذهبوا الى ان كلام الخلق عرض وانه حركة لانه لا عرض عندهم الا الحركة ، وان كلام الله جسم . وعلى ذلك فكلام الله تعالى مخلوق محدث ، لان الاجسام والاعراض لا يمكن ان تكون الا كذلك ، وقد احدثه الله تعالى . ولما كان معمّر يرى ان الكلام عرض ، ويحيل ان يفعل الله الاعراض ، فانه انكر ان يكون كلام الله فعلا لله على الحقيقة ، فقال هو فعل المحلّ الذى يسمع منه[1]

واذا كان كلام الله تعالى مخلوقا . فالقرآن ايضا مخلوق لانه كلامه ، وقد خلقه الله واحدثه . ولكن كيف ؟؟ لا يمكن ان يكون الله احدث القرآن في ذاته ، لانه اذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذى هو جسم او عرض فاصبحت ذاته محلا للحوادث . ولا يجوز أن يحدثه لا في محل لان الاجسام والاعراض تتطلب محلا تقوم به ، فلا يبقى الا ان يحدثه في محلّ[2] وعلى ذلك فالمعتزله يرون ان الله تعالى متكلم ، ولكن لا بكلام قديم بل بكلام محدث يحدثه وقت الحاجة الى الكلام ، وان هذا الكلام المحدث ليس قائما به تعالى بل خارجا عن ذاته يحدثه في محل يسمع من المحلّ . وقد اشترطوا في المحل ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم به دون الله[3] . ذلك بانهم يرون ان حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام[4] . ولهذا اضطر المعتزله في الايه " وكلم الله موسى تكليما " ان يلجأوا الى التأويل فقالوا ان الله تعالى خلق كلاما في شجرة وخرج الكلام من الشجرة فسمعه موسى[5]

لما كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما ينافي هذه الوحدانيه او يهدمها ، وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيته تعالى ، لان الشيء اذا كان غير مخلوق اصبح قديما ازليا ، والقدم والازلية من صفات الله وحده . ولذلك قال الخليفة المأمون ، وهو الناطق رسميا

١ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٩١ ــ ١٩٣ ، والصواعق المرسله ج ٢ ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠

٢ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٨ ــ ٤٩ ، ونهاية الاقدام ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠

٣ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ ز ٥٨

٤ــ نهاية الاقدام ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠

٥ــ بغية المرتاد ص ٨٠ ــ ٨١ ، والصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٣٠

باسمهم والمعبّر عن عقيدتهم المشتركة ورأيهم العام في هذه المسألة ، ان الذين يقولون القرآن غير مخلوق ملحدون مشبهون لانهم يصفون خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده.[1] فالمأمون كان يرى في اتفاق الناس على ان القرآن قديم اول لم يخلقه الله مساواة بين الله تبارك وتعالى وبين ما انزل من الكلام ، وهذا هو الشرك والتشبيه بعينهما . وهو يعجب لذلك كثيرا ويرى انهم اما كاذبون في قولهم ، او انهم بسبب نقص عقولهم اهل جهالة بالله ، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده ، وتقصير عن ان يقدروا الله حق قدره ويعرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه وبين خلقه . وعلى كلا الحالين فهم منقوصون من التوحيد حظا ومحسوسون من الايمان نصيبا[2]. ولهذا سنرى ان المأمون اقتصر على امتحان القضاة والمحدثين وسائر العلماء ، ولم يتعرض للعامة ، لان العامة لا نظر لهم ولا استدلال ، واما العلماء فهم ارباب النظر والاستدلال ، وفي مقدورهم ان يفرقوا بين الله تعالى وبين خلقه ويدركوا ان القرآن لا يمكن الا ان يكون مخلوقا . اما وقد اصروا على القول بقدمه فقد اعتقد المأمون انهم كاذبون معاندون ، فشدد عليهم النكير ، وتناولهم بالاذى والاضطهاد .

ولم يكتف المعتزلة في اثبات خلق القرآن بالاعتماد على الادلة العقلية ، بل تعدوها الى الادلة النقلية اذا كانت تؤيد قولهم وتدعم حجتهم . فقد كان المأمون يحاول ان يثبت خلق القرآن ببعض الايات الكريمة ، كالاية : "انا جعلناه قرآنا عربيا" فكل ما جعله الله فقد خلقه . والاية: "الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير" ، وكل محكم مفصل له محكم مفصل ، والله تعالى محكم كتابه ومفصله . وكالاية: "كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق" ، فأخبر انه قصص احدثه بعدها.[3] ومثل قوله تعالى : "انه لقرآن مجيد في لوح محفوظ" ، فهذا يدل على احاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط الا بمخلوق . وقوله: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" ، وقوله "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" ، فأخبر تعالى انه محدث وجعل له اولا وآخرا.[4]

١ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧

٢ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٤ ــ ٢٨٥

٣ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٥

٤ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧

هذا هو بصورة مختصره قول المعتزله في خلق القرآن . ولقد تمادوا فيه وبالغوا حتى جعلوه عديل التوحيد ، ورموا من خالفه بالكفر والالحاد[١] ، وحتى ان المأمون وجد فيه خطرا عظيما على الاسلام وسلاحا في ايدى اعدائه يهاجمونه به[٢] . فاكتسب اهمية عظمى في تاريخ الاعتزال ولعب دورا خطيرا ، واصبح ولا سيما في عصر قوة المعتزله وسيادتهم المحك الذى يمتحن به صحة الانتماء الى فرقتهم والعلامة الفارقة التي تميزهم عن اهل السنه .

٣. الرؤيه السعيده

يعتقد اهل السنة ان اهل الجنة يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن ليس بالقوة الموضوعة في العين بل بقوة اخرى موهوبة من الله تعالى[٣] . وهم يبنون اعتقادهم هذا على ما جاء في القرآن الكريم كقوله تعالى : "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظره"[٤] . وسؤال موسى عليه السلام: "رب ارني انظر اليك"[٥] ولما كان الانبياء معصومين فلا يجوز ان يسأل موسى ربه شيئا يعلم انه مستحيل[٦] . وكذلك قوله تعالى : "تحيتهم يوم يلقونه سلام"[٧] ، ويرى الاشعرى ان المؤمنين اذا لقوا ربهم رأوه[٨] . وقوله : "الله نور السموات والارض"[٩] ، والنور يمكن ان يرى . واخباره تعالى ان الكافرين محجوبون يوم القيامة عن رؤيته السعيده: "كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"[١٠] . نعني ذلك ان المؤمنين يحظون برؤيته تعالى حسب الوعد الكريم .

١ــ الطبرى ج ١٠ ص٢٨٧ ج ١١ ص ١٨ ، والملل والنحل ج. ١ ص ٢٦

٢ــ الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٧

٣ــ ابن حزم ج ٣ ص ٢

٤ــ سورة القيامه آيه ٢٢

٥ــ سورة الاعراف آيه ١٤٣

٦ــ اصول الدين ص ٩٩ ، ونهاية الاقدام ص ٣٦٧

٧ــ سورة الاحزاب آيه ٤٣

٨ــ الابانه ص ١٦

٩ــ سورة النور آيه ٣٥

١٠ــ سورة المطففين آيه ١٥

وزيادة على هذا فقد ورد خبر الرؤية في الحديث الشريف اذ حدّث قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : "انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته."[1]

واذاً فأهل السنة يقولون بوجوب الرؤية يوم القيامة شرعا ، ولا يقرون بجوازها في الدنيا ؛ وقد اختلف الصحابة في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة الاسراء ، والمختار عند اكثرهم انه رآه[2]. اما المعتزلة فقد اجمعوا على انكار رؤيته تعالى بالابصار في درا القرار ، واختلفوا في الرؤية بالقلوب فقال اكثرهم نرى الله بقلوبنا بمعنى انا نعلمه بقلوبنا[3].

الخلاف في الرؤية متفرع ايضا من مشكلة الصفات العامة . وقد شدد المعتزلة في انكارها لانها تؤدي الى التشبيه . ذلك بانهم كانوا يرون ان الرؤية هي اتصال شعاع بين الرأى والمرئى ، ويشترطون في حصولها البنيه . فالرؤية ادراك وراء العلم ولا تتعلق الا بالموجود . ولهذا فانهم نفوها نفي استحاله[4]. واستشهدوا على صحة قولهم بالاية " لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار"[5] وقد كان المعتزله يقاومون بقوة هذه العقيده التي تؤدي الى تحديد الله تعالى وتشبيهه بخلقه. لحين امتحن ابن حنبل امام المعتصم قال احمد بن ابي دواد : "يا امير المؤمنين هذا يزعم ان الله تعالى يرى في الاخره ، والعين لا تقع الا على محدود ..."[6] ولما جيء بأحمد بن نصر الخزاعي امام الواثق للامتحان سأله الواثق : افترى ربك في القيامه؟ قال : كذا جاءت الروايه . قال الواثق : ويحك تراه كما ترى المحدود المجسم ..."[7] وقد بالغ المعتزلة في قولهم بنفي الرؤية ،

١ــ صحيح البخاري ج ٨ ص ١٦٨

٢ــ بستان العارفين ص ٥٩ ــ ٦٠

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٧ ، ٢١٦

٤ــ نهاية الاقدام ص ٣٥٦

٥ــ سورة الانعام آيه ١٠٣ ، راجع ابن حزم ج ٣ ص ٢

٦ــ مناقب الامام احمد ص ٢٩١

٧ــ مناقب الامام احمد ص ٢٩٨ ــ ٢٩٩

وتعصبوا له تقريبا كتعصبهم لخلق القرآن، فكانوا يكفرون من يجيزها على جهة المقابلة او على اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي[1]. وكان ابو موسى المردار احد اشياخهم يقول من ذهب الى ان الله تعالى يرى بالابصار بلا كيف فكافر، وكذلك الشاك في كفره والشاك في الشاك الى ما لا نهاية، لانه شبه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر[2].

غير ان المعتزلة وقفوا حيارى امام النصوص الشرعية التي تثبت الرؤية. اما الحديث فانهم كذبوا رواته وطعنوا في اسناده. فانه حين احتج ابن حنبل امام الحنفة بحديث جرير، قال المعتضم للقاضي احمد بن ابي دواد: ما تقول في هذا..؟ فقال احمد: انه يحتج بحديث جرير وانما رواه عنه قيس بن حازم وهو اعرابي بوّال على عقبيه[3]. واما الايات القرآنية فلم يجرأوا على تكذيبها، ولكنهم اعتبروها مجازا واولوها. فقالوا في الاية "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة" انه نظر الانتظار وليس نظر الرؤية[4]. وقال ابو علي الجبائي ان كلمة "الى" في هذه الاية ليست حرف جرّ بل اسم معناه "نعم"، فهو مشتق من "الالاء"، فيكون المعنى انها منتظرة نعم ربها[5]. كذلك قالوا في الاية "الله نور السموات والارض" ان الله تعالى ليس نورا على الحقيقة يصح رؤيته بالابصار[6]، وتأولوا النور في هذه الاية على انه تعالى منوّر السموات والارض[7].

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٢

٢ــ الانتصار ص ٦٧ ــ ٦٨

٣ــ مناقب الامام احمد ص ٣٩١ ــ ٣٩٢

٤ــ الابانه ص ١٤

٥ــ ابن حزم ج ٣ ص ٣

٦ــ الابانه ص ١٨

٧ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٨٨

وقد اعترض الاشاعرة على تعريف المعتزله للرؤيه وتأويلهم للايات التي تقول بها . فقالوا ان الادراك البصرى يقوم بالرائى ولا يستدعي اتصال شعاع بالمرئى ، ولا انفصال شيء من الرائى . واذ بطل التأثير والتأثر جازت الرؤيه ، ولم توجب تشبيهاً ولا انقلاباً من حقيقه ، وصارت معنى كالعلم او من جنس العلم تتعلق بالموجود والغائب على السواء وتكون مثله لا توجب تأثرا ولا تأثيرا[1] . واحتج الاشعرى على الجبائى في تأويله للايه "وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة" بأن الوجوه منتظرة نعم ربّها ، فقال ان النظر في هذه الايه لا يمكن ان يكون نظر الانتظار لان الانتظار معه تنغيص وتكدير وذلك لا يكون يوم القيامة لان الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير ، ولا يمكن ان يكون نظر الاعتبار لان الاخرة ليست دار اعتبار بل دار ثواب وعقاب ، ولا يمكن ان يكون نظر القلب لانه تعالى ذكر النظر مع الوجه فاتضح انه نظر العينين واذا بطلت هذه المعاني الثلاث للنظر لم يبق الا حالة واحدة وهي نظر الرؤيه[2] . وقال ايضا انه ليس للمعتزله ان يحتجوا بالايه "لا تدركه الابصار" لان معنى هذه الايه ليس ما تأولوه ، بل تأويلها الصحيح اما ان الابصار لا تدركه تعالى في الدنيا ولكن تدركه في الاخره ، واما ان ابصار الكافرين لا تدركه[3] وهذا تأويل ضعيف بالنسبة الى ما يذكره الغزالي من ان الادراك في الايه ليس معناه الرؤيه بل الاحاطه ، ليكون تفسير قوله تعالى ان الابصار لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام[4] ، فالادراك هو الاحاطه وهو غير الرؤيه . ان النقطة الجوهريه في هذا الخلاف هي ليست في من اصاب ومن اخطأ من الفريقين في تأويل الايات المذكوره بل في حقيقة الرويه . وعندى ان تعريف الاشاعرة لها لا يقوم على اساس ، وان تعريف المعتزلة هو الاصح علميا . وعلى فرض

١ــ الابانه ص ٢٠ ، ونهاية الاقدام ص ٣٥٦ ، ٣٥٨

٢ــ الابانه ص ١٣

٣ــ الابانه ص ١٢

٤ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢

ان الاشاعره كانوا مصيبين في تعريفهم للرؤيه وقولهم انها لا تقتضي اتصال شعاع بين الرائي والمرئي فهل هذا يدفع حجة المعتزله في ان الشيء اذا كان مرئيا كان محدودا ..؟

٤. التجسيم والتشبيه عموما

ان البحث في الصفات الازليه وفي خلق القرآن والرؤية السعيده لا يشتمل على مسائل التوحيد جميعها ، ولا يضم مشاكل التشبيه كلها . انما زال هناك امور كثيرة تتعلق بالتشبيه والتجسيم ابدى المعتزله رأيهم فيها واصدروا احكامهم عليها ، فلا بد من ان نتعرض لها ولو لماما .

١. نفي الجهه

اجمع المعتزلة على نفي الجهة عن الله سبحانه وتعالى ، لانهم اعتقدوا ان اثباتها يوجب اثبات المكان والجسميه[1] . فجرّ ذلك بعضهم كالنوطي والجبائي الى القول بأن الله لا في مكان[2] . وذهب اكثرهم الى انه تعالى في كل مكان وهم يحسبون انهم بذلك ينفون عنه الجهة والتحديد ، فجاء قولهم ضربا من الحلولية اعترض عليه ابن حزم فقال : لو كان تعالى في مكان لكان جسما اوعرضا ، ولكان المكان محيطا به من جهة ما او من جهات وهذا منتف عن الباري تعالى لانه هو المحيط بكل شيء بحكم قوله : "ألا انه بكل شيء محيط"[3] واعترض عليه ايضا البغدادي وابن قيم لانه لو صح لجاز ان يكون تعالى في اماكن لا يليق ان يكون فيها ولا يرغب في ذكرها[4] . غير ان من المعتزلة من كان يرى انه تعالى في كل مكان بمعنى انه عالم بما في كل مكان مدبر له[5] ، لا على معنى الحلول به بالذات . واعتقد ان قول المعتزله هذا بأن الله تعالى في كل مكان خطأ من الوجهة الفلسفية لانه كيف يمكن للانهاية ان تحلّ في المكان المتناهي ..؟ اليس لو عكسنا هذا القول

١ــ الصواعق المرسله ج ١ ص ٧٧ ــ ٧٨

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٣

٣ــ ابن حزم ج ٢ ص ٩٦ ــ ٩٨

٤ــ اصول الدين ص ٧٨ ، والجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ص ١٨٨

٥ــ اصول الدين ص ٧٧

وقلنا ان المكان في اللانهايه موجود ومتصور لكنا اكثر صوابا ..؟

كذلك اعتبر المعتزله جميع الايات القرآنيه التي تتضمن معنى الجهة مجازا وأولوها . فكان تأويل بعضهم للكرسي في الايه "وسع كرسيه السموات والارض" انه علم الله فيكون علمه قد وسع السموات والارض[1] ، لانه لو كان له كرسي يجلس عليه لكان محدودا مجسما . ورفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر كما ورد في الايه : "الرحمن على العرش استوى" ، لانه لا يستقر على جسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض والله تعالى منزه عن ذلك ، ولان كل متمكن على جسم لا محالة مقدر فاما ان يكون اكبر منه او اصغر منه او مساويا له وكل ذلك لا يخلو من التقدير . ولو جاز ان يماسه تعالى جسم من جهة ما لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا به . فالمعتزله رأوا في الاستواء معنى التجسيد والتحديد ، فقالوا ان الاستواء في الاية المذكوره معناه الاستيلاء اى الملك والقهر[2] . ويرى البغدادى ان هذا التأويل لا يجوز لانه يوجب انه تعالى لم يكن مستوليا على العرش قبل استوائه عليه[3] . وقال بعض المعتزله ان كلمة "استوى" معناها قصد او اقبل على خلق العرش[4] . ونفى المعتزلة ايضا الفوقيه الوارده في القرآن كما في الايه "يخافون ربهم من فوقهم" ، والايه "ثم استوى الى العرش" ، لان الفوقية تدل على الجهة . فجعلوا كون الله فوق العرش بمعنى انه خير منه وافضل كما يقال الامير فوق الوزير" . وتأولوا آيات المجيء . فقالوا في الايه "وجاء ربك هل ينظرون الا ان يأتيهم في ظل من الغمام" ان تقديرها وجاء امر ربك[5] ، لان الله تعالى لو كان يجيء حقيقة لكان متحركا متجسما . واخيرا تأول المعتزله آيات السمع مثل "هو معكم اينما كنتم" ، و"ان الله مع الذين اتقوا" ، و"اني معكما اسمع وأرى" ،

١ــ تأويل مختلف الحديث ص ٨٠

٢ــ الابانه ص ٤٣ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٧ ، ٢١١
وابن حزم ج ٢ ص ٩٧

٣ــ اصول الدين ص ١١٢

٤ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٢٦ ، ٣٥٠

٥ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٤١٠

٦ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٠٦

والايه "ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم". فقالوا ان المعيه مجاز يمتنع حمله على الحقيقه ، لان حقيقه المعيه المجاورة والمخالطه وهي منافية قطعا من الله تعالى . اما تقديرها فهو العلم والنصر والتأييد[1] . ولا ريب ان هذا التأويل صحيح ولكنه لا يلزم المعتزله ، لان هذه الايات تعني ان الله تعالى في كل مكان ، واكثر المعتزله يرون انه تعالى في كل مكان .

٢. تأويل الوجه واليد والجنب

وردت في القرآن الكريم بعض آيات تشير الى ان لله تعالى وجها مثل الايه "ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام" ، والايه "كل شيء هالك الا وجهه". فرفض المعتزلة ان يكون له تعالى وجه هو جزء منه . فقالوا ان كلمة الوجه في هاتين الايتين زائده فيكون المعنى "ويبقى ربك". وذهب بعضهم الى ان وجه الله تعالى هو قبلته او ثوابه وجزاؤه.[2]

هذا وقد وردت في الكتاب آية تدل على ان لله تعالى جنبا وهي : "يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله" فقال المعتزله ان تأويلها في امر الله[3]. ووردت آيات تدل على ان لله يدا ، كالايه "يد الله فوق ايديهم". وقد امتنع المعتزله من القول بأن لله يدا كالايدي ، وقالوا ان تأويل اليد في هذه الايه واشباهها هو اما القدره او النعمه[4].

فنحن نرى ان المعتزله في تأييدهم لوحدانية الله سبحانه وتعالى ودفاعهم عنها ، قد حاربوا كل شيء يتنافى مع هذه الوحدانية وفندوه بالادلة العقليه ، وحتى انهم رفضوا ان يأخذوا الايات القرآنيه التي تحمل معاني التشبيه والتجسيم على علاتها ولم يقبلوا بها على ظاهرها ، بل اعتبروها مجازا واولوها بتأويلات تتفق مع وحدانية الله وتتسق مع تعاليه تعالى وتنزهه عن الشبه بخلقه .

١ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢٦٢

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٥ ، ٢١٨ ، والصواعق المرسله ج ٢ ص ١٧٤

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢١٨

٤ــ الابانه ص ٤٩ ــ ٥١ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٥
والصواعق المرسله ج ٢ ص ١٥٣ ، ١٧٠ ، ١٩٥

٥. القول بالعدل

ذكرنا من قبل ان القول بنفي القدر كان من اهم المسائل التي عني بها المعتزله منذ بدء ظهورهم ، وذكرنا ايضا ان بعض المستشرقين كون كرسمر يرون ان القدرية اخذوا قولهم في نفي القدر من اللاهوت المسيحي ، لان اكثر النصارى على مذهب حرية الاراده ، ولان المسلمين حين افتتحوا بلاد الشام وجدوا ان القدر من المسائل التي كانت — ولا تزال — تشغل لاهوتي الكنيسه .

بيد انه ليس حتما ان يكون المسلمون قد اخذوا قولهم في القدر من النصارى ، لانه من المسائل الاوليه التي تعرض للعقل البشرى منذ بدء تفكيره ، ولانه مسألة قديمة العهد ليس من دين من الاديان او فلسفة من الفلسفات الا وتعرضت له بوجه من الوجوه . ومع ان ماكدونالد يرى ان القدرية لا بد وان يكونوا قد تأثروا باللاهوت المسيحي ، الا انه يستبعد ذلك في مسألة القدر ، فهو يرى ان الاساس في القدر هو العقل البشرى وضرورة تفكيره فيه ، وما يلاحظ من التناقض بين قدرة الله المطلقه وبين حرية الانسان في اعماله ومسئوليته عنها[1] . يدلنا على ذلك ان عرب الجاهلية كانوا يخوضون في القدر ويثبتونه . فقد كان اكثر شعرائهم جبريين كما تشهد على ذلك اشعارهم . يروون عن لبيد بن ربيعه انه قال :

من هداه سبل الخير اهتدى
ناعم البال ومن شاء اضل[2]

وقال النابغه الذبياني :

وليس امرؤ نائلا من هواه
شيئا اذا هو لم يكتب[3]

وحفظ لنا من شعر كعب بن زهير هذه الابيات

لو كنت اعجب من شيء لاعجبني
سعي الفتى وهو مخبوء له القدر

---

١ — Mac Donald ص ١٢١ ، ١٢٧

٢ — الاغاني ج ٨ ص ٧٦

٣ — تأويل مختلف الحديث ص ٣٥

يسعى الفتى لامور ليس يدركها
فالنفس واحدة والهمّ منتشر
والمرء ما عاش ممدود له امل
لانتهى العين حتى ينتهي الاثر[1]

وحين ظهر الاسلام اكثر المسلمون من البحث في القدر . ولعلّ السبب في ذلك ان القرآن الكريم لم يتّخذ في هذه المشكلة موقفا حاسما ولا اعطى حكما فاصلا . فانا نجد فيه آيات كثيرة تقول بالجبر هذه بعضها :

١ . "قل لن يصيبنا الا ما كتب لنا"[2]

٢ . "كذلك يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء"[3]

٣ . "قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرّا الا ما شاء الله"[4].

٤ . "ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حقّ القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين"[5]

٥ . "ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم . هو ربكم واليه ترجعون"[6]

٦ . ولقد بعثنا في كل امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة"[7]

٧ . "ان الذين كفروا سواء عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم"[8]

٨ . "فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء"[9]

١ــ العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٦
٢ــ سورة التوبة آية ٥١
٣ــ سورة الاعراف آية ١٨٨
٤ــ سورة المائدة آية ٢١
٥ــ سورة السجدة آية ١٣
٦ــ سورة هود آية ٣٦
٧ــ سورة النحل آية ٣٨
٨ــ سورة البقرة آية ٥ ــ ٦
٩ــ سورة الانعام آية ١٢٥

والى جانب هذه الايات وردت آيات اخرى يستخلص منها ان الانسان حرّ في عمل الخير والشرّ، وان نجاته متوقفة على اعماله منها:

٠١ "كل نفس بما كسبت رهينه."[١]

٠٢ "من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها".[٢]

٠٣ "هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت."[٣]

٠٤ "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"[٤]

٠٥ "انّا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا"[٥]

٠٦ "قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها"[٦]

٠٧ "قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فانما يضلّ عليها."[٧]

٠٨ ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما. ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما."[٨]

وربما اجتمعت الفكرتان التسيير والتخيير في آية واحدة كما في هاتين الايتين:

٠١ "كلّا انها تذكرة فمن شاء ذكره، وما يذكرون الاّ ان يشاء الله"[٩]

٠٢ "ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مردّ له ومالهم من دونه من وال."[١٠]

١ــ سورة المدثر آيه ٤١

٢ــ سورة فصلت آيه ٤٦

٣ــ سورة يونس آيه ٣١

٤ــ سورة الكهف آيه ٢٨

٥ــ سورة الانسان آيه ٣

٦ــ سورة الانعام آيه ١٠٤

٧ــ سورة يونس آيه ١٠٨

٨ــ سورة النساء آيه ١١٠ ــ ١١١

٩ــ سورة المدثر آيه ٥٤ ــ ٥٥

١٠ــ سورة الرعد آيه ١٢

ولقد كان اكثر المسلمين في صدر الاسلام — ولا يزالون الى اليوم — اميل الى اثبات القدر منهم الى نفيه ، واقرب الى القول بسلطة الله المطلقة على جميع اعمال الانسان منهم الى حرية الانسان في اختيار افعاله . فان عقيدتهم العامة في القدر هي ان افعال العباد جميعها خلقها الله تعالى في فاعليها[1] . ويتضح لنا ذلك من الاحاديث الشريفه المرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن اعلام الصحابه ، وكلها تقول بالجبر . واليكم بعضها :

١ . قال النبي صلى الله عليه وسلم : "لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره .[2]

٢ . وقال ايضا : "ما بلغ عبد حقيقة الايمان حتى يعلم ان ما اصابه لم يكن ليخطئه وما اخطأه لم يكن ليصيبه .[3]

٣ . روى عن ابن مسعود انه قال : "الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من وعظ بغيره .[4]

٤ . حدث عباده عن رسول الله انه قال : "اول ما خلق الله تبارك وتعالى القلم ، ثم قال له : اكتب . قال : وما اكتب ؟ قال فاكتب ما يكون وما هو كائن الى ان تقوم الساعه .[5]

٥ . حديث جف القلم على علم الله . حدث ابو هريرة قال : قال لي النبي صلى الله عليه وسلم : "جف القلم بما انت لاق[6]

٦ . عن عائشه ام المؤمنين قالت : دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة صبي من الانصار فقلت : يا رسول الله طوبى لهذا عصفور من عصافير الجنه لم يعمل السوء ولم يدركه . قال : اوغير ذلك يا عائشه ، ان الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب آبائهم ، وخلق للنار اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب آبائهم[7] .

---

١ — الفرق بين الفرق ص ١٤ وابن حزم ج ٣ ص ٣٢ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧
٢ — مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨١
٣ — المسند ج ٦ ص ٤٤١
٤ — صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٥
٥ — المسند ج ٥ ص ٣١٧
٦ — صحيح البخاري ج ٧ ص ١٩٦
٧ — صحيح مسلم ج ٨ ص ٥٥

٧. قال علي بن ابي طالب: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم جالسا وفي يده عود ينكت به فرفع رأسه فقال: ما منكم من نفس الا وقد علم منزلها من الجنة والنار. قالوا: يا رسول الله فلم نعمل ؟ افلا نتكل ؟ قال: لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له. ثم قرأ: فأما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى".[1]

٨. قال رسول الله: "ان احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع: برزقه واجله وشقي او سعيد. فوالله ان احدكم او الرجل يعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع او ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنه فيدخلها وان الرجل ليعمل بعمل اهل الجنه حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع او ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها".[2]

قلت ان عامة المسلمين في صدر الاسلام كانوا يؤمنون بالقدر خيره وشره من الله تعالى، وان الانسان في هذه الدنيا مسيّر لا مخيّر، وان القلم قد جفّ على علم الله. وقد قال احد رجّاز ذلك الزمان معبرا عن تلك العقيده:

يا ايها المضمر همّا لا تهم
انك ان تقدر لك الحتّى تحم
ولو علوت شاهقا من العلم
كيف توقيك وقد جفّ القلم.؟[3]

غير ان بعض المسلمين اخذوا من اول الامر يشكون في القدر، ويتساءلون كيف يقدر الله تعالى الشرّ على الانسان ثم يحاسبه عليه.؟ يروون ان احدهم جاء الى علي بن ابي طالب فقال: ارأيت من جنبني سبل الهدى وسلك بي سبل الردى أالحسن الىّ ام اساء.؟ قال علىّ: ان كنت استوجبت عليه حقا فقد اساء، وان كنت لم تستوجب عليه شيئا فهو يفعل ما يشاء[4]. ويظهر ان مسألة الجبر شغلت افكار بعض

١ــ صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٧
٢ــ صحيح البخارى ج ٧ ص ١٩٦
٣ــ تأويل مختلف الحديث ص ٣٥
٤ــ سراج الملوك ص ٣٤٦

كبار الصحابة ايضا وبعثت رسلهم . فقد سأل عمرو بن العاص ابا موسى الاشعري: ايقدر الله عليّ شيئا ثم يعذبني عليه..؟ قال ابو موسى: نعم . قال عمرو: ولم..؟ قال ابو موسى: لانه لا يظلمك. فسكت عمرو[1].

ثم اخذ هذا الشك ينمو في نفوس بعض المسلمين ويتقوى حتى اصبح يقينا وصار عقيدة متأصلة فيهم، فرفضوا القدر واثبتوا للعبد قدرة على افعاله وحرية في اختيارها. اولئك هم جماعة القدريه[2] الذين تحدثنا عنهم في كلامنا عن ظهور المعتزله كمعبد الجهني، والقاضي عطاء بن يسار، وغيلان الدمشقي وغيرهم. وقد تمادى القدرية في قولهم بنفي القدر حين رأوا بعض المسلمين يغالون بالجبر، ولا سيما الجهميه اتباع الجهم بن صفوان الذين يعدون بالجبريه الخالصه لانهم لا يثبتون للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل اصلاً. فقد كان الجهم يقول ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في افعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار، وان الله تعالى يخلق الافعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب اليه الفعل مجازا كنسبته الى الجمادات وكقولنا اثمرت الشجرة وطلعت الشمس. وكما ان الافعال جبر كذلك التكليف جبر والثواب والعقاب جبر[3]. فلم يرق هذا التمعنت في الجبر للقدريه، ولم يرتاحوا لجعل الانسان مجرد آلة صمّاء لا رأي لها ولا اختيار. فأحدث ذلك في نفوسهم ردّ فعل قوي، وكان سببا في تماديهم في نفي القدر. واذا كان الجهمية قد تطرفوا في الجبر، فالقدرية تطرفوا ايضا في الحريه. وقد اخذت مقالة القدرية تتفشى وتنتشر، ولكن اكثر المسلمين لم يستحسنوها. وانا لنذكر كيف انهم احفظوا السلطة على نفاة القدر، وحملوها على اضطهادهم، فكادت مقالتهم ان تضيع وتتلاشى لولا ان المعتزلة اعتنقوها وتبنوها وكانوا اقدر من القدرية الاولين على شرحها وتفصيلها والدفاع عنها.

١ــ الملل والنحل . ١ ص ٩٧ ــ ٩٨

٢ــ تأويل مختلف الحديث ص ٩٨

٣ــ الملل والنحل ج ١ ص ٩١

اجمع المعتزله على ان العباد خالقون افعالهم مخترعون لها ، وان الله تعالى ليس له في افعال العباد المكتسبه صنع او تقدير ، لا بايجاد ولا بتولي[1] ما عدا معمّر والجاحظ فانهما وان وافقا سائر المعتزله في ان الله تعالى لا دخل له في افعال العباد ، فقد قالا انها من فعل الطبيعة ، اى اضطراريه كفعل النار للاحراق وفعل الثلج للتبريد ، وهي انما نسبت الى فاعليها مجازا لظهورها فيهم ، لان العباد ليس لهم الا الارادة[2] . وبهذا فان المعتزله لم ينكروا العلم الازلي . فالله تعالى عندهم لم يزل عالما بكل ما يكون من افعال خلقه لا تخفى عليه خافيه ، ولم يزل عالما من يؤمن ومن يكفر او يعصي[3] . كذلك لم ينكر المعتزله ان القدرة التي يقوم بها الانسان بأفعاله من الله تعالى . ولكنهم اختلفوا متى يمنح الله الانسان هذه القدره . فالذين يقولون ان الاستطاعة عرض وانها غير الانسان وغير الصحة والسلامه كأبي الهذيل والعلوفي[4] يرون ان الله تعالى يخلق القدرة في الانسان عند مباشرة كل عمل من اعماله . اي ان الانسان يعمل بقدرة حادثه ، واكثر المعتزله يتبعون هذا الرأي[5] . والذين يقولون ان الانسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره كالنظام والاسواري[6] ، او يقولون ان الاستطاعة هي السلامه وصحة الجوارح وتخليتها من الافات ليس غير ، كثمامه وبشر بن المعتمر[7] ، لا يقرون بالقدرة الحادثه لانهم يرون ان الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الانسان جملة .

هذا فيما يتعلق بأفعال الانسان البشريه الاختياريه . اما الافعال المتولده فقد تشعبت فيها اقوالهم ، وتعددت آراؤهم . ولعلّ خير تعريف لافعال

١ــ الفرق بين الفرق ص ٩٤ ، واصول الدين ص ١٣٥
وابن حزم ج ٣ ص ٣٢ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢

٢ــ ابن حزم ج ٣ ص ٣٢

٣ــ الانتصار ص ١١٨

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٩

٥ــ نهاية الاقدام ص ٥٥ ، ٧٢

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٩ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧

٧ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٩

التولد ذلك الذى اعطاه الاسكافي وهو : كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد ، وكل فعل لا يتهيأ الا بقصد ويحتاج كل جزء منه الى تجدد عزم وقصد اليه وارادة له فهو خارج من حدّ التولد داخل في حدّ المباشر[1] . ان المعتزله في بحثهم في الافعال ومحاولتهم تحديد المسئولين عنها ، وجدوا ان بعضها لا يكون له فاعل واحد ، بل ان الفعل يمرّ على عدة خطوات حتى يتمّ ، ويكون لكل خطوة فاعل خاص اذى اليها . كأن يقذف صبي حجرا على زجاج احدى النوافذ فيكسره وتتطاير شظاياه فتصيب شظية منها احد المارين وتجرحه فهذا الفعل ينطوي على سلسلة من الافعال ، والفاعل الاول وهو الصبي لم يفعل سوى قذف الحجر . والامثلة على افعال التولد كثيرة منها الالم الحادث عند الضرب ، والالوان الناتجه من الضرب ايضا ، ومقتل الرجل بسهم اطلقه عليه رجل آخر .

اول من احدث القول في التولد من المعتزلة وافرط فيه هو بشر بن المعتمر[2] . ثم تبعه الاخرون واصدر كل منهم حكما عليها حسب رأيه واجتهاده . فمنهم من قال ان المتولدات كلها افعال لا فاعل لها كثمامه[3] ومعمر[4] . وحجة ثمامه انه في بعض الاحيان لا يمكن اضافه افعال التولد الى فاعل اسبابها . فقد يحدث ان فاعل الفعل الاول يموت وبعد موته يتولد عن فعله فعل آخر ، فلا يمكن — ولا ادري لماذا لا يمكن! — اضافة هذا الفعل الاخر اليه وقد مات ، ولا يمكن ان ننسبه الى الله تعالى لانه قد يكون فعلا قبيحا ، ولذلك حكم انه فعل لا فاعل له[5] . اما المعتزلة الاخرون فقد قسموا افعال التولد الى قسمين : ما تولد من فعل غير الحي كحرق النار وتبريد الثلج ، وما تولد من فعل الانسان الحي . فقال بعضهم في ما تولد من غير الحي انها فعل الله تعالى ، ويقال آخرون هي

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٩

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٧ ، واصول الدين ص ١٧٧

٤ــ اصول الدين ص ٤٨

٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٧

فعل الطبيعة[1]، وقال فريق ثالث هي افعال لا فاعل لها[2]. وما تولد من فعل الانسان الحي فهي كلها على رأي بشر محدث القول في التولد، من فعل ذلك الانسان. فانكسار اليد الحادث عند السقوط فعل من سبب السقوط، وصحة اليد بعد ذلك بالجبر فعل المجبّر. واذا فتح الانسان بصر غيره بيده فادرك فالادراك فعل فاتح البصر، او اذا مشى غيره فالمشي فعله في غيره[3]. واجاز بشر ان يفعل الانسان السمع وسائر الادراكات والحراره والبروده والالوان والطعوم على سبيل التولد اذا فعل اسبابها[4]. ويرى الشهرستاني انه اخذ ذلك من الفلاسفة الطبيعيين[5]. وقد قال ابو الهذيل بقول بشر ولكنه اجرى فيه بعض التغيير فقال: ما تولد عن فعل الانسان مما يعرف كيفيته كالالم الحادث من الضرب وذهاب الحجر عند دفعه له فهو فعل الانسان، اما ما لا يعرف الانسان كيفيته كالالوان والطعوم والحراره والبروده والجبن والشجاعه، الحادث في غيره عند فعله، فذلك اجمع فعل الله تعالى[6]. ولذلك اجاز ابو الهذيل ان يقتل الاموات المعدومون الاحياء الاصحاء على الحقيقه. فلو حزع رجل في قوسه يريد الهدف ومات بمجرد فصل السهم من يده، ثم ان السهم وصل بعد ذلك الى انسان فقتله، لكان القتل فعل الرامي الميت، لانه لا يمكن ان يكون فعل الله تعالى ولا فعل السهم ولا فعلا بلا فاعل[7]. ولما كان النظام يرى الا فعل للانسان الا الحركه، فانه قال ان الانسان لا يفعل الا الحركة في حيّزه كالصلاة والصيام والجهل والعلم والسكوت والكلام.[8] ولا يستطيع الانسان ان يفعل الالوان والالام والاصوات والبروده والحراره

١ــ ابن حزم ج ٥ ص ٣٧

٢ــ ابن حزم ج ٣ ص ٥٦

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٢ ــ ٤٠٣

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٤٣، واصول الدين ص ١٣٨

٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧١

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٢

٧ــ الانتصار ص ٧٦ ــ ٧٨،

ومقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٣

لان هذه كلها عند النظام اجسام ، والانسان لا يقدر ان يفعل الاجسام ولو في نفسه . فكل ما يحدث في حيّز الانسان من الاجسام ولو كان ناتجا عن فعله ، وكل ما يحدث في غير حيّز الانسان من اجسام وحركات ولو كان ناتجا من فعل الانسان ، فهو فعل الله تعالى بايجاب الخلقة ، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع له ، وانصداره عند رمية الرامي به صعدا ، كل ذلك فعل الله تعالى بايجاب الخلقة ، اى ان الله طبع الحجر طبعا اذا دفعه دافع ان يذهب ، واذا رماه رام في الهواء ان ينزل ، وهكذا في سائر الافعال المتولدة[1] .

ولنعد الى افعال الانسان المباشرة الاختيارية فانها هي التي تهمنا في الدرجة الاولى . وقد قلنا ان المعتزلة يرون ان الانسان يعمل بقدرة من الله تعالى ، وكانوا ايضا يرون ان القدرة قبل الفعل ، وانها قدرة على الفعل وعلى ضده[2] فالانسان في نظر المعتزلة فاعل مختار حرّ الارادة ، يتصرف بهذه القدرة التي منحه اياها العناية الالهية كما يشاء ، ويوجهها كما يريد ، ويستغلها في خلق افعاله . فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والايجاد ، لانهم يعتقدون ان القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره ، ويجب ان يتعين ذلك التأثير في الوجود ، لان حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود .[3] وقد التزم المعتزلة هذا القول لاسباب ثلاثة هذه هي :

١ــ تفسير التكليف والوعد والوعيد

اذا كان الله تعالى خالق افعال عباده ، وكان العباد لا فعل لهم ، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد . لان التكليف طلب ، والطلب يستدعي مطلوبا ممكنا من المطلوب منه . فاذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب . والاهمّ من ذلك مسألة حساب الاخرة .... فاذا كانت افعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ..؟ الا يكون تعالى كموحاسبهم عليها ، قد اثابهم او عاقبهم على افعال فعلها هو ، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ..؟[4] فحتى يصح التكليف ويجب

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٤ ، واصول الدين ص ١٣٩

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٣٠

٣ــ نهاية الاقدام ص ٧٩

٤ــ ابن حزم ج ٣ ص ٣٦ ــ ٣٧ ، ونهاية الاقدام ص ٨٣ ــ ٨٤

الحساب لثواب المحسن على احسانه وتجازى المسيء على اساءته ينفي ان يكون للانسان قدرة على افعاله . ولهذا قال تمامه: "لا تخلوا افعال العباد من ثلاثة اوجه: اما كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذمّا ، او تكون منهم ومن الله وجب المدح والذمّ لهم جميعا ،او منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذمّ."[1]

٢. تبرير ارسال الرسل

واذا كان الله تعالى خالق افعال العباد فأى فائدة في ارسال الرسل اليهم..؟ لقد كان هشام الفوطي يحتج على من يثبت مجرد العلم الازلي. لانه اذا كان الله لم يزل عالما بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر فما معنى ارسال الرسل اليهم..؟ وما معنى دعوة من يعلم انه لا يستجيب له ومن لا يرجو اجابته..؟[2] فاذا كان ذلك كذلك فالاحرى الّا تكون ضرورة لارسال الرسل اذا كان الله هو الذى يقدر افعال عباده ويقرر من سيكون منهم مؤمنا ومن سيكون كافرا. فحتى يكون هنالك ما يبرر ارسال الرسل ،وحتى تتم الفائدة من ارسالهم فيؤمن بسببهم كثيرون لو لاهم لظلّوا على الكفر ،حكم المعتزلة بضرورة كون الانسان حرّا في اختيار افعاله قادرا عليها .

٣. نفي الظلم عن الله تعالى

وجد المعتزله في اثبات اهل السنه والمجبره القدر لله ، وقولهم انه خالق افعال العباد ،تجويرا له تعالى . ذلك بأن في افعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر ،فلو كان الله خالقها لكانت هذه القبائح من خلقه تعالى ،لان من فعل شيئا كان ذلك الفعل منسوبا اليه وذلك لا يجوز في حقه تعالى[3]. ثم كيف يخلق الله افعال عباده ويقدرها لهم ويعاقبهم بعد ذلك عليها..؟ اليس من اجبر غيره على معصية ثم عذبه عليها كان ظالما له ..؟ ومن اعان فاعلا على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان جائرا..؟[4]

١ــ المنية والامل ص٣٥

٢ــ الانتصار ص ١١٧

٣ــ ابن حزم ج ٣ ص٣٦

٤ــ ابن حزم ج ٣ ص٥٦

واذا فالمعتزله امتنعوا من القول بأن الله خالق افعال العباد لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح . ان المعتزلة مجمعون على ان الله تعالى عادل ، وانه لا يظلم الناس شيئا[1] ، وانه يريد من عباده جميعا الطاعات ويكره المعاصي[2] . ويعتمدون في ذلك ،عدا عن البراهين العقلية ،على ادلة نقليه وردت في الكتاب الكريم[3] منها الايات التالية:

١. "وما ربك بظلام للعبيد"[4]

٢. "وما الله يريد ظلما للعباد"[5]

٣. "لا ظلم اليوم"[6]

٤. "فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون"[7]

٥. "ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون"[8]

٦. "ولا يرضى لعباده الكفر"[9]

٧. "تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخره"[10]

٨. "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[11]

واذا وجد المعتزلة بعض الايات القرآنية تقول بالجبر ،كتلك التي أتينا على ذكرها اخذوا يؤولونها بحيث اخرجوا منها معنى الجبر[12] . اما الاحاديث التي تثبت

١ــ ابن حزم ج ٣ ص ٥٦

٢ــ الابانه ص ٦٠ ،٦٤ ، واصول الدين ص ١٤٧ ، ونهاية الاقدام ص ٢٥٤

٣ــ الانتصار ص ٥٠ ، وابن حزم ج ٣ ص ٥٦ ، ونهاية الاقدام ص ٢٥٨

٤ــ سورة فصلت آيه ٤٦

٥ــ سورة المؤمن آيه ٣٣

٦ــ سورة المؤمن آيه ١٧

٧ــ سورة التوبه آيه ٧١

٨ــ سورة يونس آيه ٤٥

٩ــ سورة الزمر آيه ٩

١٠ــ سورة الانفال آيه ٦٨

١١ــ سورة البقره آيه ١٨١

١٢ــ الانتصار ص ١٢٠ ــ ١٢٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٤ ــ ٥٥

القدر فقد رفضوها وكذبوا رواتها ، فان النظام كان يقول عن ابن مسعود في الحديث "الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في بطن امه" ، انه كذب به على النبي صلى الله عليه وسلم[1] . وهذا دأب المعتزله دوما يعتمدون على الادلة النقلية اذا كانت توافق اغراضهم ويتأولونها او يرفضونها اذا كانت تخالفها .

واذا كان المعتزلة قد اجمعوا على نفي الظلم عن الله تعالى ، فقد اختلفوا في قدرته تعالى على الظلم . فكان ابو الهذيل يقول ان الله يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لحكمته ورحمته[2] ، ولان الظلم لا يكون الا من نقص ولا يجوز النقص عليه تعالى[3] ، ولان القدرة على رأيه قدرة على الفعل وعلى ضده ، فلا يقدر ان يفعل العدل من لا يقدر على الجور .[4] وقد اتبع اكثر المعتزله ، ولا سيما البصريون ، قول ابي الهذيل هذا في القدره ، وفي ان الله قادر على فعل الخير والشرّ ولكنه لا يفعل الشرّ ولا يريده ، للبحه وغناه عنه[5] . وكانوا على رأى واصل بن عطاء[6] وقاسم الدمشقي[7] في انه يجوز ان يقع من الله تعالى الشرّ الذى هو مرض او قحط او عقوبات ، لان هذه شرّ في النجاز فقط .[8] وخالفهم في ذلك عباد بن سليمان فانكر ان يخلق الله شيئا من الشرّ اصلا ولو كان من نوع المرض والعقوبات وفساد الزرع[9] ، وان كان اقرّهم على انه تعالى يقدر على الشرّ ولا يفعله . اما النظام فانه انفرد عن سائر المعتزله في قوله في قدرة الله تعالى على الظلم ، فقد زعم ان

١ــ تأويل مختلف الحديث ص ٣٣

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٥٥

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٠

٤ــ الانتصار ص ١٠٩

٥ــ الابانه ص ٦٠ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦١

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٤ ــ ٥٥

٧ــ الانتصار ص ٨٥ ــ ٨٦

٨ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٥

٩ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٦ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

الله لا يستطيع ان يفعل الشرّ ، ولا يقدر ان يظلم احدا اصلا[1] . لان فاعل العدل عنده لا يوصف بالقدرة على الظلم ، وتجويز وقوع القبيح من الله جلّ وعلا قبيح[2] . ويقول الخياط ان ابرهيم قال ذلك لانه كان يرى ان الظلم لا يقع الّا من جسم ذى آلة ، فالواصف لله تعالى بالقدرة على الظلم قد وصفه بانه جسم ذو آلة ، ولان القادر على شيء عنده غير محال وقوعه منه[3] . وقد احتج المعتزلة على هذا القول لان فيه تعجيز لله تعالى ، واكفره المعتزله البصريون فيه[4] .

ومهما يكن من امر هذا الخلاف في قدرة الله تعالى على الظلم ، فان شيئا لا يختلف فيه احد من المعتزله وهو ان الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده ، وانما يريد لهم الخير . ولذلك حكموا بنفي القدر ، وجعلوا الانسان حرّا في افعاله مسئولا عنها ، فاعتبروا انفسهم بذلك انهم يدافعون عن العدالة الالهية . وقد كان سرور المعتزلة بهذه النتيجة التي توصلوا اليها عظيما ، لا يقل عن سرورهم في دفاعهم عن مبداء التوحيد فيه ، وكان تمسكهم بها شديدا حتى انهم اطلقوا على انفسهم "أهل العدل" ، وحتى ان ابا موسى المردار اكفر من قال بالجبر ، واكفر الشاك في كفره والشاك في الشاك الى ما لا نهايه . وكان المردار يستعظم الجبر ويدافع في مجالسه عن العدل الالهي . وقد حضر ابو الهذيل مجلسه مرة وسمع تمسكه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالاحسان الى خلقه والتفضل على عبيده واسالتهم الى انفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم ، فبكى ابو الهذيل وقال : هكذا شهدت مجالس اشياخنا الماضين من اصحاب ابي حذيفه وابي عثمان[5] .

١ــ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٧

يرى البغدادى ان النظام اخذ ذلك من الثنويه الذين يقولون ان النور فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور . (الفرق بين الفرق ص ١١٣ ــ ١١٤)

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦١

٣ــ الانتصار ص ٢٦ ــ ٢٧

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١١٦

٥ــ الانتصار ص ٦٧

وكما ان المعتزلة في دفاعهم عن مبدأ الوحدانية راحوا يحاربون كل شيء يتعارض مع هذا المبدأ ويفندونه ، كذلك حاربوا كل فكرة تتنافى مع العدل الالهي . من ذلك انهم نفوا المحاباة عن الله تعالى[1] ، وقالوا انه تعالى سوّى بين العقلاء في النعم الدينيه ولم يخصّ الانبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين[2] ، وقال النظام ان الله تعالى لا يستطيع ان يزيد في نعيم اهل الجنه ولا ان ينقص من عذاب اهل النار.[3] وانكروا الشفاعة في الذنوب يوم القيامة[4] لانها تتضمن معنى المحاباة . ورفضوا ان تكون الارزاق مقدّرة ، فقالوا ان الله لا يقسم الارزاق الّا على الوجه الذى حكم به الشرع ، فلا يرزق الله تعالى الناس الحرام . ولذلك فالارزاق يجوز ، على رأيهم ، ان تزيد وتنقص بالطلب والتواني[5] . وبما انهم رأوا الاطفال والمجانين والحيوانات يتعذبون في الدنيا ويتألمون ، ووجدوا الشرع يبيح ذبح الحيوانات ، قال اكثرهم ان

١ــ شواهد المحاباة كثيرة في الحياة ، كتفاوت الناس في العقول والصحة والمال . واهل السنة يقرون بها ويرون ان الله تعالى يحابي من يشاء ويمنع من يشاء . وهذه بعض ادلتهم على ذلك:

١. انه تعالى جعل للابن الذكر في الميراث حظين وان كان غنيا وللبنت حظا واحدا وان كانت فقيره.

٢. فضل بعض الرسل على بعض بقوله: "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات." ــ سورة البقره آيه ٢٥٤ ــ

٣. فضل بني آدم على كثير من خلقه: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البّر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا." ــ سورة الاسرى آيه ٧٢ ــ (ابن حزم ج ٣ ص ٦١ ، ٧٣)

٢ــ اصول الدين ص ٢٤٩ ، ١٥٢

٣ــ اصول الدين ص ٢٣٩ ، والفرق بين الفرق ص ١١٦

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٧٩ ، واصول الدين ص ٢٤٤

٥ــ الابانه ص ٢٧ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٥٧

واصول الدين ص ١٤٤

الله يجب ان يعوضهم على هذه الالام التي تنالهم في الدنيا ، وذلك بأن يدخلهم الجنة ويصورهم في احسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له . فانه تعالى انما حسن منه ايلامها للعوض المضمون لها في الاخرة .[1] واذ وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تحمل معنى الهداية منه تعالى لخلقه والتوفيق والاضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب ، واعتقدوا ان مثل هذه الايات تتعارض مع مبدأ العدل الالهي ومع فكرة الحرية الفردية ، فانهم شددوا في وجوب تأويلها جميعا . فقالوا في الهدايه انها على معنى التسميه والحكم[2] ، او الارشاد وابانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شيء[3] . وقالوا في التوفيق انه توفيق عام يكون باظهار الايات وارسال الرسل وانزال الكتب .[4] اما الاضلال فقد اولوه على معنيين : احدهما ان يقال اضل عبدا بمعنى اسماه ضالا او اخبر انه ضال ، والثاني على معنى انه جازاه على ضلالته[5] . وكذلك الخذلان معناه التسمية والحكم بأنهم مخذولون وليس الاضلال والاغواء والصد عن الباب[6] . واختلفوا في الختم والطبع على القلوب . فقال بعضهم ان الختم والطبع من الله تعالى على قلوب الكفار هو الشهادة بانهم لا يؤمنون ، وليس ذلك بمانع لهم من الايمان . وارتأى آخرون انه السواد في القلب ، كما يقال طبع السيف اذا صدئ من غير ان يكون ذلك مانعا لهم عما امرهم به[7] فقد جعله الله سمة لهم تعرف الملائكة بها اهل ولاية الله من اهل عداوته[7] . وكان الفوطي وتلميذه عباد بن سليمان اكثر المعتزلة تشددا في هذا الامر . فان الفوطي كان يمنع اضافة بعض الافعال الى الله تعالى ولو ورد بها التنزيل . فلا يجب ان نقول ان الله تعالى

١ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٥٤ ، واصول الدين ص ٢٠٩ ، ٢٤٠

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٠

٣ــ اصول الدين ص ١٤١

٤ــ نهاية الاقدام ص ٤١١

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦١ ، واصول الدين ص ١٤١

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥ ، ونهاية الاقدام ص ٤١١

٧ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٥٩

يؤلف بين القلوب المؤمنين بل هم المؤلفون باختيارهم ، ولا انه تعالى يحبب اليهم الايمان ويزينه في قلوبهم ، ولا انه يضل الفاسقين[1] . اما عباد فكان يمنع ان نقول خلق الله الكفار ، لان الكفار ناس وكفر معا ، والله تعالى لا يمكن ان يخلق الكفر ، فهو قد خلق فقط اجسام الكفار دون كفرهم[2] .

ان تعمق المعتزله في درس الفلسفه اليونانيه ترك في عقائدهم اثرا بعيدا ولا سيما في مسألة القدر . فانهم اخذوا عنها قول ارسطو ان الله تعالى ليس مطلق التصرف بفعل ما يريد ، بل هو نظام . واذا كان كذلك فانه تعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته او الخروج عليه . ولما آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفي راحوا يطبقونه على قوانينهم الدينيه . فقالوا كما ذكرنا ان الله لا يفعل الا الخير ويحال ان يفعل الشر ، وقال النظام انه تعالى لا يقدر على فعل الشر اصلا . واستمروا يحددون سلطة الله عز وجل ويوجبون عليه اشياء كثيرة ، فتوصلوا الى اقوال متطرفة لا يمكن ان يقرهم اهل السنة عليها .

وقد جعل ذلك المعتزلة يقولون ايضا بالصلاح والاصلح . ومعنى هذا القول ان كل فعل من افعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير[3] . واذا فالله لا يفعل بعباده الا ما فيه صلاحهم[4] . وليس ذلك فحسب وانما لا يقدر تعالى ان يعطي عباده اصلح مما اعطاهم ، لانه لو كان عنده اصلح مما اعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلا ظالما[5] . فالله تعالى يعطي كل عبد اصلح ما يستطيع ان يعطيه ، ولا يقدر ان يعطيه اصلح مما اعطاه ، اي شيئا يفوقه في الصلاح ، لانه ما من اصلح الا وفوقه ما هو اصلح منه ، ولكنه يستطيع ان يفعل امثال ما فعل من الصلاح ، والبعض يرفض حتى هذا القول الاخير[6] . واول من وضع هذه العقيده التي لعبت دورا

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٤٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٨

٢ــ الانتصار ص ٩١ ، والفرق بين الفرق ص١٤٧ ، وابن حزم ج ٣ ص ٣٢

٣ــ نهاية الاقدام ص٣٩٧ ، ٤٠٠

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١١٥ ــ ١١٦

٥ــ ابن حزم ج ٣ ص٩٢

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٤٢ ، وابن حزم ج ٣ ص ٩٢ ونهاية الاقدام ص ٣٩٨

خطيرا في تاريخ الاعتزال هو النظام[1] وتبعه فيها سائر المعتزله . ويرى الشهرستاني انه اخذها عن قدماء الفلاسفه الذين قالوا بأن الجواد لا يجوز ان يذخر شيئا لا يفعله ، فما ابدعه واوجده هو المقدور ، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو احسن واكمل مما ابدعه نظاما وترتيبا وصلاحا للعمل[2] . وقد يكون النظام اقتبسها من اللاهوت المسيحي . فان رجال الكنيسه كانوا يقولون بالاصلح وكانوا ولا سيما يحيى الدمشقي يتناولونه بالبحث والشرح[3] . وسأتوسع في هذه العقيدة قليلا واظهر كيف كان المعتزله يطبقونها على الخلق والتكليف والمعاد .

