المعتزلة
ومشكلة الحرية الإنسانية

تأليف

محمد عمارة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
شارع سوريا - بناية صالحة وصمدي - الطابق الخامس (شقة ٥٩)
تلفون: ٢٥٦١١٠
ص.ب.: ٥٤٦٠
بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية ـ بغداد ١٩٨٤

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
شارع سوريا ـ بناية صالحة وصمدي ـ الطابق الخامس (شقة ٥٩)
تلفون: ٢٥٦١١٠
ص.ب.: ٥٤٦٠
بيروت ـ لبنان

نشر وتوزيع
المكتبة العالمية
بغداد ـ شارع السعدون ـ ساحة التحرير
الباب الشرقي ص.ب: ٦١٧٧ المنصور
هاتف: ٨٨٨٩٣٥٢
العنوان البرقي ـ بغداد ـ مومطير

المعتزلة
ومشكلة الحرية الإنسانية

وقف لله تعالى
مكتب
حماد بن أحمد المختار
١٤٣٠هـ

مقدمة

قضية «الحرية الانسانية» ، والموقف من الانسان ، امجبر هو في فعله ام مختار ؟ .. من القضايا التي شغلت المفكرين المسلمين منذ عهد العرب المسلمين بالجدل والتأليف والتدوين ، ومن ثم فهي قد شغلت حيزا كبيرا في الآثار الفكرية والمخطوطات والمطبوعات التى تمثل التراث العقائدي عند العرب والمسلمين .

وعلى الرغم من قدم التاريخ الذي بدأ فيه المفكرون العرب المسلمون بحث هذه المشكلة ، فلقد ظلت ، ولا تزال قائمة مثارة ، فضلا عن انها قد اتخذت الآن ابعادا اكثر ، واتسعت آفاق مباحثها اكثر من ذي قبل ، كل ذلك لأنها قضيةومشكلة تتعلق بالانسان وعلاقاتهبالمجتمع والكون ، وبسبب من ديمومة هذه العلاقات وتعقدها ، بل ونمو درجة التعقد هذه ، فلقد ظلت هذه القضية حية مثارة ، ومثيرة للبحث والجدل حتى الآن .

وهذه المشكلة لم تكن قديما موضوعة تحت مصطلحات «الحرية» و«الاستبداد» ، وانما كانت موضوعة تحت مصطلحات «الجبر» «والاختيار» .. اي ان مصطلحات هذا البحث قد اصابها التطور والتغير كما اصاب ابعاده وقضاياه .. ولقد كانت مغايرة مصطلحات الأمس لمصطلحات اليوم من الأسباب التي دفعت بعض الباحثين الى الخطأ ، فغضوا من شأن مباحث العرب المسلمين في هذا الميدان ، وحاولوا تجريد تراثهم من شرف البحث في موضوع «الحرية الانسانية» ،عندما قالوا : انه لم يحدث في الاسلام اطلاقا أن عقدت صلة بين «الاختيار» (كمشكلة كلامية) و «الحرية» بوجه عام ، وكذلك لم يعتبر الاختيار جانبا من جوانب الحرية ، بل ظل مصطلحا محدودا ، بل وجرد من قوتهالكامنة، وذلك بالاتجاه الذي اتخذه علماء الكلام المسلمون حول مشكلة حرية

الارادة ، فقد قصرت حرية الارادة الانسانية ، في الغالب ، على المقدر على الاختيار بالنسبة لمواقف فردية (١) .

وفي فصول هذه الدراسة التي ستعرض ضمن ما تعرض للابعاد والآفاق الكثيرة والرحبة والمتنوعة التي وصلت اليها مباحث هذه القضية عند أسلافنا القائلين بالحرية والاختيار ، دون ان تحد من قدرتهم أو تحد لهم آفاقهم مصطلحات «الجبر» و «الاختيار»... في هذه الفصول الرد على مثل هذه الدعاوي التي رددها بعض الباحثين من أمثال «فرانزروزنتال» ..

ذلك أن تغاير مصطلحات المبحث لا يصح أن يكون مبررا للحكم بتغاير المضامين التي وضعت تحت هذه المصطلحات ، خصوصا اذا نحن علمنا ان مصطلح «الاختيار» قدعنى عند أسلافنا هؤلاء ، ضمن ما عنى ، الدلالة على « كون الفاعل بحيث ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل » (٢) .. وان من معاني «الحرية» (Liberty) في القانون : «القدرة على تحقيق فعل او امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأي ضغط خارجي» وان هذا المعنى يأتي في مقابلة المعنى الذي يؤدي اليه مصطلح «ضرورة» و«جبرية»، وان معنى «حرية الاختيار» (Free will) هي «قدرة الانسان على اختيار افعاله» ، وان المدرسين والديكارتيين يطلقون مصطلح «حرية الاستواء او عدم الاكتراث» (Libertx of indifference) «على تساوي الامكان في الفعل وعدم الفعل» (٣) وهي استخدامات حديثةتقطع بقيام الصلة الوثيقة بين مصطلحي «الاختيار» و «الحرية» ، وتجعل من الثاني البديل المعاصر لشبيهه القديم .