١ . الخلق

١ . واجب على الله تعالى ان يخلق الخلق ، لان خلقهم فيه نفع وصلاح لهم[4] . وهذا الصلاح هو ان يتوصلوا الى معرفة الله ووحدانيته ليعبدوه ويشكروه على آلائه وتفضله عليهم ليستحقوا ثواب الابد ونعمة الخلود .[5] ليكون خير الله تعالى قد حمله على خلق العباد لعلّه ، وهذه العلة هي نفعهم وصلاحهم .

٢ . وبما ان الحكيم لا يفعل شيئا جزافا بل لعلة وغرض ، لذلك فلا يجوز ان يخلق الله تعالى شيئا الا لينتفع به العباد او يعتبروا به ، ولا يجوز ان يخلق شيئا لا يراه احد ولا يحسّ به احد . حتى الاطفال لا يولمهم الله في الدنيا الا عبرة للبالغين[6]

٣ . لا يعطي الله عباده في الدنيا الا ما هو اصلح لهم . فلا يقدر تعالى ان يعمي بصيرا او يمرض صحيحا او يفقر غنيا اذا علم ان البصر والصحة والغنى اصلح لهم ، ولا يقدر ان يغني فقيرا او يصح مريضا اذا علم ان الفقر والمرض اصلح لهما[7]

١ــ الفرق بين الفرق ص ١١٥ ــ ١١٦

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦١ ــ ٦٢

٣ــ O. S P. M. P. ج ٩ ، قسم ٢ ص ١

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٥١ ــ ٢٥٣ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢

٥ــ نهاية الاقدام ص ٣٩٧ ، ٤٠٠ ــ ٤٠١

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٥١ ، ٢٥٣

٧ــ الفرق بين الفرق ص ١١٥ ــ ١١٦

وعلى ذلك فكل ما ينال الانسان في الدنيا في المال والمال من السرّاء والضرّاء والغنى والفقر والصحة والمرض والحياة والموت فهو صلاح لهم[1]. واذا اعطى الله بعض الناس الفقر او الدمامة او العمى فان ذلك وان كان في حدّ ذاته غير حسن، الا انه اصلح شيء لهم[2]. ولذلك كان الجبائي يقول ان الاصلح ليس هو الاتم بل هو الاجود والاصوب في العاقبة. كالموجامة والفصد وشرب الادوية وان كانت مؤلمة مكروهة الا انها الاصلح لصلاح عاقبتها[3].

٤. ان الاطفال الذين يعلم الله انهم لو عاشوا يؤمنون، والنساء الذين لو عاشوا يتوبون، لا يجوز ان يميتهم تعالى قبل ذلك. ومن علم الله انه لو عاش لفعل خيرا او ازداد ايمانا لا يجوز ان يخترمه تعالى قبل ان يتوصل الى ذلك. فالله لا يميت الا من علم انه لو بقي طرفة عين لما فعل شيئا من الخير اصلا بل كفر او فسق[4].

٥. بعد ان يخلق الله تعالى العالم لا يستطيع ان يزيد فيه ذرة ولا ان ينقص منه ذرة، لانه قد علم ان اصلح الامور كونه على ما هو عليه[5].

٢. <u>التكليف</u>

١. وجوب <u>التكليف</u>

بما ان الله تعالى خلق الخلق لمنفعتهم وتعريضهم لثواب الابد بمعرفته وعبادته، لذلك واجب عليه تعالى ان يكلفهم[6] لان التكليف هو السبيل الى تلك المنفعة ولو خلّى الله عباده من التكليف لكان اغراهم على المعاصي[7]. ولهذا حكم المعتزلة ان بعثة الانبياء واجبة على الله تعالى[8]، لان الرسل هم واسطة ذلك التكليف وهم الذين ينقلون الى العباد اوامر الله تعالى ونواهيه، وما يسخطه وما يرضيه.

١ــ نهاية الاقدام ص ٤٠٥

٢ــ ابن حزم ج ٣ ص ٩٢

٣ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٩ ــ ٨٥

٤ــ المقالات ج ١ ص ٢٩٠، وابن حزم ج ٣ ص ٩٦

٥ــ الانتصار ص ١٢٩

٦ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢

٧ــ اصول الدين ص ١٤٩

٨ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٨٠

٢. ما يصح ورود التكليف فيه

لا يكلف الله تعالى عباده الا ما يطيقونه[1]. لانه اذا كانت الغاية من الخلق والتكليف صلاح العباد فكيف يكلفهم ما لا يطيقونه..؟ كذلك لا يصح ورود التكليف من الله تعالى الا بما فيه صلاح المكلف[2].

٣. شرط المكلف

اذا خلق الله تعالى العباد وكلفهم، وجب عليهم ان يزيح عللهم من كل وجه، ومعنى ذلك ان يكمل عقولهم ويقدرهم على الفعل.[3] والقدرة لا تكون الا قدرة على المأمور به وعلى ضده[4]. ولهذا صار بعضهم الى ان اول ما يخلقه الله يجب ان يكون عاقلا مفكرا حتى يستطيع ان ينظر ويعتبر ويتوصل بالعقل الى معرفة الباري تعالى[5]. اما ما كان من الخلق غير مكلف فانما خلقه الله لينتفع به المكلفون او ليكون لهم عبرة ودليلا[6]

٤. الزيادة والنقصان في الشرع

كل ما ورد به التكليف، اى الشرع، لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان منه. فما اوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه، وما اسقطه لم يكن جائزا وجوبه[7]

١ــ المقالات ج ١ ص ٢٣٠، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٣

٢ــ اصول الدين ص ٢١٤

٣ــ نهاية الاقدام ص ٤٠٥

٤ــ اصول الدين ص ٢١٣

٥ــ نهاية الاقدام ص ٤٠١

يقودنا هذا [illegible] حديث الفعل المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو: "اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر، ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اكرم علي منك، بك آخذ وبك اعطي وبك اثيب وبك اعاقب". ــ الاتحاف ج ١ ص ٤٥٢ــ٤٥٣ ــ فالارجح ان يكون هذا الحديث من وضع المعتزلة وقد يكون ــ وهذا قول ضعيف ــ حديثا صحيحا وقد تركه المحدثون لان فيه تأييدا لحجة المعتزلة.

٦ــ المقالات ج ١ ص ٢٥١

٧ــ اصول الدين ص ١٤٩

٠٣ المعاد

١٠ حسن التكليف منوط بالتعريض للثواب[1] ولذلك كانت الاعادة واجبة من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسيء بالثواب والعقاب[2] لتتمّ الغاية التي من اجلها خلق الله تعالى العباد. ولهذا كان المعتزلة يرون ان ترك البعث للخلق والثواب للظالمين قبيح. فقد قالوا ان التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح[3]. وقالوا ان الثناء على الفعل الحسن والثواب عليه، والذم والعقاب على الفعل القبيح واجب[4].

٢٠ تخليد اهل النار في النار اصلح لهم لانهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شرّ من الاول[5]. وتخليد اهل الجنة اصلح لهم، ولذلك لا يقدر الله تعالى ان يميتهم حتى يبقى وحده كما كان وحده[6].

٣٠ لا يقدر الله تعالى يوم القيامة ان يزيد في نعيم اهل الجنة او ينقص منه، ولا ان يزيد في عذاب اهل النار او ينقص منه. كذلك لا يقدر ان يخرج احدا من اهل الجنة عنها او يدخل فيها من ليس من اهلها، ولا ان يخرج احدا من اهل النار عنها او يدخل فيها من ليس من اهلها.[7]

كان اكثر المعتزلة يقولون بالاصلح ما عدا بشر بن المعتمر فانه رفض هذا القول وتحامل على القائلين به الى حد انه اكفرهم[8]. وقد وضع بشر عقيدة اخرى خالف بها عقيدة الاصلح دعاها اللطف، خلاصتها ان عند الله تعالى الطافا كثيرة لا نهاية لها لو اعطاها الكفار لامنوا ايمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود

١ــ اصول الدين ص٢٠٩

٢ــ اصول الدين ص٢٣٧

٣ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص٧٦

٤ــ نهاية الاقدام ص ٣٧١

٥ــ نهاية الاقدام ص ٤٠٥

٦ــ الانتصار ص ١٧ ــ ١٨

٧ــ الانتصار ص ٢٦، والفرق بين الفرق ص١١٦، واصول الدين ص٢٣٩

٨ــ ابن حزم ج ٣ ص٩٣

استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الالطاف. وليس على الله ان يفعل ذلك بعباده، ولا يجب عليه تعالى رعاية الاصلح لهم لانه لا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح. ولكن يزيح علل العباد ليمكنهم العقل والقدرة ويرشدهم بالدعوة والرسالة[1]. فهو ان اصحاب الاصلح اعترضوا على اصحاب اللطف وقالوا عنهم انهم مجوّرون لله تعالى لانه اذا كانت عنده هذه الالطاف الكثيرة فلماذا لا يمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعا..؟[2] ويقول الخياط ان المعتزله ناظروا بشرا في اللطف حتى رجع عنه وتاب قبل موته[3].

ثم ان تعمق المعتزله في درس الفلسفه وتأثرهم بها، جعلهم يعظمون العقل البشري ويؤمنون بقوته. فعلمهم ذلك على قولهم المشهور في المعارف knowledge ووضعوا فيها قاعدتهم المعروفة وهي "الفكر قبل ورود السمع."

فكان ابو الهذيل يقول ان معرفة الله تعالى ومعرفة الدليل الدالي الى معرفته ضروريه — a priori — اى ان الانسان العاقل يعرف ذلك بضرورة العقل قبل ورود الشرع. وان قصّر في تلك المعرفه استوجب العقوبة ابدا. اما باقي المعارف الناتجه من الحواس او الظاهر فهي كسبيه[4] — a posteriori —

وكان النظام يقول كأبي الهذيل بالفكر قبل ورود السمع. ولكن الانسان العاقل يتوصل الى معرفة الخالق ليس بضرورة العقل، اى ليس لاول وهله وبدون روية، بل بنظر العقل[5]، اى بعد التفكر والتأمل. ليكون تقدير النظام للقوة العقل اقل من تقدير الملاف.

وقال ثمامه ان المعارف كلها ضروريه، والله تعالى ما كلّف احدا بمعرفته وانما اوجب على من عرفه معرفته. ومن لم يخطره تعالى الى معرفته كان مقصّرا

١ــ المقالات ج ١ ص ٢٤٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٤١
وابن حزم ج ٣ ص ١٣ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧١ ــ ٧٢

٢ــ ابن حزم ج ٣ ص ٧٢

٣ــ الانتصار ص ٦٤ ــ ٦٥ ، وابن حزم ج ٣ ص ١٣

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١١١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٩

٥ــ اصول الدين ص ٢٥٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٥ ــ ٦٦

للعباد كالحيوان[1] اى ان الناس العقلاء يجب ان يأتوا بكل المعارف بضرورة العقل قبل ورود السمع . فنحن نرى من هذا ان ثمامة كان اكثر المعتزله نظرا في تقدير العقل . وفي الوقت نفسه كان ثمامة يقول ان من لا يقدر ان يأتي بالمعارف ولا يستطيع ان يعرف الخالق فهو معذور[2] . ولذلك قرر ثمامه ان العوام المقلدين من اهل الديانات الاخرى يصيرون يوم القيامة ترابا . لذلك بانهم لا يستطيعون ان يأتوا بالمعارف بضرورة العقل ، لان الله لم يخطرهم الى معرفته . ومن لم يخطر الى المعرفه لم يكن مأمورا بها ولا منهيا عن الكفر . فهم كالاطفال والحيوانات الذين لم يفعلوا سيئة ولا حسنة ، فيصيرون مثلهم ترابا ، لان الاخرة دار ثواب او عقاب ، وبما ان هؤلاء المقلدين لا يستحقون ثوابا ولا عقابا ، كانوا لاحظ لهم في الجنة ولا في النار .[3]

وقد وافق الجاحظ ثمامة على هذا القول في المعارف[4] ، اما الجعفران فانهما لم يقولا ان المعارف ضرورية فحسب ، ولا ان الانسان العاقل يجب ان يعرف بالعقل خالقه قبل ورود الشرع ، ولا قالا ان من قصّر في تلك المعرفه يستوجب العقوبة ابدا فحسب ، بل زاداعلى كل ذلك انه يجب عليه ان يعرف انه ان قصّر في تلك المعرفة يستحق العقوبة ابدا . اى انهما اثبتا التخليد بالعقل[5] .

ان قول المعتزله هذا في المعارف حملهم على البحث في مسألتين اخريين هما حقيقة البلوغ او متى يصبح الطفل قادرا على المعرفه ، وحكم من لم تبلغه دعوة الاسلام . فقال اكثرهم ان حقيقة البلوغ هي كمال العقل . اى ان الطفل يجب ان يعلم ربه بالعقل قبل ورود الشرع اذا كمل عقله ، ولو حصل ذلك قبل البلوغ . وان قصّر في تلك المعرفة كان كافرا مستحقا الخلود في النار[6] . ثم اختلفوا في الطفل

١ــ اصول الدين ص ٣٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٧

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٢ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٨ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٧

٤ــ اصول الدين ص ٣٢ ، ١٥٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨١

٥ــ اصول الدين ص ٣٥٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٤ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦ ــ ٧٧

٦ــ المقالات ج ٢ ص ٤٨٠ ، واصول الدين ص ٣٥٦

اذا كمل عقله متى يلزمه ان يعرف الله تعالى . فقال ابو الهذيل انه يجب ان يأتي بمعرفة الله تعالى في الحال الثانيه من كمال عقله ومعرفته بنفسه بلا فصل ، فان لم يأت بذلك في تلك الحال الثانيه ومات مات كافرا واستحق الخلود في النار . اما بشر بن المعتمر فقد قال ان على الطفل ان يأتي بالمعارف العقليه في الحال الثالثه لان الحال الثانيه حال فكر واعتبار[1] . وبسبب هذا القول في مهلة المعرفه دعي ابو الهذيل وبشر واتباعهما "اصحاب المهلة"[2] اما من لم تبلغه دعوة الاسلام فكان حكم القائلين بأن المعارف ضروريه فيه انه ان عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهلة بالنبوة واحكام الشريعه . وان عرف الله تعالى بالضرورة وجحده فهو محجوج ، وان لم يعرفه بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الاخرة ثواب ولا عقاب[3] . ولا يخفى ان هذا القول في من لم تبلغه دعوة الاسلام نتيجة لازمة لتعليلهم في العدل الالهي . وذلك ان الله يثيب من عرفه وعمل صالحا ولو لم تبلغه دعوة الاسلام .

ذلك الايمان القوي بقدرة العقل جعل المعتزلة يعتقدون انه قادر على التمييز بين الاشياء[4] . فقسموا الافعال الى حسنة وقبيحة وقالوا ان الانسان يستطيع ان يميّز بعقله ، قبل ورود الشرع ، بين حسنها وقبيحها . اما بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة حسن الصدق وقبح الكذب ، واما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق وان كان فيه ضرر وقبح الكذب وان نفع فيه نفع ، ما عدا المباحات فهذه سبيل ادراكها السمع لا العقل[5] . اما الافعال التي لا يقضي فيها العقل بتحسين او تقبيح بالضرورة او النظر فهي اما مباحه ، كما يرى بعضهم ، او محظوره او موقوفه والذي جزم الى هذا القول عدا من تقدم هو للعقل ، اعتقادهم ان الافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح سواء اذا ورد بها كان مخبرا عنها لا منشئا لها .[6]

١ــ اصول الدين ص ٢١١ ، ٢٥٨ ، والفرق بين الفرق ص ١١٢

٢ــ الانتصار ص ٢٥

٣ــ اصول الدين ص ٢٦٢

٤ــ المستصفى للامام الغزالي ج ١ ص ٥٦

٥ــ المستصفى ج ١ ص ٦٣ ــ ٦٥

٦ــ نهاية الاقدام ص ٣٢١

اى ان الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبح [1]، فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال ، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك الى الابد وعلى كل حال . ويؤخذ من هذا انه يوجد حد فاصل بين الاعمال الحسنه والاعمال القبيحه . وما دام الامر كذلك فليس من الصعب على العقلاء ان يفرقوا بينهما . واذا سلمنا مع المعتزله في قولهم هذا فان لنا ما نأخذه عليهم . فانهم جعلوا الفعل ثابتا من جهة الحسن او القبح وفاتهم ان يبينوا ان الفاعل غير ثابت. فالصدق وان كان في حدّ ذاته حسنا فان قائله ليس دوما محببا ، والكذب وان كان في حدّ ذاته قبيحا الا ان قائله ليس دوما قبيحا . ومن هذا القبيل وأدا لبناتٍ فانه فعل قبيح على كل حال ، ولكنهم في الجاهليه كانوا ينسبون فاعله الى الإباء والشهامه . ومن اقدم على قتل غيره كان ظالما مجرما ، ولكن الحكومة التي تقتص من القاتل لا تدعوها ظالمة مجرمة ، بل محقة عادله . فالفعل كما نرى واحد ثابت ، ولكن الفاعل متغير فهو تارة محبب وطورا مغضوب.

يقيني ان اهم ما عني به المعتزلة هو مسألة القدر ، وان اهميتها مستمدة من الصفة العمليه التي لها . لا جرم ان المسائل الاخرى التي كان المعتزله يعالجونها مهمة ايضا ولكن ينقصها هذه الصفة العمليه . فان على نوع الاعتقاد في القدر يتوقف سلوك الانسان في هذا العالم ومصيره في العالم الاخر .

لا نستطيع ان نقبل بنظرية الجبر لانه يترتب على الايمان بها نتائج خطيره . منها ان الناس لا يعودون يشعرون بمسئولية اعمالهم . فقد رأينا كيف كان الامويون يسفكون دماء العباد ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله ..[2] ومنها انها تجعل الناس اتكاليين فتتكاسل فيهم النشاط وتقضي على روح الطموح . ولقد كان اولئك المسلمون الذين قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما منكم من نفس الا وقد علم منزلها من الجنة والنار ، على حق حين سألوه : يا رسول الله فلم العمل .. ؟ افلا نتكل عليه؟[3] والايمان بالقدر فيه انكار للحرية الانسانيه وجحود

١ــ المستصفى ج ١ ص ٥٧

٢ــ الخطط ج ٤ ص ١٨١ ــ ١٨٢

٣ــ صحيح مسلم ج ٨ ص ٤٧

لقيمة العقل وقدرته . ولذلك فان المعتزلة تفوه بشدة ، وجعلوا الانسان حرّا في اختيار افعاله ، وحملوه مسئوليتها ، ورفضوا ان يكون الانسان العاقل مجرد آلة صمّاء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار وانما تسيرها يد القضاء من وراء ستار . . . فأثبتوا انهم يحترمون الحرية — حرية الفكر والعمل — وانهم يقدرون مواهب العقل . فالمعتزلة بنفيهم القدر لم يدافعوا عن العدالة الالهية فحسب ، وانما دافعوا ايضا عن الحرية الفردية . وقد عرف لهم المستشرقون هذا الفضل فدعاهم شتينر — Steiner — "المفكرون الاحرار في الاسلام"[1]

ان نقطة الخلاف الجوهرية بين اهل السنة وبين المعتزلة في مسألة القدر هي ان اهل السنة جميعا السلف والاشاعرة من بعدهم ، نفوا من قول المعتزلة ان العباد خالقون لافعالهم ، ان الله يعصى كرها ، ولذلك فان غيلان الدمشقي القدري حين ناظر ميمون بن مهران وقال له : اشاء الله ان يعصى . . ؟ اجابه ميمون ايعصى كرها . . ؟[2] وقال ابو الحسن الاشعري ان العباد يفعلون ما يكرهه الله تعالى ولا يريده ، قد فعلوه وقدروه وذلك لا يكون ، فان كل شيء يحدث بارادة الله تعالى ومشيئته ، فما شاء كان وما لم يشأ لا يكون[3] . حتى ان احدهم رأى في قول المعتزلة ادعاء الربوبية لله قال : ادعى قوم الربوبية على الكشف وادعى المعتزلة الربوبية على الستر قالوا : ما شئنا فعلنا .[4]

والواقع انه لا ينبغي ان يفهم ذلك من قول المعتزلة لانهم لم يقولوه اصلا . فكل ما ذهبوا اليه ان الله اقدر عباده على العمل ووهبهم العقل الذي يميزون به بين الحسن وبين القبح ، ويفرقون به بين الصواب وبين الخطأ ، واعطاهم القدرة التي بها يأتون افعالهم ، وارسل اليهم الرسل الذين ابانوا المحجة واوضحوا السبيل ، وخلّى بعد ذلك بينهم وبين افعالهم ، فمن عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها . فالحرية اذا هبة من الله تعالى ونعمة جزيله ، فاذا مارس العباد هذه

١ــ ارجع الى كتابه : المعتزلة او المفكرون الاحرار في الاسلام .

٢ــ سراج الملوك ص ٢٤٣ "Die Mu'taziliten e der die Freidenker im Islam."

٣ــ الابانه ص ٦١ ــ ٦٢

٤ــ نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٤

الحرية التي تفضل الله بها عليهم فارتكبوا افعالا لا ترضى الله ، لا يكونون قد قهروه تعالى كما ظن الاشعري ، لان الله اذن لهم ان يعملوا كما يشاءون حتى يصح الثواب والعقاب . لا ريب ان العاصين يغضبون الله ، وهم انما يستحقون العقاب على مخالفة اوامره واتباع نواهيه وقضايهم له تعالى بذلك كله ولكنهم لا يقهرونه ولا يفعلون ذلك بالرغم عنه . وقد وردت في الكتاب الكريم بعض آيات تقول ان الانسان لا يقدم على افعاله الا باذن الله ، منها :

١ . "ما اصاب من مصيبة الا باذن الله".[١]

٢ . "وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله".[٢]

٣ . "ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله".[٣]

ومعلوم ان الاذن غير الارادة ، وان من عمل شيئا باذن غيره لا يكون قد غلبه عليه .

اعتقد ان المعتزلة يقصدهم القدر من افعال العباد الاختيارية التكسبية قد اصابوا هدفين في وقت معا وحققوا غايتين عظيمتين . فانهم نفوا ، كما قالوا ، الظلم عن الله تعالى ودافعوا عن العدالة الالهية ، واثبتوا للانسان الحرية في اختيار افعاله وبذلك رفعوا من شأن الانسان وجعلوه مخلوقا عاقلا مفكرا حرا جديرا بتحمل المسئولية ، تلك المسئولية التي عرضها الله تعالى على السموات والارض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ...[١٠٠٠]

١ــ سورة التغابن آية ١١

٢ــ سورة يونس آية ١٠٠

٣ــ سورة الملائكة آية ٢٩

الفصل السرابع

العقائد الخاصه ـ فرق المعتزله

رأينا في الفصل السابق ان المعتزلة كانت تجمع بينهم عقائد مشتركة دعوها الأصول الخمسه . وقد بدأ الاعتزال محدود التفكير ضيق الآفاق . ولكن سرعان ما تعمق المعتزله في بحث تلك الاصول وتوسعوا في شرحها ، مستعينين على ذلك بالفلسفة اليونانيه التي بدأوا يدرسونها والتي امدتهم بأفكار جديدة كثيره ومواد للبحث والنظر غزيره ، فدبّ الخلاف بينهم ، وتشعبت آراؤهم ، وتعددت وجهات نظرهم ، واشتد بينهم الحوار والجدال ، فانقسموا بسبب ذلك الى اثنتين وعشرين فرقه لكل فرقة منها آراؤها وافكارها الخاصة ، وتتبع كل فرقة احد رؤس الاعتزال البارزين وتنتسب اليه . وسأحاول في الفصل التالي ان اتكلم عن العقائد الخاصة لكل فرقه وهي إمّا اقوال فلسفية بحته لا علاقة لها بالاصول الخمسة البته وإما اقوال تفصيليه متفرعة من تلك الاصول ، وسأحاول ان ارتب هذه الفرق ترتيبا زمنيا فان في ذلك ما يساعدنا على تتبع تطور المعتزله الفكرى منذ نشوئهم الى ان بلغوا ذروتهم ثم جنحوا الى التأخر والانحطاط حتى بلغوا حدّا من الجمود والركود يصحّ ان يسمّى سقوطا ، كما وان فيه ما يمكننا من الوقوف على مدى تأثر ذلك التطور بالفلسفة اليونانية .

١ . الواصليه

اتباع واصل بن عطاء الغزّال (٨٠ـ١٣١ هـ . = ٦٩٩ ـ ٧٤٨ م .) مؤسس فرقة المعتزله ورئيسها الاول . وهو الذى وضع الاصول الخمسة التي يرتكز عليها الإعتزال . وكانت اكثر اقواله فيها محدودة غير تاضجه . ويظهر انه كان كثير التحمس لمبادئه . فقد روى عنه الجاحظ انه كان يزعم ان جميع المسلمين كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له : وعلي ايضا ؟ ! فانشد :

وما شرّ الثلاثة امّ عمرو
بصاحبك الذى لا تصحبينا[1]

٢ . العمريه

اتباع عمرو بن عبيد بن باب (٨٠ ـ ١٤٤ هـ . = ٦٩٩ ـ ٧٦١ م .) مولى آل عزّاده بن مربوع بن مالك ، وكان من سبي كابل[2] . عاش عمرو بن عبيد في البصرة وكان معاصرا لواصل بن عطاء وتربًا له . فلما قام واصل بحركته انضمّ عمرو اليه وآزره ، فاعجب واصل به وزوجه اخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصحّ الّا ان يكون خليفه[3] . كذلك كان عمرو معجبا بواصل متأثرا به . فقد تكلم واصل مرة في جمع ولما انتهى قال عمرو : ترون لو ان ملكا من الملائكه او نبيا من الانبياء يزيد على هذا . . . ؟!![4]

اصبح عمرو شيخ المعتزلة في وقته بعد واصل بن عطاء[5] . ولكنه لم يأت بآراء جديده ، وكل ما نعلمه انه وافق واصلا على اقواله[6] ، ولم يخالفه في شيء الّا في ردّه للاحاديث النبويه وتحامله الزائد على بعض الصحابه كعلي وعثمان وطلحة والزبير[7] . ويرينا هذا ان المعتزلة في اول امرهم لم تكن لديهم مسائل كثيره تشغلهم وتزيد في مدى نشاطهم الفكرى .

٣ . الهذيليه

اصحاب ابي الهذيل العلّاف (١٣٥ ـ ٢٢٦ هـ . = ٧٥٢ ـ ٨٤٠ م .) مولى عبد القيس[8] وشيخ المعتزله البصريين[9] . اخذ الاعتزال من عثمان الطويل احد

---

١ ـ البيان والتبيين ج ١ ص ٨
٢ ـ المنيه والامل ص ٢٢
٣ ـ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٥
٤ ـ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٦
٥ ـ الوفيات ج ١ ص ٥٤٧
٦ ـ الفرق بين الفرق ص ١٠١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٦
٧ ـ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦
٨ ـ تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦
٩ ـ الوفيات ج ١ ص ٦٨٤

اصحاب واصل بن عطاء[1] . وكان ابو الهذيل قد اطلع على الفلسفة اليونانيه واقتبس منها ، ولذلك جاءت بعض اقواله متأثرة بها . وقد درس ابو الهذيل مسائل متعدده اذا نحن قابلناها بأقوال عمرو بن عبيد الذى توفي قبله باثنتين وثمانين سنة ظهر لنا كثرتها ، وعرفنا مقدار تطور الاعتزال وتوسعه في مدى ثلاثة ارباع القرن . وهذه هي اهمّ الاقوال المنسوبه الى ابي الهذيل :

١. الاعراض

لم تسمّ الاعراض اعراضا لانها تعترض في الاجسام ، فقد توجد اعراض لا في جسم وحوادث لافي مكان كالوقت والاراده من الله تعالى والبقاء والفناء[2] والاعراض كالاجسام ترى وتلمس باليد ما عدا الالوان فانها ترى ولا تلمس[3] . ومن الاعراض ما يبقى ومنها ما لا يبقى . فالحركات كلها لا تبقى ، والسكون بعضه يبقى وبعضه لا يبقى . فسكون الحي لا يبقى ، وسكون الميت يبقى ، واللذات والآلام تبقى . اما الاعراض الاخرى كالالوان والطعوم والاراييح والحياة والقدره فتبقى كلها . وما يبقى من الاعراض يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل[4] . ثم ان من الاعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد . فما نعرف كيفيته لا يجوز ان يعاد ، وما لا نعرف كيفيته فيجوز ان يعاد .[5] كذلك يجوز ان يقدر الله تعالى عباده على الاعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركه والسكون والصوت والالم ، اما ما لا يعرفون كيفيتها كالالوان والطعوم والحياة والموت والعجز والقدره فليس يجوز ان يوصف البارى تعالى بالقدرة على ان يقدرهم على شيء منها .[6]

٢. الجزء الذى لا يتجزأ

ابو الهذيل من الذين يقولون بالجزء الذى لا يتجزأ او الجوهر الفرد

١ــ تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٧

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٦٩

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٦١ ــ ٣٦٢

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ ــ ٣٥٩ ، واصول الدين ص ٥٠ ــ ٥١

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٤

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٨

الذى لا ينقسم . ومن صفات الجوهر الفرد عنده انه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق . ولذلك فمحال ان يكون الجوهر الفرد جسما لان هذه الصفات التي نفيناها عنه هي صفات الاجسام [١] ولان الجسم يتكون على رأيه من ستة اجزاء على الاقل [٢] . والجوهر اذا انفرد يحتمل من الاعراض الحركة والسكون اما باقي الاعراض كاللون والطعم والقدرة والعلم والحياة فلا تجوز عليه . وفي مقدور الله تعالى ان يفرق الجسم ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جواهر لا تقبل الانقسام ، ولكن لا يمكن تعرية الجوهر اذا انفرد من الحركة والسكون . واذا انفرد الله تعالى الجوهر امكن رؤيته بالعيون [٣] . وقد يكون في هذا القول الاخير شيء من التناقض لان الجوهر اذا كان لا يحتمل اللون فكيف يصح ان يرى ؟ ويقول البغدادى ان قول ابي الهذيل هذا يوجب على الله تعالى اذا انفرد الجوهر الا يكون رائيا له [٤] .

٣. الحركة والسكون

الحركة والسكون هما غير الكون . والجسم في حال خلق الله تعالى له لا متحرك ولا ساكن . ولكن قد يتحرك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة . [٥] ويجوز ان يتحرك الجسم لا عن شيء ولا الى شيء [٦] وان يتحرك الجسم الكثير الاجزاء بحركة تحل في بعض اجزائه فخالف بذلك المتكلمين الذين يرون ان الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرك فقط دون غيره من اجزاء الجملة . [٧]

٤. حقيقة الانسان

الانسان هو الجسد فقط دون النفس ويحتج ابو الهذيل على ذلك بآيات من القرآن الكريم كالآية: "خلق الانسان من صلصال كالفخار." [٨]

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٧، ٣١٥

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٣

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣١١، ٣١٥

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١١٣

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٥

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٣

٧ــ الفرق بين الفرق ص ١١٢ ــ ١١٣

٨ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٩ ، وابن حزم ج ٥ ص ٤١

٥٠ تناهي معلومات الله ومقدوراته

ان لما يعلمه الله ويقدر عليه غاية ينتهي اليها وحدّا يقف عنده ، فلا يعلم بعد ذلك شيئا ولا يقدر ان يفعل شيئا اصلا[1] . ويكذب الخياط هذا القول المنقول عن ابن الروندى فيقول : ان ابا الهذيل كان يرى ان الله تعالى يعلم نفسه ، وان نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية . اما الاشياء المحدثة فان لها كلا وجميعا وغاية ينتهي اليها العلم بها والقدرة عليها . وذلك لمخالفتها للقديم . ولما كان القديم عند ابي الهذيل ليس بذى غاية ولا نهاية ، ولا يجرى عليه كل ولا بعض، وجب ان يكون المحدث ذا غاية ونهاية وان يكون له كل وجميع . وقد قال تعالى في المحدثات انه محيط بها: "وبكل شيء محيط" ، وانه محص لها : "وأحصى كل شيء عددا" ، ولا يكون الاحاطة والاحصاء إلّا للاشياء المتناهية[2] .

٦٠ فناء حركات اهل الخلدين

وكان ابو الهذيل يقول ان حركات اهل الخلدين تنقطع ، وانهم يصيرون الى سكون دائم لا يقدرون على تحريك شيء من اعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ، ومع ذلك فان اللذات تجتمع في السكون لاهل الجنه ، وتجتمع الالام لاهل النار ، فيظلون الى الابد خالدين ساكنين كالجماد متلذذين ومتألمين[3] .

١ــ الانتصار ص ٨ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٣ وابن حزم ج ٤ ص ١٤٧

٢ــ الانتصار ص ٨ ــ ١٠

٣ــ الانتصار ص ١٠ــ١٢ وابن حزم ج ٤ ص ١٤٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٨

ذكر بعض الكتاب ان ابا الهذيل كان يقول بفناء نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار . والارجح ان يكونوا مخطئين في هذه الروايه لان ابا الهذيل انما كان يقول بانقطاع حركات اهل الخلدين وفنائها فحسب اما النعيم والعذاب فيبقيان . واظن ان الخطأ ناتج عن خلطهم بين قول ابي الهذيل هذا وبين قول الجهم بن صفوان الذى كان يرى ان الجنة والنار تفنيان بالمرة ويبقى الله وحده كما كان وحده . واحسب ان ابا الهذيل اخذ قول الجهم واجرى فيه بعض التعديل بحيث قصر الفناء على حركات اهل الخلدين دون نعيمهم وآلامهم . ذلن بأن ابا الهذيل كان من القائلين بالاصلح واصحاب الاصلح يرون ان دوام النعيم لاهل الجنة اصلح لهم من الفناء . ارجع الى : تأويل مختلف الحديث ص ٥٥ والانتصار ص ١٢ ، وتاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٦ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٢ ــ ١٠٣ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٦٤ ، وج ٢ ص ٤٧٤

والسبب الذى حمل ابا الهذيل على هذا القول اعتقاده الذى تقدم ذكره ان المحدثات لها غاية ونهايه ، وان مقدورات الله عز وجل لها حد تقف عنده بحيث يصبح تعالى بعد ذلك لا يستطيع احياء ميت ولا اماتة حي ، ولا تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا احداث شيء ولا افناء شيء . فاذا انتهى اهل الخلدين الى آخر الحركات التي ثبت لها كل محصى محاط به سكنوا سكونا باقيا ثابتا[1] . غير ان هذا السبب الذى اورده الخياط والبغدادى يفسر لنا تناهي حركات اهل الخلدين ، ولا يفسر لنا كيف مع ذلك لا يتناهي نعيمهم وعذابهم ولعل الذى حمل ابا الهذيل على هذا القول رأيه الذى شرحناه في الاعراض . فانه قال ان الحركات اعراض وانها لا تبقى ، وان السكون عرض وسكون الميت يبقى ، وان اللذات والالام اعراض وانها تبقى ، فحكم بفناء حركات اهل الخلدين ، وقال ان سكونهم ولذاتهم وآلامهم باقيه . وذكر البغدادى لذلك سببا آخر وهو اعتقاد ابي الهذيل ان الحوادث لها ابتداء لم يكن قبله حادث ، فوجب ان يكون لها آخر لا يكون بعده حادث . فقال بفناء مقدورات الله عز وجل وانقطاع حركات اهل الخلدين[2] . اما ماكدونالد فله تعليل آخر . فهو يرى ان ابا الهذيل اراد ان يوفق بين قول القرآن في خلق الدنيا وبين قول ارسطو . فالقرآن يقول ان الله تعالى خلق الدنيا في ستة أيام ، وارسطو يقول ان الدنيا قديمة باقيه . فجاء ابو الهذيل وقال ان الخلق هو التغيير . فقبل ان خلق الله العالم كان في حال هدوء وسكون ، ولذلك وجب ان يعود الى الهدوء والسكون كما كان ، ويبقى كذلك الى الابد[3] .

٧ . القدر

العلاف قدرى الاولى جبرى الآخره . ذلك بانه وافق المعتزله على قولهم بنفي القدر خيره وشره عن الله تعالى في الدنيا . اما في الاخره فان اهل الخلدين مع صحة عقولهم واجسادهم لا يقدرون على كثير من الافعال ولا قليل . فاهل الجنة في اكلهم وشربهم ونعيمهم ، واهل النار في اقوالهم وحركاتهم

١ــ الانتصار ص ١٠ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٢ ــ ١٠٣

٢ــ اصول الدين ص ٩٤ ، والفرق بين الفرق ص ١٠٤

٣ــ Mac Donald ص ١٣٨

مضطرون الى ما يكون منهم . والله تعالى هو الذى يخلق جميع افوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به الى ان يأتي عليهم السكون الدائم[1] . لان الدنيا دار عمل وتكليف ، فالانسان فيها حرّ الارادة حتى يتمّ التكليف ويصحّ الثواب والعقاب . اما الاخرة فدار جزاء ، لذلك وجب ان يكون الناس فيها مضطرين الى افعالهم غير مختارين لها ، وان يكون الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها جميعا .[2]

٨. الحجّة في الاخبار

ان الحجة في الاخبار الماضيه الغائبه عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين نفرا فيهم واحد او اكثر من اهل الجنه . اما خبر ما دون الاربعة فلا يوجب حكما ، وخبر ما فوق الاربعة الى العشرين يصح وقوع العلم به وقدر لا يصحّ[3] ذلك بأن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين ، فلا بدّ من معصومين لا يجوز عليهم التكذب والزلل في شيء من الافعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان . واهل الجنة هم اولياء الله المعصومون عن الخطايا فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر . والامة في كل عصر لا تخلو من عشرين منهم على اقل تقدير[4] . ويرى البغدادى ان ابا الهذيل اراد بهذا القول ان يعطل الأخبار الواردة في الاحكام الشرعية عن فوائدها . لان نقلة الاخبار ينبغي ان يكون فيهم واحد من اهل الجنة ، اى واحد على رأيه في الاعتزال لان من لم يكن كذلك لا يكون عنده مؤمنا ولا من اهل الجنة[5]

٩. النظـاميـه

اتباع ابرهيم بن سيّار النظام (+ ٢٣١ هـ . = ٨٤٥ م .) تلميذ ابي الهذيل العلّاف[6] . كان اعظم شيوخ المعتزله واقدرهم على الكلام واكثرهم تصفا

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٠٤ ــ ١٠٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٥٨

٢ــ الانتصار ص ٧٠ ــ ٧١

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٠٩ ــ ١١٠

٤ــ الانتصار ص ١٦١ ــ ١٦٣ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٠

٥ــ الفرق بين الفرق ص ١١٠

٦ــ سرح العيون ص ١٢١

في الفلسفة واوفرهم انتاجا . ذكر الشهرستاني انه طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزله[١] . وقال البغدادي انه عاشر في صغره قوما من الثنويه والسمنيه وخالط بعد كبره جماعة من الفلاسفه فأخذ عنهم بعض اقوالهم[٢] وقد انفرد النظام عن غيره من المعتزله بمسائل كثيره نذكر فيما يلي اهمها:

١ . <u>الجسم والعرض</u>

الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس لاجزائه عدد يوقف عليه[٣] . ولا شيء في العالم الا جسم . لان النظام كان لا يثبت عرضا الا الحركه . اما الالوان والطعوم والحراره والبروده والرطوبه اليبوسه التي يدعوها غيره اعراضا فهي ليست سوى اجسام لطاف لها حيّز تشغله[٤] . وعلى ذلك فكل شيء ليس حركة هو جسم . وهذا القول قريب من النظرية العلمية الحديثه .

ولما كان لا عرض في الدنيا الا الحركه كان للاعراض من الصفات ما يلي:

١ . الاعراض فانيه ، اذ لا يجوز البقاء الا للاجسام[٥]

٢ . الاعراض لا ترى بالعين ، لان الانسان محال ان يرى الا الالوان ، والالوان عند النظام اجسام لطاف[٦] . كذلك محال ان تدرك الاعراض بالحواس الباقيه ، لان الاعراض حركات ، والحركات ليست اجساما ولا يدرك بالحواس الا الاجسام[٧] .

٣ . سميت الاعراض اعراضا لانها تعترض في الاجسام وتقوم بها . فلا يمكن ان يكون العرض لا في مكان ، ولا يجوز ان يحدث عرض لا في جسم[٨]

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ ــ ٦١ ، وشرح العيون ص ١٢٠

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١١٣

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٤

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٤٧ ، وابن حزم ج ٥ ص ٤٢

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥٨ ، واصول الدين ص ٥٠

٦ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٩٢

٧ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٨٥

٨ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٦٩

٤. الاعراض لا تتضاد لان التضاد انما يكون بين الاجسام كالحراره والبروده ، والحلاوه والمراره ، والسواد والبياض.[1]

٥. الاعراض جنس واحد لانها جميعا حركات[2]

٦. يجوز ان يقدر الله تعالى عباده على فعل الاعراض، ولا يجوز ان يقدرهم على غير الحركات ، لان الالوان والطعوم والحراره والبروده والاصوات وغيرها اجسام ولا يصح ان يقدر الله عباده على الاجسام.[3]

٢. نفي الجزء الذى لا يتجزأ

كان ابو الهذيل كما اسلفنا يثبت الجزء الذى لا يتجزأ . واغلب الظن انه اخذ ذلك عن الفلاسفه اليونان الذريين The Atomists كديموقريطس[4] اما تلميذه النظام فقد خالفه في ذلك ، ووضع كتابا في الجزء حكم فيه بأن الجزء يمكن تجزئته الى ما لانهايه . فلا بعض الا وله بعض، ولا نصف الا وله نصف ، ولا جزء الا وله جزء[5] . واذا كان الجزء قابلا للتنصيف الى ما لا نهايه ، فان الجسم وان كان يتناهى في المساحة والذرع الا ان اجزاءه لا تتناهى من حيث التجزوء[6] والاجزاء متفاوته في الحجم ، فلو نصفنا الجبل الى نصفين ونصفنا الخردلة نصفين لكان نصف الجبل اكبر من نصف الخردله . كذلك ان قسما ارباعا واخماسا وأسداسا كان ارباع الجبل واخماسه واسداسه اكبر من ارباع الخردله واخماسها واسداسها ، وهكذا ابدا[7] .

يرى البغدادى والشهرستاني ان النظام اخذ قوله في نفي الجزء الذى لا يتجزأ من الفلاسفه[8] . والواقع ان قول النظام يشبه كثيرا ما قاله الفيلسوف

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٧١

٢ــ اصول الدين ص ٤٦ ــ ٥٠

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٨

٤ــ Weber, History of Philosophy ص ٣٦ ــ ٣٩

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣١٦ ، ٣١٨ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٣

٦ــ الانتصار ص ٣٤ ، ٥٥

٧ــ الانتصار ص ٣٦

٨ــ اصول الدين ص ٣٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٣

نهنو من ان المسافة لا تتناهى ابدا من جهة ان الخط ينقسم الى نقط لا نهاية لها وكل نقطة ايضا الى نقط لا نهاية لها[1]. وقد اعترض البغدادى على النظام فقال ان قوله بامكان تجزؤ الجزء الى ما لا نهايه يؤدي الى استحالة كون الله تعالى محيطا بآخر العالم عالما به وذلك مخالف لقوله تعالى : "واحصى كل شيء عددا"[2] واعتقد ان هذا الاعتراض في غير محله لسببين: الاول ان الله تعالى هو اللانهايه ، واذا كان كذلك امكنه ان يدرك ما لا نهاية له ، وصحّ ان يوجد فيه كل ما لا نهاية له . والثاني ان النظام لم يقل ان كل جزء يمكن ان ينقسم حقيقة الى ما لا نهايه ، بل قال حسبما يروى الخياط انه ما من جزء الّا ويمكن ان يقسمه الوهم الى قسمين[3]. وهذا قول معقول ، ويمكن ان يتصور في الذهن كما يمكن ان نتصور تضعيف العدد الى ما لا نهايه وان كنا لا نستطيع ان نفعل ذلك في الحقيقه .

٣. الطفره

ان قول النظام بنفي الجزء الذى لا يتجزّأ جرّه الى القول بالطفره . فاذا كانت المسافة المعينه ينقسم كل جزء من اجزائها الى ما لا نهاية فكيف يمكن قطعها في وقت متناه ٢٠٠٠؟ فللتغلب على هذه الصعوبة احدث النظام القول بالطفره ، وهو ان الجسم قد يكون في مكان ما ثم يمرّ منه الى المكان الثاني فالثالث ، ثم رأسا من الثالث الى العاشر دون ان يمرّ بالاماكن المتوسطة بين الثالث والعاشر[4]. ويرى ابن حزم ان هذا القول لا ينطبق الّا على حاسة البصر . فاذا اطبق الانسان بصره ثم فتحه لا قى خضرة السماء والكواكب والافلاك البعيدة بلا زمان ، كما يقع على اقرب ما يلاصقه من الالوان بدون تفاضل بين ادراك القريب وادراك البعيد في المدة اصلا وهذا يدلّ على ان البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئي قرب ام بعد دون ان يمرّ في شيء من المسافة التي بينهما ولا يحلّ فيها ولا يقطعها[5].

١ــ Bakewell, Source book in ancient philosophy ص ٢٤ ــ ٢٧

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٢٣

٣ــ الانتصار ص ٣٣ ، ٥٥

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٤

٥ــ ابن حزم ج ٥ ص ٤١

وابن حزم معذور اذا قال هذا لانه كان يجهل ما اظهره العلم الحديث من ان النور يقطع المسافة في زمن ، وان سرعته عظيمة جدا بحيث اننا اذا اطبقنا ابصارنا ثم فتحناها لاقت الكواكب والافلاك القريبة الينا نسبيا في مدة قصيرة جدا يعجز الانسان عن ادراكها فينخدع كما انخدع ابن حزم ويعتقد ان البصر يقطع المسافات بلا زمان .

٤. الحركة والسكون

اذا كانت الحركة عرضا ، وكان لا عرض في الدنيا الا الحركة ، فما يكون السكون ..؟ رغم النظام انه لا سكون اصلا وانما حركة[1] . فالحركات هي الكون لا غير ذلك . والاجسام كلها متحركة في الحقيقة دوما وساكنة في اللغة . لان الحركة حركتان : حركة نقلة وحركة إصعاد . فالسكون اذا حركة اعتماد . وكان يقول : لا ادرى ما السكون الا ان يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين اى تحرك فيه وقتين . وقال ايضا ان الاجسام في حال خلق الله تعالى لها متحركة حركة اعتماد . وكان يحيل ان يتحرك الجسم لا في شيء ولا الى شيء[2] . وارجح ان يكون النظام قد اخذ هذه المقالة في الحركة عن الفيلسوف اليوناني هرقليتوس الذى كان يرى ان الحركة عماد الكون وان كل شيء في هذا العالم متحرك حركة دائمة[3] .

٥. حقيقة الانسان وحقيقة افعاله

الانسان في الحقيقة ليس البدن كما ادّعى ابو الهذيل ، بل هو النفس او الروح[4] ، اما البدن فآلتها او قالبها . والروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل له مداخلة الماء في الورد والدهنه في السمسم والسمنه في اللبن . ثم هي التي لها القوة والحياة والمشيئة والاستطاعه ، وهي الحساسه المدركه .[5] ولذلك كان يقول ان النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الحروق التي هي الاذن والفم

١ــ ابن حزم ج ٥ ص ٣٥

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٣ ــ ٣٢٥

٣ــ Weber, History of Philosophy ٣٣ ــ ٣٧

٤ــ يظهر ان الكتاب في ذلك الوقت كالاشعرى وابن حزم كانوا لا يفرقون بين النفس وبين الروح

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٣١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٢

والانف والعين ، لا ان للانسان بسمعا هو غيره او بصرا هو غيره[1] . وقد بني النظام قوله هذا على فرضين سابقين : الاول هو ان الاجسام ضربان حي وميت والحي منها يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل ان يصير حيا[2] . فعلى هذا الاساس بني تفريقه بين الروح والبدن وجعل الروح جسما حيا والبدن جسما ميتا . والفرض الثاني هو ان كل شيء قد يداخل ضده وخلافه . ويعني بالمداخله ان يكون حيّز احد الجسمين حيّز الاخر ، وان يكون احد الشيئين في الاخر كما يتداخل اللون والرائحه . فالشيء الخفيف قد يداخل الثقيل ويشغله اذا كان اكثر منه قوة[3] . كذلك الروح اخف من البدن واقوى منه ، ولذلك امكن ان تداخله . ويرى الشهرستاني ان النظام اخذ هذه المقاله عن الفلاسفه الطبيعيين الذين يرون ان الروح جسم لطيف مداخل للجسد .[4]

وكان النظام يرى ان البدن آفة على الروح حابس لها[5] . فاذا فارقت الروح البدن ارتفعت الى الاعلى ، شأنها في ذلك شأن النار والنور اللذين اذا تخلصا من الشوائب المحتبسه لهما في هذا العالم لم يثبتا طرفة عين وارتفعا الى الاعلى . هذا اذا كانت الروح خفيفة ، وأما اذا كانت الروح خفيفة اذا كانت ثقيلة فانها بعد التخلص من اضدادها لا تقصر دون النزول الى الاسفل[6] .

وقال ايضا ان الروح جزء واحد وجنس واحد[7] . واذ كانت الروح كذلك ، وكان البدن لا حقيقة له ، فقد استنتج النظام ان الحيوان كله جنس واحد[8] .

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٣٩

٢ــ اصول الدين ص ٤٨ ، والفرق بين الفرق ص ١١٩

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٧

٤ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٢

٥ــ الانتصار ص ٣٦ ، ومقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٣١

٦ــ الانتصار ص ٣٧ــ٣٩ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٠ ــ ١٢١

٧ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٣١ ، والفرق بين الفرق ص ١١٩

٨ــ الفرق بين الفرق ص ١٢٠

لان حقيقة الحيوان هو الروح . ولما كان الجنس الواحد لا يكون منه عملان متضادان كما لا يكون من النار تسخين وتبريد ولا من الثلج تسخين وتبريد ، وكان النظام كما رأينا يقول ان الروح جسم والجسم لا يقدر على فعل الاجسام ولا يجوز ان يقدره الله تعالى عليها ، وكان ايضا يقول ان الانسان لا يقدر الا على الاعراض وانه لا عرض الا الحركة ، فقد استخلص من كل ذلك ان افعال الانسان وسائر الحيوان جنس واحد وانها كلها حركات[1]

كثيرة هي الاعتراضات التي اثارها قول النظام في حقيقة الانسان وحقيقة افعاله . فان البغدادي اعترض على قوله الاجسام ضربان حي وميت ، والحي يستحيل ان يصير ميتا والميت يستحيل ان يصير حيا ، فقال انه مأخوذ عن الثنويه الذين زعموا ان النور حي خفيف ، وان الظلام موات ثقيل ، وان الخفيف الحي محال ان يصير ميتا ثقيلا ، والثقيل الميت محال ان يصير حيا خفيفا[2] . واعترض ابن الروندي على قوله ان الروح اذا انطلقت من الجسد ترتفع الى الاعلى لانه شبيه بقول المنانيه والديصانيه في النور والظلمه . فرد عليه الخياط بأن المنانيه كفرت بقولها ان النور والظلمه قديمان لم يزلا ، وان الديصانيه كفرت باثباتها عالمين قديمين عالم في العلو وعالم في السفل غير عالمنا هذا . والنظام لم يقل بذلك بل قال ان النور يذهب علوا والظلمة تذهب سفلا ، وان الخفيف يصعد الى اعلى عالمنا هذا والثقيل ينزل ويلحق بأسفل عالمنا هذا[3] . واعترضوا ايضا على قول النظام ان افعال الحيوان جنس واحد فقال ابن الروندي انه يعني ان الكفر مثل الإيمان ، وان العلم مثل الجهل ، وان الحب مثل البغض[4] ، وقال البغدادي انه يشبه قول الثنويه ان النور يفعل الخير ولا يكون منه الشر ، وان الظلام يفعل الشر ولا يكون منه الخير[5] . ومن رأى الشهرستاني ان قول النظام ان افعال الحيوان جنس واحد وانها كلها حركات مأخوذ عن مبدأ الحركة الذى يثبته الفلاسفة وانها هي التي تحدث التغيّر[6]

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥١ والفرق بين الفرق ص ١٢٠ ــ ١٢١

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١١٩ ــ ١٢٠

٣ــ الانتصار ص ٣٨ ــ ٤٠ .

٤ــ الانتصار ص ٢٨

٥ــ الفرق بين الفرق ص ١٢٠

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٢

٦. قوله في المتضادات والمستحيل

يرى النظام في قهر المتضادات على الاجماع دليلا على وجود الخالق سبحانه وتعالى . قال : وجدت الحرّ مضادا للبرد ، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات انفسهما . فعلمت بوجودي لهما مجتمعين ان لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما . وما جرى عليه القهر ضعيف ، وضعفه دليل على حدثه وعلى ان له محدثا احدثه ومخترعا اخترعه لايشبهه . وليس الانسان هو الذي جمعهما لانه ضعيف مثلهما يجرى عليه القهر الذي يجرى عليهما فيكون الذي اوجدهما وقهرهما على الاجتماع واوجد الانسان هو الله تعالى الذي لا يشبهه شيء[1]

ومع ذلك فان ابن الروندي يقول ان النظام كان يحيل ان يكون الله تعالى قادرا على فعل المستحيل ، كأن يجعل البَرد مسخنا ، او الحرّ مبّردا ، لان الجوهر محال ان يعمل ما ليس في طباعه عمله . ولكن الخياط ينكر ان يكون النظام قد قال ذلك.[2]

٧. الكمون

يقول النظام ان الله تعالى خلق الناس والحيوانات والنباتات والمعادن وسائر الموجودات دفعة واحدة ، وفي وقت واحد . فلم يتقدم خلق آدم على خلق ابنائه ، ولم يتقدم خلق الامهات على خلق الاولاد . ولكن الله اكمن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكامنها لا في خلقها.[3] ويرى الشهرستاني ان اكثر ميل النظام كان الى الفلاسفة الطبيعيين دون الالهيين ، وانه اخذ هذه المقالة عن اصحاب الكمون والظهور منهم[4] . اما ماكدونالد فيرى فيها محاولة اخرى من رجال الفكر المسلمين للتوفيق بين القرآن الذي يقول ان الكون خلق في مدة معينه وبين ارسطو الذي يرى ان الكون قديم وسيبقى الى الابد[5]

١ــ الانتصار ص ٤٦ ــ ٤٧

٢ــ الانتصار ص ٤٧ ــ ٤٨

٣ــ الانتصار ص ٥١ ــ ٥٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٧

٤ــ ابن حزم ج ١ ص ٦٤

٥ــ ص ١٤١
Mac Donald

ولست ادرى كيف فهم ماكدونالد قول النظام على هذا الشكل مع ان فيه اعتراف صريح بأن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة وفي وقت واحد . وقد كان ماكدونالد يستطيع ان يستنتج من قول النظام هذا في الكمون انه قريب من نظرية النشوء والتطور الحديثه لانه يدل على ان العالم على ما هو عليه الان من الرقي والترتيب كان في فكر الله تعالى قبل ان يخلقه ، وان الله تعالى خلق الموجودات واكمن بعضها في بعض ثم اخذ يظهرها على الترتيب الذى وضعه لها .