كما ان مصطلح «الجبر» ، وهو الذي عنى في مباحث اسلافنا

---

١ ــ فرانزروزنتال (المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر) ص ١٦ . طبعة «ليدن» الانجليزية ١٩٦٠ م .

٢ ــ التهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) ص ٤١٩ . طبعة كلكتة بالهند ١٨٩٢ م .

٣ ــ المعجم الفلسفي . مادة «حرية» . وضع الاساتذة : يوسف كرم ، د .مراد وهبة ، يوسف شلالة . طبعة القاهرة ١٩٦٦ م .

العرب المسلمين الحكم على الانسان بانه لا بمنزلة الجماد ، لا ارادة له ولا اختيار ... لا قدرة للعبد اصلا ، لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هو بمنزلة الجمادات ..» (١) ، قد ارتبط في لغة العرب ، حتى قبل الاسلام ، بمعنى «الاستبداد والاستعباد» ، فلقد كانوا يسمون الحكم الجائر المستبد «بالجبرية» او الجبارية ، والحاكم فيه بالجبار» ، ويشهد لذلك قول الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، للرجل الذي ارتعد في حضرته : «هون عليك ، فما انا بملك ولا جبار !!» ، وقول علي بن ابي طالب ، يستحث قومه لقتال معاوية بن ابي سفيان وصحبه : «سيروا الى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين ، يتخذهم الناس اربابا ، ويتخذون عباد الله خولا ومالهم دولا» (٢) .. وهو وصف لنظام معاوية شبه الملكي ، الذي راى فيه علي بن ابي طالب ، ومن بعده «المعتزلة» ، والقائلون بالعدل والتوحيد عموما ، نظاما «استبداديا» .. بل وارخوا به ، وبظهور استبداده نشاة «الجبر» وظهوره في الفكر والحياة العربية الاسلامية ، عندما قالوا : ان «اول من قال بالجبر واظهره .. معاوية .. وانه اظهر ان ما يأتيه بقضاء الله ، ومن خلقه ، ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم انه مصيب فيه ،وان الله جعله اماما وولاه الامر . وفشا ذلك في ملوك بني امية» (٣) .

وكذلك قول الشاعرة العربية المسلمة «هند بنت زيد» الانصارية في معاوية عندما قتل «حجر بن عدي» :

تجبرت الجبابر بعد حجر وطاب لها «الخورنق» «والسدير»

وقول شاعر الخوارج في «ابن زياد» ،احد رجالات الدولة الاموية ، وفي هروبه من حرب الخوارج :

يارب جبار شديد كلبه قد صار فينا تاجه وسلبه (٤)

---

١ ـ كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

٢ ـ د . ضياء الدين الريس (النظريات السياسية الاسلامية) ص ١٠٠ ـ ١٠٢ . طبعة القاهرة الثالثة ١٩٦٠ م .

٣ ـ القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني (المغني في ابواب التوحيد والعدل) جـ٨ . ص٤ . طبعة القاهرة .

٤ ـ النظريات السياسية الاسلامية . ص ١٠٠ ـ ١٠٣ .

وهذه الاستخدامات ليست وليدة المجتمع الاسلامي والحياة الاسلامية ، بل هي اسبق من ظهور الاسلام .. و«الفراء» يعلق على قول الله سبحانه : (وما انت عليهم بجبار) (١) فيقول : اي «لست بمسلط ، جعل الجبار في موضع السلطان ، من الجبرية» ثم يستطرد ليحكي عن «المفضل» ، الشاعر الجاهلي ، قوله :

ويوم الحزن اذ حشدت معد وكان الناس الا نحن دينا
عصينا عزمة الجبار حتى صبحنا الجوف الفا معلنينا

ثم يفسر لنا معنى «الجبار» فيقول : «اراد بالجبار (الملك) المنذر ، لولايته ..» (٢) .

وكل ذلك يؤكد العلاقة الوثيقة بين «الجبر» و «الاستبداد» ، ومن ثم العلاقة الوثيقة بين «الاختيار» و «الحرية» .. ويجعل هذا البحث متعلقا بصميم المبحث الذي يعالج «حرية الانسان» .