٨. الحجة في الاخبار

الحجة في الاحكام الشرعيه ، على رأى النظام ، هي في قول الامام المعصوم[١] . ولذلك فانه راح يبطل الطرق المعروفه للاحكام الشرعيه . فأبطل خبر الواحد وقال انه لا يوجب العلم الضرورى[٢] . وانكر ان يكون الاجماع حجة في الشرع لان الامة يجوز ان تجمع على خطأ ، فلو اجمعت الامة على حكم شرعي لجاز ان تخطىء فيه[٣] . ويتهم البغدادى النظام بأنه قصد ابطال احكام فروع الشريعة بابطال طرقها[٤] .

ويروى عنه ايضا انه كان يقول ان الاخبار لا يعلم بها شيء . فنحن لا نعلم بأخبار الله تعالى ولا بأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بأخبار اهل دينه شيئا على الحقيقه . ذلك بأنه ادعى ان المعلومات ضربان محسوس وغير محسوس . فالمحسوس منها اجسام ولا يصح العلم بها الا من جهة الحسّ ، واما غير المحسوس فيعلم بالقياس والنظر ولا يعلم بالحسّ والخبر[٥] .

٩. اعجاز القرآن

قال النظام ان نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوه وانما وجه الدلالة منه على

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٤

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٢٩

٣ــ تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ ــ ٢٤ ، واصول الدين ص ١١ــ ١٢ ، ١٩ ــ ٢٠

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٢٩

٥ــ الفرق بين الفرق ص ١٢٥

صدقه ما فيه من الاخبار عن الغيوب[1] . اما النظم والتأليف فان البشر قادرون على مثلهما ، ولكن الله تعالى صرف اذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا ، ولو خلاهم لكانوا قادرين على ان يأتوا بمثله فصاحة وبلاغة[2] . وقد ردّ الخياط على هذا القول الذى كان اول من نسبه الى النظام ابن الروندى ، وقال ان النظام كان يقرّ باعجاز القرآن نظما واخبارا[3] .

٥. الثمامية

رئيسهم ثمامة بن اشرس النميرى (+ ٢١٣ هـ . = ٨٢٨ م .) وقد انفرد ببعض المسائل منها :

١. الوعيد

تمادى في الوعيد فجعل من مات من المسلمين مصرّا على كبيرة واحدة مخلدا في النار مع فرعون وابي لهب[4] . وكان المعتزلة قبله يرون انه يخفف له العذاب

٢. الارادة

لا فعل للانسان الّا الارادة ، وما عدا ذلك من اعماله فهو حدث لا محدث له[5] . فيكون ثمامة بهذا القول قد خالف اصحابه القدرية وخالف الجبرية ، فلا هو اثبت للانسان قدرة على افعاله ولا جعلها مقدورة لله عز وجلّ .

٣. خلق العالم

العالم فعل الله بطبعه[6] اى ان طبيعة الله تعالى هي التي جعلته يصنع هذا الكون ، فالكون نتيجة قوة طبيعية كامنه في الله تعالى ، وليس نتيجة مشيئته واختياره . ويرى الشهرستاني ان ثمامة اراد بذلك ما ارادته الفلاسفة الطبيعيون فهم طبعا ـ من الايجاد بالذات دون الايجاد على مقتضى الارادة[7]

١ـ اصول الدين ص ١٨٤ ، والفرق بين الفرق ص ١٢٨

٢ـ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٤

٣ـ الانتصار ص ٢٧ ـ ٢٨

٤ـ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨

٥ـ الملل والنحل ج ١ ص ٨٧

٦ـ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨

٧ـ الملل والنحل ج ١ ص ٧٨

غير ان الخياط يرفض هذا القول الذى اخذه ابن حزم والشهرستاني عن ابن الروندى ويقول انه لم يسمع عن ثمامه ولا ورد في كتبه . لان المطبوع عند ثمامه هو الجسم المحدث ،اما القديم الذى ليس بجسم فتعالى عن ذلك علوّا كبيرا . ثم ان المطبوع عند اصحاب الطبايع لا يكون منه الّا جنس واحد من الافعال كالنار التي لا يكون منها الّا التسخين ،اما من تكون منه الاشياء المختلفه فهو المختار لافعاله لا المطبوع عليها .[1]

٦. المعمّريــه

اتباع معمّر بن عبّاد السلمي (+ ٢٢٠ هـ. = ٨٣٥م.) يرى فيه الشهرستاني انه من اعظم المعتزله في دقيق القول بنفي الصفات ونفي القدره[2] . وهذه هي اهمّ اقواله الخاصه :

١. الاجسام والاعراض

الجسم هو الطويل العريض العميق . وأقلّ الاجسام ثمانية اجزاء اذا اجتمعت وجبت الاعراض[3] . والجسم لا يجوز ان يدرك وانما تدرك اعراضه[4] . ثم ان الاجسام كلها ساكنه في الحقيقه ،متحركه في اللفه . فان السكون هو الكون لا غير ذلك . والاجسام حال خلق الله تعالى لها تكون ساكنه[5] .

يقدر الله على خلق الاجسام فقط ولا يقدر على خلق شيء من الاعراض ذلك بأن الاعراض من خلق الاجسام واختراعها اما طباعا كالنار التي تحدث الاحراق والشمس التي تحدث الحراره والقمر الذى يحدث التلوين ،واما اختيارا كالحيوان الذى يحدث الحركه والسكون[6] .

١ــ الانتصار ص ٢٢ ــ ٢٣

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٢

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٣

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣١٣

٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٥

٦ــ اصول الدين ص ٩٤ ، ١٣٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٢

٢٠ حقيقة الانسان

الانسان على مذهب معمّر هو معنى او جوهر غير الجسد المحسوس. اما الجسد فآلة هذا الانسان ليس غير. الانسان جوهر فرد يتصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة والحكمة. ثم هو لا متحرك ولا ساكن ولا متلون، فلا يرى ولا يوصف بالطول او العرض او العمق، ولا يلمس ولا يحسّ، ولا يحلّ موضعا دون موضع، ولا يحصره زمان، ومع ذلك فهو المدبر للجسد. فعلاقته بالجسد اذا علاقة تدبير وتصريف وليس علاقة حلول وتمكن[١].

ويقول الشهرستاني ان معمرا اخذ هذا القول عن الفلاسفة الذين قضوا باثبات النفس الانساني الذى هو على رأيهم جوهر قائم بنفسه لا متحيّز ولا متمكّن، واثبتوا من جنس ذلك موجودات عقليه دعوها العقول المفارقه. وبتأثير الفلسفه ميّز معمّر بين افعال النفس التي سمّاها انسانا وبين القالب الذى هو جسد الانسان. فقال ان فعل النفس هو الارادة فحسب والنفس انسان، ولذلك فعل الانسان هو الارادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد[٢].

٣٠ الفناء

لمّا قال معمّر ان الاعراض من فعل الاجسام، وان الله تعالى لاصنع له فيها ولا تقدير، فقد بنى على ذلك قوله في ان الامراض التي تصيب الحيوانات وكذلك فساد الزرع وفناء الجسم وفناء كل فان كل ذلك من فعل الاجسام بطبعها[٣].

١ــ الانتصار ص ٥٤ ومقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٣٢، والملل والنحل ج ١ ص ٧٤

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٤

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٣٦

قد يكون معمّر لم يقل ذلك في الحياة والموت. لان ابن الروندى اظهر ترددا في نسبته اليه فقال اما الحياة والموت فمن الناس من زعم ان معمّرا يضيفهما الى الله تعالى ومنهم من زعم انه يضيفهما الى الحي الميت ــ (الانتصار ص٥٦) ــ يضاف الى هذا ان الشهرستاني لم يثبت على معمّر انه قال ان الحياة والموت من فعل الاجسام بطبعها وانما استنتج ذلك من احالة معمّر ان يكون لله قدرة على خلق الاعراض، لان الحدوث والفناء عرضان، فلا دخل لله تعالى فيهما. (الملل والنحل ج ١ ص ٧٣)

اما قوله في الفناء عموما فهو ان فناء الشيء يقوم بغيره . فاذا اراد الله تعالى ان يفني العالم افناه بخلق شيء فيه يحلّ فيه فناؤه . فاذا اراد ان يفني ذلك الشيء الذى حلّ فيه العالم افناه بخلق شيء آخر يحلّ فيه فناؤه وهكذا . اما ان يفني الله تعالى العالم كله بحيث يبقى وحده فذلك محال[1] . ولا ريب ان قول معمّر هذا في فناء الشيء وابن يحلّ متأثر بالفلسفة اليونانيه . فان الفلاسفة الطبيعيين وارسطوكانوا يقولون باستحالة فناء العالم وانعدام المادة . فأراد معمّر ان يوفق بين قول الدين وبين قول الفلسفه . فأثبت لله تعالى القدرة على افناء العالم ، ولكنه قال انه يفني في عالم آخر يخلقه الله تعالى ، فأخال بذلك فناء العالم . فجاءت محاولته للتوفيق ضعيفه شبيهة بمن خرج من الباب ودخل من النافذة .

٤ . الصفات الازليه

وقفنا على مذهب معمّر في المعاني ، وكيف انه استعاض بها عن الصفات . وعلاوة على ذلك فقد كانت له اقوال اخرى في صفات البارى تعالى . منها انه كان يمنع ان يقال الله تعالى قديم لان هذا يشعر بالتقادم الزماني ، ووجود البارى ليس بزماني[2] وكان يقول ايضا ان الله لا يعلم نفسه ، لأن من شرط المعلوم عنده الا يعلم نفسه . فلو كان تعالى يعلم نفسه لكان العالم والمعلوم شيئا واحدا وهذا محال . وقال ابن عباد انه كان يحيل ان يعلم الله غيره لانه يؤدى الى ان يكون علمه تحصل من غيره[3] . ويرى الشهرستاني ان معمّرا كان يميل الى الفلاسفه فأخذ عنهم هذا القول . ومن مذهب الفلاسفه ان علم البارى تعالى علم فعلي وليس انفعالي ، وان الله تعالى لا يجوز فيه التعدد فهو علم وعقل ومعلوم ومعقول ، كل هذه شيء واحد[4] . ومعنى ذلك ان علم الله تعالى يوجب الفعل . فمثلا يعلم الله الكتاب فيوجده ، فيكون علمه له ايجاده . فالله تعالى عالم فاعل ، وعلمه يوجب الفعل

١ــ الانتصار ص ١٩ ، واصول الدين ص ٨٧

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ ــ ٧٥

٣ــ اصول الدين ص ٩٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٤١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٥

٤ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٥

ويتعلق بالموجود حال حدوثه ، ولا يتصور تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه . ولذلك فعلمه تعالى ليس علما انفعاليا كعلم الانسان يتعلق بالمعلوم ويتبعه . فالانسان يرى مثلا الكتاب فيؤثر ويفعل فيه فيعلم انه كتاب . اى ان الانسان عالم ، يعلم الطاولة ، ثم هو معلوم لزيد من الناس ، فالمعنيان في الانسان مختلفان أما في الله تعالى فهما معنى واحد .

٥ . المعجـــزات

ليس شيء من المعجزات من فعل الله تعالى . لان المعجزات اعراض ، اى كون الجسم على وجه لم تجر به العاده ، وذلك بحصول نوع من الاعراض فيه . ولما كان الله تعالى لا يخلق ، على رأى معمّر الا الاجسام ، وكان الاجسام هي التي تخلق الاعراض في نفسها ، لم يكن شيء من المعجزات من فعل الله . ويرى البغدادى ان قول معمّر هذا ابطال للشريعة كلها . لانه يؤدى الى ان القرآن ليس من فعل الله تعالى ، لان معمّرا ينفي كلام الله على معنى الفعل وعلى معنى الصفات الازليه[1] .

٧ . البشـــريه

اصحاب بشر بن المعتمر (+ ٢٢٦ هـ . = ٨٤٠) احد افاضل علماء المعتزله[2] ومن روساء معتزلة بغداد[3] . وله بعض اقوال انفرد بها عن زملائه منها :

١ . الاجسام والاعراض

الجسم ما تكوّن من ثمانية اجزاء . ولا يحتمل الجزء الاعراض بما الجسم فيحتمل الاعراض[4] . وقد كان بشر يقول ان الله تعالى لم يخلق شيئا من الاعراض ، فلم يخلق لونا ولا طعما ولا حرّا ولا بردا ولا رطبا ولا يابسا ولا جبنا ولا شجاعة ولا هجزا ولا مرضا ولا بصرا ولا عمى ولا سمعا ولا صمما وان الانسان يستطيع ان يفعل كل ذلك بطبعه[5] .

وكان يرى ايضا ان الله تعالى قادر على ان يقدر عباده على فعل امثال هذه

١ــ اصول الدين ص ١٧٧

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٠٢

٤ــ اصول الدين ص ٥٧

٥ــ الانتصار ص ٦٣ ، واصول الدين ص ٥٧ ، وابن حزم ج ٤ ص ١٤٩ .

الاعراض، وقد اقدرهم عليها ، ما عدا الحياة والموت والقدرة فليس يجوز أن يقدرهم على شيء منها[1]

٢. الحركة والسكون

كل جسم يبقى ساكنا الا اذا خرج سكونه الى ضده، اى الى حركة.[2] فالجسم وهو في المكان الاول ساكن غير متحرك . ثم متى انتقل الى المكان الثاني وسكن اصبح غير متحرك . فالحركة تحصل في الجسم وليس في المكان الاول ولا في المكان الثاني ، ولكنه بالحركة يتحرك من المكان الاول الى الثاني[3].

٣. حقيقة الانسان

كان ابو الهذيل يقول ان حقيقة الانسان هي الجسد ، وكان النظام يرى ان حقيقة الانسان هي الروح ، اما بشر فقد خالف هذين القولين وقال ان الانسان هو الروح والجسد جميعا ، وان الفعّال هو الانسان الذى هو روح وجسد[4].

٤. التوبة

من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الاولى ، لانه قبلت توبته بشرط الا يعود . اى انه يعذب على الذنب الاول والذنب الثاني[5]. ومعنى هذا ان الله تعالى قد يغفر للعبد ذنوبه ثم يعود فيعاقبه عليها اذا عاد الى المعصية[6].

٥. الولاية والعداوة

الولاية والعداوة تكونان بعد حالي الإيمان والكفر[7] اى ان الله تعالى لا يوالي المؤمن في حال ايمانه ولا يعادى الكافر في حال كفره ، وانما

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٧

٢ــ اصول الدين ص ٥١

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٤٤

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٢٩

٥ــ الانتصار ص ٦٤ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٢

٦ــ الفرق بين الفرق ص ١٤٣

٧ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٦٥

يوالي المطيع في الحال الثانيه من وجود طاعته ويعادى العاصي في الحال الثانية من وجود معصيته . لانه لو صحت الحال الاولى لجاز ان يثيب المطيع في حال طاعته وان يعاقب العاصي في حال معصيته[1] .

٨. الهشـاميه

اتباع هشام بن عمرو الفوطي (ت ٢٢٦ هـ = ٨٤٠ م) ولهشام مسائل كثيره اختص بها هذه بعضها :

١. الجسم والجوهر والعرض

الجسم ستة وثلاثون جزءا لا يتجزأ . ذلك بأنه جعل الجسم ستة اركان كل ركن منه ستة اجزاء . ولا يحتمل الاعراض الا الجسم تاما الجوهر الفرد فلا تقوم الاعراض فيه[2] . والجواهر كلها جنس واحد[3] . وهو وان كان يثبت الجوهر الفرد الذى لا ينقسم الا انه يحيل ان يجوز عليه ما يجوز على الاجسام . فالجوهر الفرد يستحيل ان ينفرد او يرى او يتحرك او يسكن[4] .

وكان الفوطي يقول ان الاعراض لا يدل شيء منها على الله تعالى . اما الدليل عليه تعالى فهو الاجسام المحسوسه ، لان الدليل على البارى يجب ان يكون محسوسا . ولذلك فانه زعم ان فلق البحر وقلب العصا حية وانشقاق القمر والمشي على الماء كل ذلك لا يدل شيء منه على صدق الرسول في دعواه الرساله .[5] فيكون الفوطى قد نفي معجزات الرسل ، ولكنه لم يفعل ذلك رأسا بل لجأ الى اللف والدوران وجاء بما يؤدى اليه .

١ــ الانتصار ص ٦٢ ــ ٦٣ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٢ ــ ١٤٣

٢. مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٤

٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٨

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣١١ ، ٣١٥

٥ــ الفرق بين الفرق ١٤٨

٢. صفات الله تعالى

قال في قدرة الله تعالى ان الله اذا خلق شيئا لم يقدر ان يخلق مثله وانما يخلق غيره[١]. وكان يقول ان الله لم يزل عالما قادرا ، ويمنع ان يقال لم يزل عالما بالاشياء ، لاننا لو قلنا ذلك ثبتنا الاشياء قديمة لم تزل معه عزّ وجلّ[٢].

٣. خلق الجنه والنار

الجنة والنار لم تخلقا بعد لانه لا فائدة الان من وجودهما. اذلو وجدتا لكانتا خاليتين ممن ينتفع منهما ويتضرر بهما[٣]. وهو يكفر من يقول انهما الآن مخلوقتان مع ان بقية المعتزله كانوا يشكون في وجودهما ولا يكفرون مثله من اثبت خلقهما[٤]. ولست ادرى ما الداعي الى التكفير في مسألة كهذه غير مهمة.

٤. الموافاة

من كان مؤمنا صالحا الا انه في علم الله يموت كافرا مرتدا فهوا الان عند الله كافر. ومن كان كافرا متمردا الا انه في علم الله يموت مؤمنا تائبا فهو الان مؤمن. ولم يزل الله تعالى ساخطا على الذى مات كافرا ، راضيا عن الذى مات مؤمنا ، لانه تعالى لا يتغير علمه[٥].

٥. الوكيل

كان الفوطي ينهي الناس عن ان يقولوا "حسبنا الله ونعم الوكيل" من جهة تسميته تعالى بالوكيل. لان الوكيل في متعارف اكثر الناس فوقه من وكّله. ولذلك قال انه يكره ان يصف الله تعالى بصفة توهم عليه ما لا يجوز

١ــ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٩

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٨

٣ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٩

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٠

٥ــ ابن حزم ج ٤ ص ٤٨

من صفاته . اى انه ليس لنا ان نصفه تعالى بصفة تحتمل امرين احدهما يجوز عليه والاخر لا يجوز . وهو يرى من الاوفق ان تستبدل كلمة الوكيل "بالمتوكل عليه"[1]

٦. الامامه

لا تعقد الامامه الا في حال السلامة والاتفاق وترك الظلم والفساد . اما اذا فجرت الامة وعصت وقتلت امامها فلا تعقد الامامة لاحد . ويقول البغدادى انه قصد بهذا القول ان يطعن في امامة علي بن ابي طالب لانها عقدت في حال الفتنه وبعد مقتل الامام الذى سبقه[2].

٧. قوله في حرب الجمل وحصار عثمان

قال هشام ان حرب الجمل لم تكن عن رأى علي بن ابي طالب وطلحة والزبير. فهم انما اجتمعوا بالبصرة للمناظرة فتسرع اصحابهم الى الحرب عن غير رأيهم ، فكرهوا ذلك وانكروه . والدليل ان ابن الزبير لما رأى الحرب قال : "سبحان الله ما ظننت ان فيما جئنا اليه يكون قتال !"[3]

وقال في يوم الدار ان عثمان لم يحصر طرفة عين وانما جماعات قدموا عليه وشكوا اليه عماله ، فدخل عليه قوم غفلة وقتلوه غيلة من غير علم المسلمين . ويستدل على ذلك من قول علي بن ابي طالب لولده الحسن: "يقتل امير المؤمنين وانت حاضر ؟؟" فأخبره الحسن انه لم يعلم بذلك . والذى حمل الفوطي على هذا القول اعتقاده ان عثمان لو حوصر وقتل بحضرة الصحابه لكان الامر لا يخلو من احد وجهين : اما ان يكون عثمان مستحقا القتل وعندها تكون قد زالت عدالته ووجب فسقه ، واما ان يكون غير مستحق وعندها فقد فسق الصحابة لتركهم الدفاع عنه . ولما كان الوجهان يوجبان البراءة من امام المسلمين او من جماعة الصحابة فقد قال قولا يسلمون به ويواليهم عليه بابطال القولين الاولين.[4] اى ان الفوطي انكر الاخبار المتواتره وشوّه حقائق التاريخ حتى توافق رأيه في تبرئة ساحة الخليفة والصحابه .

١ــ الانتصار ص ٥٧ ــ ٥٨ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٥ ــ ١٤٦

٢ــ اصول الدين ص ٢٧١ ــ ٢٧٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٤٩ ــ ١٥٠

٣ــ الانتصار ص ٦٠ ــ ٦١

٤ــ الانتصار ص ٦١ ــ ٦٢

٩. المردارية

اتباع ابي موسى المردار عيسى بن صبيح الكوفي الزاهد تلميذ بشر بن المعتمر واستاذ الجعفرين جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر.[1] ولذلك يأتي ترتيبه الزمني بين البشرية وبين الجعفرية . لم يخرج المردار اقوالا جديدة مهمة ، وانما وافق استاذه بشرا في التولد وزاد عليه جواز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد[2]. ووافق النظام في انكار اعجاز القرآن وزاد عليه ان الناس قادرون ليس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن فحسب بل بما هو افصح منه[3].

يضاف الى هذا ان المردار كان شديد التطرف والمغالاة في عقائده فقد كفر من قال بالجبر او اثبت الرؤية السعيدة وكفّر الشاك في كفرهما[4]. وقال في عثمان وقاتليه انهم جميعا في النار ، لان عثمان كان قد فسق ، وكذلك فسق قاتلوه لان فسقه كان لا يوجب القتل ، فاستحقوا جميعا بفسقهم الخلود في النار[5]. وكان المردار يرى انه يجوز ان يبعث الله نبيا كافرا فاجرا ، هذا مع زعمه ان الامام يكون الا برّا تقيا.[6] .

١٠. الجعفرية

اتباع جعفر بن مبشر الثقفي (ت ٢٣٤ هـ = ٨٤٨ م) وجعفر بن حرب الهمداني (ت ٢٣٦ هـ = ٨٥٠ م) وكلاهما من معتزلة بغداد ومن علماء الكلام[7]. لم يأتيا ، كالمردار ، بأمور جديدة تستلفت النظر وتبعث على الاهتمام ، انهما قالا ان الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، فلا يجوزان ينتقل منه لانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد . وعلى ذلك

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٥ ، ٧٦

٢ــ الانتصار ص ٦٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٥١

٤ــ الانتصار ص ٦٧ ، ٦٨

٥ــ اصول الدين ص ٢٨٨

٦ــ الانتصار ص ٩٦

٧ــ تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٦٢

فالناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقه . والقرآن الذى في المصاحف ليس بكلام الله الا على المجاز .. هو عبارة عن حكاية عن المكتوب الاول في اللوح المحفوظ[١] .

وقد كان جعفر بن مبشر يقول ان في فسّاق هذه الامه من هم شرّ من اليهود والمجوس والزنادقه ، مع انه يقول ان الفاسق موحّد وليس بمؤمن ولا كافر فجعل الموحد الذى ليس بكافر شرّا من الثنوى الكافر[٢] . وكانت لجعفر ابن مبشر منزلة في الفقه ، ويعدّ من اصحاب الرأى فيه . لكنه تطرف في بعض اقواله فمثلا قال ان من سرق حبة واحدة وهو ذاكر لتحريمها منسلخ من الايمان والاسلام مخلد في النار[٣] ، فخالف اسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر[٤] . وقال ايضا ان اجماع الصحابه على ضرب شارب الخمر الحدّ وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم[٥] . ويشبه ابن مبشر في هذا النظام وغيره من المعتزله الذين ينكرون الاجماع كحجة في الشرع ويجوزون وقوع الخطأ فيه .

١١. الاسـواريـه

اتباع علي الاسوارى (+ ٢٤٠ هـ. = ٨٥٤م .) كان من معاصرى العلّاف والنظام وبشر والمردار ، وكانت له معهم مناظرات في ابواب الكلام[٦] . اهم ما ذكرعنه قوله في تحديد قدرة الله تعالى . فقد قال ان الله تعالى انما يقدر على احداث ما علم انه يحدثه . فهو تعالى لا يقدر على احداث ما علم انه لا يحدثه[٧] ، ولا يقدر ان يمتنع عن احداث ما علم انه سيحدثه او ما اخبرانه سيحدثه[٨] فمن علم الله تعالى انه يموت ابن ثمانين سنة فان الله لا يقدر على ان يميته قبل

١ـ الانتصار ص ٨٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٦

٢ـ الانتصار ص ٨١ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٣

٣ـ الانتصار ص ٨٣

٤ـ الفرق بين الفرق ص ١٥٣ ـ ١٥٤

٥ـ الانتصار ص ٨٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٥٣

٦ـ الفرق بين الفرق ص ١٨٦

٧ـ الانتصار ص ٢٠

٨ـ اصول الدين ص ٩٤

ذلك ولا ان يبقيه طرفة عين بعد ذلك . ومن علم الله انه يشفي من مرضه يوم الخميس مع الزوال مثلا فانه لا يقدر على ان يبرىه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد ، ولا على ان يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها[١] . كذلك في الاخرة محال ان يقطع الله افعاله ويفني العالم ويبقى وحده[٢] .

١٢ . الاسكافيه

اصحاب محمد بن عبد الله الاسكافي (٠ ٢٤٠ هـ . = ٨٥٤ م .) احد كبار شيوخ الاعتزال ومن اهل الديانة والزهد[٣] . وهذه بعض اقواله :

١ . الجسم

معنى الجسم انه مؤتلف . واقل الاجسام جزءان . والجزء الواحد يحتمل جميع الاعراض الا التركيب[٤] .

٢ . الصفات

لا يجوز ان نقول ان الله يكلم العباد ولا يتكلم مع العباد ، بل نسميه تعالى مكلما . لان المتكلم يقتضي قيام الكلام به كما ان المتحرك يقتضي قيام الحركة به .[٥]

٣ . القدر

كان المعتزله قبله يقولون ان الله تعالى يقدر على الظلم ولكنه لا يفعله لعلمه بقبحه وغناه عنه ، وكان النظام وحده يقول انه تعالى لا يقدر على الظلم اصلا . فجاء الاسكافي واتخذ منزلة بين هذين القولين فقال ان الله يقدر على ظلم الاطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء[٦] . ذلك بانه كان يرى ان الاجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي انعم الله بها عليها على ان الله ليس

١ــ ابن حزم ج ٤ ص ١٥٠

٢ــ الانتصار ص ٢٠

٣ــ مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨

٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٢

٥ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٥

٦ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٥

بظالم لها ، والعقول تدل بانفسها على ان الله ليس بظالم . فاذا وقع الظلم من الله تعالى يقع والاجسام معرّاة من العقول الدالة بعينها على انه لا يظلم[1] ويفهم من هذا ان الظلم لا يمكن ان يقع من الله تعالى لان الاجسام لا يمكن ان تتعرّى من العقول .

١٣. الحائطيه والحدثيه

اتباع احمد بن حائط (ت ٢٣٢ هـ = ٨٤٦ م)[2] وصاحبه فضل الحدثي (ت ٢٥٧ هـ = ٨٧٠ م) يشكل كلاهما فرقة واحدة تطرفت في اقوالها حتى ان البغدادي اعتبرها من فرق الغلاة ففصلها عن سائر فرق المعتزله[3] وقال انها من الفرق التي انتسبت الى الاسلام وليست منه[4]. ويقول الخياط ان هذه الفرقه كانت من جملة المعتزله ولكنها حين تطرفت في آرائها نفاها المعتزلة عنهم وتبّروا من رئيسيها[5].

اما الشهرستاني فانه لم يقل في هذه الفرقه شيئا سوى انه نسبها الى المعتزله وذكرها مع سائر فرقهم ولم يفصلها عنهم[6]. ويرى الشهرستاني ان ابن حائط والحدثي طالط كتب الفلاسفة والتناسخيه ومزجا كلامهم بكلام المعتزله . وقد كانا من اصحاب النظام وممن يعتقد مذهبه ولكنهما زاد عليه ثلاث مسائل[6] هذه هي :

١. الرؤيه السعيده

حمل ابن حائط والحدثي كل ما ورد في القرآن والحديث من رؤية الباري جلّ وعلا بالابصار يوم القيامه على رؤية العقل الاول الذي هو اول ما ابدعه الله تعالى ، وهو العقل الفعال الذي تفيض منه الصور على الموجودات وآياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : " اول ما خلق الله العقل قال له ادبر فأدبر

١ــ الانتصار ص ٩٠ ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٠٢

٢ــ ذكر الخياط ان ابن حائط مات في خلافة الواثق ولذلك لا يمكن ان يكون عاش بعد السنة ٢٣٢ هـ. وهي السنة التي مات فيها الواثق . (الانتصار ص ١٤٩)

٣ــ الفرق بين الفرق ص ٩٣

٤ــ الفرق بين الفرق ص ٢٢٢

٥ــ الانتصار ص ١٤٩

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ ، ٧٠

ثم قال له اقبل فأقبل فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احسن منك بك اعزّ وبك اذلّ وبك اعطي وبك امنع". فهو الذى يظهر يوم القيامة ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليلة البدر. اما واهب هذا العقل، وهو الله تعالى، فلا يرى البته.[١]

٢. القول بوجود خالقين

للخلق خالقان احدهما قديم وهو الله سبحانه وتعالى، والثاني محدث وهو عيسى بن مريم عليه السلام. فالسيد المسيح هو ابن الله على معنى التبني دون الولاده، وهو الذى يحاسب الخلق يوم القيامه. وقد قالا ان المسيح هو الذى عناه الله بقوله "وجاء ربك والملك صفّا صفّا"[٢]، وهو الذى يأتي "في ظلل من الغمام"[٣]، وهو ايضا الذى عناه النبي في الحديث المروى عنه "ترون القمر ليلة البدر"..، وفي الحديث الاخر "اول ما خلق الله العقل.."، فيكون السيد المسيح هو العقل الاول الفعّال الذى سيراه الخلق يوم القيامه، وقد تذرع جسدا ونزل الى الدنيا وكان قبل عقلا.[٤]

ويرى الشهرستاني ان قولهما هذا مأخوذ من المسيحيه[٥]، أمّا البغدادى فقد نظر اليه من وجهة اخرى فهو يرى انهما اثبتا وجود خالقين موافقا في ذلك الثنويه[٦]. ويخيل الي ان غايتهما الاساسيه لم تكن اثبات خالقين، ولكنهما ارادا ان يفسرا الايات والاحاديث التي تقول بالرؤية والمجيء والنزول فقالا بالعقل الفعال الذى هو السيد المسيح وذهبا الى انه هو الذى ينزل الى الدنيا ويجيء يوم القيامه لمحاسبة الخلق وترتفع الحجب بينه وبينهم، فظنا انهما بذلك قد قاما بحلّ هذه المشكله. ومهما يكن فان تأثرهم بالعقائد المسيحيه امر واضح غير منكور.

١ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٠

٢ــ سورة الفجر آيه ٢٢

٣ــ سورة البقره آيه ٢١١

٤ــ الفرق بين الفرق ص ٢٦٠ ــ ٢٦١

٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٧

٦ــ الفرق بين الفرق ص ٢٦١

٣٠ التناسخ

ابدع الله تعالى خلقه اصحّاء سالمين عقلاً بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم ، تدعى "دار الابتداء" او "الجنة الاولى". وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه . ولا يجوز ان يكون اول ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا . فابتدأهم بتكليف شكره فأطاعه بعضهم في جميع ما امره ، وعصاه بعضهم في جميع ذلك ، واطاعه بعضهم في البعض دون البعض . فمن اطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها ، ومن عصاه في الكل اخرجه من تلك الدار الى "دار العذاب" وهي النار . ومن اطاعه في البعض وعصاه في البعض اخرجه الى دار الدنيا وتدعى "دار الابتلاء" فألبسه هذه الاجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضرّاء والشدة والرخاء والالام واللذات ، على صور مختلفة من صور الناس وسائر الحيوان على قدر ذنوبهم . فمن كانت معصيته اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه أخف ، ومن كانت ذنوبه اكثر كانت صورته اقبح وآلامه اشدّ . ثم لا يزال يموت ويرجع الى الدنيا ما دامت معه طاعاته وذنوبه حتى يمتلئ المكيالان مكيال الخير ومكيال الشرّ فيذهب الى الجنة او الى النار . ولهذا كانا يقولان ان كل نوع من الحيوان أمة على حيالها لان الحيوانات انما هم ناس ممسوخون بسبب ذنوبهم ، وان الله تعالى لا يزال يرسل الرسل الى كل امة من الحيوان ويكلفهم دوما الى ان تصبح جميع اعمالهم طاعات او معاصي فيردون الى دار النعيم او يحشرون الى جهنّم[1] . واظن ان هذا القول اما ان يكون مأخوذا عن الهنود وهو الارجح ، او ان يكون بقية من بقايا الطوطمانيه الجاهليه القديمه .

١٤٠ العويسيه

• اتباع مويس (+ ٢٤٦ هـ. = ٨٦٠ م.) يكاد لا يرد عن هذه الفرقة في كتب العقائد شيء ، ولا تشير كتب التاريخ الى رئيسها . ولذلك اكتفى بذكر اسمها .

١ــ الفرق بين الفرق ص ٢٥٦ ــ ٢٥٧ ، والملل والنحل ج ١ ص ٦٨ ــ ٧٠

١٥. الصالحيه

اصحاب صالح قبه (ت ٢٤٦٠هـ = ٨٦٠م) كذلك لم يرد عن هذه الفرقه شيء يستحق الذكر. قال ابو الحسن الاشعرى ان صالح قبه كان من يثبتون الجزء الذى لا يتجزأ، وكان يجوز ان يحل الجزء وهو منفرد جميع الاعراض الا التركيب[١]. وله في الرؤيا رأى خاص وهو انها حق. فما يراه النائم في نومه صحيح كما ان ما يراه اليقظان في يقظته صحيح. فاذا رأى الانسان في المنام كانه بأفريقيه وهو ببغداد فقد اخترعه الله بأفريقيه في ذلك الوقت[٢]. والذى يراه الرائي في المرآة انما هو انسان مثله اخترعه الله تعالى[٣].

١٦. الجاحظيه

اتباع عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٨م) قال ابن قتيبه ان الجاحظ آخر المتكلمين واحسنهم للحجه، حتى انه ليعظم الصغير ويصغر العظيم[٤]. وقال الشهرستاني انه طالع كثيرا من كتب الفلاسفه وخلط وروج بعباراته البليغه وبراعته اللطيفه. وكان اكثر ميله الى الفلاسفة الطبيعيين فجاءت اقواله مطبوعة بفلسفتهم[٥]. واهم النقاط التي اشتهر بها ما يلي:

١. فلسفته الماديه الطبيعيه

الجوهر يستحيل ان ينعدم او يفني[٦]. لذلك فالاجسام المؤلفه من الجواهر يستحيل ايضا ان تنعدم او تفنى[٧]، ولا يقدر الله على افنائها البته، ولكنه يقدر ان يفرق اجزاءها ويعيد تركيبها فقط[٨]. فالاجسام اذا ثابتة لا تفنى وانما يمكن ان تتغير من حال الى حال باختلاف الاعراض عليها[٩].

١ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣١٧
٢ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٣٣
٣ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٤٣٤
٤ــ تأويل مختلف الحديث ص ٧١
٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٠ ــ ٨١
٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٠
٧ــ الانتصار ص ٢١ ، والفرق بين الفرق ص ١٦١
٨ــ ابن حزم ج ٤ ص ١٤٨
٩ــ اصول الدين ص ٢٣٠

يظهر لنا من هذا ان الجاحظ كان يقول بقدم المادة . وهو قول متأثر الى حدّ بعيد بالفلاسفة اليونان الطبيعيين الاقدمين الذين كانوا يذهبون في فلسفتهم المادية الى قدم العالم واستحالة فناء المادة ، ويرون ان الخلق عبارة عن تجمع اجزاء المادة في اجسام منتظمة ، وان الفناء هو تفرق اجزاء تلك الاجسام . ولا ريب ان الجاحظ بقوله هذا قد خالف العقيدة الدينية الاسلامية التي تقول ان الله تعالى خلق العالم من العدم . وقد اعترض عليه البغدادي لانه يوجب ان يكون الله تعالى يقدر على خلق شيء ولا يقدر على افنائه ، وان يكون تعالى لا يستطيع ان يعود منفردا كما كان قبل الخليقة منفردا[1] .

كذلك اثبت الجاحظ الطبائع للاجسام ، كما اثبتها من قبل الطبيعيون من الفلاسفة ، واوجب لها افعالا مخصوصة[2] ، فقال ان العباد لا فعل لهم سوى الارادة ، اما سائر الافعال فتقع منهم طباعا لا اختيارا[3] . وقال ايضا ان الله تعالى لا يقدر ان يعرّي الجسم من افعاله[4] . وبسبب اثباته الطبائع للاجسام قال ان الله تعالى لا يدخل النار احدا ، وانما النار تجذب اهلها الى نفسها بطبيعتها وتمسكهم في نفسها على الخلود[5] ثم تحيلهم الى طبيعتها وتجعلهم جزءا منها فلا يبقون فيها مخلدين في العذاب[6] . اعترض البغدادي ايضا على هذه الفلسفة الطبيعية وقال انها تؤدي الى ان تكون الصلاة والصوم والقتل والسرقة ليست من صنع الانسان ، لان الانسان لا صنع له غير الارادة ، وهذه الافعال تقع منه بالطبيعة ، ولانه اذا كانت هذه الافعال تقع منه طباعا وليس كسبا فلا يستحق عليها الثواب او العقاب ، كما انه لا يثاب ولا يعاقب على لونه وتركيب جسمه اذا

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٦١

٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٠

٤ــ الانتصار ص ١٤٧

٥ــ الانتصار ص ٩١ ــ ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ١٦١

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

لم يكن ذاك من كسبه[1] . ولكن لماذا يبدى البغدادى هذا الاعتراض وهو من القائلين بالكسب ..؟ اليس يرى اصحاب الكسب ان الانسان ليس له الا الارادة ، وان الفعل نفسه والقدرة الحادثة التي يتمّ بها الفعل يخلقهما الله في الانسان وقت الفعل ..؟ والجاحظ يثبت الارادة للانسان مثلهم ، اما الجانب الذى يثبته اصحاب الكسب لله تعالى في فعل الانسان فقد اعطاه للطبع . وعلى ذلك يكون الدور الذى يلعبه الانسان في فعله واحدا في الحالتين . ولست اظن ان الجاحظ ينكر ان هذا الطبع الذى يعمل به الانسان هو من الله تعالى ايضا . فلماذا اذن يجعل الانسان بالكسب مكلفا مسئولا عن اعماله ، ولا يعتبر الانسان الذى يعمل بطباعه كذلك ..؟ الا يكون البغدادى بقوله هذا قد عارض نظرية الكسب التي يدين بها ، وعمل من حيث لا يدرى على هدمها ..؟!

٢. الحواسّ

الحواسّ جنس واحد ، فحاسة البصر من جنس حاسة السمع ومن جنس سائر الحواسّ . والاختلاف انما يكون في جنس المحسوس وفي موانع الحسّاس والحواسّ لا غير ذلك . لان النفس هي المدركة من هذه الفتوح . وقد اختلفت هذه الفتوح فصار واحد منها سمعا وآخر بصرا على قدر ما مازجها من الموانع ، اما جوهر الحسّاس فلا يختلف . لهذا كان الجاحظ لا يمانع ان يخلق الله تعالى حاسة سادسة غير معلومة لمحسوس سادس غير معلوم[2] . وهذا القول شبيه بما ذكرناه عن النظام من انه كان يرى ان النفس الانسانية هي الحسّاسة المدركة وليس الحواسّ !

٣. عصمة الانبياء .

لما كان الجاحظ يرى ان المعارف ضرورية ، فلا يعصي الله احد الا بعد العلم بانتهاء عنه ، فقد قال ان الانبياء اعتمدوا المعاصي وواقعوها

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٠ ــ ١٦١

٢ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٤١

على غير تأويل ومع العلم بأن الله قد نهى عنها[1]. ومعنى ذلك انه نفى العصمة عن الانبياء . فخالف اكثر المعتزله الذين يقولون ان ذنوب الانبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد او السهو، ولا يجوز عليهم ان يفعلوا قصدا ما علموا انه ذنب[2].

٤. القرآن الكريم

روى ابن الروندى ان الجاحظ كان يقول ان القرآن جسم يجوز ان يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا[3]. ولا يعقل ان يكون الجاحظ قد قال ذلك، بل الارجح ان يكون ابن الروندى نسبه اليه للحط من قدره . وان كان قاله فعلا فانه انما يدلّ على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت اليها المحاجات الفلسفيه في زمنه، وأما يكون الجاحظ، كما قال ماكدونالد، قصد بهذا القول التهكم على المتجادلين في وقته وايضاح مبلغ العقم في ابحاثهم[4].

١٧. الشحاميه

١٨. والخياطيه

الشحاميه اتباع ابي يعقوب الشحّام (+ ٢٦٧ هـ. = ٨٨٠ م.) احد تلاميذ ابي الهذيل العلّاف ومن اصحابه والقائلين بمقالته[5]، ورئيس معتزلة البصره في عصره[6]. والخياطيه اتباع ابي الحسين الخياط (+ ٣٠٠ هـ. = ٩١٢ م.) من معتزلة بغداد[7] واضع كتاب "الانتصار" في الدفاع عن الاعتزال .

١ــ الانتصار ص ١٥

٢ــ اصول الدين ص ١٦٨

٣ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨١

٤ــ ص ١٦١

٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ Mac Donald

٦ــ الوفيات ١١ ص ٦٨٥

٧ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٢

ذكرت هاتين الفرقتين معا لانهما اول من احدث القول بان المعدوم شيء وبالغ فيه حتى اصبح اهمّ مسألة يعرفان بها . كان المعتزلة قبل الشحّام يبحثون في المعدوم ويرى اكثرهم انه لا يصح ان يكون شيئا او ذاتا او جوهرا او عرضا . ثم جاء الشحّام فقال ان المعدوم في حال عدمه شيء وذات وعين وجوهر وانه تقوم به الاعراض . فالجوهر على رأيه كان في حال عدمه جوهرا ، وكان العرض في حال عدمه عرضا ، والسواد سوادا والبياض بياضا . وامتنع ان يسمّي المعدوم جسما لان الجسم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق[1] . وقد تابع الشحّام في هذا القول بعض المعتزلة ولا سيما الخياط الذي غالى فيه حتى اثبت للمعدوم صفة الجسمية وقال ان كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت ايضا في حال العدم . فالجسم في حالي وجوده وعدمه جسم . وبسبب اطلاقه على المعدوم صفة الثبوت ووصفه له بأوصاف الموجودات سمّي الخياط هو واصحابه " المعدومية "[2] . هذا وقد كان المعدومية يرون ان المحالات ليست معدومات ولا اشياء ثابته ، فالمعدوم الذي تثبت له صفات المحدث هو الممكن الوجود فقط وليس المستحيل[3] . وكان الخياط وحده يقول ان المعدوم ليس متحركا لانه ممن يذهبون الى ان الجسم حال حدوثه لا يصح ان يكون متحركا[4] .

يؤخذ من هذا الكلام انه لا فرق بين الموجود والمعدوم الا صفة الوجود ، اذا حدثت كان موجودا ، واذا زالت صار معدوما . فيكون القائلون بهذه النظريه لم يثبتوا لقدرة الله تعالى سوى حالة واحدة وهي الايجاد والاحداث . وكانوا يعللون نظريتهم بالطريقه الاتيه : الصفات الذاتيه للجواهر والاعراض لها لذواتها ، ولا علاقة لها بفعل الفاعل وقدرة القادر . والمحدث انما يحتاج الى الفاعل من جهة الوجود اذا كان في ذاته ممكن الوجود . والفاعل القادر لا يعطي الشيء الا الوجود ، ولا عمل له سوى ترجيح جانب الوجود على جانب العدم .

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٣ ــ ١٦٤ ، ونهاية الاقدام ص ١٥١

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٤ ــ ١٦٥ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٢

٣ــ نهاية الاقدام ص ١٥٥

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٤

فما هو للشيء لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته ، وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله ، وما هو تابع لوجوده هو تحيّزه وقبوله للعرض . يضاف الى هذا ان الفاعل اذا اراد ايجاد جوهر فلا بدّ ان يتميّز الجوهر بحقيقته عن العرض حتى يتحقق القصد اليه بالايجاد والّا فالجوهر والعرض في العدم لذا كان لا يتميّز احدهما عن الثاني بأمر ما وحقيقة ما ، واذا لم يكن ذلك الامر والحقيقة شيئا ثابتا ، لم يتجرد القصد الى الجوهر دون العرض ، والى الحركة دون السكون والبياض دون السواد . فالتخصيص بالوجود لا يتصور الّا اذا كان المخصص معينا مميزا عند الوجود حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون ، والّا كان حصول الكائنات اتفاقا وبختا .[1]

ترى ما هو السبب الذى حملهم على هذا القول ؟؟ اني لارى فيه محاولة اخرى يقوم بها المعتزلة للتوفيق بين الديانة الاسلاميه وبين الفلسفة اليونانيه ... بين الدين الذى يقول ان العالم محدث وقد احدثه الله من لا شيء وبين الفلسفه التي تقول ان العالم قديم وانه لا يمكن احداث شيء من لا شيء . فقال المعتزلة ان المعدوم شيء ، اى انهم اثبتوا للعالم في العدم جميع صفات العالم الموجود ، فكان لا عمل لله تعالى سوى الايجاد . ويقول البغدادى انهم اضمروا قدم العالم ولم يجسروا على اظهاره فقالوا بما يؤدى اليه[2] . ويرى الشهرستاني انهم تأثروا في ذلك بارسطو . فقد كان ارسطو يقول ان كل حادث عن عدم يسبقه امكان الوجود ضرورة ، وامكان الوجود ليس عدما محضا بل هو امر له صلاحية الوجود والعدم ، ولن يتصور ذلك الّا في ماده . فكل حادث يسبقه مادة متقدمة عليه تقدما زمانيا . والعالم لو كان حادثا عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة تقدما زمانيا ليس قبلها عدم . فأخذ المعتزلة ذلك وقالوا ان المعدوم شيء ، وعرفوا الشيء بأنه الممكن الوجود .[3]

١ــ نهاية الاقدام ص ١٥٥ ــ ١٥٦

٢ــ اصول الدين ص ٧١

٣ ــ نهاية الاقدام ص ٣٣

١٩. الجبائيه

اصحاب ابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٣٠٣هـ. = ٩١٥م) تلميذ الشحّام[1] وامام المعتزله في عصره ورئيس المتكلمين[2]. كان من معتزلة البصره[3] وقد مثّل هو وولده ابو هاشم الآتي ذكره آخر ادوار الاعتزال المهمة فيها. وقد اختص الجبائي بأقوال كثيرة هذه اهمها:

١. الجواهـر

الجوهر هو ما اذا وجد كان حاملا للاعراض. والجوهر جوهر بنفسه قبل ان يكون، وهو معلوم قبل ان يكون. والجواهر كلها جنس واحد، وهي متغايره بأنفسها ومتفقه بأنفسها[4].

وكان الجبائي يثبت الجوهر الفرد الذى لا ينقسم ويجيز انفراده. واذا انفرد الجوهر جاز عليه ما يجوز على الجسم من الحركه والسكون واللون والطعم والرائحه، ولكن محال ان يحله الطول او العرض او العمق او العلم او القدره او الحياة[5].

٢. الاعراض

بعض الاعراض لا يبقى كالصوت والالم والفكر والارادات والكراهات والحركات، وبعضها يبقى كالحرارة والبروده والرطوبة واليبوسه والطعوم والروائح والالوان والحياة والقدرة والصحه. اما السكون فضربان: سكون الجماد وهو يبقى، وسكون الحي الذى يفعله في نفسه فهولايبقى. وكل ما يبقى فهو يبقى لا ببقاء[6] ويجوز اعادة بعض الاعراض فما يعرف الناس كيفيته منها او يقدرون على جنسه فلا يعاد، وما كان غير ذلك فجائز ان يعاد[7]

١ــ الوفيات ج ١ ص ٦٨٥
٢ــ الوفيات ج ١ ص ٦٨٦
٣ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٣
٤ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٧ــ ٣٠٨
٥ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٠٧، ٣١٢، ٣١٥
٦ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٥١، واصول الدين ص ٥١
٧ــ مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٧٤

كذلك اجاز الجبائي وجود العرض الواحد كالكلام في امكنة كثيرة .
فقال ان الكلام المكتوب في محل اذا كتب في غيره كان موجودا في المحلين من غير انتقال من المكان الاول الى المكان الثاني ، ومن غير حدوث في الثاني . وكذلك ان كتب في محلات كثيرة[1] . ولما وجد ان هذا القول يلزمه ان يكون القرآن كلام إلله موجود في اماكن كثيرة في آن واحد ، فقد التزم ان يحتاط لذلك بقوله ان الذى يقرأه القارئ ليس بكلام الله تعالى ، والمسموع منه ليس بكلام الله . وذلك لان الله يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة .[2]

٣. الفناء

اذا اراد الله تعالى ان يفني العالم خلق عرضا لا في محل افنى به جميع الاجسام والجواهر . والله تعالى قادر على افناء العالم جملة ولكنه غير قادر على افناء بعض الاجسام دون بعض[3] . ويرى الشهرستاني ان السبب الذى حمله على[4] القول اعتقاده ان الله تعالى لا في محل . فيكون اثبات موجودات هي اعراض او في حكم الاعراض لا محل لها كاثبات موجودات هي جواهر او في حكم الجواهر لا مكان لها . وهذا على رأيه قريب من مذهب الفلاسفه حيث اثبتوا عقلا هو جوهر لا في محل[4] .

٤. المعدوم

وافق الجبائي استاذه الشحام في قوله في المعدوم . فأثبت الجوهر في العدم جوهرا ، ولكنه انكر على الخياط قوله ان الجسم جسم قبل حدوثه لان ذلك يؤدى الى قدم الاجسام ، ووضع في ذلك كتابا خاصا[5] . والواقع ان قول الجبائي واستاذه اقرب الى مذهب الفلاسفه من قول الخياط لان الجسم مركب ولا يجوز ان يتغير تركيبه بينما الجوهر الذى يتألف منه الجسم لا يتغير .

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٨
٢ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ ــ ٨٤
٣ــ اصول الدين ص ٤٥ ، والفرق بين الفرق ص ١٦٨ ــ ١٦٩
٤ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٣
٥ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٥ .

٥. استحالة بعث الاجسام

كان الجبائي يقول باستحالة بعث الاجسام بعد تفرقها بالموت. ولذلك فإنه يتأول الآيتين الكريمتين: "يحيي الموتى" و"ان الله يبعث من في القبور" على معنى ان الله تعالى يحيي ارواح الموتى ويبعث ارواح من القبور[1].

٦. الصفات الازليه

كان الجبائي يقول ان الله تعالى لم يزل سميعا بصيرا ويمتنع من ان يقول لم يزل سامعا مبصرا. فالله تعالى كان في الازل سميعا ولم يكن سامعا الا عند وجود المسموع، وكان في الازل بصيرا ولم يصر مبصرا الا عند وجود المرئي. ذلك بأن سامعا مبصرا يفيدان الى مسموع مبصر. فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجودات، لم يجز ان يكون سامعا ومبصرا. اما سميع وبصير فلا يفيدان الى مسموع ومبصر، لانه يقال للنائم سميع بصير وان لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره، ولا يقال له انه سامع مبصر[2].

وقال في اسماء الله تعالى انها جارية على القياس. ولذلك اجاز اشتقاق اسم له تعالى من كل فعل من افعاله[3]. وانه ليبدو عجيبا ان يكون الجبائي قال ذلك لانه يلزمه به ان يشتق لله تعالى اسماء كثيرة غير لائقه. لان من افعاله تعالى ما لا يجوز ان يشتق له اسماء منها. ففي الايه: "الله يستهزئ بهم" لا نقول انه تعالى "مستهزئ"، وفي الايه: "سخر الله منهم" لا يقال عنه تعالى انه "ساخر"[4]. وقد قال البغدادي ان اسماء الله تعالى مأخوذة من التوقيف وليست جارية على القياس. فنقول انه تعالى قديم ولا نصفه بأنه عتيق، ونقول انه كريم ولا نصفه بأنه سخي مع ان المعنى واحد.[5]

١- الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٠١

٢- مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٧٥ - ١٧٦، واصول الدين ص ٩٦ - ٩٧

٣- الفرق بين الفرق ص ١٦٨

٤- اصول الدين ص ١٢٩

٥- اصول الدين ص ١١٦

وكان يرى ان حقيقة الطاعة موافقة الاراده ، فكل من فعل مراد غيره فقد اطاعه . ولذلك كان يسمّى الله تعالى مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد[١] . فخالف بذلك اكثر المسلمين الذين يقولون ان حقيقة الطاعة هي موافقة الامر . واني لاستبعد ان يكون الجبائي قال ذلك ، وارجح ان يكون هذا القول وامثاله من الاقوال السخيفه المرويه عن المعتزله قد ترجع الى تحوير اعدائهم .

٢٠ الكعبيه

اتباع ابي القاسم عبد الله البلخي الكعبي (+ ٣١٩هـ = ٩٣١م) تلميذ الخياط واحد المعتزله البغداديين[٢] . افرط الكعبي في نفي الصفات فأحال ان يكون الله تعالى مريدا على الحقيقه او سميعا بصيرا على الحقيقه[٣] . واخذ عن استاذه قوله في المعدوم فوافقه في ان المعدوم شيء ومعلوم ومذكور ، واحال ان يكون جوهرا او عرضا .[٤]

وقال في الإمامة ان القرشيّ اولى بها من الذى يصلح لها من غير قريش ، الّا اذا خاف الناس الفتنة جاز عقدها لغيره[٥] . وكان المعتزلة ولا سيما الخياط ينكرون الحجة في اخبار الاحاد ، فخالفهم في ذلك ووضع كتابا ضلّل فيه من انكرها[٦] .

٢١ البهشميه

اتباع ابي هاشم عبد السلام بن ابي علي الجبائي (+ ٣٢١هـ = ٩٣٢م) رئيس معتزلة البصره بعد ابيه[٧] . وكثيرا ما يذكر الكتاب كالشهرستاني[٨] البهشميه والجبائيه كفرقة واحده لان الابن كان يوافق الاب في مسائل كثيره ولا سيما في الفناء[٩] والمعدوم[١٠] اما البغدادى فانه يفصل بينهما ويتكلم عنهما كفرقتين مختلفتين[١١] وهذه هي بعض اقوال ابي هاشم .

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٧ــ١٦٨ (٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٢
٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٦ وأصول الدين ص ٤٤ ، ٩٠ (٤) الفرق بين الفرق ص ٦٤
٥ــ اصول الدين ص ٢٧٥ (٦) الفرق بين الفرق ص ١٦٥ (٧) الفرق بين الفرق ص ١٦٧
٨ــ الملل والنحل ج ١ ص ٨٣ (٩) الملل والنحل ج ١ ص ٨٣
١٠ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٥ (١١) الفرق بين الفرق ص ١٦٧ ، ١٦٩

٠١ الاعراض

نفي ابو هاشم جملة من الاعراض التي اثبتها مثبتي الاعراض كالبقاء والادراك والالم والشك . وقال ان الالم الذى يلحق الانسان عند المعصيه والالم الذى يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى اكثر من ادراك ما يتفور عنه الطبع ، والملذات ليست معنى اكثر من ادراك المشتهى ، والادراك عنده ليس بمعنى . وقال في الالم الذى يحدث عند الوباً انه معنى كالالم الذى يحدث عند الضرب لانه واقع تحت الحسّ[1] . ومن رأيه في خلق الاعراض ان الله تعالى ليس في مقدوره خلاف الالوان الموجوده .[2]

٠٢ التوبه

ذكر ابو هاشم عدة حالات لا تصح فيها التوبه . فان التوبة عن الذنبه في اعتقاده ، لا تصح بعد العجز عن مثله ، فلا تقبل توبة الكاذب بعد خرس لسانه عن الكذب . ولا تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه الانسان قبيحا ، او يعتقده قبيحا وان كان في حدّ ذاته حسنا . واخيرا لا تصح توبة الانسان عن الذنوب مع الاصرار على نوع واحدة تجب عليه . لانه انما وجب عليه ترك القبيح لقبحه ، فاذا اصرّ على قبح آخر لم يكن تاركا للقبيح المتروك من اجل قبحه[3] .

٠٣ الاراده

اوجد ابو هاشم ما يدعى الاراده المشروطه . وهي انه لا يجوز ان يكون شيء واحد مرادا من وجه مكروها من وجه آخر . فالمريد للشيء لا يكون مريدا له الا من جميع وجوهه حتى لا يجوز ان يكرهه من وجه ما من وجوهه . ويرى البغدادى في هذا القول هدما لاصول المعتزله في الحسن والقبح ، لانه يلزمه ان يكون من القبائح العظام ما لم يكرهه الله تعالى ، ومن الحسن الجميل ما لم يرده . فمثلا اراد الله تعالى السجود له عبادة ، فعلى هذا الاصل لا يجوز ان يكره السجود للصنم عبادة[4]

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٨٣

٢ــ اصول الدين ص ٤١

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٧٥ ــ ١٧٦

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٧٧ ــ ١٧٨

٤٠ الثواب والعقاب

قال ابو هاشم باستحقاق الشكر والذمّ على فعل الغير. فلو ان زيدا امر عمرا ان يعطي فيره فأعطاه لاستحق زيد الشكر على فعل عمرو من قابض العطيه. كذلك لو امره بمعصية ففعلها لاستحق زيد الذمّ على نفس المعصيه التي هي من فعل عمرو . وكانت الامة تقول انه يستحق الذم والشكر على الامر الذى هو فعله فقط وليس على فعل عمرو الذى هو ليس فعله . فخالفها ابو هاشم وجعل الانسان يستحق شكرين او ذمّين ، احدهما على الامر الذى هو فعله والثاني على المأمور به الذى هو فعل فيره[١] .

وقال ابو هاشم ايضا باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل . فالانسان القادر المكلف اذا مات ولم يرتكب معصية ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة لله تعالى ، استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل بل من اجل انه لم يفعل ما امر به مع قدرته عليه وارتفاع الموانع عنه . ولذلك سمّي ابو هاشم من لم يفعل ما امر به عاصيا وان لم يفعل معصيته ، ولم يوقع اسم المطيع الا على من فعل طاعه . فحتى يكون الانسان مطيعا فيتخلص من العقاب ويستحق الثواب يجب عليه ليس ان يمتنع عن فعل ما نهى عنه فحسب بل ان يفعل ايضا ما امر به[٢] . فكل من لم يفعل ما وجب عليه ظالم وان لم يقع منه ظلم ، وفاسق مخلّد في النار[٣] .

وقد استنتج ابو هاشم من هذا القول احكاما اخرى . فقال أن المكلف القادر اذا تغيّر تغييرا قبيحا استحق بذلك قسطين من العذاب الاول للقبيح الذى فعله والثاني لانه لم يفعل الحسن الذى امر به . ولو تغيّر تغيّرا حسنا ولم يفعل شيئا واحدا مما امره الله تعالى به ولا ضده لاستحق الخلود في النار[٤] . ولهذا فرّق ابو هاشم بين الجزاء وبين العقاب فقال انه يجوز ان يكون في النار عقاب كثير ليس جزاء ، لان الجزاء لا يكون الا على فعل ، وعنده انه قد يكون عقاب لا على فعل[٥] . ومن اجل هذا القول في استحقاق الذمّ لا على فعل دعي ابو هاشم واصحابه "الذميّة"[٦]

١ــ الفرق بين الفرق ص ١٧٤

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٩ ــ ١٧١

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٧٣

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٧١

٥ــ الفرق بين الفرق ص ١٧٣ ــ ١٧٤

٦ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٩

٢٢. الحمارية

جماعة من معتزلة عسكر مكرم[1]، ليس لهم مذهب خاص وانما اخذوا من فرق المعتزلة الاخرى بعض اقوالها واتبعوها[2]. ولسنا نعرف من هو مؤسس هذه الفرقه، ولا نستطيع ان نحدد مبدأها او نعين موقعها بالنسبة الى الفرق الاخرى، ولذلك تركنا التكلم عنها الى النهايه.

اخذ الحماريه عن الجعد بن درهم قوله في التولد وهو ان النظر الذى يوجب المعرفه تكون تلك المعرفة فعلا لافاعل له. واخذوا عن الحائطية قولهم بتناسخ الارواح في الاجساد والقوالب. وكانوا يقولون ان الخمر ليست من فعل الله بل هي من فعل الخمّار لان الله تعالى لا يمكن ان يفعل فعل يكون سبب المعصيه، وان الانسان قد يخلق انواعا من الحيوان كالديدان التي تخرج من اللحم اذا وضع في الشمس او دفن في الارض، والعقارب التي تظهر من التبن تحت الاجر اذا جمع الانسان بين التبن والاجرّ[3].

هذه هي فرق المعتزله الاثنتان والعشرون. واحسب ان ما ذكرته عنها وان كان تماماً، كاف ليعطينا فكرة عن المسائل الاخرى التفصيليه الخاصه التي كان المعتزلة يعالجونها عدا عن مسألتي الصفات والقدر او التوحيد والعدل، وعن مدى تطور المعتزله الفكرى منذ ظهورهم الى بدء تدهورهم وسقوطهم... تلك الفكره التي يجب ان تكون واضحة جلية في مخيلتنا كيما نستطيع ان نصدر على المعتزلة حكما صائبا ونقدر عملهم تقديرا صحيحا.

وقبل ان اختم هذه العجاله اود ان اشير الى نقطتين هامتين. الاولى ان المعتزلة تطرفوا في عقائدهم وابتعدوا عن اهل السنة كثيرا بسبب تعمقهم في

١ــ عسكر مكرم: ناحيه من نواحي خوز ستان الواقعه بين البصرة وبين فارس (معجم البلدان ج ٢ ص ٦٩، ٤١٧)

٢ــ الفرق بين الفرق ص ٢٦١

٣ــ الفرق بين الفرق ص ٢٦١ ــ ٢٦٢

درس الفلسفة فكان ذلك من الامور التي زادت النفور وسوء التفاهم بين الفريقين . كما وان المعتزلة في آخر ايامهم تركوا المسائل الحيويه المهمه وصاروا يعنون بمسائل اقلّ اهميه كالمعدوم والموجود والجزء والجوهر والعرض . اما النقطة الثانيه فهي ان اكثر هذه المعلومات التي ذكرناها وصلتنا على لسان اعداء المعتزلة ومخالفيهم ، فلا يستبعد ان يكون بعضها الصق بهم ، او حوّر عن الاصل ، او استنتج من بعض اصولهم ولم يقولوا به . لا سيما وان الخياط احد رؤسائهم احتج على كثير من الروايات عنهم . وقد كان على حق حين قال ان الانسان انما تؤخذ اقواله من كتبه او من حكايات اصحابه عنه لا من كتب مخالفيه وحكاياتهم . فلا يسعنا والحالة هذه ان نأخذ جميع ما قيل عن المعتزله على علاته ونقبل به دون ان يخالطنا ولو شيء قليل من الشك في حقيقته وخصوصا الاقوال البادية السخف الكثيرة التطرف .

الفصل الخامس

المعتزلة في دور القوه

١) تدرج المعتزلة الى القوه (١٠٠ ـ ١١٨ هـ٠ = ٧١٨ ـ ٨١٣ م٠)

كان القدرية الاولون سيئي الحظ ، فقد جلبوا على انفسهم غضب الامة وسخطها ، وتعرضوا لنقمة الخلفاء الامويين الذين تتهموهم بالقتل وتناولوهم بالاضطهاد فلما قام القدرية المعتزله ادركوا ناحية الضعف هذه فيهم ، وعلموا ان ليس لهم بقاء ما لم يجدوا قوة كبيرة تسندهم وتشد ازرهم . فخطر لهم ان يستعينوا بالسلطه الحاكمه ، ويستميلوها الى جانبهم ، فبذلك فقط يمكنهم ان يعيشوا آمنين ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل . وقد تهيأ لهم ذلك اخيرا ، ولكن بعد جهاد طويل دام تقريبا قرنا من الزمان .

فانا نجد المعتزله او القدريه[1] يلتفون حول الخليفه اليزيد بن الوليد بن عبد الملك (م ١٢٦ هـ٠ = ٧٤٣ م٠). قال الطبرى ان اليزيد كان قدريا[2]. وروى الحافظ الذهبي عن الشافعي ان اليزيد حين ولي الخلافه دعا الناس الى القدر وحملهم عليه .[3] وجاء في مروج الذهب ان اليزيد كان يذهب الى قول المعتزله في الاصول الخمسه[4] ، وانه حين خرج بدمشق على الوليد بن يزيد بن عبد الملك كان المعتزلة ممن شايعوه وايدوه حتى تمكن من قتل الوليد والفوز بالخلافه[5] . ولهذا كان المعتزلة يعظمونه ويفضلونه في الديانة على عمر بن عبد العزيز[6]

---

١) من الضرورى ان اشير هنا الى ما سبق ان ذكرته من ان القدرية والمعتزله اصبحوا بعد ظهور الاعتزال فرقة واحدة ، اذ اندمج القدرية بالمعتزلة وذابوا فيهم . ولذلك فان المؤرخين العرب القدماء في كلامهم عن الفرقة الجديده يستعملون غالبا اسم المعتزله واحيانا اسم القدريه . فمثلا الطبرى في حديثه عن الجماعة الذين التفوا حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك يقول انهم القدريه بينما يدعوهم المسعودى المعتزله .

٢ـ الطبرى ج ٩ ص ٤٦

٣ـ دول الاسلام ج ١ ص ٦٥

٤ـ مروج الذهب ج ٦ ص ٢٠

٥ـ مروج الذهب ج ٦ ص ٣١ ٦ـ مروج الذهب ج ٦ ص ٣٢

ولما مضى الأمويون وابتدأ حكم العباسيين اخذ المعتزلة يرتفعون رؤوسهم في حكم ابي جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ = ٧٥٣ ـ ٧٧٤م) ذلك بأن عمرو بن عبيد كان صديقا للمنصور قبل ان تنتهي الخلافة اليه[1] ، وكان المنصور يحترمه ويخضع لزهده ويطلب منه الموعظة فيعظه[2]. دخل عمرو على المنصور يوما فوعظه حتى ابكاه . فقال المنصور : فاضيع ماذا ؟ ادع لي اصحابك اولهم . فاجاب عمرو : ادعهم انت بعمل صالح تحدثه[3]. وهكذا فقد كانت لعمرو بن عبيد عند المنصور مكانة رفيعة ، فلا بدع ان رأينا المعتزله يتقوون في زمنه قليلا وينهضون ولعلّ في هذا ما يفسر لنا ما يرويه الحنبلي من انه كان لعمرو بن عبيد جرأة ، فكان يقول من عبد الله بن عمر هو حشوي[4]. وبعد موت عمرو بن عبيد (١٤٤هـ = ٧٦١ م) اشترك جماعة من المعتزله الذين يذهبون الى قول المعتزله البغداديه مع ابراهيم بن عبد الله بن الحسن في خروجه على المنصور سنة ١٤٥هـ.[5] وفي هذا الخبر الذى يرويه المسعودى ما يبعث الشك والريبه ، فان بغداد لم يكن قد تمّ بناؤها[6] ، الا اذا كان يقصد ان تلك الجماعه كانت لها اقوال شبيهة بما ذهب اليه المعتزلة البغداديون فيما بعد . وشيء آخر وهو كيف يثور المعتزله على المنصور وقد كان شيخهم عمرو بن عبيد من اصدقائه وانصاره ، ولم يكن قد ظهر الخلاف في صفوف المعتزله ؟؟ ولكن لعلّ اولئك الثائرين كانوا من متفيهة المعتزله .

١ــ عيون الاخبار ج ١ ص ٢٠٩

٢ــ العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦
وسراج الملوك ص ٥٦

٣ــ المحاسن والمساوى ص ٣٦٤ ــ ٣٦٥

٤ــ شذرات الذهب ج ١ ص ٢١١

٥ــ مروج الذهب ج ٦ ص ١٩٤

٦ــ امر المنصور ببناء بغداد سنة ١٤٥ هـ. وتمّ بناؤها سنة ١٤٦ هـ.
(تاريخ بغداد ج ١ ص ٦٦)

ثم خفت صوت المعتزله في زمن المهدى بن المنصور (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ. = ٧٧٤ ـ ٧٨٥م.) فان المهدى كان شديدا على الزنادقة والمخالفين ، وقد جدّ سنة ١٦٧ هـ. في طلبهم والبحث عنهم في الافاق وبيّن لذلك موظفا خاصا فقتل عددا منهم[1] كصالح بن عبد القدوس(+ ١٦٧هـ.)[2] ، وبشار بن برد (+ ١٦٨ هـ.)[3]

ولمّا بدأ عصر الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ. = ٧٨٦ ـ ٨٠٨م.) تنفس المعتزلة الصعداء وبدأوا يرفعون رؤوسهم ثانية ، وتشرئب اعناقهم الى السيطره . فاننا نجد يحيى بن حمزه الحضرمي (+ ١٨٣ هـ.) احد القدريه قاضيا على دمشق[4]. كما نجد الرشيد يقرب اليه بعض رجالات الاعتزال . فقد كان يحترم ابن السماك ويظهر مرّة وخرّه[5] وحين قدم ثمامة بن اشرس بغداد اتصل بالرشيد[6]، واتصل به ايضا يحيى بن المبارك اليزيدى (+ ٢٠٢ هـ.) ، وكان يحيى اولا مؤدبا لاولاد يزيد بن منصور خال المهدى ، فاتصل عن طريقه بالخلفاء العباسيين ولا سيما الرشيد الذى جعله مؤدّبا لولده المأمون[7]. ويقول ياقوت الحموى ان يحيى بن المبارك كان يتهم بالاعتزال[8]. ويروى السيوطي عن ياقوت الحموى ان محمد بن منذر (+ ١٩٨ هـ.) احد النساك هجا المعتزله وتهتك فنفوه من البصرة الى الحجاز حيث مات[9]. فان صحت هذه الروايه فانها تدل على ان المعتزله كانوا يتجمعون في حكم الرشيد بغية

١ـ اليعقوبي ج ٢ ص ٤٨٢ ، والطبرى ج ١٠ ص ٩ ـ ١٠

٢ـ الدميرى ج ١ ص ٢٧

٣ـ الوفيات ج ١ ص ١٢٥

٤ـ ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٨٥

٥ـ العقد الفريد ج ١ ص ٣٠٦ ومسراج الملوك ص ١٢ ، ٥٢ و ٦٨ وشذرات الذهب ج ١ ص ٣٠٣

٦ـ تاريخ بغداد ج ٧ ص ١٤٥

٧ـ معجم الادباء ج ٢٠ ص ٣٠

٨ـ معجم الادباء ج ٢٠ ص ٣١

٩ـ بغية الوعاة ص ١٠٧

من السلطه يمكنهم من نفي اعدائهم والانتقام منهم . ومع ذلك كله فان المعتزله لم يجسروا على نشر مقالاتهم والجهر بآرائهم ، لان الرشيد كان كثير التدين شديدا في امور الدين[1] ، ذكروا امامه ان بشر بن غياث المريسي (ت ٢١٨ هـ) يقول بخلق القرآن فقال : لله علي ان اظفرني به لاقتلنه قتلة ما قتلتها احدا قط[2] . والرشيد لم يتردد في حبس شامه بن اشرس حين وقف على كذبه في امر احمد بن عيسى بن زيد سنة ١٨٥ هـ[3] انكان يتسامح معه في مخالفة الدين ؟!! بيد ان الدور الذى لعبه المعتزلة في عصر الرشيد كان عظيم الاهمية بالنسبة الى مستقبلهم . فانه مهدّ لهم السبيل الى قصر الخليفه ، وجعل من بعضهم اصدقاء له ووعاظا ومؤدبين لاولاده ، وبذلك شاع ذكرهم وتوسع نفوذهم .

وفي مدة الامين بن هارون (١٩٣ ـ ١٩٨ هـ = ٨٠٨ ـ ٨١٣ م) انكمش نفوذهم وانتكس حالهم . لان الامين كان اشد من ابيه في مسائل الدين ، حبس الزنادقه في حبس خاص وضرب على ايدى شاربي الخمر[4] . ويقول ابن قيّم ان الامين انصى الجهميه وتتبعهم بالحبس والقتل[5] . فاستمروا كذلك مضطهدين الى ان قتل الامين وخلفه اخوه المأمون ، فابتسم للمعتزلة الزمان ، ودان لهم الدهر ، وانتهت اليهم مقاليد الامور ، ليبدأ دور عزّهم ونفوذهم .

٢) المعتزله في دور القوه (١٩٨ ـ ٢٣٢ هـ = ٨١٣ ـ ٨٤٦ م)

وقع المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ) تحت سيطرة المعتزله وخضع لنفوذهم . وسبب ذلك انه تتلمذ في صغره على بعض اشياخهم كيحيى بن المبارك ، وكان لثمامة بن اشرس لديه مكانة عظيمه[6] فاغراه ودعاه الى الاعتزال[7] . يضاف الى هذا

١ـ الطبرى ج ١٠ ص ١١٣

٢ـ تاريخ بغداد ج ٧ ص ٩٤ (١٤)

٣ـ الطبرى ج ١٠ ص ٧١

٤ـ الطبرى ج ١٠ ص ٢٢٠

٥ـ الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٣١

٦ـ الملل والنحل ج ١ ص ٧٨

٧ـ الفرق بين الفرق ص ١٥٧

ان المأمون كان متعطشا الى العلم والفلسفه ، شغوفا بالاداب ، محبا للمناقشة والجدال . ولما كان المعتزله في وقته طلاب العلم والفلسفه ، ورجال الادب ، وارباب الجدل ، فانه قربهم ، وارتاح الى احاديثهم ، واستطاب مجالسهم ، فأدى به ذلك الى الدخول في مذهبهم والايمان بمبادئهم . ومن الادلة على محبته للمناظره ما يرويه المسعودى من انه كان يجلس للمناظرة يوم الثلاثاء فاذا حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر اهل المقالات ادخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم انزعوا اخفافكم . ثم احضرت الموائد وقيل لهم اصيبوا من الطعام والشراب ، وجددوا الوضوء ، ومن خفه ضيق فليلزمه ، ومن ثقلت عليه فلينسوته فليضعها . فاذا فرغوا اتوا بالمجامر فبخروا وطيبوا ثم خرجوا فاستدناهم حتى يدنون منه ويناظرهم احسن مناظرة وانصفها وابعدها من مناظرة المتجبرين . فلا يزالون كذلك الى ان تزول الشمس . ثم تنصب الموائد الثانيه فيطعمون وينصرفون[1] . وذكر الدورى ان المأمون كان نجم بني العباس في العلم والحكمه ، وقد اخذ من العلوم بقسط وافر وضرب فيها بسهم . وهو الذى استخرج كتاب اقليدس وامر بترجمته وتفصيله ، وعقد المجالس في خلافته للمناظرة في الاديان والمقالات ، وكان استاذه فيها ابو الهذيل العلّاف[2] . وقال السبكي : كان المأمون ممن عني بالفلسفه وعلوم الاوائل وسهر فيها واجتمع عليه جمع من علمائها فجرّه ذلك الى القول بخلق القرآن[3] . وورد في الصواعق المرسله : ثم جاء المأمون وكان يحب انواع العلوم ، وكان مجلسه عامرا بانواع المتكلمين في العلوم ، فغلب عليه حب المعقولات وامر بترجمة كتب اليونان ، واقدم لها المترجمين من البلاد فترجمت واشتغل بها الناس فغلب على مجلسه جماعة من الجهميه[4] فحشوا بدعة التجهم في اذنه وقلبه ، فقبلها واستحسنها ودعا الناس اليها وحاملهم عليها .[5]

١ــ مروج الذهب ج ٧ ص ٣٨ ــ ٣٩

٢ــ الدورى ج ١ ص ٧٢

٣ــ طبقات الشافعيه ج ١ ص ٢١٧

٤ــ يقصد بالجهمية المعتزله

٥ــ الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٣١

وهكذا فان المأمون بحبه للعلم وميله الى العلماء اتصل برجال الاعتزال كبشر وابي الهذيل والنظام فوقع تحت تأثيرهم . وقد وجد المعتزلة الفرصة مناسبة للاستئثار بالسلطة فخلقوا مبادئهم واقنعوه انها الحق المبين . ومما لا جدال فيه ان المعتزلي الذي كان له على المأمون اكبر الاثر ، والذي تمّ للمعتزلة على يده تحقيق مآربهم وبلوغ اهدافهم ، وقد حظوا بجهوده ورعايته اوج زعمتهم ، انما كان القاضي احمد بن ابي دوّاد الايادي (١٦٠ ــ ٢٤٠ هـ/ ٧٧٦ ــ ٨٥٤م) وكان بدء اتصال هذا القاضي بالخليفة سنة ٢٠٤ هـ. حين ارسله يحيى ابن اكثم القاضي مع جماعة من العلماء ليجالسوا المأمون ، فسرّ منه وقال له لا اعلمن ما كان لنا من مجلس الا حضرته[1] . وقد استطاع ابن ابي دوّاد بلباقته وغزارة علمه وذلاقة لسانه ان يسيطر على المأمون حتى حمله على نشر مقالة خلق القرآن وامتحان الناس فيها . والكتاب مجمعون على ان ابن ابي دوّاد مسئول عن المحنة ، فهو الذي زيّنها للخليفة ، وهو الذي دسّ له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصيّره يعتقده حقا . بذلك قال الخطيب البغدادي[2] والسبكي[3] .

اظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢هـ[4] ولكنه لم يصمم على حمل الناس عليه الا سنة ٢١٨هـ[5] فانه وصل في تلك السنة دمشق وامتحن اهلها في العدل والتوحيد[6] . ثم تابع سيره الى الرقه وكتب منها الى اسحق بن ابرهيم رئيس شرطة بغداد يأمره بامتحان القضاة والشهود والمحدثين في القرآن . وهذا هو نصّ الكتاب :

١ــ الوفيات ج ١ ص ٣٢

٢ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢

٣ــ طبقات الشافعيه ج ١ ص ٢٠٦

٤ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٧٩

٥ــ طبقات الشافعيه ج ١ ص ٢١٨

٦ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٧١

"اما بعد فان حق الله على الائمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في اقامة دين الله الذى استحفظهم ، ووارث النبوة التي اورثهم ، واثر العلم الذى استودعهم ، والعمل بالحق في رعيتهم ، والتشمير لطاعة الله فيهم . والله يسأل امير المؤمنين ان يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته ، والاقساط فيما ولاه الله من رعيته برحمته ومنته .

"وقد عرف امير المؤمنين ان الجمهور الاعظم والسواد الاكبر من حشو الرعيه وسفلة العامه ممن لا نظر له ولا رويه ، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته ، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الاقطار والآفاق اهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده ، والايمان به ، ونكوب عن واضحات اعلامه وواجب سبيله ، وقصور ان يقدروا الله حق قدره ويصرفوه كنه معرفته ويفرقوا بينه وبين خلقه لضعف آرائهم ونقص عقولهم وجفائهم عن التفكر والتذكر . وذلك انهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما انزل من القرآن . فاطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجبين على انه قديم أزلى لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه . وقد قال الله عزّ وجل في محكم كتابه الذى جعله لما في الصدور شفاء وللمؤمنين رحمة وهدى : "انا جعلناه قرآنا عربيا" . لكل ما جعله الله فقد خلقه . وقال : "الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور" . وقال عز وجل : "كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق" . فأخبر انه قصص لامور احدثه بعدها وتلا به متقدمها . وقال : "الركتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير" . وكل محكم مفصل فله محكم مفصل . فهو خالقه ومبتدعه . ثم ذم الذين جادلوا بالباطل فدعوا الى قولهم ونسبوا انفسهم الى السنه . وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم ، يرد عليهم قولهم ونحلتهم . ثم اظهروا مع ذلك انهم اهل الحق والدين والجماعه ، وان من سواهم اهل الباطل والكفر والفرقه . فاستطالوا بذلك على الناس ، وغرّوا به الجهّال حتى مال قوم من اهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله والتقشف لغير الدين الى موافقتهم عليه ومواطئتهم على سيء آرائهم تزيّنا بذلك عندهم وتصنّعا للرئاسة والعدالة فيهم ، فتركوا الحق الى باطلهم ، واتخذوا دون الله وليجة الى ضلالتهم ، فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم ، ونفذت احكام الكتاب بهم على دخل دينهم

ونغل اديمهم وفساد نياتهم ويقينهم . وكان ذلك غايتهم التي اليها اجروا واياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم ، وقد اخذ عليهم ميثاق الكتاب الا يقولوا على الله الا الحق ، ودرسوا ما فيه ، اولئك الذين اصمّهم الله واعمى ابصارهم افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ..؟

"فرأى امير المؤمنين ان اولئك شرّ الامة ورؤوس الضلالة المتلصصون من التوحيد حقّا ، والمخسوسون من الايمان نصيبا ، واودية الجهالة ، واعلام الكذب ، ولسان ابليس الناطق في اوليائه والقائل على اعدائه من اهل دين الله ، واحقّ من يتّهم في صدقه وتطرح شهادته ولا يوثق بقوله ولا عمله . فانه لا عمل الا بعد يقين ، ولا يقين الا بعد استكمال حقيقة الاسلام واخلاص التوحيد . ومن عمي عن رشده وحظه من الايمان بالله وبتوحيده ، كان عمّا سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته اعمى واضلّ سبيلا . ونصر امير المؤمنين ان احجى الناس بالكذب في قوله وتخرص الباطل في شهادته من كذب على الله ووحيه ولم يعرف الله حقيقة معرفته ، وان اولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه من ردّ شهادة الله على كتابه وبهت حق الله بباطله . فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب امير المؤمنين هذا اليك ، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن واحداثه ، واعلمهم ان امير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من امور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه . فاذا اقرّوا بذلك ووافقوا امير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم بنصّ من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن ، وترك اثبات شهادة من لم يقرّ انه مخلوق محدث ولم يره ، والامتناع من توليتهما عنده . واكتب الى امير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة اهل عملك في مسألتهم والامر لهم بمثل ذلك ثم اشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ احكام الله الا بشهادة اهل البصائر في الدين والاخلاص للتوحيد . واكتب الى امير المؤمنين بما يكون في ذلك ان شاء الله . وكتب في شهر ربيع الاول سنة ٢١٨"[1]

١ـ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٤ ـ ٢٨٦

كتاب المأمون هذا الى رئيس شرطته مؤلف كما نرى من ثلاثة اقسام . فهو يتحدث في القسم الاول عن حق الخليفة في الاجتهاد في اقامة دين الله ، وذلك بمحاولة صريحة منه لتبرير عمله في امتحان الناس . ويقول في القسم الثاني ان جمهور الرعية والعامة لا نظر لهم ولا رويه ، وانهم اهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد والايمان ، ولذلك فقد اجمعوا على ان القرآن غير مخلوق ليساووا بينه وبين الله تعالى في القدم . وينتقل من هذا القول الى البرهان على خطأ من قال بقدم القرآن بالاعتماد على بعض آي الكتاب الكريم . واما في القسم الثالث فان المأمون يأمر رئيس شرطته اسحق بن ابرهيم ان يجمع قضاة بغداد ويقرأ عليهم كتابه ويمتحنهم في خلق القرآن فمن امتنع من الاقرار به اقصاه عن عمله ، ومن اقرّ به ابقاه ، وان يطلب من القضاة الذين يقولون بخلق القرآن بامتحان الشهود فيه فمن لم يقرّ به رفضوا شهادته . وحجته في ذلك ان من لم يكمل دينه ويصحّ ايمانه لا يمكن ان يوثق بقوله ولا عمله ، وان من يرفض شهادة الله تعالى في خلقه احق الناس برفض شهادته .

ثم ان المأمون كتب الى اسحق بن ابراهيم في اشخاص سبعة نفر من العلماء الى الرقة ، فاشخصوا اليه ، فامتحنهم وسألهم عن خلق القرآن فاجابوا جميعا انه مخلوق فاعادهم الى بغداد ، واحضرهم اسحق بن ابرهيم الى داره وشهّر ، بناء على رغبة الخليفة ، امرهم وقولهم بحضرة الفقهاء ، والمشايخ من اهل الحديث فاقرّوا بمثل ما اجابوا به المأمون فخلّى سبيلهم[1] . وبعد ذلك ورد على اسحق بن ابرهيم كتاب آخر من الخليفه يشبه في ترتيبه ومحتوياته الكتاب الاول شبها عظيما[2] ، وهذا نصّه :

١ــ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٦

٢ــ الارجح ان يكون هذا الكتاب الثاني هو نفس الكتاب الاول ولكن بصيغة اخرى . وقد نقلهما الطبري على اعتبار انهما كتابان مختلفان .

"اما بعد فان من حق الله على خلقائه في ارضه وامنائه على عباده الذين ارتضاهم لاقامة دينه ، وحتّلهم رعاية خلقه ، وامضاء حكمه وسننه ، والاقتمام بعدله في بريته ، ان يجهدوا الله انفسهم ، وينصحوا له فيما استحفظهم وقلدهم ، ويدلّوا عليه تبارك اسمه وتعالى بفضل العلم الذي اودعهم والمعرفة التي جعلها فيهم ، ويهدوا اليه من زاغ عنه ويردّوا من ادبر عن امره ، وينهجوا لرعاياهم سمت نجاتهم ، ويقفوهم على حدود ايمانهم وسبيل فوزهم وعصمتهم ، ويكشفوا لهم عن مغطيات امورهم ومشتبهات عليهم بما يدفعون الريب عنهم ويعود بالضياء والبهجة على كافتهم ، وان يؤثروا ذلك من ارشادهم وتبصيرهم اذ كان جامعا للفوز بصائبهم ومنتظما لحظوظ عاجلتهم وآجلتهم . وما توفيق امير المؤمنين الا بالله وحده . وحسبه الله وكفى به .

"ومما بينه امير المؤمنين برويته وطالعه بفكره فتبين عظيم خطره وجليل ما يرجع في الدين من وكده وضرره ، ما ينال المسلمون بينهم من القول في القرآن الذي جعله الله اماما لهم يواثرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم باقيا لهم ، واشتباهه على كثير منهم ، حتى حسن عندهم وتزين في عقولهم الا يكون مخلوقا فتعرضوا بذلك لدفع خلق الله الذي بان به من خلقه وتفرّد بجلالته من ابتداع الاشياء كلها بحكمته وانشائها بقدرته والتقدم عليها بأوليته التي لا يبلغ اولاها ولا يدرك مداها . وكان كل شيء دونه من خلقه وحدثا هو المحدث له ، وان كان القرآن ناطقا به ودالا عليه وقاطعا للاختلاف فيه . وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم انه ليس بمخلوق اذ كان كلمة الله والله عزّ وجل يقول : "انا جعلناه قرآنا عربيا" . وتأويل ذلك انا خلقناه . كما قال جلاله : "وجعل منها زوجها ليسكن اليها" . وقال : "وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا" ، "وجعلنا من الماء كل شيء حي" . فسوّى عزى وجل بين القرآن وبين هذه الخلائق التي ذكرها في شبهة الصنعة . واخبر انه جاعله وحده فقال : "انه لقرآن مجيد في لوح محفوظ" . فدّل ذلك على احاطة اللوح بالقرآن ولا يحاط الا بمخلوق . وقال لنبيه صلى الله عليه وسلم : "لا تحرك لسانك لتعجل به" . وقال :

"ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدث" وقال : "ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذّب بآياته" . واخبر عن قوم ذمّهم بكذبهم انهم قالوا "ما انزل الله على بشر من شيء" . ثم اكذبهم على لسان رسوله فقال لرسوله : "قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى" . فسمّى الله تعالى القرآن قرآنا وذكرا وايمانا ونورا وهدى ومباركا وعربيا وقصصا . فقال : "نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن" . وقال : "قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله" . وقال : "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات" . وقال : "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه" . فجعل له اولا واخرا ، ودلّ عليه انه محدود مخلوق . وقد عظّم هؤلاء الجهلة بقولهم في القرآن الظلم في دينهم والحرج في امانتهم ، وسهّلوا السبيل لعدوّ الاسلام ، واغتروا بالتبديل والالحاد على قلوبهم حتى حرّفوا ووصفوا خلق الله وفعله بالصفة التي هي لله وحده ، وشبّهوه به والاشياء اولى بخلقه .

"وليس يرى امير المؤمنين لمن قال بهذه المقالة حظّا في الدين ولا نصيبا من الايمان واليقين . ولا يرى ان يحل احدا منهم محل الثقة في امانة ولا عدالة ولا شهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من امر الوجوه . وان ظهر قصد بعضهم وعرف بالسداد مسدد فيهم ، فان الفروع مردودة الى اصولها ومحمولة في الحمد والذمّ عليها . ومن كان جاهلا بأمر دينه الذي امره الله به من وحدانيته ، فهو بما سواه اعظم جهلا ومن الرشد في غيره اعمى واضلّ سبيلا . فاقرأ على جعفر بن عيسى وعبد الرحمن بن اسحق القاضي كتاب امير المؤمنين بما كتب به اليك ، وانصحهما من علمهما في القرآن ، واعلمهما ان امير المؤمنين لا يستعين على شيء من امور المسلمين الّا بمن وثق باخلاصه وتوحيده ، وانه لا توحيد لمن لم يقرّ بان القرآن مخلوق . فان قالا بقول امير المؤمنين في ذلك فتقدم اليهما في امتحان من يحضر مجالسهما بالشهادات على الحقوق ونصّهم على من قولهم في القرآن . فمن لم يقل منهم انه مخلوق ابطلا شهادته ولم يقطعا حكما بقوله ، وان ثبت عفافه بالقصد والسداد في امره . وافعل ذلك بمن في سائر عملك من القضاة واشرف عليهم اشرافا يزيد الله به ذا البصيرة

في بصيرته ويمنع المرتاب من اغفال دينه . واكتب الى امير المؤمنين بما يكون منك في ذلك ان شاء الله".[1]

اخذ اسحق بن ابرهيم عددا من الفقهاء بينهم احمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ) امام المحدثين في عصره ، وقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين حتى فهموه ، وامتحنهم رجلا رجلا ، فكان كل واحد منهم يقول القرآن كلام الله ويمسك ، ما عدا ابن البكاء الاكبر فانه قال القرآن مجعول لقوله تعالى : "انا جعلناه قرآنا عربيا" ، والقرآن محدث لقوله: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث". فقال له اسحق : فالمجعول مخلوق ؟ قال : نعم . قال : فالقرآن مخلوق ؟ قال : لا اقول مخلوق ولكنه مجعول..[2] ولما فرغ من امتحانهم كتب مقالة كل رجل منهم ورجعها الى المأمون فجاء الجواب بعد تسعة ايام وفيه يصرّ المأمون على ان القول بقدم القرآن هو الكفر الصراح والشرك المحض، ويأمره باعادة امتحانهم فمن تاب منهم اشهر امره وامسك عنه ، ومن اصرّ على شركه حملهم موثوقين اليه في الرقة مع من يقوم بحراستهم في طريقهم حتى ينصبهم امير المؤمنين بنفسه فان لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعا على السيف ، الا بشر بن الوليد وابرهيم بن المهدي فانه امره في حال امتناعهما ان يضرب اعناقهما ويرسل برأسيهما اليه في الرقة.[3]

احضر اسحق الفقهاء ثانية وتلا عليهم كتاب امير المؤمنين فأجابوا بان القرآن مخلوق ما خلا اربعة نفرهم احمد بن حنبل ومحمد بن نوح والقواريري وسجاده . فأمر بهم فشدّوا في الحديد . فلما كان من الغد دعا بهم يسألون في الحديد فأعاد عليهم المحنه فأجابه سجاده الى ان القرآن مخلوق فأطلق قيده وخلّى سبيله . واصر الآخرون على قولهم ، فعاودهم بعد الغد فأجاب سجاده واطلق سراحه . واصرّ الاثنان الباقيان على رأيهما ولم يرجعا فشدّا في الحديد ووجها الى طرسوس فوصلاها بعد وفاة المأمون[4] ، فردّا في اقيادهما الى الرقه ، ومنها حملا على سفينة الى بغداد فمات محمد بن نوح على الطريق ووصل ابن حنبل دار السلام فوضع في الحبس.[5]

١ـ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٦ـ٢٨٧.
٢ـ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٧ ـ ٢٨٩
٣ـ الطبري ج ١٠ ص ٢٨٩ ـ ٢٩١
٤ـ الطبري ج ١٠ ص ٢٩٢
٥ـ ابن الجوزي مناقب الامام احمد ص ٣١٥ ـ٣١٧ ، ودول الاسلام ج ١ ص ١٠٢

ابرهيم وصار يوجه اليه الخليفة في كل يوم رجلين يناظرانه في خلق القرآن وهو يصرّ على الإمتناع ، فاذا عزما على الانصراف زادا في قيوده قيدا ، فصار في رجله اربعة اقياد . وفي الليلة الرابعة اوفد المعتصم بغا الكبير الى اسحق بن ابرهيم يأمره بحمل ابن حنبل اليه . فدخل عليه اسحق وقال له : "يا احمد انها والله نفسك . انه لا يقتلك بالسيف ، انه قد آلى ان لم تجبه ان يضربك ضربا بعد ضرب وان يلقيك في موضع لا ترى فيه الشمس ..." ثم حملوه مقيدا على دابة وحده حتى كاد يخرّ على وجهه لثقل القيود ، فوصلوا به الى بيت المعتصم وادخلوه حجرة واقفلوا عليه بابها[1] فقضى فيها ليلته . وفي الغد ادخلوه على المعتصم حيث كان قد عقد له مجلسا للمناظرة فيه احمد بن ابي دؤاد وعبد الرحمن بن اسحق وخلق كثير[2] . وكانوا قد هوّلوا عليه وضربوا عنقي رجلين قبله[3] . فأمر المعتصم بمناظرته فاخذوا يناظرونه وهو يردّ عليهم ويقاومهم . فقال المعتصم : "والله لئن اجابني لاطلقن عنه بيدي ولاركبن اليه بجندي ." ثم وجه كلامه لابن حنبل : "يا احمد والله اني عليك لشفيق ، واني لا شفق عليك كشفقتي على هارون ابني ." وقال له : "ما كنت تعرف صالح الرشيدي ؟" قال احمد : "سمعت باسمه . قال المعتصم : "كان مؤدبي فسألته عن القرآن فخالفني فأمرت به فوطئ وسحب ." وقال ايضا : "يا احمد اجبني الى شيء لك فيه ادنى فرج حتى اطلق عنك بيدي ." فامتنع احمد وقال : "اعطوني شيئا من كتاب الله عز وجل او سنة رسوله ." وكان المجلس قد طال ، وضجر المعتصم فردّ ابن حنبل الى حجرته[4] .

في صباح اليوم الثاني جاءوا بابن حنبل الى مجلس المناظرة واخذوا يناظرونه ويكلمونه ولم يزالوا كذلك الى قرب الزوال . فترك المعتصم المجلس وردّ احمد الى موضعه[5] . ولما كان اليوم الثالث طلبوه للمناظرة ، فجاءوا به الى المجلس وكانت طرقات الدار غاصة بالناس بعضهم يحمل السيوف وبعضهم معهم السياط .

١ــ مناقب الامام احمد ص ٣١٩ ــ ٣٢٠

٢ــ الدميري ج ١ ص ٧٣

٣ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٠

٤ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢١ ــ ٣٢٤

٥ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٤ ــ ٣٢٥

وكان مع الخليفة في المجلس محمد بن عبد الملك الزيّات والقاضي ابن ابي دواد . فقال المعتصم : كلموه ناظروه . فلم يزالوا معه في جدال الى ان قالوا : يا امير المؤمنين اقتله ودمه في اعناقنا . فرفع المعتصم يده ولطم بها وجه الامام احمد لغرّ مغضبا عليه . فتمعرت وجوه قواد خراسان وكان همّ احمد فيهم ، وخاف الخليفة على نفسه منهم فدعا بماء ورش على وجهه . ولما افاق احمد من غشيته رفع رأسه الى عمه وقال : يا عمّ لعلّ هذا الماء الذي رش علي وجهي غصب عليه صاحبه . فقال المعتصم : "ويحكم اما ترون ما يتهجم به علي هذا ، وقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا رفعت السوط عنه حتى يقول القرآن مخلوق ." ثم التفت اليه واعاد عليه القول فردّ احمد كالاول . ولم يزل كذلك حتى نفد صبر الخليفة فلعن ابن حنبل وامر رجاله ان يسحبوه ويخلعوه . فأخذ وسحب وشدوا يديه على خشبتين حتى تخلعتا . ثم دعا بالسياط وقال للجلادين تقدموا . فتقدم احدهم وضربه سوطين وعاد الى موضعه . وتقدم الثاني فقال له المعتصم : شدّ قطع الله يدك ، فضربه سوطين آخرين وتراجع . ثم اقبل المعتصم على ابن حنبل وقال له : يا احمد علام تقتل نفسك ! اجبني حتى اطلق عنك يدي ..! فرفض ان يجيب . فقال المعتصم للجلاد الثالث : تقدم اوجع قطع الله يدك ، فتقدم وضربه سوطين ، ولم يزالوا يضربونه حتى غشي عليه . وبلغ عدد الضربات التي ضربها ثمانية عشر سوطا . وبعد ان فرغوا من ضربه نفسه عجيف بالسيف ، ووضعوا عليه بارية وداسوه باقدامهم وسحبوه[1] . ثمّ امر المعتصم بتخلية سبيله وكان قد قضى في السجن ثمانية وعشرين شهرا[2] . ويقال انهم ساطوه بقسوة زائدة حتى ان اثر السياط بقي بينا في ظهره الى آخر ايامه[3] .

١ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٥ ــ ٣٣١

والدميري ج ١ ص ٧٣ ــ ٧٤

٢ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٨

والدميري ج ١ ص ٧٣

٣ــ مناقب الامام احمد ص ٣٤٧

يكاد القارئ في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب يلمس تحيز مؤلفه ابي ابي الفرج الجوزي لاحمد بن حنبل ولا سيما على المعتصم .

ثم قضى المعتصم نحبه وخلفه الواثق (٢٢٧ ــ ٢٣٢ هـ) وكان مثله تحت سيطرة المعتزله ولا سيما احمد بن ابي دواد . فاشغل نفسه بالمحنة . ويقول الحنبلي ان الواثق كان شديد الاعتزال فقام بالمحنة القيام الكلّي ، وان احمد بن ابي دواد هو الذى شدّد عزمه على ذلك[1] . فقد كتب الى القضاة في سائر البلدان ان يمتحنوا الناس ، وامرهم الّا يجيزوا الّا شهادة من قال بالتوحيد ، فحبس بهذا السبب عالم كثير[2] . وفي سنة ٢٣١ هـ امر بامتحان اهل الشغور فاقرّوا جميعا بخلق القرآن الّا اربعة نفر فقرر الواثق ضرب اعناقهم ان لم يقولوه[3] . ومن الادلة على شدة الواثق في المحنه انه حمل ابا يعقوب يوسف بن يحيى البويطي (ت ٢٣١هـ) المتقشف من مصر الى العراق للامتحان ، فامتنع من الجواب فقيد وسجن في بغداد فمات في السجن والقيد . ويقال انهم حين جاؤا به من بلاده وضعوا في عنقه سلسلة حديد وقيد ، وحملوه على بغل ، ووضعوا بين البغل والقيد سلسلة اخرى فيها طوبة وزنها اربعون رطلا ، وهو يقول : "والله لاموتن في حديدى هذا حتى يأتي من بعدى قوم يعلمون انه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم[4]" ومع ذلك فان الواثق لم يتعرض لابن حنبل ولم يمتحنه ولكنه ارسل اليه يقول : "لا تساكني بارضٍ" فاختفى احمد بقية حياة الواثق لا يخرج الى صلاة ولا غيرها[5] . وقد بلغ بالواثق التعصب للاعتزال انه امر الّا يفتدى اسرى المسلمين الّا بعد ان يمتحنوا في مسألة خلق القرآن وانكار الرؤية السعيده فمن ذهب الى قول المعتزله فودى والّا ترك في ايدى الروم . فلما حصل الفداء سنة ٢٣١هـ قرب طرسوس ارسل مع الجيش الذى حضر الفداء اثنين من رجاله فوقفا على قنطرة النهر وكلما مرّ رجل من الاسرى امتحناه فمن اقرّ بخلق القرآن وانكر الرؤية فودى بروبي واعطي دينارا[6] .

١ــ شذرات الذهب ج ٢ ص ٧٥ ، ٧٦

٢ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٨٨ .

٣ــ الطبرى ج ١١ ص ١٩

٤ــ مناقب الامام احمد ص ٣٩٨

٥ــ مناقب الامام احمد ص ٣٤٨ ــ ٣٤٩ ــ والدميرى ج ١ ص ٢٣

٦ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٨٩ ــ والطبرى ج ١١ ص ١٩ ــ ٢٠
وابن الاثير ج ٧ ص ١٦

ان شدة الواثق في المحنه ، وما سبق من اعمال المأمون والمعتصم فيها ، جعل الناس يتفجرون ويتذمرون ، وجرّأهم على اظهار تضجرهم وتذمرهم . فان المسعودي يقول ان الواثق افسد القلوب واوجد السبيل الى الطعن عليه[١] . ويروى ابن الاثير ان العامة سموه كافرا[٢] . ولما تزايد تذمر الناس من المحنة وعظم حنقهم عليها اشرأبت اعناق جماعة منهم الى الفتنه ورتبوا مؤامرة برئاسة احمد بن نصر الخزاعي للخروج على الخليفه وقلب نظام الحكومه . كان احمد بن نصر من وجهاء بغداد يخالف من يقول بخلق القرآن ويبسط لسانه فيهم ، ولا يتورع في مجلسه عن التهجم على الواثق فيقول : هذا الخنزير وهذا الكافر ! فصار اصحاب الحديث يغشونه ، وتجمع حوله كل من ينكر القول بخلق القرآن من اهل بغداد نظرا لمكانته واخذه برأيهم فحملوه على الحركة لانكار ذلك القول ، وبايعوه وهيئوا ليلة لخروجهم وجمعوا الناس ووزعوا الدراهم عليهم . ولكن امرهم افتضح قبل ظهورهم والقي القبض على احمد بن نصر وسيق الى الواثق في سامرّا مقيدا على بغل سنة ٢٣١ هـ .[٣] وجاء في تاريخ اليعقوبي ان السبب في خروج احمد بن نصر اساسه الخلاف بينه وبين احمد بن ابي دوّاد . فقد قصده ابن نصر في بعض الامور فردّه خائبا ، فانصرف ذامّا له ، وجعل يبسط عليه لسانه ويشهد عليه بالكفر ، فمال اليه قوم وهم لا يشكون ان ذلك غضب للدين . فخرج بعضهم الى ناحية صحراء ابي السرّى وضربوا بطبل ولكنهم اخذوا واقرّوا عليهم[٤] .

عقد الواثق لاحمد بن نصر مجلسا عاما ليمتحن امتحانا مكشوفا . ويقال انه حين احضر امام الواثق لم يذكر له شيئا من فعله والخروج عليه وانما اقتصر على امتحانه في خلق القرآن[٥] . وذكر ابن الجوزي ان الواثق قال له :

١ــ التنبيه والاشراف ص ٣٦١ .

٢ــ ابن الاثير ج ٧ ص ٨

٣ــ الطبري ج ١١ ص ١٥ ــ ١٧

٤ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٨٩

٥ــ ابن الاثير ج ٧ ص ١٤

دع ما اخذت له ، ما تقول في القرآن ..؟[1] فامتنع ابن نصران يقرّه على قوله في خلقه ، فشتمه الواثق فردّ عليه ابن نصر الشتيمه ، فقام اليه الواثق بصمصامة عمر بن معد يكرب فضربه على حبل عاتقه ، ثم على رأسه ، وتقدم الجلّاد فضرب رقبته وحزّ رأسه ، وطعنه الواثق بطرف الصمصامة في بطنه . وامر به فحمل وصلب عند بابك الخرميّ في سامرّا ، واخذ رأسه الى بغداد فنصل بها واقيم عليه الحرس . ووضع الواثق في اذنه رقعة مكتوب فيها :

"هذا رأس الكافر المشرك الضال وهو احمد بن نصر بن مالك ممن قتله الله على يدى عبد الله هارون الامام الواثق بالله امير المؤمنين ، بعد ان اقام عليه الحجه في خلق القرآن وفي التشبيه ، وعرض عليه التوبه ومكنه من الرجوع الى الحق فأبى الّا المعانده والتصريح . والحمد لله الذى عجل به الى ناره وأليم عقابه . وان امير المؤمنين سأله عن ذلك فاقرّ بالتشبيه وتكلم بالكفر فاستحل بذلك امير المؤمنين دمه ولعنه ."

ثم ان الواثق تتبع اصحاب بن نصر فألقى القبض عليهم ووضعهم في السجون المظلمة مكبلين بالحديد ، ومنعوا حتى من الصدقة التي توزع عادة على المساجين ، وحرموا من الزوّار[2] .

وهكذا فبينما المعتزله في اوج الرفعة وذروة القوه ، يستبدون بالدولة كيف يشاءون ، ويتصرفون في خيراتها كما يريدون ، يأتون بالناس من اطراف البلاد امام محاكمهم ليمتحنوهم في عقائدهم ويتحكمون في ضمائرهم ، اذا بالزمان يتنصّر عليهم ، واذا بالدهر الذى طالما خدمهم يتنكر لهم ، فما هو الّا ان مات الواثق سنة ٢٣٢ هـ وقام المتوكل حتى زالت قوتهم ودالت دولتهم ، فبدأوا يتدهورون من حالق المزّ وشاهق السلطان .

١ــ مناقب الامام احمد ص ٣١٨

٢ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٨٩

والطبري ج ١١ ص ١٧ ــ ١٨

وابن الاثير ج ٢ ص ١٥ .

الفصل السادس

المعتزله في دور الضعف والسقوط

١) الحركه الرجعيه (٢٣٢ هـ = ٨٤٦ م)

يبدأ بالمتوكل على الله (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ = ٨٤٦ ـ ٨٦١ م) دور ضعف المعتزله وسقوطهم . فالى هذه الناحيه لنحول الان انظارنا ونحصر فيها تفكيرنا . لانه كما ان من الصعب معالجة اسباب ظهور الفرق والجماعات وكيفيته ولا سيما الدينيه منها ، كذلك لا يقل صعوبة ودقة شرح ضعفها وزوالها . ذلك بان المعتقدات الدينيه ، كما اسلفت ، لها في قلوب الناس اثر عميق وعلى نفوسهم هيمنة قوية ، فليس في الامكان القضاء عليها بسرعه . وهذا القول ينطبق تماما على المعتزله الذين كانت لهم مبادىء راسخه يجمعون عليها ويدينون بها ، والذين علاوة على ذلك كان لهم اتباع كثيرون منتشرون في طول البلاد وعرضها ، وكانت لهم السلطة في تلك الدولة الواسعه ، وقد تذوقوا حلاوتها وتمتعوا بخيراتها فلا يعقل ان يتخلوا عما كان في ايديهم بسهوله . صحيح ان تأخرهم بدأ سنة ٢٣٢ هـ . ولكنهم عمّروا بعد ذلك طويلا ، وقاموا بمحاولات عديده ، لاسترجاع مجدهم وسطوتهم . ولم يندثر اسمهم نهائيا في الاقطار التي يغلب عليها اهل السنة ، ولم يتوار عنها ظلهم الا في بدء القرن التاسع الهجرى . اما في البلاد التي يكثر فيها الشيعة فما زال الاعتزال قائما لان الشيعة في اصول الدين معتزلة كما سيأتي ذلك بنا .

لنفهم كيف بدأ سقوط المعتزله فهما صحيحا يجب ان نعود قليلا الى الوراء ، الى ما قبل ايام المتوكل . ان مركز المعتزلة في الاوج لم يكن ثابتا ولا طويلا ، فسرعان ما بدأوا يتدهورون . وانا لنعلم ان المأمون رغم ما يذكرونه من شدة تحمسه للاعتزال تردّد كثيرا قبل ان يفرض على الناس عقيدة خلق القرآن بالقوة واعلن المحنه . يقولون انه كان يخاف الرأى العام ويخشى ان يرتدّ عليه فيختلف الناس وتقوم الفتنة بين المسلمين[1] . ويروى الدميرى انه بقي يقدم رجلا ويؤخر اخرى

١ـ مناقب الامام احمد ص ٣٠٩

الى ان قوى عزمه في السنة التي مات فيها فحمل الناس على القول بخلق القرآن[1] ويظهر ان المعتصم على غلوّه في الاعتزال واسرافه في المحنه كانت تعتريه فترات يتراجع فيها . ذكروا انه قال لابن حنبل حين جاء به ليمتحن: "لولا اني وجدتك في يد من كان قبلي ما عرضت لك"[2] ولما شدّ وثاق الامام على خشبتين وتخلعت يداه رق له المعتصم لما رأى من ثباته وتصميمه ولكن احمد بن ابي دواد ، وقد خشي العاقبه ، اغراه وقال له : "ان تركته قيل انك تركت مذهب المأمون وسخطت قوله." فهاجه ذلك على ضرب الامام[3]. اما الواثق فقد سعى اليه تلامه بن اشرس بأحدهم وقال له انه يكفر من ينكر الرؤية السعيده ويقول بخلق القرآن فقتله ثم ندم على قتله وعاتب تلامه وابن ابي دواد على ذلك ولم يهدأ حتى اقسما له ان قتله كان على حق[4].

نستدل من هذا على ان الخلفاء انما اقدموا على المحنه تحت ضغط المعتزله واغرائهم ، وانهم فعلوا ذلك بعد التردد ، وكانوا احيانا يستشعرون الندامه ويحاولون التراجع . فان المعتصم ، على ما يروى ابن العماد الحنبلي حين ضرب ابن حنبل حتى غشي عليه ومع ذلك صمّ ولم يجب ندم على ضربه واطلقه." وقد يكون في القصة التاليه التي يرويها المسعودي على لسان الخليفه المهتدي بالله (٢٥٥ ـ ٢٥٦ هـ = ٨٦٨ ـ ٨٦٩ م) ابن الواثق دليل افضل مما تقدم . قال المهتدي انه جيء يوما من ثغور الشام بشيخ مقيد امام الواثق لمحاكمته في خلق القرآن ، فناظره ابن ابي دواد ولكن الشيخ افحمه وقطعه ، وتكلم بكلام مؤثر ابكى الواثق فأمر بقطع قيوده واطلق سراحه واحسن اليه . فيقول المهتدي انه رجع منذ ذلك اليوم عن القول بخلق القرآن وانه يحسب ان الواثق رجع عنه ايضا[6] ويروى ابن

١ـ الدميري ج ١ ص ٧٣

٢ـ مناقب الامام احمد ص ٣٢١

٣ـ مناقب الامام احمد ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧

٤ـ الفرق بين الفرق ص ١٥٩

٥ـ شذرات الذهب ج ٢ ص ٤٥

٦ـ مروج الذهب ٨ ص ٢١ ـ ٢٢ ، والدميري ج ١ ص ٧٥ ـ ٧٦

الجوزى ان احمد بن ابي دواد سقط من عين الواثق بسبب هذه الحادثه ولم يمتحن احدا بعدها ابدا[1] وانه مات من توبة[2]. ان لهذه القصه ،ولا ريب ،اهمية كبيرة فهي نقطة تحول في تاريخ المعتزله . ان الفرق كبير بين موقف المعتصم من ابن حنبل وبين موقف الواثق من هذا الشيخ ،والبون شاسع بين معاملة الواثق نفسه لاحمد بن نصر الخزاعي وبين معاملته لهذا الشيخ الشآمي . لقد عوّدنا الواثق ان يكون شديدا على المخالفين لعقيدة خلق القرآن فما الذى حمله على هذا التسامح العجيب...؟!! ألا يحق لنا ان نستنتج ان الخليفه قد تطرق اليه الضجر من المحنه والتبرم بالخلافات الدينيه !!!؟ وان المعتزله قد بدأوا يضيعون نفوذهم في اواخر ايام الواثق ،ويفقدون مقدرتهم على التأثير والاقناع ..؟

وعليه فما قام به المتوكل بعد ذلك ينبغي الا يبدو لنا شيئا عجيبا او فجائيا . لقد سبقه شعور بالنفور من المحنه والوحشة من التفرقه ،وميل الى وضع حد لها . فالمتوكل انما عبّر عن ذلك الشعور بالفعل ورفع المحنه . وكان المتوكل شديدا في مسألة الدين حتى انه لم يكتف بالتنكر للمعتزله بل شدّد ايضا على اهل الذمه وعاملهم معاملة قاسيه[3].