★ ★ ★

ويتصل بقضية المصطلحات التي عولج هذا المبحث تحتها قديما، معالجة المعتزلة ، بوجه خاص ، والقائلين « بالعدل والتوحيد » بوجه عام ، لهذا المبحث تحت « اصل العدل» .. احد الاصول الخمسة التي أجتمعوا من حولها وأجمعوا على الايمان بها تمييزا لمدرستهم وفرقتهم وتيارهم الفكري عن غيره من التيارات .. وهم قد خصوه بهذه التسمية لانهم قد عالجوا هذا المبحث انطلاقا من موقع البحث في علاقة الانسان بالذات الالهية ، وتحديد الحدود الفاصلة بين فعل الخلق وفعل الخالق ، وقضية الجزاء والثواب والعقاب ، فراوا ان في القول « بجبرية » الانسان نفيا للعدل عن الذات الالهية ، ونسبة الجور لأن في حساب الانسان ومثوبته وعقابه على اعمال هو مجبر على اتيانها جورا لامحالة ، اذ فيه تكليف الانسان مالا يطيق فعله او لا يستطيع الفكاك من اتيانه .

★ ★ ★

---

١ ـ سورة ق : ٤٥ .

٢ ـ معاني القرآن ، للفراء . الجزء الثالث . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (ب تفسير) ٢٤٩٨٧) اللوحة ٥٠ ، ٥١ .

واهل العدل والتوحيد ، وبالذات المعتزلة ، قد تمايزت مدارسهم الفكرية ، وتعددت مواقفهم من كثير من القضايا والمشكلات ، ولكنهم اجتمعوا على أصول خمسة ، هي :

١ ـ **العدل** : ويعني القول بحرية الانسان واختياره ، وقدرته على خلق الأفعال الصادرة منه بحسب قصده اليها وارادته لها ، واختراعه لهذه الأفعال .

٢ ـ **والتوحيد** : ويعني تنزيه الذات الالهية عن المشابهة والمماثلة مع المخلوقات والمحدثات ، بما في ذلك نفي الصفات الزائدة عن ذات الخالق ، وتصور الذات الالهية أشبه ما تكون بالفكرة المجردة أو القانون الذي يحكم هذا الوجود ، وكذلك القول بخلق القرآن حتى لا يكون هناك قديم آخر غير الله .

٣ ـ **والوعيد والوعيد** : ويعني صدق وعد الله لأهل الطاعة ، ووعيده لأهل المعاصي ، وان الايمان (الفكر) شديد الارتباط بالعمل (التطبيق) ، ومن ثم فلا يغني عن المرء ايمانه ، اذا لم يصدق العمل الطيب هذا الايمان ، ، كما انه لاتغني عن العصاة ، يوم الحساب ، شفاعة الشافعين .

٤ ـ **والمنزلة بين المنزلتين** : ويعني الحكم على مرتكبي الذنوب الكبائر ، الذين يموتون دون توبة نصوح ، الحكم عليهم بالخلود في النار ، وتسميتهم «فسقة» ، وجعلهم في مرتبة ادنى من المؤمنين وأعلى من الكفار .

٥ ـ **والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** : ويعني المشاركة الايجابية من كل مسلم مؤمن في تقويم المعوج من أمور الحياة العامة ونظم المجتمع الذي يعيش فيه المؤمنون .

ورغم ان عدد هذه الأصول هو خمسة ، الا ان التسمية التي غلبت على اصحابها هي تسمية «اهل العدل والتوحيد» ، وذلك لأن ثلاثة من هذه الأصول ، وهي (الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر) داخلة تحت أصل «العدل» ومتضمنة فيه .. بل لقد سموا في احيان كثيرة «بالعدليين» نسبة الى هذا الأصل

وحده ، وذلك يعطي اهمية كبرى لهذا الأصل من أصولهم ، وبالتالي يدل على القدر الكبير من الجهد الذي بذله هؤلاء السلف في البحث والجدل حول مشكلة حرية الانسان .

ومن بين نصوص كثيرة تحدث فيها أهل العدل والتوحيد عن تضمن اصل «العدل» لكثير من القضايا الهامة ، والأصول الاخرى ،نختار في هذا التقديم كلمات احد تلاميذ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، وهو المعروف بقوام الدين مانكديم (١) التي يقول فيها : «ان النبوات والشرائع داخلان في العدل ، لأنه كلام في انه ، تعالى ، اذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وان نتعبد بالشريعة ، وجب أن يبعث ونتعبد، ومن العدل ان لا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك يدخل الوعد والوعيد في العدل ، لأنه كلام في انه ، تعالى ، اذا وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، فلا بد من أن يفعل ، ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ، ومن العدل الا يخلف ولا يكذب . وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل ، لأنه كلام في أن الله، تعالى ، اذا علم ان صلاحنا في ان يتعبدنا باجراء الأسماء والاحكام على المكلفين وجب ان يتعبدنا به ، ومن العدل ألا يخل بالواجب . وكذلك الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (٢) .

وكل ذلك يعلي من قدر هذا الأصل في تراث هؤلاء الأسلاف ، ويبرز مدى اهتمامهم بهذا المبحث الخاص بحرية الانسان .