ومع ذلك فان المتوكل كان بطيئا في حركته ضد المعتزله . فقد مرّ في تنكره لهم في ثلاث خطوات . فلما افضت اليه الخلافة سنة ٢٣٢ هـ. نهى في نفس السنه عن الجدل في القرآن وغيره ،وانفذ كتبه في ذلك الى الآفاق[4] فأمسك الناس عن الجدل والمناظره ، واطلق من في السجون من اهل البلدان ممن اخذ في خلافة الواثق وكساهم[5]. فعل المتوكل كل هذا ولكنه لم يهاجم المعتزله بشده . وكل ما كان منه انه رفع المحنة واظهر السنه . بيد انه لم يعزل احمد بن ابي دواد عن قضاء القضاة ولا عن مظالم العسكر ،فقد كان يوجب له ويستحي ان ينكبه

١ــ مناقب الامام احمد ص ٣٥٢

٢ــ مناقب الامام احمد ص ٣٥٦

٣ــ الطبرى ج ١١ ص ٣٦ ــ ٣٨

٤ــ ابن الاثير ج ٧ ص ٤٣

٥ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٩٢

وان كان يكره مذهبه ، فبقي ابن ابي دواد في منصبه الى ان فلج سنة ٢٣٢ هـ. فوضع المتوكل مكانه ولده ابا الوليد[1]. كذلك لم ينزل جثة احمد بن نصر الخزاعي وكانت لا تزال مصلوبة . ويقول الطبري انه همّ بانزالها ولكنه ترك ذلك حين رأى تجمع الغوغاء حول خشبته وتكثيرهم بأمره[2]. اى انه توقف عن انزالها خشية حدوث الفتنه . ومهما يكن فان تلكؤه في هذا الشأن دليل على شدة حذره وعدم تحمسه الزائد ضد المعتزله . ثم ان المتوكل لم يرض عن احمد بن حنبل ولم يستدعه الا بعد ذلك بخمس سنين . وقد ذكروا انه حين ارسل الى اسحق بن ابرهيم سنة ٢٣٧ هـ. يأمره بحمل ابن حنبل اليه ، اخبر اسحق الامام بضرورة التأهب لمقابلة الخليفة وقال له : اجعلني في حلّ من حضوري ضربك[3]. ومعنى هذا ان اسحق كان يتوقع ان يقوم المتوكل بضرب الامام . وقد كان المعتزله خلال تلك الفتره غير نيام ، ولم يقفوا مكتوفي الايدى ، بل كانوا يحرضون المتوكل عليه ويوغرون صدره ، فانهم رفعوا اليه ان ابن حنبل يخفي في بيته علويا مطلوبا اليه ، فصدق المتوكل الوشايه وارسل من فتش البيت فلم يجد شيئا[4].

ثم جاءت الخطوة الثانيه سنة ٢٣٤ هـ. ففي تلك السنة ارسل المتوكل وراء الفقهاء والمحدثين فقسم بينهم الجوائز واجرى عليهم الارزاق وامرهم ان يجلسوا للناس وان يحدثوا بأحاديث الرؤيه ، وبالاحاديث التي فيها رد على المعتزله . فجلس عثمان بن ابي شيبة في مدينة المنصور ووضع له منبر واجتمع عليه نحو ثلاثين الفا من الخلق ، وجلس ابو بكر بن ابي شبه في مسجد الرصافه فاجتمع عليه مثل هذا العدد من الناس ايضا[5].

١ــ تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨

٢ــ الطبري ج ١١ ص ٤٦

٣ــ مناقب الامام احمد ص ٣٥٨ ــ ٣٥٩

٤ــ مناقب الامام احمد ص ٣٦٠

٥ــ مناقب الامام احمد ص ٣٥٧ ــ ٣٥٨

واخيرا خطا المتوكل الخطوة التاليه وضرب ضربته الكبرى سنة ٢٣٧ هـ. فاعلن سخطه وغضبه على المعتزله ، وعزل ابا الوليد بن ابي دواد عن المظالم بسامرّا[1]، ثم عن قضاء القضاة[2]، والقاه في السجن هو وسائر اخوته ، وقبض ضياع ابيهم واملاكه ، ولم يخلّ سبيلهم الا بعد المصالحه على مبلغ كبير من المال ، وحدرهم جميعا بعد ذلك الى بغداد[3] فاقاموا فيها حتى توفي ابو الوليد سنة (٢٤٠ هـ. = ٨٥٤م.) ثم لحقه ابوه بعد عشرين يوما[4]. وفي السنة نفسها امر المتوكل بانزال جثة احمد بن نصر الخزاعي ، وذلك بعد سخطه على القاضي ابن ابي دواد واولاده فانزلت وضمّ رأسه الى جسده ، ودفعت الى اوليائه في يوم عيد الفطر فدفنت[5]، وارسل المتوكل الى احمد بن حنبل وقربه واكرمه. وقد ورد في كتاب علي بن الجهم اليه ما يلي : "ان امير المؤمنين قد صحّ عنده براءتك مما قرفت به ، وقد كان اهل البدع مذّوا اعينهم فالحمد لله الذى لم يشمتهم بك ، قد وجه إليك امير المؤمنين يأمرك بالخروج ، فالله الله ان تستعفى او تردّ المال[6].

لقد كان لهذه النكبة التي حلت بالمعتزله اثر عميق وصدى بعيد في نفوس عامة الشعب واهل الحديث الذين كانوا يمقتونهم ، لا سيما اهل الحديث واصحاب ابن حنبل الذين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا على ايدى المعتزلة الامرين . كان حنق الناس على اهل الاعتزال شديدا ، وغيظهم منهم بالغا ، ولكنهم اضطروا الى ان يسكتوا على غلّ ويصبروا على مضض لانهم كانوا يخشون سطوة الخليفه الضالع مع المعتزله ، ويرهبون بطشه . وقد كان للخليفة في ذلك الوقت قوته وبأسه ، وكانت السلطة كلها في يده . فلم يجسر الناس على ان يرفعوا رؤوسهم او يبدوا سخطهم ، واذ حاولوا الثورة والانتفاض على الخليفة مرة بقيادة احمد بن نصر الخزاعي ، رأينا كيف كان الواثق سريعا في اخماد الفتنة قاسيا على القائمين بها ، فلما رفع المتوكل المحنه واقصى المعتزله ، انفجر بركان غيظ الشعب ، وظهر حقده الدفين على المعتزله ، وانطلقت الحركة الرجعيه تهيء جامحه ... حركة مخالفة المعتزله وترك كل ما احدثه

١ــ الطبري ج ١١ ص ٤٥
٢ــ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٩٧
٣ــ الطبري ج ١١ ص ٤٥ ــ ٤٦
٤ــ الطبري ج ١١ ص ٤٩ ــ ٥٠ ، وتاريخ بغداد ج ١ ص ٢١٨
٥ــ الطبري ج ١١ ص ٤٦
٦ــ مناقب الامام احمد ص ٣٦١

"المبتدعة" والرجوع الى اقوال "السلف" الصالحين في الدين . وانتشر العوام ينشدون:

لا والذى رفع السـمـاء بلا عماد للنظر
ما قال قائل في القـران بخلقه الا كفر
لكن كلام منزل من عند خلاق البشر[1]

وقال شاعرهم معلنا زوال دولة "اهل البدع" مؤذنا بانفراط عقد "حزب ابليس":

ذهبت دولة اصحاب البدع
ووهى حبلهم ثم انقطع
وتداعى بانصراف جمعهم
حزب ابليس الذى كان جمع
هل لهم يا قوم في بدعتهم
من فقيه او امام يتبع؟..؟
مثل سفيان اخي النور الذى
علّم الناس دقيقات الورع
او سليمان اخي التيم الذى
ترك النوْم لهول المطّلع
او فقيه الحرمين مالك
ذلك البحر الغزير المنتجع
او فتى الاسلام لعنى احمدا
ذاك لو فارقه القرّا قرع
لم يخف سوطهم اذ خوّفوا
لاولا سيفهم لمّا طع..![2]

تجلى حنق الشعب وتبدى كامن غيظه في مناسبات كثيره . ولا سيما في جنازة احمد بن نصر . فقد مشى جماهير العامة في بغداد في تلك الجنازه وصاروا يتمسخرون بالنعش حتى ان المتوكل خشى اجتماع العامة وتجمهرهم على ذلك

١- نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٨ ٢- مناقب الامام احمد ص ٣٥٨

النحو فكتب الى عامله يأمره بمنعهم من الاجتماع والحركة في مثل هذا وشبهه[1]. والمناسبة الثانية كانت جنازة ابن حنبل . فانه يقال انه مشى فيها خلق كثير[2]. وحدث احد الذين شهدوها انه مكث طوال الاسبوع رجاء ان يصل الى القبر فلم يتمكن من ذلك الا بشق النفس لكثرة ازدحام الناس عليه . وهكذا تحولت تلك الجنازة الى مظاهرة عظيمة اظهر القوم فيها التفجع على الامام الراحل وطعنوا في "اهل البدع" ولعنوهم ، ولزم بعضهم القبر ما يبغون مفارقته ، وباتوا عنده ، وجعل النساء يأتين اليه ، فاضطرت السلطة الى ان ترسل حامية إلى ذلك الموضع منعا لوقوع الفتنة[3]. كذلك ظهر اثر الحركة الرجعية في شعر شعراء ذلك الزمان الذين اندفعوا يهجون المعتزلة ويسلقونهم بالسنة حداد . وكان غضبهم منصبا في الدرجة الاولى على القاضي احمد بن ابي دواد رأس المعتزلة والمسئول الاول عن اعمال المحنة . وقد تكون بعض الاشعار التي وصلتنا في هجوه وهجو الاعتزال عموما وضعت قبل الحركة الرجعية وكتمها اصحابها ثم اعلنوها عندما بدأت تلك الحركة . قال ابو العتاهية معنفا ابن ابي دواد :

لو كنت في الرأى منسوبا الى رشد
او كان عزمك عزما فيه توفيق
لكان في الفقه شغل - لو قنعت به -
عن ان تقول كلام الله مخلوق
ماذا عليك واصل الدين يجمعهم
ما كان في الفرع لولا الجهل والحمق ..!![4]

وقال احدهم يطعن في نسبه :

الى كم تجعل الاعراب طرّا
ذوى الارحام منك بكل وادى

١- الطبري ج ١١ ص ٤٦ - ٤٧
٢- مناقب الامام احمد ص ٤١٥ وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٠٤
٣- مناقب الامام احمد ص ٤١٨
٤- الطبري ج ١١ ص ٤٦

تضمّ على لصوصهم جناحا
لتثبت دعوة لك في اياد
فأقسم ان رحمك في اياد
كرحم بنى امية من زياد [1]

وانشد آخر يهجوه وينسبه الى الشحّ مع ان احمد كان في الجود غاية لا تدرك:

نكست الدين يا ابن ابي دواد
فاصبح من اطاعك في ارتداد
زعمت كلام ربك كان خلقا
اما لك عند ربك من معاد ...؟
كلام الله انزله بعلم
وانزله على خير العباد
ومن امسى ببابك مستضيفا
كمن حلّ الفلاة بغير زاد
لقد اظرفت يا ابن ابي دواد
بقولك : انني رجل ايادى [2]

وكان علي بن الجهم اكثر الشعراء عداوة للمعتزلة ، وكان هجاؤه لابن ابي دواد امرّ واعنف ما هجي به ذلك القاضي . قال ابن الجهم :

يا احمد بن ابي دواد دعوة
بعثت عليك جنادلا وحديدا
فسدت امور الدين حين وليته
ورميته بابي الوليد وليدا
لا محكما جزلا ولا مستظرفا
كهلا ولا متشبها محمودا

١ــ تاريخ بغداد ج ١ ص ٢١٩
٢ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٣

شرها اذا ذكر المكارم والعلى
ذكر القلايا مبديا ومعيدا
واذا تريع في المجالس خلته
ضبعا وخلت بني ابيه قرودا
ما صبحت بالخير عين ابصرت
تلك المناخر والثنايا السودا [1]

وقال ايضا يهجوه ويظهر تشفيه منه وشماتته به لما اصابه من الفلج وصار اليه من سوء الحال :

افلت سعود نجومك ابن دواد
وبدت نحوسك في جميع اياد
فرحت بمصرعك البرية كلها
من كان منها موقنا بمعاد
لم يبق منك سوى خيال لامع
فوق الفراش ممهدا بوساد
وخبت لدى الخلفاء نار بعدما
قد كنت تقدحها بكل زناد
اطفاك يا ابن ابي دواد ربنا
فجريت في ميدان اخوة عاد
لم تخش من رب السماء عقوبة
فسننت كل ضلالة وفساد
كم من كريمة معشر ارملتها
ومحدّث اوثقت بالاقياد !!؟
كم من مجلس لله قد عطلته
كي لا يحدّث فيه بالاسناد ؟٠٠
كم من مساجد قد منعت قضاتها
من ان يعدل شاهد برشاد ؟٠٠

١ــ الاغاني ج ٩ ص ١٠٧ وتاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨

كم من مصابيح لها اطفأتها
كيما تزلّ عن الطريق الهادى ..؟
ان الاسارى في السجون تفرّجوا
لما اتتك مراكب العوّاد
وغدا لمصرعك الطبيب فلم يجد
لعلاج ما بك حيلة المرتاد
لا زال فالجك الذى بك دائما
وفجعت قبل الموت بالاولاد
وابا الوليد رأيت في اكتافه
سوط الخليفة من يدى جلّاد
ورأيت رأسك في الجسور منوطا
فوق الرؤوس معلّما بسواد ..[1]

وبقدر ما كان استياء الشعب من المعتزله شديدا ، كان سرورهم من المتوكل الذى نكب المعتزله عظيما ، فقد صاروا يعظمونه ويرفعون من شأنه وتوفر الخلق للدعاء له وبالغوا في الثناء عليه حتى قال قائلهم الخلفاء ثلاثه: ابو بكر يوم الردّه ، وعمر بن عبد العزيز في ردّ المظالم ، والمتوكل في احياء السنه[2]. ولذلك سمّى بعضهم المتوكل "محيي السنه"[3]، وانبروا يمدحونه بالاشعار . فمما قيل فيه هذه الابيات لابن الجنّازه:

١ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٥

٢ــ مناقب الامام احمد ص ٣٥٦
وطبقات الشافعيه ج ١ ص ٢١٥ ــ ٢١٦

٣ــ كان المتوكل يكره الشيعه الرافضه (ابن الاثير ج ٧ ص ٦٥) وقد اضطهدهم ، كما انه اضطهد اهل الذمه وضيق عليهم (الطبرى ج ص ٣٦) فالارجح ان يكون سمي لكل ذلك "محيي السنه" وليس فقط لقضائه على المحنه وتنكره للمعتزله .

سقى الله منه بالخليفة جعفر

خليفتنا بالسنة المتوكل

وجامع اهل الدين بعد تشتت

وفارى رؤس المارقين بمقصل

اطال لنا رب العباد بقاءه

سليما من الاهواء غير مبدل

وبوأه بالنصر للدين جنة

يجاور في روضاتها خير مرسل[1]

ترى ما هي الاسباب التي ادت بالمعتزله الى هذه النهاية السيئه ؟؟ وما الذى جعلهم يهوون من حالق العزّ وقمة المجد ، وجلب اليهم نقمة الشعب وسخطه حتى اصبح اسمهم مرادفا للكفر ، مشفوعا باللعن ، مقرونا بالتقبيح والتشنيع ؟؟ اول ما نلاحظه في هذا الصدد ان الدهر قلب لهم ظهر المجن مذ بدأ المماليك الاتراك يتقوون ويسيطرون على شئون الدولة العباسيه . اولئك المماليك الذين جاء بهم المعتصم ليكونوا حرسا له ويقوموا بالدفاع عنه ، وبنى لهم مدينة سامرّا ليمنع تحكمهم بالناس ويحول دون ايذائهم للشعب . فلم يمض زمن طويل حتى اتسع نفوذهم وقوى سلطانهم فأقدموا على قتل المتوكل ووضعوا ابنه المنتصر مكانه[2] ، حتى لقد اصبح الخلفاء بعد المتوكل ألعوبة في ايديهم ، يعيشون تحت رحمتهم ويستجدون رضاهم . وكان المماليك الاتراك جنودا خشنين ليست لهم ثقافة سابقه ، لا يتقنون غير الفروسيه ، ولا تستهويهم غير اعمال القتال واحاديث النضال ، ولا يبغون من الحياة بعد ذلك سوى ان يتنعموا بأطايبها وينغمسوا في مسراتها وملاذها . ومن كانت تلك حالهم وذاك ماضيهم لا يدركون حرية الفكر ، ولا تروق لهم مسائل الفلسفه والجدل ، ولا يطيقون صبرا على الخلافات الدينيه والمنازعات الفكريه ، فلا يستبعد ان يكونوا تبرموا بذلك كله وكان لهم يد في وضع حد له بضرب المعتزله والتزام السنه ، لا سيما وان المتوكل الذى تمّ ذلك على يده كان اول خليفة وقع تحت سيطرتهم واشتدّ في زمنه ساعدهم .

١ــ مناقب الامام احمد ص ٤٣٢

٢ــ الطبرى ج ١١ ص ٦٢ ــ ٦٦

ثم ان المعتزله كانوا قصيري النظر عديمي الحنكه ، اثاروا بقلة تبصرهم وسوء تصرفهم عامة الشعب ، وألبوا عليهم جمهور الامه . وقد فعلوا ذلك بطرق شتى منها انهم استفزوا اهل الحديث اولا بالنيل منهم ووصمهم بالكذب والتزوير ، وثانيا بقطع اسباب رزقهم . فان رجال الحديث انما كانوا يعيشون على تدريس الحديث ، وعلى الاعطيات التي كانوا يأخذونها اما من بيت المال او من كبراء الامه ، فجاء المعتزله ومنعوهم من تدريس الحديث وقطعوا عنهم اعطياتهم ، وهاجموا الحديث نفسه ولم يعتبروا اكثره ، فأدرك المحدثون ان المعتزله ان نجحوا في خطتهم فسيهمل الحديث ولا يعود لرواته لزوم ولا قيمة ، فيفقدون مركزهم وتنسد سبل العيش في وجوههم . فاصبح المحدثون من الدّ اعداء المعتزله ، ولم يدّخروا وسعا ولا مجهودا في مقاومتهم . كذلك تحامل المعتزلة على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرعوا لهم ذمّة ولا حفظوا لهم حرمة ، فاسخطوا المتدينين من المسلمين وافضبوهم . وتعمقوا في درس الفلسفه فتطرفوا في عقائدهم واقوالهم وادخلوا الى الاسلام مسائل رآها المسلمون بعيدة عن روحه متنافرة مع عقيدته ، فثارت ريبتهم في سلامة عقيدة المعتزله وصحة ايمانهم ، ورأوا فيهم سوء القصد والسعي الى هدم اركان الدين . ولم يقف المعتزلة عند هذا الحد بل تعدوه الى ما هو اعظم شرّا واكبر خطرا . فان المعتزله وقد آمنوا انهم وحدهم على صواب وان غيرهم على خطأ ، راحوا يزدرون من يخالفهم في الرأى من اهل السنة ويسمونهم الحشويه[1] . ثم تمادوا في ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم . ولا سيما المردار الذى غالى في تكفير غيره فوضع ، على ما يروى ابن الروندى ، كتابا في القدر والتشبيه اكفر فيه اهل الارض[2] . وكان الفوطى يجوز القتل والغيلة على المخالفين لمذهبه ، ويبيح اخذ اموالهم سرقة وغصبا ، واستباحة دمائهم لاعتقاده كفرهم[3] . ولما جيء بابن حنبل للامتحان قال احد المحاضرين : يا امير المؤمنين دمه في عنقي ..![4] وقال احمد

١ــ شذرات الذهب ج ١ ص ٢١١

٢ــ الانتصار ص ٦٨

٣ــ الانتصار ص ٦٢ ، والملل والنحل ج ١ ص ٨٠

٤ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٧

ابن ابي دواد : يا امير المؤمنين هو والله ضال مضل مبتدع[1] . وقال ابن سماعه : يا أمير المؤمنين اضرب عنقه ودمه في رقبتي[2] ! واخيرا كان من امر المعتزلة ما رأيناه من اعلان المحنه وفرض عقيدة خلق القرآن على الناس بالقوه حتى لقد قتلوا في سبيل ذلك كثيرين ، وعذبوا كثيرين ، والقوا في ظلمات السجون بالابرياء الذين قضوا فيها منسيين ..!

والمعتزله في كل ذلك تردّوا في الخطأ وركبوا متن الشطط . فانهم بتكفيرهم اهل السنة شجعوهم على تكفيرهم بدورهم. ليس من ينكر ان اهل السنة كانوا قديما يذمون القدريه ويضطهدونهم ، ولكن هذا الموقف الذى وقفه المعتزلة في ايام دولتهم جعل اهل السنة يمضون في مهاجمتهم وتكفيرهم . فقد كان مالك بن انس (+ ١٧٩ هـ . = ٧٩٥ م .) وفقهاء المدينه قديما يرجعون عن قبول شهادة المعتزله ، وبه قال الشافعي (+ ٢٠٤ هـ . = ٨١٩ م .) عن المعتزله في كتاب القياس . وسئل ابو يوسف القاضي (١٩٢ هـ . = ٨٠٧ م .) عن المعتزله فقال : هم الزنادقه . وقال محمد بن الحسن : من صلى خلف المعتزلي يعيد صلاته[3] . ويروون ان الأصمعي (+ ٢١٦ هـ . = ٨٣١ م .) طرد الجاحظ عن مجلسه وقنعه بنعله وقال : نعم قناع القدرى النعل[4] . وكل هؤلاء لم يدركوا المحنه . اما الذين ادركوها او عاشوا بعدها فاننا نجد احكامهم في المعتزلة اقسى ومدى تكفيرهم لهم ابعد ، وخصوصا تكفيرهم لمن قال بخلق القرآن وهي المسألة التي عانوا المحنة بسببها . سأل احدهم احمد بن حنبل عمن يقول القرآن مخلوق فقال : كافر ، قال : فابن ابي دواد ؟ قال احمد كافر بالله العظيم[5] . وكان سليمان بن داود الهاشمي يقول : من قال القرآن مخلوق فهو كافر[6] . وروى عن محمد بن يحيى انه قال : من زعم ان القرآن مخلوق

١ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٢

٢ــ مناقب الامام احمد ص ٣٤٠

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٦

٤ــ اصول الدين ص ٣١٦

٥ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٣

٦ــ بغية المرتاد ص ٦٨

فقد كفر وخرج من الايمان وبانت منه امرأته ، يستتاب فان تاب والا ضربت عنقه وجعل ماله فيئا بين المسلمين ولم يدفن في مقابرهم[1] . وزاد البغدادى على قول محمد بن الحسن ان المعتزلي لا يجوز الصلاة عليه[2] . وقال في هشام الفوطي واصحابه ان دماءهم واموالهم حلال للمسلمين وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولادية ولا كفاره بل لقاتله عند الله القربة والزلفى[3]

اما خطؤهم في المحنة فله وجهان . الاول انهم خالفوا مبادئهم وهدموا اعظم ركن من اركان مذهبهم . لان المعتزله اذا كانوا قد اشتهروا بشيء فبقولهم بحرية الفرد في اختيار افعاله ، ودفاعهم عن تلك الحرية . انهم احترموا العقل البشرى ، وجعلوا الانسان العاقل مخلوقا كيانيا ، وقالوا باستقلاله في العمل وحملوه تبعة تصرفاته ، ثم اذا بهم بعد ذلك يدعونه الى عقيدة معينة من عقائدهم ، فلما اعرض عنها فرضوها عليه بالقوة والتعاشة ، فناقضوا بذلك انفسهم ، وعارضوا تعاليمهم ، واظهروا انهم لا يفهمون الحرية فهما صحيحا ولا يقدرون العقل حق قدره . لانه اذا كان من حرية الرأى ان يدين المعتزلي بخلق القرآن وغير خلق القرآن من المسائل ، فليس من الحرية في شيء ان يفرضوا ذلك على الناس قوة واقتدارا . والوجه الثاني من خطأ المعتزله في اعلان المحنه انهم جعلوا من الامام ابن حنبل باضطهادهم له وثباته على مبدئه رغم ذلك الاضطهاد مثلا عاليا للبطوله ورمزا للهدى ، وشعلة من شعلات الدين والايمان . لقد رفعوه في نظر العامة الى مصاف الاولياء ، فأخذوا يتبركون به ويتمسحون بقبره ، واثاروا عطف الناس عليه وضاعفوا محبتهم له ، فالتفوا حوله واندفعوا يحاربون اعداءه ويكيدون لهم . وقد يكون في الشعر الذى قيل في مدح الامام في ذلك الوقت ما يعكس لنا صورة صادقة عن الشعور الذى كان يكنه الناس له والمقام الرفيع الذى يضعونه فيه . قال عبد الله بن محمد الانصارى يرثيه :

١ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٠٨

٢ــ اصول الدين ص ٣٤٢

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٥١

واماي القوّام لله الذى
دفنوا حميد الشان في بخدان
هانت عليه نفسه في دينه
فقدى الامام الدين بالجثمان
لله ما لقى ابن حنبل صابرا
عزما وتبصرة بلا اعوان
انا حنبلي ما حييت فان امت
فوصيتي ذاكم الى اخواني[1]

ورثاه ايضا جعفر بن احمد السرّاج فقال :

فلله رب الناس مذهب احمد
فان عليه ما حييت معوّلى
دعوه الى خلق القران كما دعوا
سواه فلم يسمع ولم يتأوّل
ولا ردّه ضرب السياط وسجنه
عن السنة الغرّاء والمذهب الجلى
ولما يزدهم والسياط تنوشه
فشلت يمين الضارب المتبتل
فمن مبلغ اصحابه انني به
افاخر اهل العلم في كل محفل ..[2]

لا ريب ان الرجعية كانت موجودة بين العامه وبين كثيرين من العلماء الذين كانوا لا يرغبون في مخالفة السلف في شيء . ولكن المعتزله مسئولون عن بعثها من مرقدها والنفخ في نارها . فالمعتزلة بامتحانهم الناس في خلق القرآن قد خالفوا مبادئهم اولا ، وقووا الحركة الرجعية واثاروا روح التعصب

١ــ مناقب الامام احمد ص ٤٣٣
٢ــ مناقب الامام احمد ص ٤٣٢

في العامة ثانيا ، فبدأوا يسقطون ادبيا وماديا ، وبذلك كانوا كمن سعى الى حتفه بظلفه وحفر رمسه بيده .

٤٢ المعتزله من الحركة الرجعيه الى ظهور الاشعرية (٢٣٧ ـ ٣٠٠ هـ . = ٨٥١ـ٩١٢م)

لا جرم ان المعتزله وجدوا انفسهم بعد السنة ٢٣٧ هـ . في ظروف سيئه ، ولا جرم ايضا انه مرت عليهم اوقات عصيبه . فان السلطة الحكوميه التي كانت اداة طيعه لهم خرجت من ايديهم واصبحت سيفا مصلتا فوق رقابهم ، وشبحا مرعبا يلاحقهم . واعداؤهم الذين كانوا لا يجسرون ان يرفعوا اصواتهم ، وقد ابصروا ما حلّ بالمعتزلة من النكال وما صاروا اليه من سوء الحال ، اهتبلوا الفرصة المؤاتيه فهاجموهم من كل ناحيه ، ووجهوا اليهم ضربات عنيفة قاسيه ، يريدون بذلك ان يعجلوا نهايتهم ويشفوا بلابل صدورهم منهم . فوقف المعتزلة مشدوهين حيارى امام تلك القوى المتألبه عليهم ، لا يدرون ما يعملون ! ايسعون الى اتقاء غضب السلطة ام يستجلبون رضاها ، ام يردون لطمات الحنابلة والرافضة بمثلها ، ام يجابهون الرأى العام المعادى لهم الساخط عليهم ؟ لقد تضافرت تلك القوى واصطلحت على المعتزله . فكان اصحاب الحديث يستفزون السلطة ويحرضونها عليهم ، وصار اهل السنة والرافضة ، على بعد ما بينهم ، يتعاونون على المعتزله عدوهم المشترك . وليس ادلّ على ذلك من ان كتاب السنة كالبغدادى والشهرستاني في كلامهم عن اهل الاعتزال كانوا يعتمدون على كتب الرافضه ويقتبسون منها ، ولا سيما كتاب "فضيحة المعتزله" لابن الروندى الرافضي .

بيد ان تلك القوى على عظمها وخطورتها ما كانت لتستطيع وحدها ان تقضي على المعتزله لو أنها وجدت امامها خصما قويا متحد الكلمة متضامنا داخليا . ان الضربات التي انصبت علي المعتزله لم تقع على بيت قوى الدعائم متين الجدران ، بل وقعت على هيكل مفكك الاجزاء واهي الاركان ، فكان اثرها فيه شديد الفتك بعيد المدى . واقصد بذلك الحركة الانفصاليه التي ظهرت بين صفوف المعتزله ورافقتهم منذ نشأتهم ، وتفاقم خطرها بعد نكبتهم على يد المتوكل ، فكانت من اهم الاسباب التي اضعفتهم وقضت عليهم .

كان لتلك الحركة الانفصاليه سببان احدهما قديم والاخر متأخر . اما السبب القديم فيرجع الى احترام المعتزله للعقل وقولهم بحرية الارادة والرأى . ومعلوم ان حرية الرأى تؤدى الى التشعب في الرأى والى تعدد مسائل الخلاف تماما كما حصل للبروتستنت الذين انفصلوا عن الكنيسه اللاتينيه البابويه ، فانهم لإيمانهم بالرأى وبحرية المرء في تكوين العقيدة التي يريدها واتباع المذهب الذى يحلو له ، انقسموا الى عشرات الفرق ، بينما لا تزال الكنيسه البابويه التي انشعبوا عنها واحدة متآلفة الى يومنا هذا . كذلك المعتزله نشأت بينهم كثير من الاختلافات ، وادلى كل واحد منهم برأيه الخاص في مسائل التوحيد والعدل ، وتحمسوا لخلافاتهم حماسا لا يقل عن تحمسهم للعقائد الاساسيه المشتركه ، فافترقوا الى عدد من الفرق بلغ كما ذكرنا اثنتين وعشرين فرقه ، كما انقسموا جغرافيا الى قسمين عظيمين هما مدرستا بغداد والبصره ، واشتدّ الجدل والحوار بين رجال تينك المدرستين واتباع هاتيك الفرق ، حتى ان ابن قتيبه عيّرهم بذلك واتخذ منه حجة في انتقادهم فقال ان المعتزله اشدّ الناس اختلافا لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على امر واحد في الدين ، بخلاف اهل السنه والحديث الذين يجمعون كلهم على اصول واحده[1] .

لست ارمى بهذا الى الانتقاص من قدر الحرية الفكريه ، فاني لاعتقد بوجوب انطلاق العقل من القيود ، وارى ان حرية الفكر من مستلزمات التقدم والرقي ، ولكن المعتزله اتخذوا حريتهم حرية مطلقه ، دون الشعور بالمسئوليه التي تتطلبها هذه الحرية ، ودون ان يضعوا لحريتهم حدا يقفون عنده .

ولم يقتصر الامر بين رجال الاعتزال على الجدل والمناظرة بل تعداه الى التكفير في امور الخلاف . فكان المعتزله البصريون يكفرون البغداديين والبغداديون يكفرون البصريين وخصوصا في مسألة الاراده[2] . وكانت فرق المعتزله

١ــ تأويل مختلف الحديث ص ١٧ ، ١٩

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٧

في اعتقادى ان كثرة تكفير الفرق الاسلاميه بعضها بعضا افقد كلمة "التكفير" معناها الاصلى وقلل من تأثيرها فاصبحت لا تعنى الخروج من الاسلام .

المختلفة تتراشق التكفير وتضع الكتب الطوال في ذلك . وقد روى البغدادي امثله كثيره على تكفير المعتزله بعضهم لبعض. منها ان ابا الهذيل العلاف كفر تلميذه النظام في كتابه "الردّ على النظام" وفي كتبه عليه ؛ في الاعراض والانسان والجزء الذى لا يتجزأ كما كفره جعفر بن حرب في ابطاله الجزء الذى لا يتجزأ ، والجبائي في قوله بالمتولدات ، والاسكافي الذى وضع كتابا كفره فيه في اكثر مذاهبه[1] ووضع جعفر بن حرب كتابا دعاه "توبيخ ابي الهذيل" كفر فيه استاذه وقال ان اقواله تجرّ الى قول الدهريه . والف المردار كتابا كبيرا في فضائح ابي الهذيل ، وردّ عليه الجبائي وكفره في المخلوق[2]. ووضع الكعبي كتابا كفر فيه استاذه الخياط وسائر المعتزله لتفيهم الحجه في اخبار الاحاد[3]. وكان المعتزله يكفرون عبد السلام الجبائي على قوله في العفو[4]، والاسكافي لقوله ان الله تعالى يقدر على ظلم الاطفال والمجانين ولا يقدر على ظلم العقلاء[5]، وبشر بن المعتمر لقوله باللطف[6] وذكر البغدادى ايضا ان سبعة من كبار زعماء المعتزله اجتمعوا في مجلس وتكلموا في قدرة الله تعالى على الظلم وتجادلوا وتفرقوا عن تكفير كل واحد منهم لسائرهم[7] وذكر ابن الروندى ان كثيرين من المعتزله يكفرون النظام وبشرا وجعفر بن مبشر لقولهم في القرآن ان الناس لم يسمعوه على الحقيقه ،وان ما في المصاحف ليس بكلام الله تعالى الا على المجاز[8]

هكذا جرّ القول بالرأى المعتزلة الى التفرقة والخلاف ،ثم الى التكفير

١ــ الفرق بين الفرق ص ١١٥

٢ــ الفرق بين الفرق ص ١٠٢

٣ــ الفرق بين الفرق ص ١٦٥

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٧١

٥ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٥

٦ــ الفرق بين الفرق ص ١٤١ ــ ١٤٢

٧ــ الفرق بين الفرق ص ١٨٥ ــ ١٨٨

٨ــ الانتصار ص ٨٢

حتى كفر الاستاذ تلميذه ، والتلميذ استاذه ، ووضعوا الكتب في ذلك وتكبدوا المشقات . ثم اخذ ينفصل عن المعتزله بعض رجالهم وانصارهم . واول من انشق عنهم كما جاء في الرواية بشار بن برد الشاعر (+ ١٦٨ هـ . = ٧٨٤ م .) فقد كان بشار من اصحاب واصل بن عطاء ، وكان كثير المدح له ، ثم خالفه في تفضيل النار على الطين ، وصار يهجوه ويقول :

مالي اشايع غزّالا له عنق
كتقنق[1] الدوّ[2] ان ولي وان مثلا[3] ؟؟

وانفصل عنهم بعد ذلك فضل الحدّاء . ويقول الخياط انه كان معتزليا نظاميا الى ان خلط وترك الحق فنفاه المعتزله عنهم وطردوه من مجالسهم . ثم خالفهم ابن حائط وتطرف في اقواله فنفوه ايضا وكانوا شديدين عليه حتى انهم اخبروا الواثق بالحاده فأمر ابن ابي دواد ان ينظر في امره وان يقيم حكم الله فيه ولكن ابن حائط مات قبل ان يتم شيء من ذلك[4] . وحكى الاصفهاني في اخبار سعيد ابن حميد البغدادى الكاتب الشاعر المشهور ان اباه كان وجها من وجوه المعتزله فخالف احمد بن ابي دواد في بعض مذهبه فاغرى به المعتصم وقال : انه شعوبي زنديق ، فحبسه مدة طويله ، ثم بانت براءته فخلى سبيله . فصار يهجو احمد بن ابي دواد ويطعن في نسبه :

لقد اصبحت تنسب في اياد
بان يكنى ابوك ابا دواد
فلو كان اسمه عمرو بن معدى
دعيت الى زبيد او مراد

١ــ النقنق : هو الظليم اى ذكر النعام
٢ــ الدوّ : الغلاة
٣ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٨
٤ــ الانتصار ص ١٤٩

لئن افسدت بالتخويف عيشي
لما اصلحت عيشك في اياد
وان تك قد اصبت طريف مال
فبخلك باليسير من التلاد [1]

يتضح لنا مما تقدم ان بذور الشقاق والاختلاف كانت موجودة بين صفوف المعتزله قبل الحركة الرجعيه . لكن اثرها كان خفيفا لان القوم كانت تسندهم السلطة ويدين بمذهبهم الخليفه . فكان الخوف من بطش السلطان وعقابه وكان الحكم وما يجره من المنافع والمغانم رابطين يربطان بين رجال الاعتزال علاوة على رابطة العقائد المشتركة . فلما قامت الحركة الرجعية وزالت سلطة المعتزله السياسيه وتعرضوا لهجمات خصومهم ، اشتدت الحركة الانفصاليه ، وخرج على المعتزله بعض رجالها كأبي عيسى الورّاق (٢٤٧ هـ = ٨٦١ م) الذى تركهم وانضمّ الى اعدائهم الرافضه [2] ، وابى الحسين احمد بن الروندى (٢١٥ ـ ٢٩٨ هـ = ٨٣٠ ـ ٩١٠ م) [3] الذى انضم الى الرافضة ايضا ووضع لهم كتاب الامامه وتقرب اليهم بالطعن في المعتزله [4] . ويرى صاحب الوفيات في ابن الروندى انه كان من علماء الكلام ، وكانت له مع كثير من متكلمي عصره مجالسيين ومناظرات [5] . ونقل العباسي في كتابه معاهد التنصيص من كتاب "محاسن خراسان" لابي القاسم الكعبي المعتزلي ان ابن الروندى لم يكن في زمانه احذق منه بالكلام ولا اعرف بدقيقه وجليله [6] . ولذلك فانه كان عليما بعقائد المعتزله مطلعا على دخائلهم . فراح يهدّ جمعهم بشدة ويظهر معايبهم وفضائحهم بصورة لم تتأت لاحد الا للاشعرى من بعده .

١ـ الاغاني ج ١٧ ص ٢
٢ـ الانتصار ص ١٥٢
٣ـ راجع تحقيق تاريخه لنبرج في مقدمة الانتصار ص ٤٣
٤ـ الانتصار ص ١٠١ ـ ١٠٢
٥ـ الوفيات ج ١ ص ٣٨
٦ـ معاهد التنصيص ج ١ ص ٧٦ ـ ٧٧

ويظهر ان المعتزله ادركوا الخطر الذى يتهددهم ، ورأوا المستقبل القاتم الذى ينتظرهم ، فانبروا يذبون عن انفسهم ويدافعون عن اعراضهم . ولم يكتف الجاحظ (+ ٢٥٥ هـ.) رئيسهم في ذلك الوقت بالتزام خطة الدفاع بل عمد الى الهجوم فوضع كتابه "فضيلة المعتزله". ويرى تيبرج ان الجاحظ لم يرم في هذا الكتاب الى الثناء على المعتزله وعدّ فضائلهم فحسب بل قصد الى الردّ على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو مبين من جدول ابواب الكتاب الذى نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣ ـ ١٠٤) في ضمن كلام ابن الروندى وكما يفوح من المناقشة بين الخياط وبين ابن الروندى[1]. ولما كان الجاحظ كاتبا اديبا قوى الحجه متين الاسلوب ، فلا بدّ ان يكون كتابه قد استلفت انظار الناس وترك فيهم اثرا كبيرا ، ولذلك هبّ الرافضة يردون عليه ويفندون ما جاء فيه ويطعنون في الاعتزال . وكان اهم تلك الردود كتاب "فضيحة المعتزله" لابن الروندى الذى اصبح كما ذكرنا من انصار الرفض . ويرى ابو الحسين الخياط ان ابن الروندى وضع كتابه وشتم المعتزله فيه للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزله[2]. وقد تدرع الخياط (+ ٣٠٠ هـ.) للدفاع عن مدرسته واصحابه فوضع كتاب "الانتصار" الذى يردّ فيه تهم ابن الروندى وينتصر للمعتزله ويظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد المخالفين وحمايتهم لعقيدة التوحيد.[3]

ومع ذلك فان المعتزلة كانوا قد بلغوا درجة من الضعف والانحلال لا يرجى لهم معها بعث ولا قوة. والدليل على ذلك ان دفاع الجاحظ والخياط عنهم لم يفدهم كثيرا ، فقد استمروا على خلافاتهم التي قويت واستحكمت حتى تطرقت الى افراد العائله الواحده . فقد اختلف ابو علي الجبائي (+ ٣٠٣هـ.) وولده ابو هاشم (+ ٣٢١هـ.) على عدة مسائل اوردها الشهرستاني[4]، وكثر الجدال بين الاب

١ـ مقدمة الانتصار ص ٢٣ ـ ٢٤

٢ـ الانتصار ص ١٤٢

٣ـ الانتصار ص ١٧ ، ٢٣ ، ١٥٤ ، ١٧٣

٤ـ الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ ـ ٨٨

وابنه فيها ، وهما اللذان لعبا آخر دور من ادوار المعتزله في البصره . ويحاول الامام ابن المرتضى ان يقلّل من شأن هذا الخلاف بينهما ويردّ على الذين يرون فيه انقساما في صفوف المعتزله فيقول ان مخالفة التابع للمتبوع في دقيق الفروع ليس بمستنكر ، فقد خالف ابا حنيفة اصحابه ، وخالف ابو علي الجبائي ابا الهذيل والنظّام . ويستشهد بالابيات التاليه لابي الحسن الكرخي :

يقولون بين ابي هاشم
وبين ابيه خلاف كبير
فقلت وهل ذاك من ضائر
وهل كان ذلك ممّا يضير
فخلّوا من الشيخ لا تعرضوا
لبحر تضايق عنه البحور
وان ابا هاشم تلوه
الى حيث دار ابوه يدور
ولكن جرى من لطيف الكلام
كلام خفي وعلم غزير[1]

واخيرا جاءت الضربة الكبرى القاصمه التي زلزلت كيان المعتزله وقضت عليهم بالزوال الاكيد ، ان عاجلا او آجلا . وهي ايضا منبعثه من داخل الاعتزال ناشئة عن انقسام المعتزله واختلافهم . وفيها دليل واضح على ما سبق ان اشرت اليه من ان العوامل الخارجيه ما كانت لتكفي وحدها ، مهما كانت قوية ، لاسقاط المعتزله لو ان المعتزله داخليا كانوا اقوياء متحدين . فالمعتزله عملوا على سقوطهم بايديهم ، وساهموا في النهاية التي صاروا اليها بطرق مختلفه احسب اننا وقفنا على اكثرها وقلنا ان الخلاف بينهم كان واحدا منها ان لم يكن اشدها خطرا واسوأها اثرا . اما هذه الضربة فقد وجهها الى المعتزله ابو الحسن الاشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٠ هـ . = ٨٧٣ ـ ٩٤١ م .) احد رجالهم وائمتهم الذي خرج عليهم وانصرف الى قتالهم تماما كما فعل ابن الروندي من قبله . نشأ الاشعري في

١ـ المنيه والامل ص ٥٥ ـ ٥٦

زيت زوج امه ابي علي الجبائي فكان ربيبه وتلميذه. فقد ربّاه الجبائي وعلمه الكلام حتى تخرج فيه، فاقتدى برأيه في الاعتزال وصار من ائمة المعتزله في وقته[1] ثم عرض له ما جعله يتنكر لهم ويخرج عليهم ويوقف جهوده على تفنيد اقوالهم، وذلك حوالي السنة ٣٠٠ هـ. = ٩١٢ م.)[2]. ففي يوم جمعة رقي كرسيا بجامع البصره ونادى باعلى صوته: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا اعرفه بنفسي. انا فلان ابن فلان كنت اقول بخلق القرآن، وان الله لا تراه الابصار، وان افعال الشرّ انا فاعلها. وانا تائب مقلع معتقد الردّ على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم[3].

كان الاشعرى متحمسا كثيرا في مقاومته للمعتزله، فقد لاحق استاذه الجبائي حتى قطعه اوحش تقطيع فعظمت الوحشة بينهما[4]. ويروون انه مات وهو يلعن المعتزله[5]. وقد ذكر صاحب الوفيات احدى تلك المناظرات التي جرت بين الاستاذ وبين مربيه في الاصلح. سأله الاشعرى عن ثلاثة اخوة احدهم كان مؤمنا برّا تقيّا، والثاني كان كافرا فاسقا شقيا، والثالث كان صغيرا، فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: اما الزاهد ففي الدرجات، واما الكافر ففي الدركات، واما الصغير فمن اهل السلامه. فقال الاشعرى: ان اراد الصغير ان يذهب الى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا لانه يقال له ان اخاك انما وصل الى

١ــ الخطط ج ٤ ص ١٨٦

٢ــ السنه (٣٠٠ هـ.) ذات اهمية عظيمة في تاريخ الاعتزال، لا تقل عن اهمية السنة (٢٣٧ هـ.) والذى حملني على تحديد خروج الاشعرى من المعتزله في تلك السنة هو ان الاشعرى ولد سنة ٢٦٠ هـ. ــ (الوفيات ج ١ ص ٤٦٤) ــ ويقول ابن الجوزى ان الاشعرى صحب المعتزلة اربعين سنة ــ (المنتظم ج ٦ ص ٣٣٣ طبعة حيدر اباد) ــ فيكون خروجه عليهم حسب ذلك حوالي سنة (٣٠٠ هـ.) ويؤيد هذا القول ما يذكره ابن خلكان من ان ابا علي الجبائي توفي سنة (٣٠٣ هـ.) ــ (الوفيات ج ١ ص ٦٨٦)

٣ــ الوفيات ج ١ ص ٤٦٤، والخطط ج ٤ ص ١٨٦

٤ــ الوفيات ج ١ ص ٦٨٦

٥ــ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٧

هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيره وليس لك تلك الطاعات . فقال الاشعرى : فان قال ذلك الصغير : التقصير ليس مني فانك ما ابقيتني ولا اقدرتني على الطاعه ؟ قال الجبائي : يقول البارى جلّ وعلا كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت وصرت مستحقا للعذاب الاليم فراعيت مصلحتك . فقال الاشعرى : فلو قال الاخ الكافر يا اله العالمين كما علمت حاله فقد علمت حالي فلم راعيت مصلحته دوني ؟٠٠ فقال الجبائي للاشعرى : انك مجنون . وهكذا انقطع الجبائي وظهر فساد قاعدة الاصلح التي كان المعتزله يدينون بها .[1]

بقي ان نعرف لماذا كان انشقاق الاشعرى عن المعتزله نقطة فاصلة في تاريخهم ، وضربة محكمة اصابت شاكلتهم . لا ريب ان الاشعرى صدق وعده ، فاخذ يرد على المعتزله ويظهر فضائحهم كما يتضح لنا ذلك من كتبه ولا سيما كتابي الابانه والمقالات . ولا غرابة في ذلك فانه كان واحدا من كبرائهم ، وقد صحبهم اربعين عاما فوقف على دخائلهم واتقن طرقهم في الجدل فعرف كيف يدحض اقوالهم ولكن هل كان هذا كل ما فعله الاشعرى ؟٠٠ وهل كان الخطر على المعتزله من الاشعريه آتيا من ردود الاشعرى عليهم ؟٠٠ لست اعتقد ذلك . فقد سبق الاشعرى كثيرون انفصلوا عن المعتزله وحاربوهم فلم يكن لهم كبير خطر على كيانهم ، ولا سيما ابن الروندى الذى ذكرنا انه لم يكن احذق منه في علم الكلام في وقته ، والذى رأينا انه لم يدّخر جهدا في مهاجمة المعتزله والكيد لهم . فلماذا كان خطر الاشعرى على المعتزله اعظم ؟٠٠ ولماذا استطاع ان ينجح في ما فشل فيه غيره ؟ ان لذلك على ما ارى سببين اثنين هما ان الذين انفصلوا عن المعتزله قبل الاشعرى اما تطرفوا في اقوالهم وخلطوا كبشار بن برد وفضل الحذاء وابن حائط فلم يقبلهم اهل السنة ولم يتعاونوا معهم بل حاربوهم كما حاربهم المعتزله ، واما ارتموا في احضان الرافضه كابى عيسى الورّاق وابن الروندى ، واهل السنة كما نعلم يكرهون الرافضة اضعاف كرههم للمعتزله . اما الاشعرى فانه ارتمى في احضان السنه واعلن توبته ورجوعه الى العقيدة السليمه والى اقوال السلف الصالح ولذلك

١ــ الوفيات ج ١ ص ٦٨٥ ــ ٦٨٦

فانه وجد بين اهل السنه كثيرين اصغوا اليه وآزروه . ثم ان الاشعرى اتخذ ، كما سأشرح ذلك مفصلا فيما بعد ، طريقا وسطا بين اهل السنه وبين المعتزله . فان علماء السنة الاقدمين كانوا يتشبثون بالنقل ولا يقيمون وزنا للعقل في الامور الدينيه، ولا يقبلون الجدل فيها ابدا . اما المعتزله فقد ذهبوا بعيدا في تقدير العقل والاعتماد عليه حتى اهملوا النقل . فتركوا الحديث وتحاملوا على المحدثين وكذبوهم ، وأولوا المتشابه من القرآن الكريم تأويلا لم يقرهم عليه اهل السنة . فكانت الشقة بين الفريقين بعيده ، وكان من الضرورى تقريب وجهتي النظر وتوحيدهما في مجرى واحد يرضي الجميع . وهذا هو ما فعله الاشعرى . فانه تمسك بالمنقول وعمل به ، واستعان بالعقل على اثبات وتفسير ما جاء به النقل ، لان الاشعرية كما يقول الغزالي ترى انه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول[1] . فيكون الاشعرى قد وضع اسسا جديدة لعلم الكلام لا تتنافر مع عقائد السنه . فراقت للكثيرين من مفكرى اهل السنة واعلامهم وتبعوها لانهم وجدوا فيها خير وسيله للتخلص من ذلك النزاع الطويل بين الاثريه وبين المعتزله . وهكذا تكونت مدرسة كلام جديدة من اهل السنة ، فلم يبق لزوم للمتكلمين المتطرفين من المعتزله . ذلك بان المعتزله انما قاموا للدفاع عن عقيدة اهل السنة والردّ على مخالفيها . بذلك فقط كان المعتزله يبررون وجودهم ، وبه كانوا يفتخرون ويتبجحون فيقول الخياط : وهل على الارض احد ردّ على الدهريه سوى المعتزله ؟[2] وهل يعرف احد صحّح التوحيد وثبّت القديم جلّ ذكره واحدا في الحقيقه واصح لذلك بالحجج الواضحه وألف فيه الكتب سواهم ؟[3] اما وقد قام بين اهل السنة من المتكلمين من يقدرون ان يتكفلوا بالدفاع عن عقيدتهم وحماية مبادئهم ، فلم يعد هناك ما يبرر بقاء المعتزله . ولذلك بدأ الاعتزال يزول من بين اهل السنة والجماعه لزوال الاسباب التي دعت الى ظهوره ، ويذوب تدريجيا حتى جاء زمن لم يبق بينهم معتزلي واحد !

٣) المعتزله تحت حكم البويهيين (٣٣٤ ـ ٤٣٧ هـ = ٩٤٥ ـ ١٠٤٥ م)

وجد المعتزله انفسهم بعد ظهور الاشعريه في حال لا يحسدون عليها ،

١ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢

٢ـ الانتصار ص ١٧

ولا يستطيعون ان يطمئنوا اليها . فبينما الرافضة يتهمونهم بشراهة ، والحنابلة ينشبون فيهم اظفارهم بلا شفقه ، اذا بالاشاعرة الذين كانوا اخبر من غيرهم بضروب القتال وابصر بمواطن الضعف ، يعلنون عليهم حربا لا رأفة فيها ولا هوادة . فعرفوا انهم ان داموا كذلك فستذهب حتما ريحهم ويعفى اثرهم . وادركوا ببصيرتهم البعيده انهم لم يعد لهم بقاء بين اهل السنه . فعمدوا الى مهادنة الرافضة الشيعه وسعوا الى مصادقتهم . وهكذا بعد قرنين من الزمان قضاهما التشيع والاعتزال وهما يتصارعان صراع مارد ورئبال ويقتتلان قتال موت او حياة ، يعودان فيتصافحان ويتواخيان ، ويضربان صفحا عما كان بينهما من حزازات ، وما لاحدهما عند الاخر من تارات . لقد ارتمى المعتزله في احضان الرافضه ، دفعهم الى ذلك حب البقاء ، واغراهم به ما رأوه من انتقال السلطه الى امراء آل بويه الشيعه الفرس سنة ٣٣٤ هـ . ، فطمعوا في الاتحاد مع الرافضة لانهم بذلك يركنون الى قوة عظيمة تشدّ ازرهم وتحافظ عليهم ، ولعلهم بمعونتها يستعيدون قوتهم الضائعة ، ويكيدون اعداءهم . وهكذا فان المعتزله قد خالفوا مبدأهم وخرجوا على قواعدهم للمرة الثانيه . ونحن ما زلنا نذكر انهم خالفوا مبادئهم اول مرة باعلانهم المحنه ، فاصبحوا وهم الذين كانوا يفتخرون بنصرة حرية الرأى حربا على حرية الرأى . وهذه هي المرة الثانيه التي يخالفونها ايضا ... فبعد ان نصبوا انفسهم للردّ على الرافضه ، وكانوا يتهجمون بمقاومتهم لها ، ويتهمون على اهل السنة بجهادهم ضدها ، اذا بهم يضربون بذلك كله عرض الحائط ، فيرتمون في احضان اعداء الامس ويتمسحون على اعتابهم ... لقد ربح الاعتزال الشيعه ، ووجد له ملجا بين صفوفها ، ورأوى تحت جناحها ، واستعاد شيئا من قوته وسيطرته في ظل البويهيين ، ولكن ضاع الى الابد كل امل في امكانية التوفيق بينهم وبين اهل السنه . وفي اعتقادى ان المعتزله والسنة كلاهما مسئول عن هذه النهاية المحزنه ...!

ولنا الان ان تساءل كيف تمّ هذا التغير العجيب والانتقال المثير ؟ وكيف امكن جمع الرفض والاعتزال في صعيد واحد وربطهما برباط تلك الصداقة الجديده ؟ ان الشيعة لم يبدأوا المعتزله بالعدوان . وكيف يعادونهم وهم الذين كانوا يكرهون السنة ويكيدون لاهلها ويشفون عليهم . افلا يرحبون بحركة

الاعتزال التي كان فيها تصديع لوحدتهم واثارة للخلاف بينهم ؟؟ ولكن المعتزله هم الذين هاجموا الرافضه ، فاضطر هؤلاء ان يدافعوا عن عرضهم ويردّوا عن انفسهم ضربات اعدائهم . فاذا كان المعتزله يكفون عن قتال الرافضه ، وينسون عداوتهم التاريخيه لهم ، ويضمون فوق ذلك اليهم ، فأحر بالرافضة ان يستقبلوهم بالبشر والترحاب ، اذ انهم بذلك ليس يتخلصون من شرّهم فحسب بل يستفيدون من جهودهم وخبرتهم ، ويتخذون منهم وسيلة لمقاومة اهل السنة والنكاية بهم . يدلّ على صحة قولنا هذا ما رواه المقريزي من انه نشا تحت ظل الدولة البويهيه في العراق وخراسان وما وراء النهر مذهب الاعتزال فدخل فيه جماعة من مشاهير الفقهاء ، وانتشرت كذلك مقالات الفرق الاخرى كالكراميه والخوارج والقرامطه والباطنيه حتى ملأت الارض ، فلم يبق مصر من الامصار ولا قطر من الاقطار الا وفيه طوائف كثيرة من هذه الفرق[1] . وهذا يدل على ان تلك الفرق وجدت من البويهيين تساهلا ان لم نقل تشجيعا .