★ ★ ★

واهمية هذا البحث الذي نقدم له الآن ، تتعدى نطاق الانصاف لهؤلاء الأسلاف ، وابراز مباحثهم حول هذه القضية ، الى مشاكل عصرنا

---

١ ـ هو احمد بن الحسين بن ابي هاشم الحسيني ششديو ، أحد ائمة الزيدية ، خرج «الري» ٤١١ هـ ١٠٢٠ م وتوفي بها ٤٢٠ هـ ١٠٢٩ م ، وهو أحد من جمع كتاب (شرح الاصول الخمسة) الذي أملاه القاضي عبد الجبار ، وعلق عليه. ورأي «مانكديم» هذا يدل على ان من الزيدية من قال مثل المعتزلة بتضمن أصل «العدل» لكل هذه المباحث والأصول .

٢ ـ القاضي عبد الجبار (شرح الأصول الخمسة) ص ٢٥ «المقدمة» تحقيق د . عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة ١٩٦٥ م .

الحاضر وانساننا العربي المسلم الذي يعيش في النصف الثاني من القرن العشرين .. لا من زاوية ايجاد صلات وانساب بين المذهب الذي نبتغيه في الحرية ومذهب هؤلاء الأسلاف الذين قالوا بالاختيار وانتصروا لحرية الانسان وهو مطلب هام وامر مرغوب ، ولا من زاوية زيادةارصدة امتنا من العزة والمجد ، التي هي اليوم في اشد الحاجة اليها ، بابراز هذه الصفحة المشرقة والمتقدمة من فكر هؤلاء الأسلاف وتراثهم ، وهو امر يستحق العناء والاجتهاد ، وانما ـ فضلا عن ذلك وغيره ـ من زاوية شديدة الأهمية والخطورة بالنسبة لعالمنا العربي ، وبالنسبة لنا في مصر بوجه خاص ..

ذلك ان الكثيرين من الدارسين والباحثين قد أخذت تستهويهم وتجذب انتباهم المباحث الخاصة بدراسة «الشخصية» العربية ، «والشخصية المصرية» ، لاهمية تحديد ملامح هذه «الشخصية» في التخطيط الحضاري للمستقبل ، فضلا عن التقييم الموضوعي لصفحات التاريخ .. فانطلق الكثيرون في تحديد وتعداد «مفاتيح» دراسة هذه «الشخصية» ، ورسم معالمها ، وذلك دون أن يطرق باحث جاد منهم فكرية «الجبر والاختيار» في عقل هذه الأمة وسلوكها ، ووزن التيارات الفكرية التي قالت بالحرية والاختيار في الحياة الفكرية لهذه الأمة عبر التاريخ الطويل ومدى الشيوع والانتشار الذي تحقق لكل من أفكار «الجبر» وأفكار «الاختيار» بين العامة والجماهير .. لا في حياة العرب المسلمين ومصر الاسلامية فحسب ، بل في حياة هذه المنطقة منذ اقدم العصور حتى الآن .. وهو «مفتاح» من «مفاتيح» دراسة هذهالشخصية لعله أهم ما قدم لدراستها من «مفاتيح» حتى الآن .

فاذا علمنا ان ملامح الفكر الجبري قد كانت لها السيادة والغلبة في كثير من عصور تاريخنا وأدوار حضارتنا ، وان ذلك امر قد لاحظه بعض العلماء الذين قالوا بالعدل والتوحيد (١) ، وان فكرية «الاختيار» ومدرسة المعتزلة لم يكن لها في عصورنا السابقة حظ يذكر من الازدهار

---

١ ـ انظر مقدمة رسالة (انقاذ البشر من الجبر والقدر) للشريف المرتضى .. ولقد قمنا بتحقيقها ونشرها ضمن مجموعة من الرسائل الخاصة بموضوعي (العدل والتوحيد) .

في بلادنا (١) ، ادركنا ضرورة بلورة فكر هذه المدرسة العربية الاسلامية في موضوع الحرية الانسانية ، واهمية القاء المزيد من الأضواء على هذا المبحث ، واثارة الجدل الفكري حول مكانه في عقل امتنا وسلوكها في حاضرنا الراهن ومستقبلنا المنشود ، وباختصار مكان هذا الفكر من ثورة فكرية وثقافية مطلوبة ومنشودة لتغيير الموقع الفكري لجماهيرنا الوسعة العريضة ، بل ولكتائب المثقفين والمفكرين والدعاة الذين يتصدون لمهام الدعوة ومراكز التوجيه .. اهمية كل ذلك ومكانته وضرورته من عملية «النضال» التي تستهدف ازالة ما في شخصية امتنامن عيوب وسلبيات ، وتأكيد ما فيها من ايجابيات ، وتنمية هذه الايجابيات ...

واذا كان لنظرية المعتزلة خصوصا ، والقائلين بالعدل والتوحيد عموما ، في الحرية الانسانية ، ونظراتهم في هذا المبحث مكان ملحوظ ودور كبير في هذه الثورة الفكرية والثقافية المطلوبة والمرغوبة ، فان بلورة هذه النظرية وتلك النظرات ، هو أمر هام وضروري .. وهو ما اخذناه على عاتقنا في هذا البحث الذي نقدمه عن «حرية الانسان» .