يضاف الى ما تقدم ان تلك الصداقه خدمت مصلحة الرافضة ووافقت اغراضهم من نواحي كثيره اخرى . منها ما ذكره آدم متز من ان الشيعة حتى ذلك الوقت لم يكن لهم مذهب كلامي خاص بهم فاقتبسوا من المعتزله اصول الكلام واساليبه ، حتى ان ابن بابويه القمي اكبر علماء الشيعة في القرن الرابع الهجرى اتبع في كتابه "العلل" طريقة علماء المعتزله الذين كانوا يبحثون عن علل كل شيء[2] ولذلك يقول آدم متز ان الشيعه من حيث العقيده والمذهب هم ورثة المعتزله[3] . ويؤيد قوله هذا ما اخبرنا به المقدسي من انه نظر في كتب الفاطميين الشيعه في شمال افريقيا فوجد انهم يوافقون المعتزله في اكثر الاصول[4] ، وما رأيناه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ في كتابه "فضيلة المعتزله" لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندى المعتزلي الاصل الذى وضع لهم كتاب "فضيحة المعتزله" . ثم ان الشيعة وجدوا في اقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدتهم كانكار النظام ان يكون

١ــ الخطط ج ٤ ص ١٨٤

٢ــ الحضاره الاسلاميه لادم متز ص ١٠٢

٣ــ الحضاره الاسلاميه ص ١٠٢

٤ــ احسن التقاسيم ص ٢٣٨

اجماع المسلمين حجة[1]، وذهابه الى ان الحجة في قول الامام المعصوم[2]، وقلة اعتداد المعتزله عموما بالاخبار المأثوره . هذا وقد كان بعض المعتزله الاوائل يتشيعون لعلي بن ابي طالب . ذكر الخياط من متشيعة المعتزله ابا جعفر الاسكافي وعدّه من رؤسائهم[3]. وكان المعتزله يتبرأون من عمرو بن العاص ومعاوية بن ابي سفيان ومن كان في شقهما ، ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ويبرأ منه كابن الراوندي وجعفر بن مبشر[4] ويقول ابن الروندي ان الذين تشيعوا من المعتزله وثبتوا امامة علي زعموا ان جميع القاعدين من مساعدته قد اخطأوا بقعودهم ، وانهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم من الايمان وصاروا من اهل النار .[5]

واذاً فقد كانت هناك روابط كثيره تصلح لان تتخذ اساسا للتفاهم بين التشيع والاعتزال ، وكانت تجمعهما المصالح المشتركه والمنافع المتبادله . ويظهر لنا ان ذلك التفاهم قد تمّ فعلا ، وانه لم يكن مجرد وهم او خيال ، مما يذكره المقدسي (٣٣٦ ـ ٣٩١ هـ . = ٩٤٧ ـ ١٠٠٠ م .) الذى عاش في القرن الرابع الهجرى . فقد قام برحلات واسعة في العالم الاسلامي ، واطلع على احواله وشئونه ، وكان دقيق الملاحظة ، فاعطانا صورة صادقة عن مشاهداته وملاحظاته ، يصحّ ان يعتمد عليها ويركن اليها . يقول المقدسي انه وجد اكثر الشيعة في بلاد العجم معتزله ، واكثر فقهائهم من المذاهب الثلاثة على الاعتزال ، والامير البويهي ضد الدولة

١ـ تأويل مختلف الحديث ص ٢٢ ـ ٢٤

والملل والنحل ج ١ ص ٦٤

٢ـ الملل والنحل ج ٠ ص ٦٤

٣ـ الانتصار ص ١٠٠

٤ـ الانتصار ص ٩٨

٥ـ الانتصار ص ٩٩

(+ ٣٧٢ هـ) يعمل على مذهب المعتزله[1] . ووجد العوام في القرى يتابعون الفقهاء في خلق القرآن[2]، حتى لتقع العصبيات بينهم في ذلك[3] وفي خوزستان معظم السكان معتزله ايضا[4]، وقد لقي في رام هرمز احدى مدن خوزستان شيخا يدرس الكلام على مذاهب المعتزله[5] اما شيعة عمان وصعده والسروات وسواحل البحرين فكلهم معتزله[6] . ووجد في العراق كثيرين من المعتزلة ولا سيما في الشمال[7] بينما لم يجد في الشام الا قليلين منهم وقد كانوا في خفية[8]، ولم يعثر لهم في الاندلس على اثر، فقد كان اهل الاندلس جميعا مالكيين، وكانوا اذا وقعوا على معتزلي او شيعي ربما قتلوه[9] فواضح من كل هذا ان المعتزله كانوا اذلاء مستضعفين في البلاد التي غلب عليها اهل السنة، وانهم لم يكن لهم بقاء ولا كيان الا في الجهات التي غلب عليها الشيعة كفارس والعراق واليمن .

١ــ احسن التقاسيم ص ٤٣٩

قد يكون في ما يذكره مسكويه من محبة عضد الدوله للعلم والنظر تعليل آخر لتقريبه المعتزله ودخوله في مذهبهم . فقد روى ان عضد الدوله بسط الرسوم للعلماء والادباء عامة، وافرد في داره لاهل الخصوص والحكماء والفلاسفة موضعا يقرب من مجلسه وهو الحجرة التي يختص بها الحجاب . فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء ورعاع العامه . واقام لهم رسوما تصل اليهم وكرامات تتصل بهم، فعاشت هذه العلوم وكانت مواتا، وتراجع اهلها وكانوا اشتاتا، ورغب الاحداث في التأدب والشيوخ في التأديب، وانبعثت القرائح ونفقت اسواق الفضل وكانت كاسدة واخرج من بيت المال اموال عظيمة صرفت في هذه الابواب .

(تجارب الامم ج ٦ ص ٤٠٨

٢ــ احسن التقاسيم ص ٣٩٥

٣ــ احسن التقاسيم ص ٣٩٦

٤ــ احسن التقاسيم ص ٤١٥

٥ــ احسن التقاسيم ص ٤١٣

٦ــ احسن التقاسيم ص ٩٦

٧ــ احسن التقاسيم ص ١٢٦، ١٣٢

٨ــ احسن التقاسيم ص ١٧٩

٩ــ احسن التقاسيم ص ٢٣٦

روى الحافظ الذهبي ان الزفر والاعتزال تصادقا من حدود سنة (٣٧٠هـ = ٩٨٠م.) وتواخيا[1]. وقال ابن قيم ان المعتزله كانت لهم شوكة في زمن بني بويه[2]. ولا ريب ان في كل ما اوردته ما يفسر قول ابن قيم ويؤيده. والواقع ان المعتزله باستعانتهم بآل بويه استعادوا شيئا كثيرا من قوتهم. فقد كانت لهم حلقات كبيره يدرّسون فيها اصولهم وقواعدهم بدون معارضه كحلقة ابي الحسين محمد ابن الطيب البصري (+ ٤٣٦ هـ.) في بغداد[3]، وحلقة الحسن بن رجاء الدهان (+ ٤٤٧ هـ.)[4]. واستمر كثيرون منهم يشغلون مراكز عاليه في القضاء. ومن اشهر قضاة ذلك العصر ابو محمد عبد الله بن معروف (+ ٣٨١ هـ.) قاضي قضاة الدولة العباسيه[5]، وعبد الجبار احمد بن عبد الجبار (+ ٤١٤ هـ.) قاضي قضاة الري واعمالها واعظم شيوخ المعتزله بعد الصاحب بن عباد في ذلك الزمان. والمعتزله يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على احد سواه ولا يعنون به احدا غيره[6] وابو الحسن علي الماوردي (+ ٤٥٠ هـ.) اقضى القضاة[7] وغيرهم[8]. ويظهر ان حوادث الماضي انهكت المعتزله ضرر الانقسام واوقفتهم على سوء عاقبة التفرقه، فنبذوا خلافاتهم القديمة واصبحوا متكاتفين حتى صار تكاتفهم في القرن الرابع الهجري مضرب المثل. فقد تمثل الخوارزمي "باعتداد المعتزلي بالمعتزلي"، وقال

١ــ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٥

٢ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٨٣

٣ــ شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٥٩

٤ــ بغية الوعاة ص ٢٢٩

٥ ــ ابن الاثير ج ٩ ص ٦٤، وميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٦٤

٦ــ ابن الاثير ج ٩ ص ٢٣٥، وطبقات الشافعيه ج ٣ ص ٢١٩ ــ ٢٢٠

٧ــ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٨، وطبقات الشافعيه ج ٣ ص ٣٠٣ ــ ٣٠٥

٨ــ وردت اسماء رجال آخرين من المعتزله شغلوا مراكز في القضاء منهم

١. علي بن محمد التنوخي (+ ٣٤٢هـ.) ميزان الاعدال ج ٢ ص ٢٣٧
٢. علي بن سعيد الاسطخري (+ ٤٠٤ هـ.) ــ ابن الاثير ج ٩ ص ١٧٢
٣. علي بن محمد العبدي (+ ٤٥٩ هـ.) ــ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٣٨

انه كاعتداد الشيعة بالوصي والامامه بالمهدى[1] . وازداد تعصبهم لمذهبهم فصاروا يتظاهرون به ويفتخرون امام مخالفيهم . فكان ابو بكر محمد الكندى المصرى (+ ٣٥٨ هـ.) يتكلم في الاعتزال في اسواق مصر[2]، وكان محمد بن وشاح اليمني (+ ٤٦٣ هـ.) يقول : انا معتزلي ابن معتزلي[3] . ويروى السبكي ان ابا يوسف عبد السلام القزويني (٣٩٣ ـ ٤٨٨ هـ.) كان يفتخر بالاعتزال ويتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقي فيقول لمن يستأذن عليه : قل ابو يوسف القزويني المعتزلي[4] . وليس ذلك فقط وانما اخذوا ، حين شعروا بقوتهم ، يدعون الى مذهبهم ويبشرون به ويردون على اعدائه . فكان ابو مسلم محمد بن مهرايزد (+ ٤٥٩ هـ.) غاليا في الاعتزال[5] ، وكان ابو الفتح منصور بن محمد التميمي (+ ٤٤٢ هـ.) يصنف في ذم الاشعريه[6]، كما كان احمد ابن يوسف البهلول (+ ٣٧٨ هـ.) من الدعاة الى الاعتزال[7] .

على ان المعتزله لم يصلوا في ذلك العصر درجة من القوة يعتد بها ويحسب حسابها الا في مدة وزارة الصاحب بن عباد (٣٢٦ ـ ٣٨٥هـ.) للفخر الدوله البويهي . فقد استقل الصاحب بالوزارة ثمانيه عشر عاما (٣٦٧ ـ ٣٨٥ هـ = ٩٧٧ ـ ٩٩٥ م.)[8] واطلق عليه يده في الحكم واطاع اوامره[9] فبلغ الصاحب حدا

١ـ رسائل الخوارزمي ص ٣٨

٢ـ بغية الوعاة ص ١٠٨

٣ـ ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٤٥

٤ـ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٢٣٠

٥ـ بغية الوعاة ص ٨٠

٦ـ بغية الوعاة ص ٣٩٨

٧ـ ميزان الاعتدال ج ١ ص ٧٨

٨ـ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٥١

٩ـ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٤٧

بعيدا من القوة ومرتبة عالية من العظمة حتى انهم يقولون انه لم يكن يقوم في مجلسه لاحد ولا يشير الى القيام ولا يطمع احد منه في ذلك . وكان ابناء الملوك والامراء والقواد وسائر من ساواهم من الزعماء والكبراء يحضرون الى باب داره فيقفون على دوابهم مطرقين لا يتكلم واحد منهم هيبة واعظاما له الى ان يخرج الحاجب فيأمر احدهم بالدخول او يأمرهم بالانصراف . وكانوا اذا دخلوا عليه يقبلون الارض مرارا بين يديه[1] .

اخذ الصاحب بن عباد الاعتزال عن ابيه الحسن بن عباد بن عباس وكان غاليا فيه داعية له . فلما صارت اليه الوزارة ، واجتمعت في يده السلطة ، استخدمها في نصرة الاعتزال ونشره . فجمع حوله المعتزله من كل صقع ، واسند اليهم المناصب العاليه ، واغدق عليهم الاموال الجزيله ، فكانت الري لهم في عهد فخر الدوله كبغداد في عهد المأمون والمعتصم ، وكان الصاحب لهم كما كان احمد ابن ابي دواد . وبذل الصاحب اقصى جهده في نشر الاعتزال وحمل الناس على انتحاله ، متبعا في ذلك مختلف الطرق . فكان يناظر من يحضر مجلسه في خلق القرآن[2] ، يريد بذلك ان يستميلهم بالحجة والاقناع . وكان يلجأ الى الترهيب والاغراء ، فلا يوظف الا من جاراه في مذهبه وقال بقوله . ارسل الى احدهم يقول ، ويبدو انه طلب معونته : "من نظر لدينه نظرنا لدينا ، فان آثرت العدل والتوحيد بسطنا لك الفضل والتمهيد ، وان اقمت على الجبر فليس لكسرك من جبر ..."[3] وحكى السبكي ان الصاحب عرض القضاء على محمد بن الحسن البحاث (ت ٣٧٠ هـ) من كبار قضاة الشافعيه على شرط الدخول في الاعتزال فامتنع وقال : لا ابيع الدين بالدنيا . فتمثل له الصاحب بهذين البيتين :

١ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٤٥ ــ ٢٤٦

٢ــ معجم الادباء ج ٦ ص ١٧٢

٣ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢١١

٤ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٨٦

فلا تجعلني للقضاة فريسة
فان قضاة العالمين لصوص
مجالسهم فينا مجالس شرطة
وايديهم دون اللصوص لصوص

فأجابه البحاث بديهة :

سوى عصبة منهم تخص بحفة
ولله في حكم العموم خصوص
خصومهم زان البلاد وانما
يزين خواتيم الملوك فصوص[1]

ومن لم تغذ معه الحجه ولم يؤثر فيه الاغراء كان الصاحب يتهدده ويتوعده ولا سيما اذا كان من المعاندين للاعتزال المعاندين له . قال مرّة لاحدهم في مجلس الاستقبال : "ما كان عندى انك تقدم على ما اقدمت عليه ، وتنتهي في عدوانك لاهل العدل والتوحيد الى ما انتهيت اليه . ولي معك ان شاء الله نهار له ليل ، وليل يعقبه ليل ، وثبور يتصل به ويل ، وقطر يدفع معه سيل . وسيعلم الكفار لمن عقبي الدار."[2]

ويقول ياقوت أن الناس دخلوا في مذهب الصاحب رغبة في ما لديه[3] ويبدو ان الذين اعتنقوا مذهبه كانوا كثيرين حتى انه لم يبق في الرى عالم او فقيه لم يجاره فيه . ونحن نستطيع ان نستنتج ذلك مما رواه ياقوت من ان الصاحب اجتهد في حمل الحسين الكلابي على اتباعه فقال له الحسين : "دعني ايها الصاحب اكن مستحدّا لك ، فما بقي غيري . فان دخلت في المذهب لم يبق لديك من ينبو عليك قبيحه ، ويبدو للناس عواره ..." فضحك الصاحب وقال : قد اعفيناك يا اباعبد الله ، وبعد فما تبخل عليك بنار جهنّم اصل بها كيف شئت."[4]

١ــ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ١٤٧
٢ــ معجم الادباء ج ٦ ص ١٩٠
٣ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٢٥
٤ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٢٥

وقد كان الصاحب بن عباد قوة عظيمة للمعتزله ، اعاد اليهم شيئا كثيرا من مجدهم وهيبتهم . ولذلك كان فقده خسارة جسيمة وكارثة انصبت على رؤوسهم وضعضعتهم . فان احوالهم بعده بدأت تسوء . ويظهر ان فخر الدوله رغم احترامه وخضوعه للصاحب كان في نفسه عليه شيء لم يجد في حياته سبيلا الى اظهاره ، فلم يكد يقضي الصاحب حتى تنكر لاصحابه فقبض عليهم واخذ اموالهم وابطل كل مسامحة كانت منه نحوهم[1] . وانفذ بمجرد وفاته ثقاته وخواصه فاحتاطوا على دار الصاحب وخزائنه ونقلوا جميع ما فيها الى قصره[2] ثم عين مكان الصاحب وزيرين هما ابو العباس الضبي وابو علي بن حموله وامرهما بتحصيل المال من الاعمال ومن المتصرفين فيه وقال : ان الصاحب اضاع الاموال واهمل الحقوق وقد ينبغي ان يستدرك ما فات منها .[3] فقبضا على اصحاب الصاحب وتتبعا كل من جرت مسامحة باسمه في ايامه ، وقررا المصادرات في البلاد ، وانفذا ابا بكر بن رافع الى استراباذ ونواحيها بمثل ذلك . فقيل انه جمع الوجوه وارباب الاموال وآخر الاذن لهم حتى تعالى النهار واشتد الحرّ . ثم اطعمهم طعاما اكثر ملحه ، ومنعهم الماء عليه وبعده ، وطالبهم ولم يزل يستام منهم وهم يتلهفون عطشا الى ان التزموا على عشرة الاف الف درهم[4] . وذكروا ان القاضي عبد الجبار ، وكان الصاحب قد طوقه باحسانه قال لما توفي الصاحب : لا ارى الترحم عليه لانه مات عن غير توبة ظهرت منه ، فنسب عبد الجبار الى قلة الوفاء[5] . وكيف يقول القاضي ذلك وهو نفسه معتزلي كالصاحب ومن المغالين في الاعتزال[6] ، والطيك فخر الدوله معتزلي ايضا .؟ لكن لعل ما رآه من انقلاب واختلاف السلطان ، جعله يظن ان

١ــ ابن الاثير ج ٩ ص ٧٨

٢ــ ذيل تجارب الامم ص ٢٦٢

٣ــ ذيل تجارب الامم ص ٢٦٣

٤ــ ذيل تجارب الامم ص ٢٦٤

٥ــ ذيل تجارب الامم ص ٢٦٢ ، وابن الاثير ج ٩ ص ٧٧

٦ــ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٩١

مثل هذا الفعل يسرّ وليّ الامر . ومع ذلك فانه لم يجده فتيلا فقد قبض فخر الدوله عليه ايضا وعلى المتعلقين به وقرّر امرهم على ثلاثة الاف الف درهم [1]

بعد ذلك تتابعت على المعتزله الضربات وتوالت النكبات . وكان آل بويه قد بدأوا يضعفون وينحطون . وقد يكون ذلك ما شجع الخليفة القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٢٢ هـ. ٩٩١ ـ ١٠٣٠ م.) على تصنيف كتاب في الاصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب اهل الحديث ، واكفر المعتزله والقائلين بخلق القرآن . وكان الكتاب يقرأ كل جمعة بجامع المهدى ببغداد ويحضر الناس سماعه [2] وقال الدميرى ان القادر ذمّ في هذا الكتاب المعتزله والرافضه [3]. وروى ابن الجوزى ان كتاب القادر صدر سنة ٤٠٨ هـ. ضد المعتزله يأمرهم فيه بترك الكلام والتدريس والمناظره في الاعتزال والمقالات المخالفه للاسلام ، ويتذرهم ان خالفوا امره بحلول النكال والعقوبه [4]. ويغلب على الظن ان السبب الذى دفعه الى اصدار كتابه ما يروونه عنه من انه كان عظيم التدين دائم التهجد بالليل [5]، وانه كان يسلك طريق الزهد والورع حتى لقبوه راهب بني العباس وزاهدهم [6]. ويستبعد ماكدونالد ان يكون القادر قد اضطهد المعتزله والشيعة لانه كان تحت سيطرة الامراء من آل بويه [7].

في الوقت الذى بدأ فيه البويهيون يضعفون ، كان السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوى (٣٦١ ـ ٤٢١ هـ.) المعروف بيمين الدوله قد بدأ يتقوى ويتعاظم نفوذه . فاستولى سنة ٣٨٩ هـ. على خراسان [8] ثم على سجستان سنة ٣٩٣ هـ. [9] وفي السنة ٤٢٠ هـ. سار نحو مدينة الرى فاستولى عليها والفى القبض

١ـ ذيل تجارب الامم ص ٢٦٢

٢ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ٣٨ ، وابن الاثير ج ٩ ص ٢٨٣

٣ـ الدميرى ج ١ ص ٨٧

٤ـ المنتظم ص ١٦٥ ، مخطوطه . نقلا عن الحضاره الاسلاميه ص ٣٤٠

٥ـ تاريخ بغداد ج ٤ ص ٣٧، وابن الاثير ج ٩ ص ٢٨٣ ، والدميرى ج ١ ص ٨٧

٦ـ ذيل تجارب الامم ص ٢٠٧

٧ـ ص ١٩٣ ـ ١٩٤

٨ـ الونيات MacDonald ج ٢ ص ١٢٤ .

٩ـ شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٢١

على مجد الدوله بن فخر الدوله بن بويه[١]. ولما كان السلطان محمود سنيًا شافعيا[٢] فانه نفي المعتزله من الرى الى خراسان واحرق كتبهم وكتب الفلسفة والنجوم[٣]. وقد كانت في الرى في عهد الصاحب مكتبة عظيمه ذكر البيهقي انه دخلها فوجد فهرست كتبها وحده يقع في تشر مجلدات، وقال ان السلطان محمود اخرج كل ما كان فيها من كتب الكلام واحرقه[٤]. فكان احراق تلك الكتب خسارة لا تقدر، اذ لو أنها وصلتنا لزادت كثيرا في معلوماتنا المحدوده عن المعتزله.

٤٤ آخر ايام المعتزله

لقد قدر للمعتزله ان يقوموا، بعد سقوط الدوله البويهيه وخروج الحكم من يد الرافضه، بمحاولة اخرى لاستعادة السلطه. ولكنها كانت قصيرة الاجل فاشلة، وكانت فوق ذلك آخر محاولاتهم، اشبه شيء بومض السراج قبيل انطفائه، وتحسن العليل في سكرة الموت قبيل قضائه.

كان اهل السنة قد تحسنت احوالهم في عهد السلطان محمود وولده مسعود، بينما اصبح المعتزله في الظهر. وحصل ان زحف الاتراك السلاجقه بقيادة زعيمهم طغرلبك (٣٨٥ ـ ٤٥٥ هـ. = ٩٩٥ ـ ١٠٦٣ م.) على بلاد فارس فاستولوا على الرى سنة ٤٢٩ هـ.، واخذ نفوذ طغرلبك يمتد حتى اخضع البلاد كلها ووصل الى بغداد سنة (٤٤٧ هـ. = ١٠٥٥ م.)[٥] ولكن المعتزله غلبوا على طغرلبك وحاولوا استخدامه في قضاء اغراضهم، وانتهزوا فرصة طواعيته لهم في استرجاع قوتهم وضرب اعدائهم. وتفصيل ذلك ان نصراً محمد بن منصور الكندرى (٤١٦ ـ ٤٥٦هـ) المعروف بعميد الملك اصبح وزيرا لطغرلبك ونال عنده الرتبة العاليه والمنزله الجليلة، فلم يكن لاحد معه كلام سواه[٦]. ولما كان الكندرى معتزليا متحمسا للاعتزال مبغضا

١ـ ابن الاثير ج ٩ ص ٢٦١

٢ـ الوفيات ج ٢ ص ١٢٦

٣ـ ابن الاثير ج ٩ ص ٢٦٢

٤ـ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٥٩

٥ـ الوفيات ج ٢ ص ٦٤ ـ ٦٥

٦ـ الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

لمخالفيه فانه قدم جماعة المعتزله واستعان بهم في ادارة شئون الدوله[1] . وفي الوقت ذاته اخذ يكيد للاشاعره خصوصا ولاهل السنة عموما . فحسن للسلطان لعن المبتدعه على المنابر ، ودنّس اسم الاشعريه بين اهل البدع ، وصار يقصدهم بالاذى والاهانه ، ومنعهم من الوعظ والتدريس ، وعزلهم عن الخطابه في الجوامع . ثم تمادى في ذلك فصار يلعن الاشعرية والشافعيه واهل السنة جميعا .[2]

وهكذا بدأت الفتنة في خراسان بين المعتزله وبين الاشعريه ، تلك الفتنة التي قال فيها السبكي : "هي الفتنة التي طار شررها فملأ الآفاق ، وطال ضررها فشمل خراسان والشام والحجاز والعراق ، وعظم خطبها وبلاؤها ، وقام بها في سبب اهل السنة خطيبها وسفهاؤها"[3] . فقد حمل عميد الملك السلطان على اصدار امره بالقبض على رؤساء الاشعرية في خراسان . فأحسّ امام الحرمين ابو المعالي الجويني بالامر فاختفى وخرج الى الحجاز . وكان ابو سهل ابن الموفق رئيس الاشعريه في ذلك الوقت فاتوا . اما الاستاذ ابو القاسم القشيري والرئيس الفراتي فقد القي القبض عليهما . ويقال انه حين قرئ الكتاب بنفي الاشعريه ومنعهم من المحافل اقرى بهم العامة والاوباش فأخذوا بالاستاذين الفراتي والقشيري يجرونهما ويستخفون بهما . وقد وضع الاستاذان بالسجن فاقاما فيه اكثر من شهر ، الى ان جمع ابو سهل بن الموفق رجاله واعوانه وهجم على السجن واخرجهما منه بالقوه . فلما بلغ طغرلبك ذلك سجن ابن الموفق في احدى القلاع وصادر امواله وضياعه . فاضطر اكثر علماء الاشعريه في خراسان ولا سيما في نيسابور والمرو الى التفرق ، فمنهم من جاء الى العراق ، ومنهم من رحل الى الحجاز كالحافظ البيهقي والقشيري وامام الحرمين ، حتى لقد اجتمع في عرفات في تلك السنة (٤٤٥ هـ = ١٠٥٣ م) ، على ما قيل ، اربعمائة قاض من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفيه .[4]

بدأت الفتنة سنة ٤٤٥ هـ .[5] وكان الاستاذ القشيري قبل خروجه من

١ــ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٠

٢ــ ابن الاثير ج ١٠ ص ٢١ ، وطبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٠

٣ــ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٠

٤ــ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٠ ــ ٢٧٢

٥ــ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٦

خراسان واشتداد المحنه وتفاقم الفتنه ، قد كتب رسالة شرح فيها ما نال الاشعريه واهل السنة من البلاء وارسلها الى العراق . واليكم ما جاء في مطلعها :

"...هذه قصة سميناها شكاية اهل السنه بحكاية ما نالهم من المحنه . تخبر عن نبذة مكروب ، ونفثة مغلوب ، وشرح ملم موئلم ، وذكر مهمّ موهم ، وبيان خطب فادح ، للقلوب جارح . رفعها عبد الكريم ابن هوازن القشيرى رحمه الله الى العلماء الاعلام ، لجميع بلاد الاسلام . اما بعد فان الله تعالى اذا اراد امرا قدره ، فمن ذا الذى امسك ما يسيره ، او قدّم ما اخره ، او عارض حكمه فغيّره ، او غلبه على امره فقهره . كلا بل هو الله الواحد القهار ، الماجد الجبار . ومما ظهر بنيسابور من قضايا التقدير في مفتتح سنة خمس واربعين واربعمائه من الهجرة ما دعا اهل الدين الى شقّ صدور صبرهم ، وكشف قناع ضيرهم . بل ظلّت الملة الحنيفية تشكوا قليلها ، وتبدى عويلها ، وتنصب مزاني رحمة الله على من يستمع شكوها ، وتصغ ملائكة السماء حتى تندب شجوها . ذلك مما احدث من لعن امام الدين ، وسراج ذوى اليقين ، محيى السنه ، وقامع البدعه ، وناصر الحق ، وناصح الخلق ، الزكيّ الرضيّ ، ابو الحسن الاشعرى . قدس الله روحه ، وسقى بالرحمة ضريحه"[1]

جالت رسالة القشيرى البلاد وانزعجت بسببها نفوس اهل العلم ، ودخلت بغداد فلم يكن حنفي ولا شافعي الا وبالغ فيها ، وعظمت عليه هذه الرزيه ، فوضعوا فيها خطوطهم واصدروا فتاويهم وقام كل بما ادت القدرة اليه[2] . ولما مرت بيهقي وقف عليها الحافظ البيهقي شيخ المحدثين والسنة في وقته فكتب الى صيد الملك في ذلك كتابا دافع فيه عن الاشعرية واظهر فضل الاشعرى[3] . وقد استمرت هذه الفتنة ، وبقي العلماء الاشاعرة متفرقين في البلاد الى ان مات طغرلبك وخلفه ابن اخيه السلطان الب ارسلان (٤٥٥ — ٤٦٥ هـ = ١٠٦٣ — ١٠٧٢ م) وحين اصبح

١— راجع هذه الرساله بنصها الكامل في طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٨

٢— طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٧٥

٣— طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٥

الب ارسلان سلطانا اقرّ عميد الملك على حاله وزاد في اكرامه ورتبته . ثم عزله من الوزارة سنة ٤٥٦ هـ. ووضع مكانه نظام الملك الحسن بن علي الطوسي[١] (٤٠٨ ـ ٤٨٥ هـ. = ١٠١٧ ـ ١٠٩٢ م.) ، وزجّ الب ارسلان بعميد الملك في السجن ثم ارسل اليه من قتله شرّ قتلة ، وكان مقتله لاسباب سياسيه وشخصيه محضه[٢]

يصبح تاريخ المعتزله بعد مصرع عميد الملك سهلا واضحا ، قليل الوقائع غير حافل بالحوادث الهامه . فان نظام الملك أعاد مذهب الاشعرى وامر باسقاط اللعن وتأديب من تعله[٣] . وكان نظام الملك اشعريا شافعيا[٤] . فنصر مذهب الاشعرى وبنى المدارس للتدريس فيها على اصوله ولا سيما المدرسه النظاميه في بغداد والمدرسة النظاميه في نيسابور[٥] . فاصبحت الاشعريه مذهب الدولة القائمه ، واستمرت كذلك حتى انتشرت بين اكثر اهل السنه. وعلى ذلك فلا نجد بعد السنة ٤٥٦ هـ. الّا صعودا في نجم الاشعريه وافولا في نجم المعتزله الذين استمروا على التقهقر حتى طردوا نهائيا من الاقطار التي يغلب عليها اهل السنة . وكان كره الناس لهم عظيما حتى ان الحكم عبد السلام بن جنكي دوست الجبلي ، وكان عالما كبيرا ، حين اتهم بأنه معطل ، قام الناس والحفظة عليه واخرجوا كتبه فوجدوا فيها كثيرا من علوم الفلاسفة فجيء بها الى موضع في بغداد يدعى الرحبه ، ونصب منبر صعد عليه عبيد الله التيمي المعروف بابن المارستانيه ، فالقى خطبة لعن فيها الفلاسفه ومن يقول بقولهم وصار يتناول الكتب واحدا واحدا فيبالغ في ذمّها وذمّ مصنفيها ويلقي بها في النار . ثم حبس عبد السلام معاقبة له على ذلك عاما كاملا وافرج عنه سنة (٥٨٩ هـ. = ١١٩٣ م.)[٦]

١ـ الوفيات ج ٢ ص ١٠٥

٢ـ ابن الاثير ج ١٠ ص ١٨ ـ ٢١ ، والوفيات ج ٢ ص ١٠٥

٣ـ طبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧١

٤ـ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ١٣٧

٥ـ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٩٠

٦ـ مختصر الدول لابن العبرى ص ٤١٥

وآخر ما نسمعه عن المعتزله مما هو جدير بالذكر انهم لجأوا الى خوارزم ونشروا فيها مذهبهم على يد ابي مضر محمود بن جرير الاصبهاني (+ ٥٠٧ هـ = ١١١٣ م) وكان من كبار العلماء يضرب به المثل في العلم وانواع الفضائل ، فأدخل مذهب الاعتزال الى خوارزم ونشره بها فاجتمع عليه الخلق لجلالته وتمذهبوا بمذهبه وتخرج عليه جماعة من الاكابر كمحمود الزمخشري (٤٩٧ ـ ٥٣٨ هـ)[1] وكان الاصبهاني قد ترك في الزمخشري اثرا كبيرا ، فأصبح معتزليا قويا في مذهبه مجاهرا به[2] . ولما مات استاذه قال يرثيه :

وقائله ما هذه الدرر التي
تساقطها عيناك سمطين سمطين ؟؟
فقلت هو الدر الذى قد حشا به
ابو مضر اذني تساقط من عيني[3]

كذلك اشتغل الزمخشري بنشر الاعتزال في بلده ، واعظم من درس عليه واخذ عنه مذهب الاعتزال ابو الفتح ناصر بن عبد السيد المطرزى (٥٣٨ ـ ٦١٠ هـ) الذى اصبح خليفة الزمخشري في العلم والاعتزال في خوارزم[4] . اما آخر رجال المعتزله الذى لعب دورا هاما وبلغ شأنا عظيما فكان عبد الجبار بن عبد الله (٧٢٠ ـ ٨٠٥ هـ = ١٣١٨ ـ ١٤٠٢ م) الخوارزمي عالم الدشت وصاحب تيمورلنك وامامه . انتهت اليه الرياسه في اصحاب تيمورلنك وكان عظيم دولته . ولما قدم تيمورلنك بلاد الشام كان عبد الجبار معه ، فباحث وناظر علماء حلب ودمشق . ويقول الحنبلي انه كانت له وجاهة وحرمه زائده ، وكان ينفع المسلمين عند تيمورلنك في غالب الاحيان[5] .

بقي ان نذكر كلمة مختصره من احوال الاعتزال بعد ذلك الى يومنا هذا . اذا كان المعتزلة قد انعدموا بين اهل السنة فمن الخطأ ان نظن انهم

١ـ بغية الوعاة ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧
٢ـ بغية الوعاة ص ٣٨٨
٣ـ بغية الوعاة ص ٣٨٧
٤ـ بغية الوعاة ص ٤٠٢
٥ـ شذرات الذهب ج ٧ ص ٥٠

انقرضوا . ذلك بانني ذكرت ان الرافضه اعتنقوا مذهبهم وساروا على اصولهم فاصبحوا معتزلة . قال الحافظ الذهبي (+ ٧٤٨ هـ . = ١٣٤٧ م .) انه وجد الرفض والاعتزال في زمانه متصاقبين متآخيين[1] وقال المقريزي (+ ٨٤٥ هـ . ١٤٤١ م .) قلما يوجد معتزلي الا وهو رافضي[2]، وذكر ان الزيديه في اليمن يوافقون المعتزله في اصولهم كلها الا في مسألة الامامه[3] . ويبدو ان تعلق الزيديه بالاعتزال اكثر من تعلق غيرهم من الشيعة به . فقد وضع امامهم ابن المرتضى (+ ٨٤٠ هـ . = ١٤٣٦ م كتابا نصر فيه هذا المذهب ودافع عنه . ولعل في ما يذكره الشيخ المقبلي (+ ١١٠٨ هـ . = ١٦٩٦ م .)، وقد كان يوما عالما من علماء الزيديه ثم انفصل عنهم على زعمه، ما يلقي ضوءا ساطعا على حقيقة العلاقات بين الزيديه وبين المعتزله . قال المقبلي ان الزيديه في هذا الجبل من اليمن معتزلة في كل الموارد الا في شيء من مسائل الامامة وهي مسألة فقهيه . وروى عن السيد الهادي بن ابرهيم الوزير، وهو من المتعصبين لمذهب الزيديه، انه قال فيهما وفي المعتزله: "وانهما فرقة واحدة في التحقيق اذ لم يختلفوا فيما يوجب الاكفار والتفسيق." ووضع السيد الهادي المذكور قصيدة دعاها "رياض الابصار" عدد فيها ائمة الزيديه وعلماءها وعلماء المعتزله متوسلا بهم، فذكر اولا الائمة الدعاة من الزيديه ثم علماء المعتزله فعلماء الزيديه من اهل البيت ثم من شيعتهم . واعتذر عن تقديم علماء المعتزله على علماء الزيديه بقوله: "ورأيت تقديمهم على الزيديه لانهم سادتها وعلماؤها . فالحقت سمطهم بسمط الائمة، وذلك لتقدمهم في الرتبات، ولانهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات"[4] ويقول المقبلي ايضا ان الزيديه على مذهب المعتزله البصريين ولا سيما ابي علي الجبائي وولده ابي هاشم[5] ويفهم من كلام المقبلي ان الزيديه يعظمون المعتزله كثيرا ويضمونهم في مصاف

١ــ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٥

٢ــ الخطط ج ٤ ص ١٦٩

٣ــ الخطط ج ٢ ص ٣٥٢
الامامه ليست من اصول المعتزله الخمسه، ولذلك فان الزيود يبقون رغم الاختلاف فيها على مذهب الاعتزال

٤ــ العلم الشامخ ص ٧

٥ــ العلم الشامخ ص ٨ ــ ١٠

الائمة ، فهو يقول ان الزيديه محال ان تنبسط وجوههم وتنشرح صدورهم الا اذا قلت : قال ابو هاشم وقال الامام المهدى . اما قولك قال الله تعالى وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لتحرج له صدورهم وتنقبض وجوههم[١] . وكانوا يعادون من يخالف الاعتزال ، فان محدثا في صنعاء يدعى عبد الرحمن الخيمي كان يدرس الحديث من الكتب الستّ ، فخالف الاعتزال في بعض الامور ، فاعترض عليه علماء الزيديه وشكوه الى امام ذلك الوقت المؤيد محمد بن القاسم فمنعه التدريس وحبسه[٢]

استمر الشيعة على الاعتزال الى يومنا هذا . ويقول الشيخ قاسم الدمشقي ان المعتزله اليوم ـ كفرقة اهل السنة والجماعه ـ من اعظم الفرق رجالا واكثرها تابعا ، لان شيعة العراق على الاطلاق معتزلة ، وكذلك شيعة الاقطار الهنديه والفارسيه والشآميه ، ومثلهم الشيعة الزيديه في اليمن[٣] .

اما المعتزلة الجديده القائمه في الهند اليوم فليس ثمت صلة تاريخيه بينها وبين المعتزله القديمة[٤] . وقد لا يخلو من الفائده ان اورد كلمة وجيزه عنها حتى يبين الفرق بين المدرستين فالمعتزلة الجديده مدرسة فكريه مؤلفه من بعض احرار الهنود المسلمين السنيين . شكلها السر سيد احمد خان ، واصبح من اعظم القائمين عليها بعده سيد امير علي . يرى رجال هذه المدرسه ان الاسلام الصحيح دين العقل ، وانه اقرب من غيره من الاديان الى الطبيعة البشريه . ولذلك فهم يقولون بضرورة التجدد في الدين كضرورته في التعليم والمجتمع . وسبيل التجدد عندهم يكون بالرجوع الى تعاليم السلف ولا سيما القرآن التي تتفق مع العقل والطبيعه ، وترك جميع الاقوال المحدثه بعد ذلك ، والعمل على تفسير تلك التعاليم تفسيرا علميّا[٥] وهذا هو السبب الذى يجعلهم يحتجون على جمود علماء الدين المعاصرين الذين يعيشون ، على رأيهم ، في الظلام ، ويعترضون

١ـ العلم الشامخ ص ٤٧

٢ـ العلم الشامخ ص ٤٤

٣ـ تاريخ الجهميه والمعتزله ص ٤٢

٤ـ O'Leary De Lacy, Islam at the Cross Roads ص ١٨

٥ـ M. T. Titus, Indian Islam ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨

Islam at the Cross Roads ص ١٧ ـ ١٨

على تقديس الناس للاء وليا[1] وقد سموا انفسهم المعتزله الجديدة تشبها بالمعتزله القديمة الذين خالفوا التعاليم الدينيه المنتشره في وقتهم[2]. اما اوليري فيقول انهم احيوا اسم المعتزله لانهم يحاولون كأسلافهم المعتزله الاقدمين ان يوفقوا بين الدين وبين العلم[3]. هذا وان المعتزلة الجديده يقومون بحركة علميه واسعه. ذكر جولدزيهر انهم نشروا الكتب واصدروا المجلات باللغة الانجليزيه وباللغات الهنديه الوطنيه. وانهم شكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم، واسسوا المدارس والكليات تحت رعاية الامراء الهنود المسلمين ولا سيما امير عليكاره. كما وان آغاخان رئيس الاسماعيليه احد الذين يمدون مشاريعهم العلميه التي ترمي الى التوفيق بين الاسلام وبين الفكر الحديث. ويرى جولدزيهر ان هذه الحركه انتشرت، ولكن على نطاق اضيق، في مصر والجزائر وتونس، ولا سيما بين التتار الخاضعين للحكم الروسي[4].

واحب في النهاية ان اشير الى ظاهرة هامة في تاريخ المعتزله ينبغي ان نتفهمها ونعيرها جانبا من اهتمامنا وتفكيرنا. وهي ان سقوط المعتزله كان مزدوجا. فهم لم يسقطوا سياسيا بل فكريا ايضا. فان المعتزله منذ بدأوا يتأخرون سياسيا ويتضعضعون ماديا، اخذوا يتقهقرون فكريا. فلقد ذكرت ان المعتزله في زمن ابي علي الجبائي [redacted] فقدوا قدرتهم على الاقناع. ولا ريب ان آخر مفكر ظهر بينهم كان ابا هاشم الجبائي (+ ٣٢١ هـ). فاننا لا نسمع بعد ابي هاشم عن متكلمين لا معين ومفكرين بارزين نشأوا بين صفوف الاعتزال كرجاله الاوائل امثال العلاف والنظام وبشر ومعمّر. فالمعتزله الذين عاشوا في

١- Indian Islam ص ٢٢٢ - ٢٢٣

٢- Indian Islam ص ٢٠٨

٣- Islam at the Cross Roads ص ١٨

٤- Goldziher, Vorlesungen uber den Islam ص ٢٩١

دور التأخر والسقوط هذا الذى نحن بصدده لم يبتكروا اشياء جديده ، ولم يكونوا افكارا جديدة ، او يضعوا اصولا جديدة في علم الكلام ، وانما كانوا مجرّد مقلدين لاسلافهم مردّدين لاقوالهم .

هكذا انطوت صفحة هذه الفرقه التي لعبت دورا خطيرا في تاريخ الاسلام الفكرى والسياسي ... فهل كان القضاء عليها خيرا وبركة ، ام كان غلطة تستوجب الاسف وتستدعي الحزن ..؟ هذا ما يقتضي ان نتفرغ له وننظر فيه..!

الفصل السابع

مقام المعتزلة

لعلّ من اهم ما يستوجب انتباه الباحث في تاريخ المعتزلة ويستلفت نظره ، تلك الضخامة في شخصياتهم ، وذلك السموّ في صفاتهم . فقد جمعوا في انفسهم بين التبحر في العلم ، والشغف بالفلسفة ، والكلف بالادب ، والتحلّي بالفضائل ، والانصراف الى العبادات ، والزهد في متاع الحياة الدنيا ... فكانوا في الدولة العربية الاسلامية طبقة مثقفة ثقافة عالية ، ومشكاة باهرة نور العرفان وحماسة الايمان . يدلك على ذلك اجماع اكثر مخالفيهم من علماء السنة ومؤرخيهما على تقدير مقامهم واحترام ذواتهم ، فبينما نراهم يتمادون في الطعن على مذهبهم ، ويأخذون كل سبيل عليهم لتنفيذ آرائهم حتى الطعن والتكفير ، اذ بهم يثورون من انكار مآثرهم وطيّ محامدهم ، تاركين منهم بين العقائد والمذاهب وبين السلوك والمواهب . ولم يشذّ عن هذه الخطة فيما نعلم سوى القليلين كابن قتيبه والبغدادي اللذين نسبا الى بعض اعلامهم الجون والتهتك وادمان الشراب والاستخفاف بالدين[1] . وفي رأيي انهما انما فعلا ذلك بدافع التعصب عليهم والمقت لهم وقد فاقا فيهما غيرهما . كذلك تحامل ابو حيان التوحيدي على الصاحب بن عباد فرماه بالجهل

١- روى ابن قتيبه ان النظام كان يخدو على سكر ويروح على سكر ويبيت على جرائرها ، ويدخل في الادناس ، ويرتكب الفواحش والشائنات . وله في الشراب شعر :

ما زلت آخذ روح الزقّ في لطف
واستيح دما من غير مذبوح
حتى انتشيت ولي روحان في جسد
والزق مطّرح جسم بلا روح

(تأويل مختلف الحديث ص ٢١)

والغرور والظلم والالحاد وقتل النفس التي حرّم الله.[1] ويعتقد يا قوت ان الذى حمله على مهاجمة الصاحب انه قصده في الرّي فلم يرزق منه فرجع عنه ذامًا له ، وكان ابن حيّان مجبولا على الغرائم بثلب الكرام[2].

١ــ وقال عن ثمامة بن اشرس انه كان رقيقا في دينه . فقد رأى الناس يتعادون يوم جمعة الى المسجد لخوفهم فوت الصلاة فقال لمن حوله : انظروا الى هؤلاء البقر والحمير.. ! (تأويل مختلف الحديث ص ٦١)
اما البغدادى فقد نقل عن كتاب المضاحك للجاحظ ان المأمون ركب يوما فرأى ثمامة سكران قد وقع في الطين فقال له : ثمامه ! قال : اى والله ! قال : الا تستحي ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال ؟ [illegible] ترى ! (الفرق بين الفرق ص ١٥٨)
ان "المضاحك" من كتب الجاحظ الضائعه . وكم كنا نود لو ان هذا الكتاب وصل الينا لنرى اكان ذلك حقا اعتقاد الجاحظ في زملائه واساتذته ..!
وذكر البغدادى ايضا ان ابا هاشم الجبائي كان افسق اهل زمانه ،وانه كان مصرًا على الشراب حتى لقد مات في سكره . وفيه يقول احد المرجئه :

يعيب القول بالارجاء حتى
يرى بعض الرجاء من الجرائر
واعظم من ذوى الارجاء جرما
وبعدى أصرّ على الكبائر

(الفرق بين الفرق ص ١٧٧)

٢ــ وضع التوحيدى كتابا في اخلاق الوزيرين ابن العميد والصاحب بن عبّاد وفيه اقدم على ذمّ الصاحب بما لم يسمح من غيره . (معجم الادباء ج ٦ ص ١٨٦ ــ ٢٣٤ .)
٣ــ معجم الادباء ج ٦ ص ١٨٦ ــ ١٨٧ .

اما من حيث اهتمامهم بالعلوم والفلسفه ، فقد ذكرنا انهم نشطوا الى درس ما انتهى الى عصرهم منها ، ودأبوا على ترجمتها الى العربية فأوتوا قصب السبق في حلبتها ، وتهيأ لهم قبل غيرهم من الاسلاميين النهل من صافي معينها والاستفادة من بارع حكمها ، فارتقت بذلك مداركهم وتهذبت نفوسهم ، فنشأوا على حب المعارف وتمجيد العقل .

ولما كانوا رجالا مثقفين ادركوا ما للادب من اثر جليل في اكمال الثقافة وتنوير العقول . فانكبوا عليه يدرسونه ويتزودون منه . وقد رفّهم فيه وثبتهم عليه انهم كانوا دعاة مقاله ورؤساء نحله ، وذلك يتطلب قبل كل شيء فصاحة في اللسان ومقدرة على البيان بهما يتمكنون من محاجّة الخصوم وافحام المخالفين ، فكان منهم ائمة الادب ، وارباب البلاغه ، واللسن المقاول . قال صفوان الانصاري يصف بلاغتهم :[1]

وما كان سحبان يشق غبارهم
ولا الشدق من حيّ هلال بن عامر
ولا الناطق النحّار والشيخ دغفل
اذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر
ولا القائلة الأعلون رهط مكحّل
اذا نطقوا في الصلح بين العشائر
بجمع من الجنّين[2] راغ وساخط
وقد زحفت برّاؤهم للمحاضر

وقد بلغ شيخهم ورئيسهم واصل بن عطاء من تمكنه في اللغه وامتلاكه زمام البلاغه ان استطاع تجنب الرّاء في خطبه جميعها اذ كانت به لثغة في الراء قبيحه . والى ذلك يشير احدهم :[3]

١ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨
٢ــ الجنّان بكر وتميم
٣ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٥

ويجعل البُرّ قمحا في تصرّفه

وجانب الراء حتى احتال للشعر

ولم يطق في القول بجمله

فعاد بالغيث اشفاقا من المطر

وكان بشار بن برد من المعجبين بأدب واصل حتى فضله على خالد بن صفوان وشبيب ابن شبه والفضل بن عيسى يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والي العراق ، وثلاثتهم من الخطباء المشهورين فقال : [1]

تكلفوا القول والاقوام قد حفلوا

وحبّروا خطبا ناهيك من خطب

فقام مرتجلا تغلي بداهته

كمرجل القين لما خفّ باللهب

وجانب الرّاء لم يشعر به احد

قبل التصفح والاغراق في الطلب

ويعتبر قاضي القضاة احمد بن ابي دؤاد من افصح الناس . ذكره دعبل الخزاعي في كتابه طبقات الشعراء [2] ، وقال فيه ابو العيناء : ما رأيت رئيسا قط افصح ولا انطق من ابن ابي دؤاد [3] . وقد بلغ احمد من علوّ كعبه في الادب وعظيم فضله ان المأمون كان لا يستطيب الا مجلسه ولا يطرب الا لاحاديثه ، ولم يعقد مجلسا مذ عرفه الا دعاه اليه وكان يقول فيه : "اذا استجلس الناس فاضلا فمثل احمد" [4] .

وكان الجاحظ من اعظم ائمة الادب العربي . وهذه كتبه معروفة متداولة* قال ابن العميد انما تعلم العقل اولا والادب ثانيا [5] ، وذكر ابن خلدون من

١ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٧

٢ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٣

٣ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤

٤ــ الوفيات ج ١ ص ٣١

٥ــ ذكر له ياقوت مائة واربعين كتابا في مختلف المواضيع . راجع معجم الادباء ج ٦ ص ١٠٦ ــ ١١٠ ٦ــ الوفيات ج ١ ص ٥٥٤

اشباهه انهم كانوا يعتبرون احدها وهو البيان والتبيين من اهم اصول الادب العربي[1] . ويروون ان ابن الاخشيد (ت ٣٢٦ هـ = ٩٣٧ م) وهو رأس مظيم من رؤوس المعتزله كان مستهاما بكتب الجاحظ ، فأحب ان يطلع على كتابه "الفرق بين النبي والمتنبي" ، ولما لم يجده ارسل من ينادي عليه في عرفات والبيت الحرام في اوقات الحج[2] . وكان الجاحظ فخرا ان ابن العميد وهو واحد عصره في الكتابه كان ينسب اليه فيقال له الجاحظ الاخر[3] . وقد قال ابن العميد : "ثلاثة علوم الناس كلهم عيال فيها على ثلاثة انفس : اما الفقه فعلى ابي حنيفه ، واما الكلام فعلى ابي الهذيل ، واما البلاغه والفصاحه واللسن والعارضه فعلى ابي عثمان الجاحظ."[4] وقال ثابت بن قرّه الحرّاني : "ما احسد هذه الامه العربيه الا على ثلاثة انفس : عمر بن الخطاب في سياسته ، والحسن البصري في علمه وورعه ، والجاحظ بفصاحته وبيانه"[5] فهذا قول رجل ليس من جنس الجاحظ ولا من اهل لغته ولا يدين بدينه[6] . ودونكم الكلمة الخالدة التي وصفه ابن قرّه بها :

"... ابوعثمان الجاحظ ، خطيب المسلمين ، وشيخ المتكلمين ، ومدره المتقدمين والمتأخرين . ان تكلم حكى سحبان في البلاغه ، وان كتب زاد على مزيد حبيب القلوب ومزاج الارواح . شيخ الادب ولسان العرب . كتبه رياض زاهرة ورسائله افنان مثمره . فانازعه منازع الا رشاه آنفا ولا تعرّض له منقوص الا قدم له التواضع استيفاء . الخلفاء تعرفه ، والامراء تصفه وتنادمه ، والعلماء تأخذ عنه ، والخاصه

١ــ المقدمه ص ٥٠٨

٢ــ معجم الادباء ج ١٦ ص ١٠٢

٣ــ معاهد التنصيص ج ١ ص ١٧٤

٤ــ معجم الادباء ج ١٦ ص ١٠٢

٥ــ معجم الادباء ج ١٦ ص ١٥ ــ ١٧

٦ــ معجم الادباء ج ١٦ ص ١٧

تسلم له ، والعامة تحبه . جمع بين اللسان والقلم ، وبين الفطنة والعلم ، وبين الرأى والادب ، وبين النثر والنظم ، وبين الذكاء والفهم . طال عمره ، وفشت حكمته ، ووطى الرجال عقبه ، وتهادوا ادبه ، وافتخروا بالانتساب اليه ، وتجمعوا بالاقتداء به ... لقد اوتي الحكمة وفصل الخطاب ..."

وكذلك الصاحب بن عبّاد كان نادرة زمانه في العلم والادب . اذا تنقّل في البلاد احتاج لنقل كتبه خاصة الى اربعمائة جمل[1] . وبيت الكتب في الرّى خير دليل على ذلك ، دخله البيهقي فوجد فهرست كتبه وحده يقع في عشرة مجلدات[2] . وقد وضع الصاحب تصانيف كثيرة منها كتاب "المحيط" في اللغة[3] . كما اكثر الشعراء من وصف بلاغة الصاحب . فمما قيل فيه هذه الابيات من قصيدة طويلة لابن محمد الخازن[4] :

دعوا الأقاصيص والانباء ناحية
فما على ظهرها غير ابن عبّاد
والى بيان بهتى يطلق العنته
يدع لسان اياد رهن اقياد
ومورد كلمات عطّرت زهرا
على رياض وورد فوق اجياد
وتارك اولا عبد الحميد بها
وابن العميد اخيرا في ابي جاد

ومهما قيل في هذا الاديب الكبير فلن يبلغ تلك الجملة الجامعة التي وصفه بها الثعالبي وأتى على ذكر ديوانه ومن كان يؤمه من الشعراء والادباء ، قال : *

١ــ الوافيات ج ١ ص ١٠٦
٢ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٥٩
٣ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٦٠
٤ــ معاهد التنصيص ج ١ ص ١٧٤
٥ــ معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٢

"... ليست تحضرني عبارة ارضاها للافصاح عن علوّ محله في العلم والادب، وجلالة شأنه في الجود والكرم، وتفرده بغايات المحاسن، وجمعه اشتات المفاخر... ولكن اقول: هو صدر الشرق، وتاريخ المجد، وغرّة الزمان، وينبوع الفضل والاحسان. كانت حضرته محط رحال الادباء والشعراء، وموسم فضائلهم، ومنزع آمالهم، واموالهم مصروفة اليهم، وصنائعه مقصورة عليهم. ولما كان نادرة عطارد في البلاغة، وواسطة عقد الدهر في السماحة، جلب اليه من الآفاق واقاصي البلاد كل خطاب جزل وقول فصل، وصارت حضرته مشرعا لروائع الكلام وبدائع الافهام، ومجلسه مجمعا لصوب العقول وذوب العلوم وثمار الخواطر ودرر القرائح، فبلغ في البلاغة ما يعدّ في السحر ويدخل في باب الاعجاز. وسار كلامه سير الشمس ونظم ناحيتي الشرق والغرب. واحتفّ به من نجوم الارض وافراد العصر وأبناء الفضل وفرسان الشعر من يربى عددهم على شعراء الرشيد ولا يقصرون عنهم في الاخذ برقاب القوافي وملك رق المعاني..."[٥]

والمعتزلة الذين اشتهروا في عالم الادب واللغة غير من ذكرت كثيرون منهم يحيى بن المبارك الشاعر المجيد والاديب الكبير الذي كان من قرناء الكسائي في النحو واللغة[١]، وابن عبد الله الاسكافي الخطيب المفوّه والاديب اللغوي صاحب التصانيف الكثيرة[٢]، وابن النديم الاديب الواسع الاطلاع والمحرّر وكتابه "الفهرست" هو الوحيد من نوعه بين المصنفات القديمة[٣]، وابو مسلم الاصفهاني (ت ٣٢٢هـ) وكان نحويا كاتبا مترسّلا وعالما بالتفسير وله كتاب في النحو ومجموعة رسائل وكتاب "جامع التأويل لمحكم التنزيل" في اربعة عشر مجلدا[٤]، وابو بكر النقاش (ت ٣٥١هـ) الاديب العالم في القرآءات والتفسير وضع تفسيرا للقرآن الكريم قيل انه وقع في اثني عشر الف ورقة[٥]، وابو بكر الكندي المصري (ت ٣٥٨ هـ) النحوي المشهور الذي

١ـ معجم الادباء ج ٢٠ ص ٣١

٢ـ معجم الادباء ج ١٨ ص ٢١٤

٣ـ ابن النديم (ت ٣٨٥هـ).