محمد عمارة

القاهرة ١٩٧١ م

---

١ ـ نحن الان بصدد اعداد دراسة عن (تاريخ الفكر الجبري في مصر) منذ العصر الفرعوني ، فالقبطي ، فالاسلامي ، سنركز فيها على التيارات الفكرية الدينية التي سادت في هذه العصور ، وكيف كان للفكر الجبري فيها الغلبة في احيان كثيرة ، واثر ذلك في تكوين وتحديد ملامح الشخصية المصرية ومواقفها ازاء الكثير من الاحداث والاخطار .

الفصل الأول

نشأة هذا الفكر في الاسلام ..

والحديث عن نشأة هذا الفكر في الاسلام ، والتاريخ الذي بدأ فيه الحديث عن حرية الانسان ، اقائمة هي أم معدومة ؟ اي الحديث عن الجبر والاختيار ... امر تتعدى اهميته نطاق التاريخ ، اذ ان له صلة وثيقة بحديث يجب الاهتمام به خاص بمدى اصالة هذا الفكر، فكر الحرية والاختيار في تراث العرب والمسلمين ، وبمدى الصدق والموضوعية التي حالفت أو جانبت احكاما كثيرة اصدرها عدد من المستشرقين في هذا الموضوع ..

وبصدد الاحكام التي اصدرها عدد من المستشرقين في هذا الباب تطالعنا تناقضات وقع فيها هؤلاء الباحثون .. ودون تعرض للنوايا والاهداف نعرض لنماذج لاضطراب احكامهم الصادرة على هذه الصفحة من صفحات تراثنا الخاص بالحرية والاختيار :

★ فالمستشرق الايطالي «كرلو الفونسو نلينو» (١٨٧٢ – ١٩٣٨) الذي كتب عدة ابحاث عن المعتزلة (١) نموذج لهذا التناقض في الحكم على **تاريخ** نشأة هذا الفكر عند العرب المسلمين ، **ومصدر** هذه النشأة.. فهو يجتهد احيانا ليرجع السبب في نشأة هذا الفكر عند المسلمين الى تأثيرات اللاهوت المسيحي ، فيقول : ان «بعض المتكلمين **قد بداوا** تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق ، بطريقة غير مباشرة ، يبحثون هذا «القدر» ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق اختيار الانسان وحريته في افعاله ، حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة

---

١ – وهي أربعة ابحاث نشرها في (مجلة الدراسات الشرقية) بروما ، بالمجلد السابع ١٩١٦ م ، وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ونشرها ضمن مجموعة عنوانها (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) طبعة القاهرة الثالثة ، ١٩٦٥ م .

تبريرا تاما» (١) .

ولكنه يعود لما يشبه نقض هذه الفكرة عندما يعود بنشأة هذا الفكر عند العرب المسلمين الى عهد مبكر ، لا نحسب ان اللاهوت المسيحي كان قد بدأ فيه يحدث تأثيرات في الحياة الفكرية الاسلامية ، فيحدد الفترة الزمنية «التي بدا فيها القدرية يظهرون في الشام» بأنها «الفترة ما بين ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ» (٢) .. ثم يورد عبارات اخرى تشهد لاصالة هذا الفكر العربي الأسلامي ووجوده وجودا سصاحبا للفكر الديني القرآني الذي لا مجال للحديث فيه عن التأثيرات اللاهوتية للمسيحيين ، وذلك عندما يقول : «ان المسائل الكلامية في القرنين الاول والثاني للهجرة نشأت **كلها تقريبا** عن اختلاف في تفسير عبارات والفاظ وردت في القرآن ، ومن هذه الالفاظ القرآنية اشتقت **دائما تقريبا** المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . **ولفظ «قدر» ذو اصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه** » (٣) .

★ وعلى منوال الموقف الأول الذي وقفه «نلينو» عندما انكر اصالة هذا الفكر في تراثنا ، نسج « سير توماس . و . ارنولد » عندما قال : انه «من المحتمل ان تكون القدرية ، أو القائلون بالارادة الحرة من المسلمين قد **استعاروا نظريتهم في حرية الارادة من المسيحية مباشرة**» (٤) .

★ وعلى منوال هذا الموقف ايضا نسج بعض الباحثين العرب في بعض الدراسات التي قاموا بها تحت اشراف اساتذة تسيطر عليهم هذه النزعة الاستشراقية التي تجتهد كي تغض من شأن العرب والمسلمين في هذا المجال ، فوجدنا من يرجع بكل آراء المعتزلة الى المسيحيين ،بل واليهود ، ويقول أن آراءهم في :

---

١ ـ المرجع السابق . ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

٢ ـ المرجع السابق . ص ٢٠٢ .

٣ ـ المرجع السابق . ص ٢٠١ .

٤ ـ ارنولد (الدعوة الى الاسلام) ص ٩٣ . ترجمة : د . حسن ابراهيم حسن، د . عبد المجيد عابدين . طبعة القاهرة ١٩٥٧ م .

١ ـ القول بخير الله سبحانه وتعالى ٢ ـ والقول بالاصلح ٣ ـ ونفي الصفات والاسماء ٤ ـ والمجاز والتأويل ٥ ـ وحرية الارادة الانسانية ٦ ـ والقول بخلق القرآن .. انما هي مأخوذة عن أصحاب الديانات الاخرى ؛ وخاصة «يحي الدمشقي» (٨١ ـ ١٣٧ هـ ٧٠٠ ـ ٧٥٤ م) ؛ وخليفته «ثيودور ابي قرة» ، وان القول بخلق القرآن انما هو مأخوذ عن اليهود ، والقول بقدمه مأخوذ عن المسيحيين (١) .. وكأنما لا شيء ابدا من ذلك للعرب المسلمين ؟ !

★ ولكن عددا غير قليل من المستشرقين الذين بحثوا هذا الامر قد نسجوا على منوال آخر ، وساروا سير «نلينو» في نقض موقفه الاول، فمالوا الى التسليم بأصالة فكر الحرية والاختيار في تراث العرب المسلمين ، فالباحث الالماني «وتوبر يتزل» يتخذ من لغة الأبحاث الاسلامية في هذا الميدان دليلا على تميزها وتمايزها عن فلسفة اليونان ، عندما يتحدث عن اللغة والمصطلحات في كتابي (الانتصار) للخياط ، و (مقالات الاسلاميين) للاشعري ، فيقول : ان «ما يلاحظ من أن لغة كتاب الانتصار والمقالات غير فلسفية ، وايضا ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين الاولين في الاسلام ، بحسب هذين الكتابين ، يظهر لنا ان الاعتماد على الفلسفة اليونانية اقل احتمالا . هذا يجعل اصطلاحات المتكلمين الاولين اهلا لعناية اكبر مما وجه لها ، فعلى الرغم مما يبدو من أن الاصطلاحات الكلامية هي عين مايقابلها في الفلسفة اليونانية فانه يتبين من البحث الدقيق فوارق كبيرة» (٢) .

★ وفي هذا الاطار ؛ وعلى نفس الدرب ، نجد احكاما دقيقة وصائبة للمستشرق «كارل هينرسن بكر» (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣ م) ، الذي حدد بدقة ما أخذه المعتزلة عن التيارات الفكرية غير الاسلامية ، وكيف كان هذا الأخذ في نطاق «الأدوات» ادوات الجدل والصراع الفكري الذي

---

١ ـ زهدي حسن جار الله (المعتزلة) ص ٢ ، ٣٦ ، ٧٥ . طبعة القاهرة ١٩٤٧ م .

٢ ـ (مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الاولين في الاسلام) ص ١٣٧ . وهو مطبوع كذيل لكتاب (مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود) ترجمة : دكتور محمد عبد الهادي ابو ريده . طبعة القاهرة ١٩٤٦ م .

خاضوه ضد هذه التيارات ، بينما ظلت الفكرية الاساسية لهم ذات جذور اسلامية ، لانها كانت وظلت مرتبطة بالقرآن الذي كان يصارع هـذه التيارات وينظر اليها نظرته لالد الأعداء ، فيقول : ان «الميزة الرئيسية للقرآن هي انه كان يؤثر تأثيرا مضادا للروح الهلينية ، في عصر تغلغلت فيه الهلينية . وفي اللحظة التي تخطى فيها الاسلام حدود مهده الأول ، بدا الصراع والتصادم ... ان المانوية والزرادشتية كانتا عدوتين خطيرتين، كالمسيحية على اقل تقدير ، وان «غنوص» المانوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الاسلام خطرا مباشرا . لذلك نرى ان اول مدرسة كلامية في الاسلام ، ونعني بها المعتزلة ، قد استفادت بعضا من اصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية ... فالغنوص اذا كان يحارب الاسلام دينيا وسياسيا ، وفي هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية .. فكأن الاسلام الرسمي قد تحالف اذا مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص» الذي كان خليطا من المذاهب القائمة على النظر والمنطق وعلى مذهب الخلاص» (١) .

فهو هنا يحدد أن العلاقة بين الاسلام وبين «المانوية» وغيرها من التيارات الفكرية والمذاهب والنحل ، مثل «الغنوص» و «الزرادشتية» انما هي علاقة العداء .

طرق موضوعات جديدة لم تكن مطروقة ، اصبحت اصولا تبحث وتناقش، وفي أساليب في الجدل والحجاج (٢) .

★ ★ ★

---

١ ـ من بحث عن (تراث الاوائل في الشرق والغرب) القاه في برلين ١٩٣١ م (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ص ٨ ، ٩ ، ١١ .