٤ـ بغية الوعاة في طبقات النحاة للسيوطي ص ٢٣

٥ـ الفهرست ص ٣٣، ومعجم الادباء ج ٦ ص ٤٩٧

كان يلقب بسيبويه لعنايته بالنحو والغريب[1]، وعلي بن عيسى الرمّاني (ت ٣٨٤هـ) المتكلم اللغوي وضع تفسيرا للقرآن كمّا بلغت اهميته درجة ان الصاحب بن عباد حين قيل له: هلّا صنفت تفسيرا؟ اجاب: وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئا؟[2] وقال فيه السيوطي انه كان اماما في العربيه علّامة في الادب، ونقل عن ابي حيّان التوحيدي انه قال: لم ير مثل الرمّاني قط علما بالنحو[3]، وابو القاسم عبيد الله الاسدي (ت ٣٨٧ هـ) النحوي المفسّر وله تفسير للقرآن ذكر فيه في تفسير البسملة مائة وعشرين وجها[4]، والشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) الذي وضع نهج البلاغه ونسبه الى علي بن ابي طالب[5]، وابن الدهّان (ت ٤٧٠هـ) احد الائمة النحاة المشهورين بالفضل والتقدم[6]، وابو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ) احد كبار كتاب العربيه وادبائها وتصانيفه الكثيره كالاحكام السلطانيه وادب الدين والدنيا وتفسير القرآن الكريم وسياسة الملك ودلائل النبوه[7]، تحتل مكانة عاليه بين المصنفات الادبيه العربيه، وابن الخاله (ت ٤٦٢ هـ) اللغوي الاديب وله ديوان شعر[8]، وابو يوسف القزويني (ت ٤٨٨هـ) وله تفسير كبير يروون انه بلغ سبعمائة مجلد[9]، واخيرا

١ـ بغية الوعاة ص ١٠٨

٢ـ طبقات المفسرين للسيوطي ص ٢٤، والمنيه والامل ص ٦٣

٣ـ بغية الوعاة ص ٣٤٤

٤ـ بغية الوعاة ص ٣٢٠

٥ـ ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٣

٦ـ بغية الوعاة ص ٢٢٩

٧ـ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٣٠٣
الماوردي من رجال الاعتزال. راجع للتحقق من ذلك:
طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ وميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٢٨

٨ـ ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٧

٩ـ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٢٣٠

الزمخشري صاحب "الكشاف"[1] اشهر تفسير اخرج للناس من حيث شرحه بلاغة القرآن قال فيه ابن خلكان انه لم يصنف قبله مثله[2] ، وقال الشيخ ابرهيم الدسوقي[3] انه لم يدرك شأوه فيه انسان[4].

ولننتقل الان الى تمسك المعتزله بالدين ومحافظتهم على العبادات. لقد كانوا في ذلك مضرب المثل ومثار الاعجاب ، ولا سيما واصل بن عطاء الذى كان يقضي الليل يتعبد ويقرأ القرآن[5] ، فقال فيه احدهم:[6]

واشهد ان الله اسماك واصلا
وانك مهون النقيبة واشم

ومن المعتزله من كان يصوم الدهر كأبي سعيد السمّان[7]. ومنهم من لم يفكر ولم يشتغل الا في التعبد كأبي عثمان الحمّال الذى كان لا يخرج من بيته في خراسان الا مرة في السنه[8]. وما احسن ما قاله صفوان الانصارى في وصف هذه الناحيه من خلق المعتزله[9]:

١ــ قال الزمخشري في تقريظ كشافه :

ان التفاسير في الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمري مثل كشافي
ان كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

(بغية الوعاة ص ٣٨٨)

٢ــ الوفيات ج ٢ ص ١١٩
٣ــ احد علماء الازهر المحدثين
٤ــ الكشاف ج ٤ ص ٥٧١
٥ــ المنيه والامل ص ١٩
٦ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٩
٧ــ المنيه والامل ص ٧١
٨ــ المنيه والامل ص ٦١
٩ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٨ ــ ٣٩

تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم

على همة معروفة في المعاشر

وسيماهم معروفة في وجوههم

وفي المشي حجاجا ، وفي الاباعر

وفي ركعة تأتي على الليل كله

وظاهر قول في مقال الضمائر

وفي قمّص هدّاب واحفاء شارب

وكور على شيب يضيء للناظر

وعنفقة معلومة ولنعله

قبالان في ردن رحيب الخواطر

فتلك علامات تحيط بوصفهم

وليس جهول القوم في جرم خابر

وكان اكثر اهل الاعتزال يميلون الى التزهد في الحياة والعيش عيشة الفقر والتقشف[1] لان همهم كان منصرفا الى العبادات والى خدمة العلم والدفاع عن مبدأ التوحيد لا الى العمل وكسب القوت . ساروا في ذلك على غرار شيخهم ابي حذيفه الغزّال الذى لا يأبه للدنيا ولا تخدعه بها رجها والذى فيه يقول الشاعر:[2]

فما مسّ دينارا ولا صرّ درهما

ولا عرف الثوب الذى هو قاطعه

وقد اشتهر ذلك عنهم حتى اطلق على المعتزله البغداديين اسم نسّاك بغداد[3] ومن اعظم نساكهم وزهّادهم عمرو بن عبيد ومن بعده ابن الاخشيد الذى كانت له

١ــ كثيرون من المؤرخين يتكلمون عن هذه الناحية من حياة المعتزله ، الّا ان ابن المرتضى في كتابه المنيه والامل يختلف عن غيره في انه يحاول ان يبرزها بكل جلاء ووضوح ويصورها تصويرا دقيقا حتى ليخيل لمن يطالع كتابه انه يتعمد ذلك

٢ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٧٥

٣ــ الانتصار ص ١٦

ضيعة منها مادته فكان يصرف نصف ما يحمل اليه من ايرادها على العلم حتى انه لشدة تعلقه بالعلم ومحبته للعباده كان يقول لوكيله في الضيعه : لا تحدثني بشيء من امر ضيعتي وتعمد ما يمسك رمقي ولا غنى لي عنه ودعني اتوفر على العلم وعلى امر الآخره[1] . وكان ابن السماك زاهدا عظيم القدر ومن كلامه : "من جرعته الدنيا حلاوتها لميله اليها جرعته الاخرة مرارتها لتجافيه عنها"[2] ويروون عن المردار من الورع والعدل انه حين حضرته الوفاة شك في ما لديه من المال فوزعه على الفقراء تحرّيا واشفاقا[3] . وكان المردار قد تزهد وترك العالم بنعمي ما فيه فقاز بين البغداديين بمنزلة رفيعه وصار يدعي راهب المعتزله[4] . ولايزوجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من هؤلاء زهدا وورعا . قال ابو الحسين الخياط انه لم يوجد في فرقة من الفرق نظير لهما حتى أن المقل في العلم والعمل يضرب بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العمرين[5] . وكان جعفر بن حرب يقلد الاعمال للسلطان وكانت نعمته تقارب نعمة الوزراء فترك كل ذلك وفرق اموله على المساكين وتزهد وانقطع للعلم والعباده . وقد نزع ثيابه مرّة واستتر بها دجله حتى مرّ به رجل فرآه على تلك الحال وسمع بخبره فوهب له قميصا ومئزرا فاستتر بهما[6] كذلك كان ابو القاسم الاسدى على طول باعه في الكلام والنحو واللغه عازفا عن الدنيا يسير في الاسواق مكشوف الرأس لا يقبل من احد شيئا[7] . وكان عبد الله

١ــ الفهرست ص ٢٤٥، ٢٤٦

٢ــ شذرات الذهب ج ١ ص ٣٠٣

٣ــ الانتصار ص ٦٩

٤ــ الملل والنحل ج ١ ص ٧٥ ، والخطط ج ٤ ص ١٦٦

٥ــ الانتصار ص ٨١ ــ ٨٢

٦ــ المنتظم طبعة حيدر اباد ج ٦ ص ٣١٥

٧ــ ابن الاثير ج ١ ص ٢٩

بن اسحق احد ابدال دهره[1] وكان الصاحب بن عبّاد يحترمه ويعظمه ولا يقوم في مجلسه لاحد سواه[2]. ومن الضروري الا يفوتنا ذكر محمد بن عبد الله الاسكافي احد رؤساء معتزلة بغداد ومن خيار المعتزلة جميعا. قال المسعودي انه كان من اهل الزهد والديانه[3]، وكان الاسكافي عظيم القدر موفور الكرامه، قبل ان محمد بن الحسن رآه ماشيا فنزل عن فرسه[4] احتراما له.

١ــ الابدال في اعتقاد الصوفيه هم الاولياء الصالحون. سموا بهذا الاسم لانه كلما مات احدهم ابدل به غيره. ويدعي الواحد منهم ايضا قطب العصر

٢ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٤٦

٣ــ مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٥٦

يعترض البغدادي على هذا الخبر ويقول ان المعتزله زعموا ذلك ليفخموا الاسكافي ودليله ان الاسكافي لم يدرك زمن محمد بن الحسن لان هذا كان معاصر لهارون الرشيد والاسكافي مات قبل الرشيد. ولو كان ادرك محمد بن الحسن فلا يعقل ان ينزل له عن فرسه مع تكفيره اياه. (الفرق بين الفرق ص ١٥٦)

وقد يكون من المناسب ان ننتهز هذه الفرصه لمناقشة البغدادي الحساب فانه كان من الكارهين للمعتزله المتعصبين عليهم فانكر هذا الخبر لانه ساءه ان يحترم محمد بن الحسن احد رجال الاعتزال ويعظمه. والواقع ان حجة البغدادي في ردّ هذا الخبر واهيه. لمنعه ان ينزل محمد بن الحسن عن فرسه للاسكافي لمجرد كونه معتزليا مخالفا لا يستند على اساس لا سيما وان الاسكافي كان مشهورا في عصره بالزهد والصلاح. وقد فات البغدادي ان يذكر ان الاسكافي كان ممن يقولون بامامة المفضول ويدافعون عن حق علي بن ابي طالب في الخلافه، وانه نقض على الجاحظ كتابه "العثمانيه" الذي اجتج فيه لامامة وفد العباس (مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨) فقد كان عمله هذا كافيا ليقرب بينه وبين محمد بن الحسن ويجعل هذا الاخير يحترمه ويعطف عليه.

واخيرا اخطأ البغدادي في تحديد سنة وفاة الاسكافي. فانه ادرك زمن الرشيد والمأمون والمعتصم ومات في خلافة المتوكل سنة ٢٤٠ هـ. (مروج الذهب ج ٦ ص ٥٨) وقد ذكر البغدادي نفسه ان الاسكافي اخذ الاعتزال عن جعفر بن حرب (الفرق بين الفرق ص ١٥٥) ومعلوم ان جعفرا توفي سنة ٢٣٦ هـ، وان الرشيد توفي سنة ١٩٣ هـ. فمن المستبعد ان يكون التلميذ قد مات قبل استاذه بما يزيد على أربعين سنة

وخير برهان على صدق المعتزلة في تزهدهم انهم كانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ، ويترفعون عن الوسائل الخسيسة في الكسب ، ويبتعدون عن مواطن الشبهات . فلم يقبل اكثرهم ان يشتغل في القضاء لانهم كانوا يخافون الا يعدلوا في احكامهم[1] ولان غايتهم في الحياة كانت خدمة التوحيد لا الارتزاق . وقد قال احدهم : "للفقه اقوام يقومون به طلبا لاسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا غرض فيه سوى الله تعالى ."[2] ولهذا السبب نفسه كانوا يأبون مخالطة الملوك والامراء ومعاشرتهم لان الذى يتهمهم لا بد وان يمالئهم ويقرهم على اعمالهم التي قد لا تخلوا من الجور . فان صاحب المنية والامل يرى في السير وراء الرؤساء تدنيسا للنفس[3] . وكان المعتزلة يقولون في من لابس السلطان انه فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، ما عدا المردار فانه الفتي يكفره واوجب الا يرث ولا يورث[4] وهذا ولا ريب تطرف منه لعلّ الذى دفعه اليه شدة ورعه واعتزاله الناس . كذلك كانوا يرفضون اعطيات الملوك والامراء وهباتهم لان اموالهم قد يخالطها الحرام . ولهم في ذلك حوادث طريفه . منها ان عمرو بن عبيد دخل على الخليفة المنصور يوما فاجلسه بجانبه وطلب اليه ان يعظه فوعظه بمواعظ ، فلما اراد عمرو النهوض قال له المنصور : امرنا لك بعشرة الاف . قال : لا حاجة لي فيها . قال ابو جعفر : والله لتأخذنها ! قال عمرو : والله لا آخذها . فقال ابو جعفر : هل لك من حاجة يا ابا عثمان ؟ قال : نعم . قال : وما هي ؟ قال : الا تبعث اليّ حتى آتيك . قال : اذا لا تلتقي ! قال : هي حاجتي ! ومضى واتبعه المنصور بطرفه وانشد[5] :

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد
غير عمرو بن عبيد

١ــ المنيه والامل ص ٤٤

٢ــ المنيه والامل ص ٦٧

٣ــ المنيه والامل ص ٧٠

٤ــ الفرق بين الفرق ص ١٥١

٥ــ مروج الذهب ج ٦ ص ٢٠٩ ــ ٢١٠

وروى احدهم قال كنا جلوسا مع عمرو بن عبيد في المسجد فأتاه رجل بكتاب المنصور يدعوه اليه فقرأه ووضعه . فقال الرسول : الجواب ؟ قال عمرو: ليس له جواب قل لصاحبك : دعنا نجلس في هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا في عافيه[1] . وزار عمرو بن عبيد المنصور في يوم آخر فطرح عليه طيلسانه ثم سأله : حاجتك يا ابا عثمان ؟ قال عمرو : يرفع هذا الطيلسان عني![2] فانظر كيف ابى ان يكون للخليفه عليه أي فضل او انعام حتى مجرد وضع الطيلسان على كتفيه اتقاء للبرد ... وامثال هذه الحوادث كثيرة في تاريخ المعتزله . فان ابا عبد الله الحسين بن علي البصري كان يجلس في بيته بصنف ولا طعام عنده ولا شراب وهو جائع ومع ذلك فانه رفض سلة الطعام التي خصصها له يوميا عضد الدوله البويهي ، وقد كاد يموت جوعا لولا ان ابا الحسن الازرق كان يأتيه بالطعام ويمده بالنفقه[3] . ويروى عن الصيمري انه عاب على ابي علي الجبائي قبوله تناول العشاء على مائدة احد عمال السلطان[4] . ووجه احمد بن ابي دواد الى جعفر بن مبشر مبلغا من المال ليردّه ، فلما حمله اليه احمد بنفسه استلّ جعفر في وجهه سيفه[5] . وارسل اليه احد السلاطين عشرة الاف درهم فأبى ان يأخذها وجاءه صديق بدرهمين فقبلهما[6] . وابى ابو مسلم الفقاش ان يتقاضى فلسا لاحد الامراء بأجرة مائة دينار ويطعم نساءه الجائعات وقبل ان يتقاضى فلسا لاحد التجار بعشرة دراهم لان مال الامير داخله الحرام ، ولما اعترض نساؤه عليه في ذلك قال لهنّ : "منذ اربعين سنه اجتهد الا اطعمكم الحرام"[7] وكان داود بن علي[8] ناسكا شديد الورع يحيا عيشة الفقر والحرمان ، فوجه اليه احد المكثرين الف درهم ليردّها ، ثم ذهب اليه وقدم له الفي درهم ليردّها ايضا[9] . وكان يحيى بن زياد الديلمي (٣٠٧ هـ)

١ــ عيون الاخبار ج ١ ص ٢٠٩
٢ــ زهر الاداب ج ١ ص ٩٤
٣ــ المنيه والامل ص ٦٢ ــ ٦٣
٤ــ المنيه والامل ص ٥٦
٥ــ المنيه والامل ص ٤٤
٦ــ المنيه والامل ص ٤٣
٧ــ المنيه والامل ص ٦١
٨ــ هو داود بن علي المعتزلي (+ ٢٧٠ هـ)
٩ــ المنتظم طبعة حيدرابادج ٥ ص ٧٥ ــ ٧٦

امام العربيه يشتغل في بغداد ثم يذهب في آخر السنه الى البصره يقيم فيها اربعين يوما ويفرق في اهله ما جمعه . وكان شديد المعاش لا يأكل حتى يجد الجوع ، كما كان مترفعا عن مخالطة الامراء والحكام وله في ذلك شعر :[1]

لن تراني لك العيون ببابٍ
ليس مثلي يطيق ذلّ الحجاب
يا اميرا على جريب من الارض
له تسعة من السّحاب
جالسا في الخراب يحجب فيه
ما رأينا امارة في خراب

ومما يؤسف له حقا ان من رجال الاعتزال من شذّ عن هذه القاعدة وعاش عيشة البذخ والترف ولابس السلاطين والحكام وقبل اعطياتهم وانصرف عن العبادات الى السياسة واعمال القضاء كيحيى بن المبارك وابي الهذيل والنظام وثمامة بن اشرس واحمد بن ابي دؤاد والجاحظ والصاحب بن عباد والقاضي عبد الجبار احمد ابن عبد الجبار والعميد الكندري وغيرهم .

واخيرا كان المعتزله يتعشقون الكرم والجود ويحبون فعل الخير ولا يقيمون للسادة وزنا . وذلك مظهر من مظاهر جرأتهم الادبية ! ضرب لهم رئيسهم واصل بن عطاء مثلا في المعروف يحتذونه فقد اعتاد ان يجلس في سوق الغزالين ليتصدق على من يشاء من النساء المتعلقات[2] . ولا جدال في ان كرمهم انتهى الى احمد بن ابي دؤاد وبلغ فيه ذروته ١٠٠ فكم خلص من القتل او العذاب رجالا كان الخليفة قاضيا عليهم ، فتدخل احمد في امرهم واقنعه بالعفو عنهم والاحسان اليهم . وهذا صاحب الوفيات يسرد حوادث كثيرة من هذا القبيل لولا خشية الاطاله والملل لاتيت على ذكرها[3] . وكان لا يدع فرصة تمرّ دون أن يستغلها في خدمة الناس[4] . ومن اطرى جوده وسخاءه الطرطوشي فقال : واسع النفس ، مبسوط

١ــ بغية الوعاة ص ٤١١ ــ ٤١٢
٢ــ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٠
٤ــ ذيل تجارب الامم ص ٩٢
٣ــ الوفيات ج ١ ص ٣١ ــ ٣٢

الهدين، يعطي الجزيل ، ويستقل الكثير ، ولا يرد سؤالا ، ويبتدئ بالنوال [1].

وقال الخطيب البغدادي : اكرم من كان في دولة بني العباس البرامكة ثم احمد ابن ابي دؤاد لولا ما وضع به نفسه من محبة المحنه لاجتمعت الالسن عليه ولم يضف الى كرمه كرم احد [2]. وقد اكثر من العناية بأهل الادب ، فضم اليه جماعة منهم من اى بلد كانوا ، يمولهم ويمونهم [3]، وغمر بفضله واحسانه اخوانه فلم يبق واحد منهم الا وبنى له دارا على قدر كفايته ووقف على اولاده ما يغنيهم ابدا [4]. وفي ذلك يقول احدهم: [5]

بدى حين اثرى باخوانه
فغلل عنهم شباة العدم
وحذره الحزم صرف الزمان
فبادر قبل انتقال النعم
فليس وان بخل الباخلون
بفرع سنا له من ندم
ولا يمنك الارض عند السؤال
ليمنع سؤاله من نعم
ولكن يرى مشرقا وجهه
ليرغم في ماله من رغم

ولقد اشاد الشعراء بذكر ابن ابي دؤاد واكثروا من وصف كرمه ، ولا سيما الشاعر الكبير ابو تمام الذى وقف شعره على مدحه ، فخلّد بذلك اسمه . ومن جيّد ما قاله فيه من قصيدة طويلة عامره : [6]

١ــ سراج الملوك ص ٢٤٠
٢ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٢
٣ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٥٠
٤ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤
٥ــ المحاسن والاضداد ص ٤٣ ، والمحاسن والمساوى ص ٢٢٤
٦ــ ديوان ابي تمام ص ٢٩

لقد انست مساوى كل دهر
محاسن احمد بن دواد
فما سافرت في الافاق الا
ومن جدواك راحلتي وزادى
مقيم الظن عندك والاماني
وان قلقت ركابي في البلاد
معاد البعث معروف ولكن
ندى كفيك في الدنيا معادى

وقال ايضا:[1]

كادت المكرمات تفقد لولا
انها أيّدت بحيّ اياد
عندهم نرجة اللهيف وقصد
يق ظنون الرّواد والوّراد
قد ثبتم غرس المودة والشحنا
ء في قلب كل قار وباد
ابخضوا عزكم ووطّوا نداكم
للقراكم من بخضة ووداد
لا عدمتم غريب مجد ربتم
في عراه توافر الاضداد

وقال ابو تمام:[2]

أحمد ان الحاسدين كثير
ومالك انّ حدّ الكرام نظير
حللت محلا فاضلا متقادما
من المجد ، والفخر القديم فخور
فكل غني او قوى فانه
اليك ولو نال السماء فقير

١ــ ديوان ابي تمام ص ٧٧ ــ ٧٨
٢ــ ديوان ابي تمام ص ١٦٠

اليك تناهي المجد من كل وجهة
يصير ، فما يعدوك حيث يصير
وبدر اياد انت ، لا ينكرونه
كذاك اياد للانام بدور
تجنبت ان تدعى الامير تواضعا
وانت لمن يدعى الامير امير
فما من ندى الا اليك محله
ولا رفعة الا اليك تشير

وانشد معترفا بجميله[1]

ايسلبني ثراء المال ربّي
واطلب ذاك من كفّ جماد ؟٠٠
زعمت اذا بان الجود امسى
له ربّ سوى ابن ابي دواد ؟٠٠

وقال يمدحه بأبيات خالدة من قصيدة عصماء[2] ،

الى احمد المحمود امّت بنا السرى
نواصب لي عرض الفلا ورواسم
خوالف يظلمن الظليم اذا عدا
وسوح ابيه وهو للبرق شائم
الى سالم الاخلاق من كل عائب
وليس له مال على الجود سالم
جدير بأن لا يصبح المال عنده
جديرا بان يبقى وفي الارض غارم
وليس ببان للعلى خلق امرئ
وان جلّ الا وهو للمال هادم

١ــ ديوان ابي تمام ص ٨١
٢ــ ديوان ابي تمام ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧

له من اياد قمة المجد حيث با
سمت ولها منه الهنا والدعائم
اذا سيفه اضحى على الهام حاكما
غدا العفو منه وهو للسيف حاكم
اخذت باعضاء الضريب ولد خوت
عيون كليلات وذلّت جماجم
ولو علم الشيخان انّ ويضرب
لسرّت اذاً تلك العظام الرمائم.
تلاقي بك الحيّان في كل محفل
جليل وعاشت في ذراك المعالم[1]

ولما اصابه الفالج تأثر الناس لمصابه ، فقال ابو تمام ان اعتلال احمد وانعزاله في بيته انما هو ضربة اصابت العلى والكرم ، وخيبة لآمال المعوزين والمحتاجين.[2]

لا نالك العثر من دهر ولا الزلل
ولا يكن للعلى في فقدك الثكل
لا تعتلل انما بالمكرمات اذا
انت اعتللت ترى الاوجاع والعلل
تفاءل الجود مذ مدّت اليك يد
من بعض ايدي الظّبا واستأسد البخل
لم يبق في صدر راجي حاجة امل
الّا وقد مات سقما ذلك الامل

وكان الصاحب بن عباد في الجود غاية لا تدرك ، يحكون عنه انه لم يدخل عليه في شهر رمضان بعد العصر احد فيخرج من داره الّا بعد الافطار فكانت داره لا تخلو في ليلة من ليالي هذا الشهر البيلك من الف نفس مفطره[3]

١ــ المعالم : المتفرقون
٢ــ ديوان ابي تمام ص ٢٣٨
٣ــ معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٤

ويقول الوزير ابو شجاع انه كان يقتدى في اعمال الخير بأحمد بن ابي دواد[1]. وذكر الحافظ الذهبي الصاحب فقال انه كان من نبلاء الرجال[2]. ولذلك اكثر الشعراء من مدح الصاحب بن عباد فيقال انه مدح بما يزيد على مائة الف قصيدة عربيه وفارسيه[3]. ومن خير ما قيل فيه هذه الابيات من قصيدة للشريف الرضي يرثيه بها ويظهر فيها عظم الرزء في فقده للمعوزين والمحتاجين[4]:

اكذا المنون تقطر الابطالا
اكذا الزمان يضعضع الاجبالا؟؟
اكذا تصاب الاسد وهي مذلة
تحمي الشبول وتمنع الاهيالا؟؟
اكذا تغاض الزاخرات وقد طغت
لجبا واوردت الظماء زلالا؟؟
يا طالب المعروف حلّق نجمه
حتّ الحمول وظلّل الاجبالا
واقم على يأس فقد ذهب الذى
كان الانام على نداه عيالا؟؟

واما العميد الكندرى وزير طغرلبك فكان لا يقل عن الصاحب في الكرم. قال صاحب الوفيات انه من رجال الدهر جودا وسخاءا وشهامة[5] وقال الحنبلي انه كان من رجال العالم شهامة[6] وكرما. فكان لذلك مقصدا للشعراء، ممدوحا. مدحه جماعة من اكبر شعراء عصره. واليكم بعض ابيات القصيده النونيه التي مدحه بها الرئيس ابو منصور علي بن الحسن بن الفضل الكاتب المشهور بصرّدرّ[7]

١ــ ذيل تجارب الامم ص ٩٢
٢ــ دول الاسلام ج ١ ص ١٨٣
٣ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٦٣
٤ــ معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٦٢
٥ــ الوفيات ج ٢ ص ١٠٣
٦ــ شذرات الذهب ج ٣ ص ٣٠١
٧ــ الوفيات ج ٢ ص ١٠٣ ــ ١٠٤

اكذا يجازى ودّ كل قرين
ام هذه شيم الظباء العين
يا عين مثل قذاك رؤية معشر
عاروا على دنياهم بالدين
لم يشبهوا الانسان الا انهم
متكونون من الحما المسنون
نجس العيون فان رأتهم مقلتي
طهرتها فنزحت ماء عيوني
انا ان هم حسبوا الذخائر دونهم
وهم اذا عدّوا الفضائل دوني
لا تشمت الحسّاد ان مطامعي
عادت اليّ بصفقة المغبون
ما يستدير البدر الا بعدما
ابصرته كالظفر في المرجون
هذا الطريق اللحب زاجر ناقتي
واليمّ قاذف فلكي المشحون
فاذا عهد الفلك خلف ربعه
ظفرا بخال الطائر الميمون
ملك اذا ما العزّ حثّ جياده
مرحت بأزهر شامخ العرنين
ما عزّ ما ابصرت نور جبينه
الا اقتضاني بالسجود جبيني
عمّت فضائله البرية فانثنى
شكر الغنيّ ودعوة المسكين
لو كان في الزمن القديم تظلمت
منه الكنوز الى يدى قارون

اما خزائن ماله فمباحة
فاستوهبوا من علمه المخزون
ما الرزق محتاجا بعرصته الى
طلب وليس الاجر بالممنون
اقسمت ان القي المكارم عالما
اني برؤيته ابرّ بيميني
ساس الامور فليس يخلي رهبة
من رهبة ويسالة من لين
كالسيف رونق اثره في متنه
وبضاؤه في حدّه المسنون
شهدت علاه ان عنصر ذاته
مسك وعنصر غيره من طين

ومن كانت هذه احوالهم وتلك نعوتهم ليس عجبا ان نراهم يحتلون في الامة مكانا عاليا ، ويتبوّأون في الدولة مقاما رفيعا ويقابلون بالاحترام الوفير ، ويتمتعون بثقة الخلفاء والامراء ... فقد كان المنصور يتبرك بعمرو بن عبيد ويرى ان امثاله في مملكته الواسعة قليلون . قيل له يوما ان عمرو بن عبيد خارج عليك ! فقال : هو يرى ان يخرج علي اذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر مثله وذلك لا يكون[1] ومرّ المنصور على قبر عمرو فصلّى عليه ودعا له وانشد : [2]

صلّى الاله عليك من متوسد
قبرا مررت به على مرّان[3]
قبرا تضمن موئما متخشعا
عبد الاله ودان بالقرآن

١ــ المنبه والامل ص ٢٤
٢ــ المنبه والامل ص ٢٤
٣ــ مرّان : مكان على طريق مكة المكرمة

وإذا الرجال تنازعوا في شيمة
فصل الحديث بحجة وبيان
ولو ان هذا الدهر ابقى صالحا
ابقى لنا عمرا ابا عثمان .

ويرى ابن خلكان انه لم يسمع بخليفة يرثي من دونه سواه[1] . وسأل احدهم الحسن البصري عن عمرو بن عبيد فأجاب : "لقد سألت عن رجل كأن الملائكة ادبته وكأن الانبياء ربته . ان قام لامر قعد به وان قعد لامر قام به وان امر بشيء كان الزم الناس له وان نهى عن شيء كان اترك الناس له . ما رأيت ظاهرا اشبه بباطن منه ولا باطنا اشبه بظاهر منه"[2] . وبلغ احمد بن ابي دؤاد منزلة يحسده عليها الجميع . قال فيه المعتصم : "هذا والله الذي يقرن بمثله ويتهيج بقربه ، ويعدل الوفا من جنسه"[3] واعتل احمد مرة فعاده المعتصم ، وكان لا يعود احدا حتى اخوته واجلاء اهله . فقيل له في ذلك فأجاب : "وكيف لا اعود رجلا ما وقعت عيني عليه قط الا ساق الي اجرا ، او اوجب لي شكرا ، او افادني فائدة تنفعني في ديني ودنياي ، وما سألني حاجة لنفسه قط . !!"[4] هذا ولم يكن الصاحب بن عباد بأقل من احمد بن ابي دؤاد مكانة في بلده وحظوة عند مليكه . يروون انه لم يذكر التاريخ من وزير كان مليكه يجله ويحترمه ويطيع اوامره ويلزم الاحتشام امامه ويحله مكان الوالد كما كان فخر الدولة مع وزيره الصاحب[5] . وقد اراد الصاحب ان يستقيل مرة من الوزارة فقال فخر الدولة : "لك في هذه الدولة من ارث الوزارة ما لنا من ارث الامارة فسهل كل منا ان يحتفظ بحقه"[6] وكذلك كانت للسعيد الكندري عند طغرلبك السلجوقي رتبة عالية ومنزلة جليلة[7] فكان يشبه في عظم نفوذه ورفعة شأنه القاضي ابن ابي دؤاد والصاحب بن عبّاد .

١ــ الوفيات ج ١ ص ٥٤٨
٢ــ الوفيات ج ١ ص ٥٤٧
٣ــ مروج الذهب ج ٧ ص ٢١٩
٤ــ تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٨ ــ ١٥٠
٥ــ معجم الادباء ج ٦ ص ٢٤٧
٦ــ معاهد التنصيص ج ٢ ص ١٥٣ ، راجع ايضا ذيل تجارب الامم ص ٩٤
٧ــ الوفيات ج ٢ ص ١٠٣

هؤلاء هم المعتزلة ، وتلك خصائصهم ، وذاك مقامهم .. فهم كانوا من اساطين العلم في الاسلام ، ومن اعلام الفلسفة ، وقادة الفكر ، وحملة لواء الادب ، ودعاة الحرية الفردية ، يتصفون بالكرم والجود ، ويؤثرون التقشف والزهد ... يحتلون من الامة الصدر ... الخلفاء يعتزونهم ، ويثقون بهم ، ويختارون اليهم ، ويطلبون موعظتهم وارشادهم ، ويذهب بعضهم مذهبهم ... يمدحون احياءهم ، ويعودون مرضاهم ، ويرثون موتاهم ، ويتخذونهم مربين لاولادهم ولفلذات اكبادهم ، ويسندون الى من شاء منهم ارفع مناصب الدولة .. وان كان هذا الوصف قد جاء مطولا الا انه جدّ لازم لمن اراد انصافهم وتقديرهم حق قدرهم ، وضروري لمن رام ان يتعمق في درسهم ويقف على اثرهم في تطور الفكر الاسلامي .

الفصل الثامن

اثر المعتزله في تطور الفكر الاسلامي

كثيرون هم رجال الفكر الحرّ الذين اساء المجتمع فهمهم ، فتحامل عليهم واضطهدهم ... منهم المعتزله ، اولئك الذين وقفوا انفسهم على الدفاع عن الدين ، وعلى نصرة مبدأ التوحيد ، وارادوا ان ينهضوا بالمسلمين بحاربة الجهل ومقاومة الجمود الجمود الفكري ... ومع ذلك فقد ارتاب القوم فيهم ، فرموهم بالكفر والزندقه ، ونسبوا اليهم سوء النيه ، وخرجوا كل قول من اقوالهم على الشرّ ، ثم اثبروا لقتالهم وطعنوهم من كل جانب ، فاستعجلوا بذلك نهايتهم . فكان المعتزلة في حياتهم كوكبا سحريا سطع في افق هذا الشرق فترة من الزمن ، وسرعان ما اختفى مخلّفا الناس وراءه في ظلمة تكاد تكون دامسه ، وحيرة تكاد تكون مؤلمه ... !

انها لمرحلة طويله تلك التي قطعناها مع المعتزله ... فقد وقفنا على اسباب ظهورهم ، وتتبعنا مختلف ادوار حياتهم ... فوصفنا كيفية نشوئهم ، وعرفنا كيف بدأوا يتدرجون نحو القوة حتى بلغوا اوجهم في عصر المأمون وخليفتيه المعتصم والواثق ، ثم كيف اخذوا ينحطون ويضمحلون الى ان قضي عليهم . وفي خلال ذلك كله اطلعنا على نوع المسائل التي كانوا يعالجونها والمشاكل التي كانوا يشغلون عقولهم بها ، بشيء قليل من التفصيل . فبقي علينا ان نعرف مقدار الاثر الذي تركوه في تطور الفكر الاسلامي . ولكني ارى من الضروري ، قبل ان اتحدث عن ذلك الاثر ، ان اؤكد ان المعتزلة ظلّوا الى ان انضموا الى الرافضة مدرسة فكريه تعيش بين اهل السنة ، ولم يكونوا في يوم من الايام فرقة مستقلة معادية لهم ، بل كانوا متحمسين للسنة غيورين عليها مدافعين عنها . واذا كانوا قد تطرفوا في بعض اقوالهم فلم يقع ذلك منهم الا عن حسن نيه وسلامة طويه ، ولم يكن الا نتيجة لازمة لتعمقهم في درس الفلسفه وابحاثهم لحرية الرأي . لست اقصد بالطبع ان ابرىء ساحتهم بالمرة ، فان المصيب خير من المخطىء الحسن النيه ، ولكننا لا نستطيع الا ان نفرق بين من يسيء عن حسن قصد وبين من يسيء عن تعمد واصرار . وقد جرّب الخياط ان يعلل ذلك التطرف فقال ان البحث في لطيف الكلام وغامضه كالفناء والمعاني والعلوم

والمجهول قد يدخل الشبه على العلماء[1]. وهذا نفسه ما ذهب اليه نيرج في معرض دفاعه عن المعتزلة الذ قال : ان قوما كالمعتزلة محاطين باعداء كثيرين متدربين على المناظرة ، لا بد وان يكون في اسلوبهم شيء من الضعف والتردد والعدول عن سواء السبيل . لان من نازل عدوا عظيما فهو مربوط به مقيّد بشروط القتال وتقلب احواله ، ويلزمه ان يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله . كذلك في ساحة النضال الفكري للعدو تأثير في تكوين الافكار ليس بأقل من تأثير الحليف . ففي حمل المدافعين اجمعين اعباء كثيرة ينبغي ان تزول بزوال شروطها وان يضرب عليها بهوّتي بأحسن منها واصوب . والمعتزلة لم ليسوا بريئين من ذلك ، لكن تهمة ظاهرة وهي الذب عن الاسلام ، والنية انما هي ميزان الاعمال[2]. وبناءا على ذلك فهذا التطرف في بعض اقوال المعتزلة لا يجب ان يحملنا على تكفيرهم . وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تكفير المسلم لاخيه المسلم فقال : ايما امرئ قال لاخيه يا كافر فقد باء بها احدهما ان كان كما قال والا رجعت عليه[3] وكان سفيان بن عيينه يقول ان الله لا يعذّب احدا على ما اختلف فيه العلماء[4]. كذلك اظهر الامام الغزالي (٥٠٥ هـ) فساد رأي من يتسارع الى التكفير في كل ما يخالف مذهبه[5] ، وقال ان للمخطئ في الاجتهاد اجر واحد وللمصيب اجران[6]. وهذا هو ما كان المعتزلة يقررونه فانهم قالوا ان المختلفين كلاهما على صواب[7] ، وان كل مجتهد مصيب في الفروع. ويقول المقدسي ان هذه المقالة تعجبه لان اصحاب النبي اختلفوا فجعل النبي اختلافهم رحمة وقال بأيهم اقتديتم اهتديتم ، كأولئك الذين اشكلت عليهم القبلة فصلّى كل قوم الى

١ــ الانتصار ص ١٠٦

٢ــ مقدمة الانتصار ص ٥٩ ــ ٦٠

٣ــ صحيح مسلم ج ١ ص ٥٧

٤ــ احسن التقاسيم ص ٣٨

٥ــ المنقذ من الضلال ص ٣٥

٦ــ المنقذ من الضلال ص ٤٩

٧ــ بستان العارفين للسمرقندي ص ٥٣

جهة فلم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم من اخطأ بالاجتهاد بل جعله بمثابة من اصابها[1] . يضاف الى هذا ان المعتدلين من اهل السنة كانوا ينظرون الى المعتزلة نظرة طيبة . فاذا نحن تركنا الحنابلة المتعصبين ضدهم ، وتركنا ايضا الظاهرية المتطرفين كابن حزم ، ومتطرفة الاشعرية كالبغدادي ، وجدنا بين اهل السنة من كانوا يقدرون المعتزلة وينصفونهم . فان ابا بكر الخوارزمي (٣٨٣٠هـ) كان يقول ان العراق يحسد على اشياء كثيرة منها ان الاعتزال بصري[2] . وكان المقدسي (٣٩١هـ) ينظر الى المعتزلة كمذهب من مذاهب الكلام غير منفصل من اهل السنة وليس كفرقة مستقلة كما يرى البعض ، ويعتبرهم احد المذاهب الاربعة المعتدة في الاسلام فيقول : اما المعتدة فأهل السنة والجماعة ، واهل العدل والتوحيد ، والمؤمنون ، واصحاب الهدى[3] وكان الامام الغزالي (٥٠٥هـ) الاشعري يعدهم من ارباب الاجتهاد في الدين ، وكل مجتهد مأجور[4] . اما الشهرستاني (٥٤٨هـ) الاشعري ، وقد كان من اكثر المؤرخين نزاهة واعلمهم لسانا وارجحهم صدرا وابعدهم نظرا ، فانه تكلم عن المعتزلة في كتابه "الملل والنحل" و"نهاية الاقدام" بكل ادب واحترام ، فلم يتحامل عليهم ولم يشتمهم او يلعنهم كما فعل البغدادي وابن حزم ، وانما اعتبرهم من جملة المسلمين[5] ، حتى الحاقطيه ، مع انهم كانوا غلاة متطرفين ، لم يخرجهم عن الاسلام ولم يضللهم[6] . هذا وان اهل السنة رغم خلافهم مع المعتزلة قبلوا تفسير الزمخشري للقرآن الكريم المعروف "بالكشاف" فاصلحوه وتبعوه ولا يزال يعتبر الى اليوم من التفاسير المهمة المعتمد عليها ، ونقلوا الاحاديث عن رجال الاعتزال فان الحافظ الذهبي ترجم في كتابه ميزان الاعتدال لخمسة واربعين قدريا وسبعة وعشرين معتزليا ممن روى عنهم الشيخان . فاذا ذكرنا كل هذا ، وذكرنا ايضا ان المعتزلة كانوا يعلنون دوما من تمسكهم بالسنة

١ــ احسن التقاسيم ص٣٨ ، والمنيه والامل ص ٦٣

٢ــ رسائل الخوارزمي ص ٣٠

٣ــ احسن التقاسيم ص٣٧

٤ــ المنقذ من الضلال ص ٣٨

٥ــ الملل والنحل ج ١ ص ٥٠

٦ــ الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ ــ ٧٠

وولائهم لها ، وانهم كانوا يحتلون في الدولة مقاما عاليا ممتازا ادبيا وعلميا وسياسيا يمكنهم من التأثير فيمن حولهم ،علما انهم لا يمكن ان يكونوا قد مضوا دون ان يتركوا بعض الاثر في الحياة العقلية الاسلامية .

حين خرج العرب المسلمون من صحرائهم الى البلاد التي افتتحوها وجدوا فيها الواما لهم ديانات مختلفة وفلسفات دينيه متأثره الى حدّ بعيد بالفلسفة اليونانيه . ثم بدأت اعمال الترجمه لتنقل الى العربية فلسفة اليونان وعلومهم ، وهكذا انتهى الى المسلمين التراث الفكري الماضي ، ووقف الفكران الاسلامي واليوناني وجها لوجه . فكان لا بد من ان يختلطا ويتفاعلا ، وكان لا بد من ان يتأثر المسلمون بالافكار والعقائد التي غزتهم والتي كان الكثير منها مخالفا لتعاليم دينهم ، وكان من الطبيعي ان تخلق تلك الافكار لهم مشاكل جديه ،كشكلتي الصفات والقدر وما يتفرع منهما ، تقتضي الدراسة والتحليل ، وكان اخيرا لزاما ان يقوم من بينهم رجال يوفقون بين مجريي الفكر الاسلامي واليوناني ، ويوحدوا بينهما ، ويخرجوا منهما بفكر جديد وحياة عقلية جديده ترتفع بالبشرية ولو درجة في سلم الرقي والتقدم ،حتى تتابع الحضارة سيرها وتؤدي رسالتها الى الاجيال القادمة ، وحتى يكون العرب قد قاموا بواجبهم نحو المدنية كاملا ، وكونوا في سلسلة المدنية العالمية حلقة اساسيه متصلة بالحلقات الماضيه متماسكة مع الحلقات التاليه .

غير ان السلف احجموا عن القيام بهذه المهمه ، ووقفوا وجلين امام تلك المشاكل ، رأوا ان يعالجوها ، ورفضوا ان يبتعدوا عن نصّ الكتاب ومنطوق الحديث قيد أنملة . فكان مالك بن انس (١٧٩ هـ) يقول : امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد .[1] وسئل الامام مالك مرة عن كيفية الاستواء على العرش فقال : الاستواء معقول ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعه .[2] وروى ابن حنبل ان احدهم قال لابن انس : ينزل الله الى سماء الدنيا ؟ قال : نعم . قال : نزوله بعلمه ام بماذا ؟ فصاح مالك : اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا .[3] وكان

١ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢٥١

٢ــ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ١٢٦ ، وسرح العيون ص ١٤٢

٣ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢٥٢

الامام لا يبيح حرية الرأى ولا سيما في امور الدين رووا ان احد اصحابه دخل عليه وهو في مرض الموت فرآه يبكي فقال له : ما الذى يبكيك يا ابا عبد الله ؟ فأجاب بانه ليس من هو احق بالبكاء منه ، انه افتى برأيه ، وانه لوددّ لو يضرب مائة سوط من كل مسألة افتى فيها برأيه[1] . وقد كان هذا الموقف الذى وقفه الامام مالك نفس موقف اكثر ائمة السلف ، كالشافعي (ت ٢٠٤ هـ) الذى قال : اذا وجدتم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتبعوها ولا تلتفتوا الى احد[2] . ويظهر لنا ذلك جليا في مسلك الامام ابن حنبل (ت ٢٤١ هـ) ، وفي عناده ، وصلابته امام المحنه . فقد امتنع من الاجابة بحرف واحد في مسألة خلق القرآن وقال للخليفة واعوانه : "اعطوني شيئا من كتاب الله عز وجلّ او سنة رسوله صلى الله عليه وسلم اقول به"[3] واستمر مصرّا على موقفه حتى النهايه ، يرون انه كان وهو يساط يصيح : "القرآن كلام الله غير مخلوق . . !"[4] ويقولون ان الامام احمد بلغه ان ابا ثور (ت ٢٤٠ هـ) قال في الحديث "خلق الله آدم على صورته" ان الضمير عائد لآدم ، فهجره احمد ، فأتاه ابو ثور فقال له احمد : اى صورة كانت لادم يخلقه عليها . . ؟ كيف تصنع بقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن . . ؟ فاعتذر ابو ثور اليه وتاب بين يديه[5] .

ان الوحيدين من المسلمين الذين كانت لهم الجرأة الكافيه فأقبلوا على المبادئ الجديدة يدرسونها ويتفهمونها ، وتناولوا المشاكل المختلفة التي اثارتها تلك المبادئ يحاولون حلها هم المعتزله[6] . وكانت غايتهم في بادئ الامر ان يفهموا تلك المشاكل حتى يردّوا عليها ويفندوها ، وان يدافعوا عن العقائد الاسلامية ببرهان

١ــ الوفيات ج ١ ص ٦٢٧

٢ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٥٠

٣ــ مناقب الامام احمد ص ٣٢٧

٤ــ مناقب الامام احمد ص ٣٣١

٥ــ نفح الطيب ج ٣ ص ١٥٣

٦ــ لا ينكر ان القدريه والجهميه سبقوهم في ذلك من الوجهة الزمنيه ولكن علمهم كان ضيقا محدودا .

العقل كما كان يفعل مخالفو الاسلام في ذلك الحين . فكانت الحاجة تقتضي ان يقاوموهم بنفس اسلحتهم ، وان يخاطبوهم باللغة والاساليب الكلامية التي الفوها واتقنوها . وهكذا وضع المعتزلة اسس علم الكلام ، وكانوا كما قال المقدسي اول فرق هذا العلم في الاسلام .[1]

١ــ احسن التقاسيم ص ٣٧

تضاربت الاراء في سبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام . فأورد النسفي ستة اسباب هذه هي .

١. لان عنوان مباحث المتكلمين في العقائد كان "الكلام في كذا وكذا" فسمي الكلام

٢. لانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم بها فهو لها كالمنطق للفلسفة

٣. لان هذا العلم لا يتحقق الا بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين بخلاف غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

٤. لانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم

٥. لانه لقوة ادلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من الكلام ، كما يقال للاقوى من المتكلمين : هذا هو الكلام

٦. ونظرا لقيامه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اكثر العلوم تأثيرا في القلب وتشغلا فيه فسمي الكلام مشتقا من الكلم وهو الجرح (العقائد النسفية ص ٦)

وقال ابن خلكان ان هذا العلم سمي علم الكلام لانه اول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عز وجل مخلوق هو ام غير مخلوق ، فتكلم الناس فيه فسمي هذا النوع من العلم كلاما واختص به ــ (الوفيات ج ١ ص ٦٨٧) ــ ويفضل ماكدونالد هذا الرأى الذى اورده ابن خلكان اذ يقول ان علم الكلام منشأه الاول مأخوذ من "كلام الله" الذى يعني اما القرآن او صفة الكلام ــ (المقالة "كلام" في الموسوعة الاسلامية ج ٢ ص ١٧١) ــ

اما ابن خلدون فيرى ان هذه التسمية راجعة الى ما في هذا العلم من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة الى عمل . وقد تكون لان سبب وضعه والخوض فيه كان تنازعهم في اثبات الكلام النفسي ــ (المقدمة ص ٤٠٦) ــ

هكذا كان المعتزلة الاولون يفهمون من علم الكلام انه وسيلة لتأييد العقائد الايمانيه ، ويتخذون من العقل خادما للنقل ، لهم انما اقدموا على درس العلوم العقلية بهذه الروح ، وتفرغوا لها لتلك الغايه ، ولكنهم بعد ما تعمقوا في دراستها ، وتغلغل في نفوسهم اثرها ، ظهر لهم ان هذه العلوم العقليه تمثل جانبا من الحقيقة الكليه كما ان عقائدهم الدينيه التي ورثوها عن الاباء والتي ابرزوا للدفاع عنها تمثل جانبا آخر من تلك الحقيقة. واذ اعتقدوا ان النقل والعقل جزآن من حقيقة واحدة آمنوا بالاتفاق التام بينهما . ولما كان هذا الاتفاق لا يلوح من الخارج جليا ، بل كان النقل والعقل يبدوان للناظر مختلفين متنافرين ، اخذ المعتزلة يشتغلون في اظهار هذا الاتفاق ويحاولون اثباته . فبدأ عملهم الجوهري ... الا وهو التوحيد بين النقل وبين العقل ، او بين الدين وبين العلم ، ذلك العمل الانشائي الذي كان يتطلبه الظرف ويقتضيه التاريخ ... والذي يستحق عليه المعتزلة التقدير ، ويجعل لهم مكانة وقيمة .

بيد ان المعتزلة لم يقفوا عند هذا الحد ، ولم يكتفوا بهذا العمل ، بل انهم تجاوزوه وكانوا كلما ازدادوا تعمقا في الفلسفة وتعلقا بالعلوم ، ابتعدوا عن الدين الى حدّ انهم نسوا غايتهم التي بدأوا بها وصاروا يجبرون ان يخضعوا النقل للعقل ، ويحوروا العقائد الدينيه بحيث توافق التعاليم الفلسفيه . ويرى ماكدونالد هذا الرأي فانه يقول ان المعتزله كانوا فعلا يغيرون جوهر معتقداتهم[1] . وقد ذهب المعتزله في تقدير العقل بعيدا فقالوا اذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل لانه اساس النقل[2] ، وان العقلاء اذا اجمعوا على شيء انه حسن او قبيح كان اجماعهم حجة[3] . وكان النظام يرى ان حجة العقل تنسخ الاخبار ، ولذلك كان يرفض الاحاديث الشبيهه التي يستبشعها من جهة حجة العقل[4] . واثبت الجبائي وولده شريعة عقليه ،

١ــ Mac Donald ص ١٤٤ ــ ١٤٥

٢ــ الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٣٣

٣ــ المستصفى ج ١ ص ٥٧

٤ــ تأويل مختلف الحديث ص ٥٧

وردّا الشريعة النبوية الى المسائل والاحكام التي لا يتطرق اليها عقل ولا يهتدى اليها بغير السمع[1]. ثم ازدادت جرأة المعتزلة فصاروا يهاجمون النقل . اما القرآن الكريم فلم يجسروا على مهاجمته ، ولكنهم أوّلوه ، كما رأينا ، بحيث يلائم مذهبهم ونحلتهم ، ويقول ابن قتيبة انهم فسروه تفسيرا عجيبا[2]. ولهذا اشتغل عدد كبير منهم في وضع التفاسير القرآنية . اما الحديث فانهم شنوا عليه وعلى المحدثين غارة عنيفة ، وهاجموهم هجوما شديدا . لكذبوا كما مرّ بنا رواة الاحاديث التي لم توافقهم ولا سيما احاديث الرؤية والصفات والقدر، ولم يقتصروا على رواية ابن قتيبة من ثلب اهل الحديث واتهامهم والاسهاب في الكتب بذمهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض من الاخبار[3]. وكان المعتزلة قليلي العناية برواية الحديث[4] ، فان ابا الحسين ابن الطيب صاحب التصانيف الكثيرة لم يكن يحفظ سوى حديث واحد .[5] واخيرا حاول المعتزلة ان يبطلوا الحديث كله من اساسه ، فقالوا ان خبر الواحد العدل لا يوجب العلم[6]، ذلك بأن الاحاديث كلها اخبار آحاد ، فاذا كانت اخبار الاحاد لا توجب العلم ، بطل الاستدلال بشيء من الحديث . وفي عمل المعتزلة هذا في نقد الحديث ومعارضته بالرأى يشير ابو تمام في قصيدة يمدح بها احمد بن ابي دواد :

بعد ما اصلت الوشاة سيوفا
قطعت في وهي غير حداد
من احاديث حين دوّختها بالرأى
كانت ضعيفة الاسناد
فنفى عنك زخرف القول سمع
لم يكن فرصة لغير السداد[7]

١ــ العلل والنحل ج ١ ص ٨٤
٢ــ تأويل مختلف الحديث ص ٨٠ــ٨٤
٣ــ تأويل مختلف الحديث ص ٢
٤ــ الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٧
٥ــ تاريخ بغداد ج ٣ ص ١٠٠
٦ــ الانتصار ص ٦٨ ، والصواعق المرسلة ج ٢ ص ٤٠٦
٧ــ ديوان ابي تمام ص ٧٦

واخيرا تمادى المعتزلة في تهجمهم على اهل الحديث ، فلما انتهت اليهم السلطة في الدولة في زمن المأمون وما بعد المأمون ، صاروا يضطهدونهم بقطع ارزاقهم وحملهم على الاخذ بآرائهم وافوالهم بالقوة . فكان ذلك كما رأينا اعظم خطأ ارتكبوه في حياتهم وأهم سبب من اسباب سقوطهم . لم يعد المعتزلة ، حين بلغوا هذا الحدّ ، من علماء الكلام ، لانهم اصبحوا الى الفلسفة اقرب ، وصاروا يستحقون اكثر اسم الفلاسفة . والواقع انه لم يبق بينهم وبين الفلاسفة كالكندي والفارابي فرق كبير . وهذا ما حمل ابن تيميه على القول بأن مناهج المعتزلة تقرب من مناهج الفلاسفة ، وانهم لا يختلفون عنهم الا في كونهم يتورعون عن تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم .[1]

ولنعد الان الى السلف لنرى كيف واجهوا هذه الحال . ونحن نعلم ان السلف كانوا يمتنعون عن الخوض في المسائل التي جاءت بها الفلسفة . فلما وجدوا المتكلمين من المعتزلة يفعلون ذلك ، استفظعوا عملهم وهاجموهم . فقال ابو يوسف القاضي (ت ١٩٢هـ) : "من طلب الدين بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيمياء افلس"[2] وقال : "طلب العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم"[3] وحذر الامام الشافعي الناس من الكلام فقال : "لو يعلم الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد" . وذكرهم بسوء عاقبته فقال : "لان يلقى الله تعالى العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من ان يلقاه بشيء من علم الكلام" . وكان حكمه في المتكلمين ان يضربوا بالجريد ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واخذ الكلام"[4] وانشد الاصمعي (ت ٢١٦هـ) في المتكلمين :

واني لاغنى الناس عن متكلم
يرى الناس ضلا لا وليس بمهتدى[5]

١ـ بغية المرتاد ص ٦٢

٢ـ عيون الاخبار ج ٢ ص ١٤١

٣ـ تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١

٤ـ الذهبي ج ١ ص ١١

٥ـ عيون الاخبار ج ٢ ص ١٤١

وقال محمد بن سيرين يحسب المتكلمين ويظهر ان بدايتهم تكون حسنة ثم يخرجون عن سواء السبيل :

يا سائلي عن مقالة الشنيع
وعن صنوف الاهواء والبدع
دع من يقود الكلام ناحية
فما يقود الكلام ذو ورع
كل اناس بدئهم حسن
ثم يصيرون بعد للفظع
اكثر ما فيه ان يقال له
لم يك في قوله بمنقطع[1]

وقال آخر:

قد نفر الناس حتى احدثوا بدعا
في الدين بالرأي لم تبعث به الرسل
حتى استخف بحق الله اكثرهم
وفي الذي حملوا من حقه شغل[2]

وقال عبد الله بن مصعب يحذر الناس من المتكلمين ، ويحرضهم على عدم مصاحبتهم او الاستماع اليهم او الردّ عليهم:

ترى المرأ يعجبه ان يقول
واسلم للمرء الا يقول
فامسك عليك فضول الكلام
فان لكل كلام فضولا
ولا تصحبن اخا بدعة
ولا تسمعن له الدهر قيلا
فان مقالتهم كالظلال
يوشك ان تتلوها ان تزولا

١ــ تأويل مختلف الحديث ص ٧٥ ، والكامل لابن المبرّد ج ٢ ص ١٣
٢ــ الكامل لابن المبرّد ج ٢ ص ١٣

وقد احكم الله آياته

وكان الرسول عليها دليلا

واوضح للمسلمين السبيل

فلا تتبعن سواها سبيلا

اناس بهم ريبة في الصدور

ويخفون في الجوف منها غليلا

اذا احدثوا بدعة في القرآن

تعادوا عليها فكانوا عدولا

فخلّهم والتي يهذبون

ودعهم منك صمتا طويلا[1]

هذا هو الموقف الذى كان اهل السنة عموما يقفونه . ولا تنكر ان اهل السنة تحاملوا على المتكلمين وذمومهم ، ومع ذلك فان آراء المعتزله اخذت تنتشر، ولو ببطء ، بين السنه ، وصارت تجد من كبار علماء السلف والمتهم من يصغي اليها ، ويرى ضرورة درس العلم والفلسفة واقتباس اساليب الكلام التي اوجدها المعتزله . يروون ان الامام ابا حنيفه (+ ١٥٠ هـ) ، وكان من رجال الفكر الحرّ ، قال بخلق القرآن[2] ، وخاض في علم الكلام ووضع فيه كتابا دعاه "الفقه الاكبر" اشاره الى افضليته على الفقه الآخر. ومن رأى ماكدونالد ان ابا حنيفه كان اول من اتبع طريقة المعتزله في الدفاع عن الدين[3] . ثم ان الحارث المحاسبي (+ ٢٤٣هـ) احد اصحاب ابن حنبل صنف كتابا في الردّ على المعتزله ، فأنكر عليه ابن حنبل ذلك وهجره . ويقال ان الحارث قال لاحمد : الردّ على البدعة فرض . فأجاب احمد : نعم ولكن حكيت شبهتهم اولا ثم اجبت عنها فلم تأمن ان اطالع الشبهة ولا التفت الى الجواب فتعلق بفهمي ، او انظر الى الجواب ولا افهم كنهه[4] . صحيح ان المحاسبي ردّ على المعتزله ،

١ــ تأويل مختلف الحديث ص ٧٥

٢ــ الابانه ص ٣٥

٣ــ المقاله "الماتريدى" في الموسوعة الاسلاميه ج ٣ ص ٤١٤

٤ــ المنقذ من الضلال ص ٤٥ ــ ٤٦ ، وطبقات الشافعيه ج ٢ ص ٢٧٩

ولكن مجرد هذه المحاولة منه للرد عليهم بالادلة العقليه يعتبر خطوة مهمة الى الامام ، ودليلا على ان بعض اهل السنة اصبحوا لا يرضون بالجمود ولا يعترضون على البحث والنظر. وفي الوقت نفسه سئل الكرابيسي (٢٤٨ هـ) عن لفظ الانسان بالقرآن فقال انه مخلوق[1]. كذلك كان ابو عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري (٢٥٦ هـ) احد كبار شيوخ الحديث يرى ان لفظ الانسان بالقرآن مخلوق[2]. فاذا اضفنا الى هذا ان الحركة الفكرية التي قام بها المعتزلة لقيت تسامحا من الخلفاء العباسيين ولا سيما المنصور الذى كان يكرم عمرو بن عبيد ويحترمه ، والرشيد الذى رغم تشدده في مسألة الدين اتخذ من بعض رجال الاعتزال اصدقاء له ومربين لاولاده ، وان هذه الحركة نفذت الى قصر الخليفه وهو القوام على الدين والمسئول عنه ، فتبناها المأمون وشجعها ، واعتنق هو وخليفتاه المعتصم والواثق مبادىء الاعتزال ، واذا لاحظنا ان حركة اضطهاد المتكلمين بدأت تخف تدريجيا وان المعتزله لم يعاملوا بشيء من الاضطهاد والقسوة اللتين عومل القدريه الاولون بهما ، علمنا ان هذه الحركه العلمية التحريريه بدأت تقوى وتنتشر ، واخذت تلقى انصارا واعوانا . واني لاعتقد انها لو تركت تسير في مجراها الطبيعي لاستطاعت ان تقضي على الروح الرجعية في الامة على قوتها وعنفها ، ولكتب لها الفوز والنجاح . ولكن المعتزله استبقوا الزمن واستعجلوا الامور ، فأرادوا في زمن دولتهم ان يحققوا بالقوة ما لا يتحقق الا بالاقناع ، وان ينجزوا في برهة قصيرة ما قد يتطلب قرونا .

أية غلطة فاحشة ارتكبها المعتزله باعلانهم المحنه واضطهادهم علماء الامه ! لقد هدموا بأيديهم في بضع سنين ما بنوه في قرن من الزمان ... ووسعوا الصدع بينهم وبين اهل السنة حتى بدا من المستحيل جبره ، واعطوا الحنابلة سلاحا يقاومونهم به .... وهكذا انبعثت الرجعية من رقادها ، وانطلقت قوية جامحة تأخذ في طريقها رجال الفكر جميعا من المعتزلة ومن غير المعتزله . فقد نهبت مكتبة الكندي الفيلسوف ، واضطر المحاسبي ان يختفي ، ولما مات لم يصل عليه سوى اربعة نفر[3] وهو الرجل الصالح العابد ! ولمن العامة الكرابيسي في جنازة ابن حنبل باصوات عاليه واكره على ان يلتزم بيته حتى مات[4] . ولم تكن الرجعية الحنبليه مقتصرة على مهاجمة المتكلمين والفلاسفة

١ــ طبقات الشافعيه ج ١ ص ٢٥٢

٢ــ الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٠٦ــ٣٠٨ ، وطبقات الشافعيه ج ٢ ص ١١ــ١٣

٣ــ ابن الاثير ج ٧ ص ٥٥

٤ــ مناقب الامام احمد ص ٤١٧ ــ ٤١٨

نحسب بل جعلت الحنابلة يتطرفون في اقوالهم تطرفا أدى بهم الى التجسيم والتشبيه . ويتضح لنا ذلك من الابيات التاليه لاحد اتباع ابن حنبل :

فان كان تجسيما ثبوت استوائه
على عرشه اني اذا لمجسّم
وان كان تشبيها ثبوت صفاته
فمن ذلك التشبيه لا اتكتّم
وان كان تنزيها جحود استوائه
واوصافه اوكونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا
بتوفيقه والله اعلى واعظم[1]

ومن هذا القبيل القصيدة التاليه التي نظمها حنبلي آخر ايام كان ابن حنبل في سجن المحنه:

تبارك من لا يعلم الغيب غيره
ومن لم يزل يثنى عليه ويذكر
علا في السموات العلى فوق عرشه
الى خلقه في البر والبحر ينظر
سميع بصير لا يشك مدبّر
ومن دونه عبد ذليل مدبّر
يدا ربنا مبسوطتان كلاهما
يمنّان والايدى من الخلق تقتر
اذا نحن فكرنا استحالت عقولنا
فأبنا حيارى واضمحلّ التفكر
نهينا عن التفتيش والبحث رحمة
لنا وطريق البحث يردى ويخسر
ولم نر كالتسليم حرزا ومولا
لمن كان يرجو ان يثاب ويحذر

١ــ الصواعق المرسله ج ١ ص ١٨٠

شهدنا بأن الله لا رب غيره
وان شك فيه الملحدون والكفرا
شهدنا بأن الله كلم عبده
ولم يك غير الله عنه يعبّر
وان ولي الله في دار خلده
الى ربه ذى الكبرياء سينظر
ولم تر في اهل الخصومات كلها
ذكينا ولا ذا خشية يتوقر
ولم يحمد الله الجدال واهله
وكان رسول الله عن ذاك يزجر
وسنتنا ترك الكلام واهله
ومن دينه تشديقه والتقعر[1]

وهناك حركتان رجعيتان أخريان غير الحنبليه نشأتا من شدة تمسك المعتزله بالعقل وتحاملهم على النقل . الاولى الكراميه اتباع محمد بن كرّام السجستاني (ت ٢٥٦هـ) الذين غالوا في اثبات الصفات حتى انتهوا الى التجسيم والتشبيه ، وتكاثر عددهم حتى بلغ في الشام وحدها عشرين الفا . وقد كان الخصام بين الكراميه وبين المعتزلة شديدا ، وكانت تحصل في المشرق بين الفريقين مناظرات ومناكرات وفتن كثيره[2] . اما الحركة الثانية فكانت الظاهريه ، وهي مدرسة فقهيه اسسها في البصرة داود بن علي الاصفهاني (ت ٢٧٠هـ) ، وكانت تقوم على رفض الرأي والقياس ، وعلى قصر الاجماع على اجماع اصحابه ، وتتمسك بظاهر الكتاب والسنة تمسكا شديدا[3] . فالظاهرية اذا كانوا يعاكسون كل حركة تركن الى تحكيم الرأى وتلجأ الى التأويل كحركة المعتزله . وقد انضم الى هذه المدرسة فيما بعد الامام ابن حزم[4] فكان خير متحمس لها مدافع عنها في بلاد الاندلس .

١ــ مناقب الامام احمد ص ٢٢٥ ــ ٢٢٦
٢ــ الخطط ج ٤ ص ١٨٣
٣ــ الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ ، وطبقات الشافعيه ج ٢ ص ٤٢ ، ٤٥
٤ــ الوفيات ج ١ ص ٤٨٣

لقد كان المستقبل ، بعد الحركة الرجعية ، يلوح غيما قاتما ... وكان يبدو ان العناصر الرجعية ستدوس كل ما عداها ، وان كل حركة تربي الى التقدم العلمي والتحرر الفكري ستخمد انفاسها ... لولا ان قام ابو الحسن الاشعري (٣٣٠هـ) فانقذ ما امكن انقاذه من الموقف . كان الاشعري معتزليا صحيحا . ولكنه ادرك ببصره الثاقب وعقله الراجح حقيقة الوضع . فرأى الهوة بين اهل السنة وبين المعتزله في اتساع وازدياد ، ووجد الحركة الرجعية تقوى وتشتد ، فعلم ان مصير الاعتزال لا محالة الى زوال . ولذلك اعلن انفصاله عن المعتزله ورجوعه الى حظيرة السنه[1] ، غير انه لم يرجع اليها حقيقة كما اعلن للملأ ، وانما اتخذ طريقا وسطا بين السنة وبين الاعتزال[2] . وقد صادفت هذه الحركة قبولا من الناس ، ما عدا الحنابله ، ولاقت استحسانا . ولا عجب فان الجمود على التقليد ما كان ليروق للكثيرين بسبب تقدم الامه في مضمار الحضاره وتشبثاسها العلوم العقليه واطلاعها على فلسفة الاقدمين وان المعتزله ما عاد الناس يرتاحون اليهم بعد ان تطرفوا في عقائدهم واساءوا التصرف مع غيرهم ، فكانت الحاجه تدعو الى من يجمع بين النقل وبين العقل ، ويؤلف بين وجهتي نظر السنه والاعتزال . وهذا هو ما بدأه الاشعري واكمله من بعده اتباعه الذين اعتنقوا مذهبه وساروا على طريقه وهم نخبة علماء الاسلام وزبدة رجاله كالقاضي ابي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)[3] ، وابن فورك (٤٠٦هـ)[4] ، وابي اسحق الاسفرايني (٤١٨هـ)[5] ، وعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)[6] ، والقاضي ابي الطيب الطبري (٤٥٠هـ)[7] ، وابي بكر البيهقي (٤٥٨ هـ)[8] ، وابي القاسم القشيري (٤٦٥هـ)[9] ، وابي اسحق الشيرازي (٤٧٦هـ)

١ــ الوفيات ج ١ ص ٤٢٥

٢ــ طبقات الشافعيه الكبرى ج ٣ ص ٣٤٧ ، مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٦ ، والخطط ج ٤ ص ١٨٤

٣ــ [illegible] ج ١ ص ٦٨٦

٤ــ الابانه ص ٨ ، والوفيات ج ١ ص ٤٦٤

٥ــ طبقات الشافعيه الكبرى ج ٣ ص ٥٢ ــ ٥٤

٦ــ طبقات الشافعيه الكبرى ج ٣ ص ١١١ ــ ١١٤

٧ــ طبقات الشافعيه الكبرى ج ٣ ص ٢٣٨

٨ــ طبقات الشافعيه الكبرى ج ٣ ص ١٢٦

٩ــ طبقات الشافعيه الكبرى ج ٣ ص ٤

رئيس المدرسة النظاميه الاشعريه ببغداد [1]، وامام الحرمين ابي المعالي الجويني (٤٧٨ هـ)[2]، والامام الغزالي (٥٠٥هـ)[3] الذى اصبحت الاشعرية بجهوده، كلاما مقبولا في الاسلام، وابن تومرت (٥٢٤ هـ) المغربي تلميذ الغزالي الذى نشر الاشعرية في بلاد المغرب[4]، والشهرستاني (٥٤٨ هـ)[5]، وغيرهم كثير شرحوا عقائد الاشعرى ونظموها وزادوا عليها ودافعوا عنها بالحجج والبراهين العقليه، فكان لهم اكبر الفضل واعظم الاثر في نجاح المذهب الاشعرى وانتشاره. ومما يدل دلالة واضحة على ان هذه الحركة التي قام بها الاشعرى كانت ضرورية، وانه كان هناك شعور قوى بضرورة وضع حد لتلك النزاع الطويل بين اهل السنه وبين اهل الاعتزال باتباع طريق وسط بين قوليهما، ان اثنين من كبار علماء المسلمين المعاصرين للاشعرى قاما، على بعدهما عنه، بنفس المحاولة التي قام بها الاشعرى في العراق وهما ابو جعفر الطحاوى (٣٣١هـ) الحنفي في مصر، وابو منصور الماتريدى (٣٣٣هـ) الحنفي في سمرقند.

وجدير بنا الان ان نشرح حقيقة الموقف الذى اتخذه الاشعرية، وحقيقة العمل الذى قاموا به. انهم ارادوا ان يرجعوا الى ما كان المعتزلة قد بدأوه، ويحيوا ما كان المعتزله قد اهملوه. فان المعتزلة كما علمنا اوجدوا علم الكلام وكانت غايتهم ان يستخدموا العقل في الدفاع عمّا جاء به النقل، ثم ابتعدوا عن تلك الغايه وصاروا يشتغلون في التوفيق بين النقل وبين العقل على اعتبار انهما متفقان متساويان في الحقيقة، واخيرا شطوا اكثر فاعتقدوا بأسبقية العقل وافضليته على النقل. فلما قام الاشاعرة رجعوا الى الخطوة الاولى التي خطاها المعتزله، واعادوا تنظيم علم الكلام على قاعدة ان النقل هو الاساس وان العقل خادم للنقل ووسيلة لاثباته والبرهان على

١ــ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٨٩ ــ ٩٩

٢ــ طبقات الشافعيه ج ٣ ص ٢٥٠

٣ــ الوفيات ج ١ ص ٦٦١، وطبقات الشافعيه ج ٤ ص ١٠٣

٤ــ طبقات الشافعيه ج ٤ ص ٧١ ــ ٧٤

٥ــ الوفيات ج ١ ص ٦٨٨، وطبقات الشافعيه ج ٤ ص ٧٩

صحته . ولذلك قال الامام الغزالي ان الحشويه الذين كانوا يرون وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ، والمعتزلة الذين غالوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كلاهما مخطىء ، اولئك مالوا الى التفريط وهو "لا" مالوا الى الافراط . فالذى يقنع بتقليد الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتب له الرشاد ، لان برهان العقل هو الذى يعرف به صدق الشارع ، والذى يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع لا يهتدى الى الصواب لان العقل يعتريه العمى والحصر . فمثل القرآن الشمس المنتشرة الضياء ، ومثل العقل البصر السليم عن الافات والاذاء ، فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن كالمتعرض لنور الشمس مغمضا للأجفان[1]

فالعقل على رأى الغزالي هو الاداة التي يمكن ان تعرف بواسطتها صدق النقل ، وهو ايضا السلاح الذى يدافع به عن الشرع . ولذلك فانه عرف الكلام بقوله : "هو علم مقصوده حفظ عقيدة اهل السنه وحراستها عن تشويش اهل البدعة"[2] واستطرد قائلا : "فقد القى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما تطق بمعرفته القرآن والاخبار . ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعه امورا مخالفة للسنه ، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على اهلها . فأقامة الله تعالى طائفة المتكلمين ، حرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات اهل البدعة المحدثه على خلاف السنة المأثوره . فمنه نشأ علم الكلام واهله . فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى اليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوه والتغيير في وجه ما احدثه من البدعه"[3] . واورد ابن خلدون تعريفا آخر لعلم الكلام اوضح من تعريف الغزالي واكثر شمولا اذ قال : "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانيه بالادلة العقليه ، والرد على المبتدعه المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنه"[4] وشرح بعد ذلك هذا التعريف بقوله ان علم الكلام انما هو العقائد الايمانيه بعد فرضها

١ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢

٢ــ المنقذ من الضلال ص ١٨

٣ــ المنقذ من الضلال ص ١٨ ــ ١٩

٤ــ المقدمه ص ٤٠٠

صحيحة من الشرع من حيث يمكن ان يستدل عليها بالادلة العقليه لترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد [1] . ويقول ابن خلدون ان الاشاعرة نظروا في مقدمات علم الكلام القديمه . فتركوا ما له اختلاط بالفلسفه ، وكانت مسائل الكلام قد اختلطت بمسائل الفلسفه بحيث لا يمكن التمييز بينهما ، وصاروا في الطريقه الجديده ـ اى الاشعريه ـ يردون على مسائل الفلسفه التي لا تتفق مع العقائد الدينيه [2] ويظهر لنا ان ذلك واضحا في كتابات كبار الاشاعره كالبغدادى والغزالي والشهرستاني فانا نراهم يردون على الفلاسفة ويفندون اقوالهم وهذا امر لم نعهده في المعتزله الذين كانوا يقدسون الفلسفه ويسلمون بكل ما جاءتهم به . فالاشعرية اذا قورنت بالمعتزله كانت بالنسبة اليها حركة رجعيه لانها تأتي من حيث التطور الفكرى دون الاعتزال بمراحل ، لا سيما وانها طردت الاعتزال واحتلت محله . واما اذا نظرنا اليها من حيث علاقتها بأهل السنه الذين كانوا يحظرون الخوض في الكلام ولا يعترفون بأهمية العقل ومقدرته ولزومه للنقل ، ظهر انها خطوة واسعة الى الامام .

احسب انه غير عسير علينا بعد هذا ان ندرك ان هذا المذهب الكلامي الجديد الذى دعوناه الاشعرية والذى حاز رضى اهل السنة وقبولهم ، هو ثمرة من ثمار الاعتزال واثر حسن من آثاره . فالمعتزله وان كانوا ، كما يرى نيكلسون ، عبثا حاولوا ان ينتزعوا فكرة التشبيه من اذهان الناس او يستبدلوا عقيدة المسلمين في الله تعالى وهي انه ارادة مطلقة بقول ارسطو انه تعالى نظام ، وان كانوا فشلوا في فرض فلسفتهم العقليه على المسلمين ، الا انهم زعموا بطريقة غير مباشرة الفكر الاسلامي الى درجة يعتد بها [3] . اليس انهم جعلوا المسلمين يفهم لمباشرة الفكر الاسلامي لدرجة يستسيغها عدائهم الشديد للكلام والمتكلمين يعودون فيقبلون اساليب الكلام ويستخدمونها في الدفاع عن الدين ؟؟ ولهذا فان الاشعرية لم يجدوا سبيلا ابدا الى التخلص من اثر المعتزلة عليهم . ذلك بانهم كانوا مضطرين ان يعالجوا نفس

١ـ المقدمة ص ٤٠٧

٢ـ المقدمة ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧

٣ـ Literary History of the Arabs ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠

المسائل التي كان المعتزلة من قبلهم بعالجونها ، وان يصدروا فيها احكاما توافق اهل السنة ولا تبعد كثيرا من قول المعتزله . ولذلك قال ابن الجوزى ، وهو على حق فيما قال ، ان الاشعرى ظل دائما معتزليا[1] . وقد كان هذا هو السبب الذي جعل الحنابله لا يرضون عن الاشعريه ويستمرون على مقاومتهم تقريبا بنفس القوة التي كانوا يقاومون بها المعتزله . فانهم قاموا عليهم بثورات عديده اريقت فيها الدماء[2] ، وانبرى احد المتهم ابن تيميه الحرّاني (٧٢٨ هـ) للردّ عليهم على الطريقة الحنبلية ، وتفنيد اقوالهم[3] . وسأذكر فيما يلي بضعة امثلة توضح لنا كيف ان الاشاعرة اخذوا بالفعل طريقا وسطا بين السنة وبين الاعتزال ، وانهم كانوا في كثير من عقائدهم متأثرين بالمعتزلة الى حدّ غير قليل :

١ . الصفات الازلية

يرى ابن تيميه انه يوجد في كلام بعض الاشاعرة شيء من نفي الصفات الذى اخذوه عن المعتزله[4] . والدليل على ذلك ان الغزالي قال انه لا يجب تكفير المعتزله لقولهم بنفي الصفات[5] ، وان القاضي الباقلاني كان كأبي هاشم الجبائي من مثبتي الاحوال[6] . ومع ان الاشاعرة ورجعوا الى قول السلف في اثبات الصفات الا انهم اختصروها وردوها الى سبع صفات ازلية فقط وهي القدره والعلم والحياة والاراده والسمع والبصر والكلام[7] ، وقالوا ان الاسماء المشتقة من هذه الصفات السبع ازليه ، واما الاسماء المشتقة من صفات افعاله كالخالق والرازق والمعزّ والمذل فغير ازليه[8]

١ــ المنتظم . مخطوطه ص ٧١ نقلا عن الحضارة الاسلامية ص ٣٣٨

٢ــ راجع عن فتنة سنة ٤٦٩ هـ في بغداد ابن الاثير ج ١٠ ص ٧١

٣ــ الخطط ج ٤ ص ١٨٥

٤ــ بغية المرتاد ص ١٠٨

٥ــ المنقذ من الضلال ص ٣٤ ــ ٣٥

٦ــ نهاية الاقدام ص ١٣١

٧ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٥

٨ــ اصول الدين ص ١١٦ ــ ١١٨

٢٠ التشبيه والتجسيم

كان السلف يتمسكون بآيات التشبيه والتجسيم ويأخذونها على الظاهر، وكان المعتزلة يرفضونها على علاتها ويؤولونها . اما الاشاعرة فانهم وافقوا السلف في بعض هذه المسائل وخالفوهم في بعض ووافقوا المعتزلة كذلك في بعضها وخالفوهم في البعض الاخر . فانهم اقروا السلف على قولهم بالرؤية السمعية[1] وخالفوهم في سائر مسائل التجسيم والتشبيه وتأولوا الايات الواردة فيها كما كان يتأولها المعتزلة . فقالوا في وجه الله تعالى انه الله ، وان يده قدرته ، وعينه تعالى رؤيته للاشياء[2] ومنعوا ان يوصف الله تعالى بالاستقرار على العرش وغيره تعالى عن ذلك لانه لا يستقر على جسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض والله تعالى ليس بجسم ولا عرض[3] وتأول البغدادي كلمة "العرش" في الايه : "الرحمن على العرش استوى" على انها "الملك" فكأنه تعالى اراد ان الملك ما استوى لاحد غيره[4] . ونفوا ايضا الجهه ، فاذا اختصصنا الله تعالى بجهة فوق فلانها اشرف الجهات وليس لانه تعالى فوق ، واذا رفعنا ايدينا الى السماء في الدعاء فليس معنى ذلك انه تعالى في السماء بل معناه زيادة الاحترام له تعالى كذلك اذا استقبلنا القبلة فليس لان الله تعالى في الكعبة بل لان الغاية توجيه المسلمين في الصلاة الى ناحية واحدة وهدف واحد .[5]

قال الغزالي شارحا موقف جماعته واخوانه هذا: ان الحشويه لم يتمكنوا من فهم موجود لا في الجهة فاثبتوا الجهة حتى لازمتهم بالضرورة الجسميه والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث ، والمعتزله نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها لانهم ظنوا ان لا اثباتها اثبات الجهه فخالفوا قواطع الشرع . فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا ، والحشوية اثبتوا الجهة احترازا من التعطيل

١ــ الابانة ص ١٣ ــ ٢٠ ، ونهاية الاقدام ص ٣٥٦ ، ٣٥٨ ، ٣٦٩

٢ــ اصول الدين ص ١١٠ ــ ١١١

٣ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٤

٤ــ اصول الدين ص ١١٣

٥ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١ ــ ٢٢

تشبهوا ، فجاء الاشعرية ووقفوا بين القولين ، نفوا الجهة لانها للجسميه تابعه وتتمة ، واثبتوا الرؤية لانها من جنس العلم تتعلق بالمرئي على ما هو عليه كما يتعلق العلم بالمعلوم على ما هو عليه[1]

٣. كلام الله تعالى

كان السلف والمعتزله في قولهم في كلام الله تعالى على طرفي نقيض، فالسلف قالوا ان كلامه تعالى ازلي ، حتى حروف القرآن الكريم اعتبرها الحنابلة قديمة غير مخلوقه[2]. والمعتزله قالوا ان كلام الله حادث في محل ، ولذلك فالقرآن حادث . اما الاشعري فقد ابدع ، كما يقول الشهرستاني ، قولا ثالثا وسطا بين القولين الاولين : فانه قضى بحدوث الحروف ، وذلك خرق للاجماع ، وحكم بان ما نقرأه من القرآن كلام الله على المجاز لا على الحقيقه ، اما كلام الله نفسه فقديم غير مخلوق[3] ولاثبات صحة هذا الموقف الذي اتخذه الاشاعرة حيال مسألة الكلام رفضوا تعريف المعتزله للكلام ، وقالوا ان حقيقة الكلام ليست الحروف والاصوات بل هي الكلام النفسي القائم بالنفس الانسانيه ، وهو الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده ، وما اللسان الا دليل على كلام النفس، والدليل غير المدلول فكلام الله النفسي قديم ، ولذلك فالقرآن قديم اما الحروف والاصوات او القراءه التي هي دلالة على الكلام النفسي والتي هي فعل القاري فمخلوقه[4]

٤. الكسب

رأينا في باب القدر ان السلف كانوا يعتقدون ان الله تعالى خالق افعال العباد لا صنع لهم في افعالهم ولا تقدير، وان المعتزله كانوا يرون ان العباد هم الذين يخلقون افعالهم والله تعالى لا صنع له في افعال عباده ولا تقدير . فكان ذانك القولان متناقضين متنافرين ، فلما قام الاشاعرة سلكوا بينهما ايضا طريقا وسطا . فاعترضوا على الجبريه لانه يلزمهم انكار ضرورة التفرقة بين الحركة

١ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٢

٢ــ نهاية الاقدام ص ٣١٣

٣ــ نهاية الاقدام ص ٣١٣

٤ــ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٩ ــ ٥٣ ، ونهاية الاقدام ص ٣٢٠ ــ ٣٢٥

الضرورية ـ الرعده ـ وبين الحركة الاختياريه ، واعترضوا على المعتزله لانهم نسبوا الخلق الى من لا يعلم حقيقة ما يخلقه من الحركات . فان الانسان لو سئل عن الحركات التي تصدر منه حين تحريك يده وعن تفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها . ولما كانت حركة اليد فعل متقن ، وكان الفعل المتقن لا يصدر الا من فاعل متقن محيط بالفعل من كل وجه من وجوهه عالم بدقائقه وتفاصيله ، ولما كان الانسان غير عالم بدقائق حركة يده ، علمنا انه ليس فاعل تلك الحركه ، وان لها فاعلا محكما متقنا هو الله تعالى . فالقول بالجبر على رأى الاشاعره محال باطل ، ونسبة الخلق الى العباد اقتحام هائل . والصحيح عندهم ان الفعل الواحد من افعال العباد لا يستقل به الله تعالى وحده ، ولا يستقل به العبد وحده ، وانما يشتركان فيه ليقع على التعاون بينهما ، ويكون الله تعالى هو المعين للعبد على افعاله لانه تعالى لا يحتاج في افعاله الخاصة الى معين[1] . واذا كان الفعل الواحد واقع من فاعلين هما الله تعالى والعبد فما هو الجزء الذى ينسب الى كل منهما ويختص به ..؟

قسم الاشاعرة الفعل الواحد الى ثلاثة وجوه او اعتبارات هي : اتقان الفعل ، والقدرة على تنفيذه ، والاراده التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض . فالله تعالى له اتقان الفعل وايجاد القدرة الحادثه التي يتم بها وقوعه ، والعبد له الارادة فقط . وقد دعوا عمل الله تعالى خلقا وايجادا واختراعا ودعوا عمل الانسان كسبا . اى ان الله يخلق في الانسان الفعل والقدرة على الفعل ، والانسان يتصرف بهذا الفعل كما يريد ويوجهه اما الى فعل الخير او الى فعل الشر فيكتسب بذلك اما ثوابا واما عقابا . وقد سموا الدور الذى يلعبه الانسان في افعاله كسبا تبعا لقوله تعالى : "كل امرئ بما كسب رهين."[2]

والان ما هي حقيقة هذا الكسب الذى جاء به الاشاعره ..؟ كان المعتزلة يقولون ان الانسان يخلق افعاله ويوجهها كما يشاء ، ولكن القدرة على الفعل من الله تعالى . فجاء الاشاعرة وقالوا ان الفعل نفسه من الله تعالى والقدرة الحادثه التي يتم بها الفعل منه تعالى ايضا ، والانسان له الاراده او التوجيه فقط . واذا فالاشاعره واقفوا السلف في نقطة وهي ان الفعل من خلق الله تعالى ،

١ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٧ ـ ٣٩ ، ونهاية الاقدام ص ٦٧ ـ ٦٩ ، ٧٢ ـ ٧٨

٢ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٩ ، ونهاية الاقدام ص ٧٩ ـ ٧٧

وافقوا المعتزله في نقطة اخرى وهي ان الانسان له الاراده التي يستقل بها هذا الفعل ويوجهه كما يشاء . فاثبتوا للانسان شيئا من حرية الارادة وحرية الاختيار من جهة ، ومن جهة اخرى هدموا هذه الحريه بقولهم ان الله تعالى يتدخل بين الاونة والاخرى في كل فعل من افعال عبده وفي كل حركة من حركاته . وفي هذا برهان ساطع على ان الاشاعرة وقفوا في مسألة القدر بين السلف وبين المعتزلة حيارى مترددين ..!

لو لم يكن للمعتزلة من عمل سوى انهم زعزعوا السلف من مواقفهم الصلب العنيد وجعلوهم يقبلون بنظام كلامي خاص قريب من الاعتزال في كثير من الامور منطبع بطابعه لكفى . بيد ان هذا لم يكن كل ما خلفه المعتزله وراءهم من اثر . فانهم كانوا ولا يزالون ، رغم المحنة التي خالفوا بها مبادىء حرية الفكر ، يقفون في تاريخ الاسلام رمزا لحرية الفكر . ولذلك فان المعتزلة مهدوا الطريق امام بعض الحركات الحرّه كاخوان الصفا الذين جربوا منهم ان يوحدوا بين النقل وبين العقل وان يضعوا نظاما عاما لفلسفة الدين . اني كسني لا اقرّ المعتزله على كثير من اقوالهم كما وصلتنا . ولكن شيئا واحدا لا استطيع الا ان اقرّهم عليه وهو احترامهم للعقل البشري . وايمانهم بقوته وقدرته ، واعتقادهم بان العقل يجب ان ترفع عنه القيود ، وان الفكر يجب ان يحرّر فيترك الناس يفكرون كما يريدون ويقولون ما يرونه صوابا . ان العقل البشري اذا اطلقت قيوده اتى بالعجائب . وقد يخطىء الناس في التفكير الا ان هذا الخطأ ليس بضارهم شيئا لانه يؤدي بهم في النهاية الى الصواب ، فليس يقدر ان يصيب من لم يعرف الخطأ ولم يراقبه . وقد تجيء النظريات الفكريه متضاربة متناقضه الا ان هذا لا يبرر هدمها ، بل الواجب درسها والتوفيق بينها والخروج منها بنتائج ايجابيه . حرية الناس في التفكير يجب ان تكون مقدسة ولو جاءوا ، كالمعتزلة ، بافكار مخالفة للدين . اليس ان رجال الفكر في اوربا كانت اقوالهم مناقضة لمبادىء الكنيسه ..؟ ولقد جربت الكنيسه ان تلقي على حركتهم فاضطهدت كوبرنيقوس (١٥٤٣ م) واحرقت برنو (١٦٠٠ م) وحاكمت غاليليو (١٦٣٠ م) امام محكمة التفتيش ـ المحنه ـ ولم تطلق سراحه الا بعد ان وعد بالرجعة والمتاب ، واصدرت امرا بحرمان نولتير (١٧٧٨ م) ، ولكن الحركة العلمية الفكرية التحريريه نجحت رغم مقاومة الكنيسة الشديدة لها حتى لقد يئست الكنيسة اخيرا من القضاء عليها

ونفضت يدها منها . ومع ذلك فان فوز تلك الحركة لم يؤثر على كيان الكنيسة وعملها وتعاليمها فاستمرت تعيش وتعمل في مجالها ، وراح رجال الفكر يشتغلون في دائرتهم بشيء كثير من الحرية بعد ان خفت مضايقة الكنيسة لهم ، وهكذا وسعت الدنيا الطرفين ... ولو قد قدّر للحركة الرجعية في اوروبا ان تقضي على الحركة الفكرية ، كما قضت الحركة الرجعية في الاسلام على المعتزلة ، لما قامت هذه المدنية الاوروبية العظيمة التي لا يستطيع احد ان يجهل علوّ كعبها او ينكر افضليتها على جميع المدنيات التي تقدمتها .

استمرت الحركة الرجعية في الدولة العربية الاسلامية بعد ظهور الاشعرية فيه . وقد قلت ان الاشعرية نفسها بالنسبة الى الاعتزال السابق لها كانت حركة رجعية ، وكانت ـ رجعية ايضا بمعنى آخر وذلك انها استخدمت سلاح العقل والمنطق الذي اخذته عن المعتزلة ليس في نصرة الدين فحسب بل في مقاومة الاعتزال وهدمه . وقد يكون الاشاعرة فعلوا ذلك مجاراة للرأي العام وحبّا في كسب عطفه وتأييده . ومهما يكن فجدير بنا ان نلاحظ ان الاشاعرة خضعوا للقوى الرجعية الى حد كبير ، فانهم وصلوا في تقدمهم الفكري الى درجة لم يقدروا ان يتجاوزوها كما تجاوزها المعتزلة ، ولذلك فقد استولى عليهم الجمود وصاروا الى ركود . وبين ادلة سيطرة الرجعية على الموقف ما يذكره مسكويه من ان عضد الدولة البويهي افرد في داره موضعا خاصا للحكماء والفلاسفة يجتمعون فيه للمفاوضة آمنين من السفهاء وعوام العامة[1] . ولهذا فان الحركات الفكرية التي ظهرت بعد نكبة المعتزلة كاخوان الصفا لم تجسر ان تعلن عن نفسها خشية طغيان العامة عليها فاضطرت ان تعمل في الخفاء . فكان من اسوأ النتائج التي ترتبت على ذلك شيوع عادة تأليف الفرق والجمعيات السرية كالقرامطة والحشاشين الذين كان لهم اثر كبير في اضعاف الاسلام وتأخيره . اما الذين وجدوا في انفسهم الجرأة ليتابعوا دروسهم وابحاثهم على رؤوس الاشهاد وهم جماعة الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد فقد كانوا مكروهين ، وظلوا طوال الوقت يحيون في جو نأى منفصل عن الجو الذي تعيش فيه سائر الامم .

١ـ تجارب الامم ج ٦ ص ٤٠٨ .

نحن في عصر شبيه الى حد بعيد بالعصر الذى عاش فيه المعتزلة ... والاسلام اليوم يقف وجها لوجه امام المدنية الاوروبية الحديثة والفكر الاوروبي الحديث ، كما كان يقف بالامس البعيد امام المدنية اليونانية الماضية والفكر اليوناني القديم . وكما غزت الافكار والعلوم اليونانية العقائد الاسلامية في الماضي وتفاعلت معها وكان من الضرورى قيام جماعة كالمعتزلة يوفقون بينهما ، كذلك تهاجم اليوم الافكار والعلوم الاوروبية الحديثة العقائد الاسلامية وتتفاعل معها ، ولذلك كان من الضرورى قيام حركة ترمي الى التوفيق بين مجريي الفكر الاسلامي والاوروبي . فهل في الامكان احياء روح المعتزلة القديمة ...؟ وظهور حركة معتزلية جديدة ...؟ اعتقد ان ذلك لازم وممكن اذا كنا نريد ان نسير مع الزمن ونجاري التقدم ، وان مثل هذه الحركة تتكلل اعمالها بالنجاح والتوفيق اذا تجنبنا الاخطاء التي تردّى فيها المعتزلة الاقدمون . واحسب انني شرحت تلك الاخطاء ، ولكن لا بأس بتكرار ذكرها ... علينا ألا نعمد الى ادخال الافكار الجديدة بالقوة وفرضها على الناس بالاكراه ، وألا نصل في استنتاجاتنا الى حدّ التطرف ، او نتنكر لتراثنا الماضي ونتحامل عليه ، وعلينا ايضا ان نقضي على الحركات الرجعية كلما رفعت رأسها ، فلقد كان ضرر الرجعية في الماضي عظيما ، وسيكون خطرها على الاسلام في المستقبل اعظم اذا قدّر لها ان تمنع التجدد وتوقف مجرى التقدم ...!

واخيرا اذا كان لنا ان نأسف على شيء فعلى ان هذه الطبقة المستنيرة انقرضت وامحت اكثر آثارها . فقد طغت عليها قرون الجهل ، وغلفت فيها الرجعية سمومها ، وانشبت المنية اظفارها . فاضطهد رجالها ، واحرقت اسفارها ، وشوّهت سمعتها . فكان انهزامها نصرا لدعاة التحجر واندحارا لانصار التحرر ... وكان في ذلك تهبيط للعزائم وتثبيط للهمم ... فمن وقتها الى ان بدأت النهضة الحديثة قلما ارتفع في الشرق العربي صوت ينادى بالاصلاح ويدعو الى تحطيم قيود الجهل . ويقيني انه لو قدر للاعتزال ان يعيش ويزدهر ، ولمبادئه التحررية ان ترسخ وتنتشر ، لتغير وجه التاريخ العربي ، ولما وصل العرب الى تلك الحال المزرية من التأخر والجمود التي لا يزالون يرسفون في اغلالها ...!

مراجع المعتزلة

(أ) المراجع القديمة

١. مخلفات المعتزلة

اول ما يجب ان يرجع اليه الباحث ويعتمد عليه في دراسة فرقة كالمعتزلة هو كتابات رجال هذه الفرقة انفسهم . وقد كانت قرائح المعتزلة خصبة وهممهم عالية ، فوضعوا من الكتب ما يعيينا حصرها . وردت في الكتب القديمة اسماء احد عشر كتابا لواصل بن عطاء[1] وجاء في الفهرست ذكر اسماء سبعة مصنفات لابي الاخشيد ، وعشرة لابي هاشم الجبائي ، وعشرين لغيرهما من كبار المعتزلة[2] . وذكر ياقوت للجاحظ وحده مائة واربعين كتابا في شتى المواضيع[3] . ووضع نيبرج قائمة بأسماء كتب المعتزلة التي ورد ذكرها في كتاب الانتصار بلغ عددها اربعين كتابا[4] كذلك وضع آرنولد فهرسا بأسماء الكتب التي اعتمد عليها ابن المرتضى في كتابه المنيه والامل بلغ عددها سبعين كتابا[5] . ومما يؤسف له حقا ان تكون جميع هذه الكتب قد ضاعت فقد امتدت اليها الايدي بالحرق والتمزيق ولم يبق منها سوى ما يلي :

١. كتب العقائد

١) درة التنزيل وغرة التأويل . لابي عبد الله محمد الاسكافي (ت ٤٠٠ هـ.)
مطبعة السعادة ١٣٢٦ هـ. = ١٩٠٨ م

٢) الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد . لابي الحسين عبد الرحيم الخياط (ت ٣٠٠ هـ.) القاهرة ١٣٤٤ هـ. = ١٩٢٥ م . الكتاب الوحيد في العقائد الذي وصلنا بخط احد رجال الاعتزال القدماء ولذلك كان لعظم المراجع اهمية في هذا البحث .

١ــ تكملة الفهرست ص ١ ، والوافيات ج ٢ ص ٢٥٤
٢ــ الفهرست ص ٢٤٥ ــ ٢٤٨
٣ــ معجم الادباء ج ١٩ ص ١٠٦ ــ ١١٠
٤ــ الانتصار ص ٢٤٩ ــ ٢٥٢
٥ــ المنيه والامل ص ٨٠ ــ ٨١

٣ـ تفسير الكشاف . للزمخشري (٠ ٥٣٨ هـ٠) القاهره ١٣٠٧ هـ = ١٨٨٩م

٤) المنيه والامل . لاحمد بن يحيى بن المرتضى (٠ ٨٤٠هـ٠) الزيدى المعتزلي احد كبار ائمة الزيديه. حيدراباد ١٣١٦ هـ٠ = ١٩٠٢ م٠ يأتي هذا الكتاب بعد "الانتصار" في الاهميه . واهميته تقوم على كون مؤلفه معتزليا واماما كبيرا مجتهدا من ائمة الشيعه الزيود ، ولانه اعتمد في وضع كتابه هذا على كثير من كتب الاعتزال القديمه الضائعه.

٥) العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ . للشيخ صالح المقبلي (٠ ١٠٨ هـ٠) اليماني . القاهرة ١٣٣١ هـ٠ = ١٩١٢ م٠ مؤلف هذا الكتاب زيدى معتزلي . ومع انه يدعى انه مستقل المذهب، ومع انه يحاول في بادئ الامر ان ينتقد الزيود والمعتزله الا انه ما يلبث ان يندفع في الدفاع عنهم ويهاجم الاشعريه هجوما عنيفا .

٢٠ الكتب الادبيه

٦) البيان والتبيين . للجاحظ (٠ ٢٥٥ هـ) القاهرة ١٣٤٥هـ٠= ١٩٢٦ م

٧) المحاسن والاضداد للجاحظ . القاهرة ١٣٣١ هـ ٠ = ١٩١٢م ٠

ان ضياع اكثر مصنفات المعتزله جعل الباحثين مضطرين ان يعتمدوا على ما كتبه اعداؤهم ومخالفوهم في المذهب عنهم وليس جميع هؤلاء بالمنصفين لهم .

(ب) كتابات اهل السنه

١٠ كتب العقائد

٨) القرآن الكريم

٩) مسند ابن حنبل . للامام ابن حنبل (٠ ٢٤١ هـ٠) القاهرة ١٣١٣ هـ٠= ١٨٩٥م٠

١٠) صحيح البخاري . لابي عبد الله البخاري (٠ ٢٥٦ هـ) القاهرة ١٢٩٦ هـ= ١٨٧٨م

١١) صحيح مسلم . للامام مسلم (٠ ٢٦١ هـ٠) الاستانه ١٣٣٤ هـ٠ = ١٩١٥م

١٢) تأويل مختلف الحديث في الرد على اعداء اهل الحديث . للامام قتيبه الدينوري (٠ ٢٧٦ هـ٠) القاهرة ١٣٤٤هـ٠= ١٩٢٥ م

١٣) الابانه في اصول الديانه . لابي الحسن الاشعري (+ ٣٣٠ هـ.)
حيدر اباد ـ الطبعه الاولى
١٤) مقالات الاسلاميين . لابي الحسن الاشعري . جزآن . استنبول
١٣٤٨ هـ.ـ ١٣٤٩ هـ. = ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ م .
١٥) رسالة في استحسان الخوض في الكلام . لابي الحسن الاشعري .
حيدر اباد ١٣٢٣ هـ . = ١٩٠٥ م.
١٦) الفرق بين الفرق . للامام عبد القاهر البغدادي الاشعري .
(+ ٤٢٩ هـ.) القاهره ١٣٢٨ هـ. = ١٩١٠ م
١٧) اصول الدين . لعبد القاهر البغدادي . استنبول ١٣٤٧ هـ . =
١٩٢٨ م.
١٨) الفصل في الملل والاهواء والنحل . للامام ابن حزم الظاهري الاندلسي
(+ ٤٥٦ هـ.) القاهره ١٣٤٧ هـ . = ١٩٢٨
١٩) الاقتصاد في الاعتقاد . للامام ابي حامد الغزالي (+ ٥٠٥ هـ.)
القاهره ١٣٢٧ هـ . = ١٩٠٩ م .
٢٠) المنقذ من الضلال . للغزالي . دمشق ١٣٥٢ هـ. = ١٩٣٣ م
٢١) المستصفى من علم الاصول . للغزالي القاهرة ١٣٢٢ هـ. = ١٩٠٤
٢٢) العقائد النسفيه للامام عمر النسفي (+ ٥٣٢ هـ.) الحنفي الماتريدي
القاهرة ١٣١٩ هـ. = ١٩٠١
٢٣) الملل والنحل . للامام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الاشعري
(+ ٥٤٨ هـ) على هامش ابن حزم . القاهرة ١٣٤٧هـ.= ١٩٢٨ م
٢٤) نهاية الاقدام في علم الكلام . للشهرستاني . اكسفورد ١٣٥٣ هـ.=
١٩٣٤ م
٢٥) حدائق الفصول وجواهر العقول . لمحمد بن هبة المكي . وهي قصيدة
نظمها للسلطان صلاح الدين الايوبي (+ ٥٨٩ هـ) وضمنها علم الكلام
على اصول الاشعري . القاهرة ١٣٢٧ هـ. = ١٩٠٩ م

٢٦) مختصر كتاب الفرق بين الفرق ، اختصره عبد الرزاق الرسعني حوالي السنة ٦٤٢ هـ. القاهرة ١٣٢٧ هـ. = ١٩٠٩ م

٢٧) بستان العارفين. لابي زكريا محيي الدين النووي (+ ٦٧٦ هـ) القاهرة ١٣٤٨ هـ. = ١٩٢٩ م

٢٨) بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفه والقرامطه والباطنيه ، ويدعى ايضا "السبعينيه" لتقي الدين بن تيميه الحرّاني [redacted] (+ ٧٢٨هـ) القاهرة ١٣٢٩ هـ. = ١٩١١ م

٢٩) مختصر الصواعق المرسله على الجهميه والمعطله ، لابن قيم الجوزيه الحنبلي (+ ٧٥١ هـ) مكه المكرمه ١٣٤٨ هـ. = ١٩٢٩ م

٣٠) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، لابن قيم الجوزيه القاهرة ١٣٤٦ هـ. = ١٩٢٧ م

٣١) اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين ، لمحمد الزبيدي المتوفي بعد السنة ١٢٠١ هـ. القاهره ١٣١١ هـ. = ١٨٩٣ م

٢. الكتب التاريخيه

٣٢) كتاب المعارف لابن قتيبه (+ ٢٧٦ هـ) القاهرة ١٣٠٠ هـ = ١٨٨٢ م

٣٣) تاريخ اليعقوبي لاحمد بن جعفر اليعقوبي (+ ٢٨٤ هـ) ليدن ١٣٠٢ هـ. = ١٨٨٤ م

٣٤) تاريخ الرسل والملوك لابي جعفر محمد بن جرير الطبري (+ ٣١٠ هـ) المطبعه الحسينيه بالقاهرة ـ الطبعه الاولى.

٣٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر لابي الحسن علي المسعودي (+ ٣٤٥هـ) تسعة اجزاء . باريس ١٢٧٨ ـ ١٢٩٣ هـ. = ١٨٦١ ـ ١٨٧٦ م

٣٦) التنبيه والاشراف . للمسعودي ليدن ١٣١١ هـ. = ١٨٩٣ م

٣٧) احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم . شمس الدين المقدسي (+ ٣٩١هـ) ليدن ١٣٢٤ هـ. = ١٩٠٦ م

٣٨) تجارب الامم وتعاقب الهمم لمسكويه (+ ٤٢١هـ) القاهرة ١٣٣٢ هـ. = ١٩١٣ م

٣٩) تاريخ بغداد . لاحمد بن علي الخطيب البغدادى (٤٦٣هـ) القاهرة ١٣٤٩ هـ . = ١٩٣٠

٤٠) ذيل تجارب الامم . للوزير ابي شجاع محمد بن الحسين (٤٨٨هـ) القاهره ١٣٣٢ هـ . = ١٩١٣م .

٤١) المنتظم في تاريخ الملوك والامم . للامام ابي الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلي (٥٩٧ هـ) حيدر اباد ١٣٥٧ هـ . = ١٩٣٨ م

٤٢) مناقب الامام احمد بن حنبل . لابن الجوزى القاهره ١٣٤٩ هـ . = ١٩٣٠

٤٣) معجم البلدان . لياقوت الحموى (٦٢٦ هـ) اربعة اجزاء ليبسج ١٢٨٣ ـ ١٢٨٦ هـ . = ١٨٦٦ ـ ١٨٧٦ م

٤٤) الكامل في التاريخ . لابي الحسين علي بن الاثير (٦٣٠هـ) اثنا عشر جزءا ليدن ١٢٨٣ ـ ١٢٩٣ هـ . = ١٨٦٦ ـ ١٨٧٦ م

٤٥) اخبار العلماء باخبار الحكماء . للوزير جمال الدين القفطي (٦٤٦هـ) القاهره ١٣٢٦ هـ . = ١٩٠٨ م

٤٦) وفيات الاعيان لابن خلكان (٦٨١هـ) القاهرة ١٢٧٥ هـ . = ١٨٥٨ م

٤٧) تاريخ مختصر الدول لابي الفرج الملطي المعروف بابن العبرى (٦٨٥ هـ) بيروت ١٣٠٨ هـ . = ١٨٩٠ م

٤٨) ميزان الاعتدال في نقد الرجال . للحافظ شمس الدين الذهبي (٧٤٨ هـ) القاهره ١٣٢٥ هـ . = ١٩٠٧ م

٤٩) دول الاسلام . للحافظ الذهبي حيدر اباد ١٣٣٧ هـ . = ١٩١٨

٥٠) طبقات الشافعيه الكبرى . لعبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (٧٧١ هـ) القاهره ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م

٥١) حياة الحيوان الكبرى . لكمال الدين الدميرى (٨٠٨ هـ) القاهره ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م

٥٢) المقدمه . لابن خلدون (٨٠٨ هـ) بيروت هـ . = ١٨٧٩ م

٥٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار . لتقي الدين المقريزى (٨٤٥ هـ) القاهره ١٣٢٤ هـ . = ١٩٠٦ م

٥٤) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة . للحافظ جلال الدين السيوطي (+ ٩١١ هـ) القاهره ١٣٢٦ هـ ٠ ١٨٣٩ م

٥٥) طبقات المفسرين للسيوطي . ليدن ١٢٥٥ هـ٠ = ١٨٣٩

٣٠ الكتب الادبيه

٥٨) ديوان ابي تمام . للشاعر ابي تمام حبيب بن اوس الطائي (+ ٢٣١ هـ) القاهره ١٢٩٢ هـ٠ = ١٨٧٥ م

٥٩) عيون الاخبار لابن قتيبه (٢٧٦ هـ) القاهره ١٣٤٣ هـ٠ = ١٩٢٤ م

٦٠) الكامل في اللغه والادب . لابن المبرد (+ ٢٨٥هـ٠) القاهره ١٣٢٣ هـ٠ = ١٩٠٥ م

٦١) المحاسن والمساوى . لابرهيم بن محمد البيهقي المتوفي حوالي السنة ٣٢٠ هـ٠ ليبسج ١٣٢٠ هـ٠ = ١٩٠٢ م

٦٢) العقد الفريد . لابن عبد ربه الاندلسي (+ ٣٢٨ هـ) القاهرة ١٢٩٣ هـ٠ = ١٨٧٦ م٠

٦٣) الاغاني . لابي الفرج الاصفهاني (+ ٣٥٦ هـ) القاهرة ١٣٢٣ هـ٠ = ١٩٠٥ م

٦٤) رسائل الخوارزمي . لابي بكر الخوارزمي (+ ٣٨٣هـ) القاهرة ١٣١٢ = ١٨٩٤ م

٦٥) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي . القاهره ١٣٢٣ هـ٠ = ١٩٠٥ م

٦٦) الفهرست٠ لابن النديم (+ ٣٨٥ هـ) القاهرة ١٣٤٨ هـ٠ = ١٩٢٩ م

٦٧) زهر الاداب . للحصرى (+ ٤٥٣ هـ) القاهرة ١٣٤٤ هـ٠ = ١٩٢٥ م

٦٨) سراج الملوك لابي بكر الطرطوشي (+ ٥٢٠هـ) القاهره ١٢٨٩ هـ٠ = ١٨٧٢ م

٦٩) معجم الادباء لياقوت الحموى (+ ٦٢٦هـ) القاهره ١٣٥٧ هـ٠ = ١٩٣٨ م

٧٠) سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون . لابن نباته المصرى (٧٦٨هـ) القاهرة ١٢٧٨ هـ٠ = ١٨٦١ م

٧١) صبح الاعشى لاحمد القلقشندى (٨٢١ هـ) القاهرة ١٣٣٧ هـ٠ = ١٩١٨ م

٧٢) معاهد التنصيص على شواهد التلخيص لعبد الرحيم العباسي (١٠٣٤هـ) القاهرة ١٣١٦ هـ = ١٨٩٨م

٧٣) خزانة الادب ولب لباب لسان العرب . لعبد القادر البغدادي (١٠٩٣ هـ) مطبعة دار العصور في القاهرة.

(ب) المراجع المسيحية

٧٤) Nicene and Post Nicene Fathers, Second Series, Vol IX, Second Part, "Concerning the Orthodox Faith.

للقديس يوحنا الدمشقي (١٣٢ هـ = ٧٥٤م) نيويورك ١٨٩٩م

٧٥) سير في وجود الخالق والدين القويم . لثيودور ابي قرّه (٢١٠ هـ = ٨٢٤م) اسقف حرّان . بيروت ١٣٣١هـ = ١٩١٢م

(ب) المراجع الحديثة

(أ) المراجع العربية

٧٦) تاريخ الجهمية والمعتزلة . لجمال الدين القاسمي الدمشقي القاهرة ١٣٣١ هـ = ١٩١٢م

٧٧) تاريخ التمدن الاسلامي . لجورجي زيدان . القاهرة ١٣٢٠ ـ ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٢ ـ ١٩٠٦م

٧٨) القديم والحديث لكرد علي . القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥م . يتضمن مقالا عن الاعتزال للشيخ طاهر الجزائري

٧٩) عصر المأمون . لاحمد فريد رفاعي القاهرة ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٧

٨٠) فجر الاسلام لاحمد امين القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨

٨١) ضحى الاسلام لاحمد امين القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨م

(ج) المراجع الاجنبية

٨٢) Ayer, A source book for ancient church History. نيويورك ١٩٢٦م

٨٣) Bakewell, Source book in ancient Philosophy. نيويورك ١٩١٧م

٨٤) الطبعه الرابعة عشرة Encyclopaedia Britannica

٨٥) Encyclopaedia of Islam

٨٦) Goldziher, Vorlesungen Uber den Islam هيدلبرج ١٩٢٥م.

٨٧) MacDonald, Development of Muslim Theology. نيويورك ١٩٠٣ Jurisprudence & Constitutional Theory

٨٨) Mallifert, A history of Christian thought early and eastern لندن ١٩٣٢م

٨٩) Nicholson, Literary history of the Arabs لندن ١٩٠٧م

٩٠) O'Leary De Lacy, Arabic Thought and its place in History. Islam at the cross Roads. لندن ١٩٢٣

٩١) O'Leary De Lacy, Arabic Thought and its place in History. لندن ١٩٢٢

٩٢) Patton, Ahmad ibn Hanbal and the Mihna ليدن ١٨٩٧

٩٣) Steiner, "Die Mu'taziliten Oder die Freidenker in Islam." اكسفورد ١٩٣٠

٩٤) Tibbs, Indian Islam.

٩٥) Weber, History of Philosophy نيويورك ١٩٢٨

٩٦) Wensinck, The Muslim Creed. كمبردج ١٩٣٢

٩٧) الحضاره الاسلاميه في القرن الرابع الهجري . آدم متز استاذ اللغات الشرقيه بجامعة بال بسويسرا . ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريده . طبعه مصريه .