٢ ـ **«المانوية»** : ويقال لهم «الثنوية» ، هم القائلون بالنور والظلمة ، ومن فرقهم، المزدقية ، والديصانية ، والمرقيونية ، والماهانية ، والصيامية ، والمقلاصية ..ونبيهم «ماني» ظهر في زمن «سابور اردشير بن بابك» . راجع المغني في ابواب التوحيد والعدل) جـ٥ ص ٩ ـ ٧٠ .و: الفخر الرازي (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين)ص٨٨ . تحقيق دكتور علي سامي النشار . طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .

و **«الزرادشتية»** : هي الديانة القديمة للميديين والفرس ، وتنسب الى «زرادشت» الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد . راجع : أوليري (مسالك الثقافة الاغريقية

←

وبعد هذه الصفحة التي عرضناها للمواقف المتناقضة التي وقفها عدد من الباحثين من قضية التاريخ لنشأة فكر الحرية والاختيار عندنا، ومصدر هذه النشأة ، ومن ثم مدى الاصالة التي لهذا الفكر في تراثنا.. يأتي دور وجهة النظر العربية الاسلامية في هذا الموضوع ... وجهة نظر الاسلاف الذين نهضوا بعبء البحث في هذا الميدان ، وأحاطوا بدقائقه وجوانبه وتفصيلاته ، والذين هم – لذلك – أصدق من يعتمد عليه في حسم هذا الموضوع ..

ففي عديد من المراجع والمصادر التي تخصصت في هذا المبحث ، او تناولته ضمن ما تناولت من موضوعات ، نجد الكثير من العناصر والحقائق والنصوص التي تتحالف جميعا كي تكون بناء فكريا يشهد بالاصالة لهذا الفكر في تراثنا العربي الاسلامي ... تلك العناصر والحقائق والنصوص التي نقدمها هنا في مجموعة من النقاط :

اولها : ما ذكر من ان العرب قد كان لها موقف فكري من هذه القضية منذ ما قبل الاسلام ، وانهم كانوا جبرية يقولون بالجبر ، وان الاسلام قد جاء فغير هذا الموقف ، وقرر الحرية والاختيار للانسان ، والقاضي عبد الجبار يقول : انه قد « روى عن الحسن (١) ، رحمه الله انه كان يقول:

←

الى العرب) ص ٢٧٥ ترجمة دكتور تمام حسان . طبعة القاهرة .

و **«الغنوصية»** : نزعة تهدف الى ادراك كنه الاسرار الربانية بدون واسطة ، على نحو ما يصنع اصحاب «الكشف» الصوفي ، ولقد ظهرت في القرون الاولى لظهور المسيحية . كرد فعل ضدها ، ثم ظهر غنوصيون مسيحيون ، ويهود ، كما حاول اصحابها تسريب تعاليمهم الى عقائد المسلمين . راجع (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ص ٨٠٧ . و (المعجم الفلسفي) مادة غنوصية » .

١ – هو الحسن بن ابي الحسن (البصري) ، واسم ابيه «يسار» ، وكان ابوه من سبي «ميسان» ، وهي «كورة» بين البصرة وواسط افتتحها المغيرة بن شعبة زمن عمر بن الخطاب ، وكانت أمه «خيرة» مولاة لأم سلمة احدى زوجات الرسول عليه السلام ، وكانت ام سلمه تعطيه ثديها احيانا اثناء غياب امه ، ولقد شهد بالمدينة مقتل عثمان بن عفان ، وهو ابن اربعة عشر عاما ، وهو معدود في الطبقة الثالثة من رجال أهل العدل والتوحيد . راجع (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني جـ٢ ص ٢٧٠ طبعة حيدر آباد بالهند ١٣٢٥ هـ ، و (الملل والنحل) للشهرستاني جـ١ ص ٤٧ تحقيق محمد سيد كيلاني . طبعة القاهرة ١٩٦١ م ، و (شرح عيون المسائل) للحاكم ابو

←

ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى العرب وهم قدرية مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ، ويقولون : ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه، وحملنا عليه ، وأمرنا به . فقال عز وجل : (واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ، قل : ان الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون .) (١) ... » (٢)

ومعنى هذا النص الهام الذي يرويه عن الحسن البصري ، ان العرب، قبل الاسلام ، كانت تسود فيهم فكرية الجبر والجبرية ، وان الاسلام والقرآن قد اتخذ من هذه القضية موقفا ينتصر لحرية الانسان واختياره، ويناهض القدرية الجبرية (٣) ، وذلك قبل أن تنفتح الثقافة والحضارة العربية وعلم الكلام الاسلامي على الحضارة والثقافات الأخرى ، بل وقبل ن ننشأ في الفكر الاسلامي علم الكلام .

وثانيها : ما ذكر من أن الجدل قد دار حول هذا الامر في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وان الرسول قد شارك في هذا الأمر ، وقال بعض الأحاديث النبوية التي تعارض الجبر وتقف مع القول بالحرية والاختيار.

فلقد روي ان رجلا من «خثعم» قال للرسول عليه الصلاة والسلام: متى يرحم الله عباده ؟ فقال : «ما لم يعملوا المعاصي، ثم يقولوا : انها من الله» . .

←

سعد المحسن بن كرامة . جـ١ اللوحة ٧٢ مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، و (المعارف) لابن قتيبة . ص ٤٤١ تحقيق دكتور ثروت عكاشة . طبعة القاهرة ١٩٦٠ م ، و(أمالي المرتضى) للشريف المرتضى . القسم الاول ص١٦٢ . تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم . طبعة القاهرة ١٩٥٤ م .

١ ـ سورة الاعراف : ٢٨ .

٢ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ٨ . ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .

٣ ـ القدرية ، كلمة حاول كل المجبرة والمعتزلة نفي الاتصاف بها ، والصاق الاتصاف بها بالخصومة ، فالمجبرة وصفوا بها المعتزلة ، لانهم نسبوا «القدر» الى الانسان ، والمعتزلة وصفوا بها المجبرة لانهم نسبوا «القدر» الى الله ، والذي دعا الفريقان للبراءة من التسمية بهذا الاسم تسليمهم بحديث الرسول الذي يقو فيه : «القدرية مجوس هذه الامة» .. (المغني) جـ٨ ص٣٣٦ ـ ٣٣٨ . و (شرح الاصول الخمسة) ص٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٥ ، و :الصاحب بن عباد (الابانة عن مذهب اهل العدل) ص٢٥، ٢٦ تحقيق محمد حسن آل ياسين طبعة بغداد (ضمن مجموعة) ١٩٦٣ م .

كما صحح الرواة عنه الحديث الذي يقول ان بعض الصحابة قد سأل: فلأي شيء نعمل ، وقد فرغ الأمر ؟! فقال الرسول عليه السلام «: فكل ميسر ..» أي أن ماكتب على الانسان وعلم من امره لا يخرجه عن انه حر ميسر لـــه سلوك الطريق الذي يريد ويختار ...

كما رويت عنه أحاديث فرق فيها عليه السلام بين ما هو من اللهوما هو شر من الانسان او الشيطان ، مثل قوله : « الرفق من الله ، والخـرق من الشيطان ، والتأني من الله والعجلة من الشيطان » وقوله : « مـاكان من العين والقلب ، فمن الله . وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان » ، وقوله : « لا تحملوا على الله ذنوبكم » ، وانه كان ينـــاجي ربه فيقول : « والخير بيديك ، والشر ليس اليك . »

والمعتزلة ، ومعهم القائلون بالعدل والتوحيد عموما ، يرون الحديث الذي يقول فيه الرسول : «لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا.. قيل له : ومن القدرية يا رسول الله ؟ قال : قوم يزعمون أن الله قـــدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها ، والمرجئة : قوم يزعمون ان الايمان قـول بلا عمـل ... »

كما أن الذين عارضوا خوض المعتزلة في هذا المبحث قد رووا عـن رسول الله قوله : «اذا ذكر القضاء فأمسكوا، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه ، وهو بحر لا تغرقوا فيه ...» .. والمعتزلة يقولـون عن هـــذا الحديث انه خبر آحاد لا يصح الاخذ به « فيما ثبت بالعقل خلافه »،وانه حتى لو صح فليس المراد ظاهر النهي ، اذ « قد ثبت عنه صلى الله عليـــه انه ذكر القدر وتكلم فيه ، وكذلك الصحابة ...» فكل الفرقاء متفقون على أن عهد الرسول وزمن البعثة قد شهد جدلا واختلافا حول فعل الانسان وهل هو مجبر في هذا الفعل أم هو حر ومختار . (١)

وثالثها : أن ما روي من أخبار عن الصحابة في زمن الخلفاء الراشدين

---

١ ــ راجع : المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ٨ ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٣٢٤ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٩ . والامام القاسم الرس (كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيـــة عن الله الواحد الحميد) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ، اللوحة ١٣٥ « ولقد قمنا بتحقيق هذا الكتاب ضمن مجموعة : رسائل العدل والتوحيد» .

تشهد بأن هذا العهد قد شهد بعضا من الجدل والخلاف حول الموقف من الجبر والاختيار بالنسبة للانسان . .

فالقائلون بالعدل والتوحيد يذكرون لأبي بكر الصديق من المواقف والآراء ما يؤيد حرية الانسان واختياره واجتهاده بالرأي ، ويقولون انه عندما سئل عن مسألة « الكلالة » (١) قال : « أقول فيها برأيي ، فان كان صوابا فمن الله ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان » (٢) أي انه نسب الى الانسان فعلا ، وكذلك الى الشيطان ، وقام بتنزيه الله عن « الجور » عندما براه من فعل المعاصي .

وهم يذكرون ، ضمن ما يذكرون ، لعمر بن الخطاب حديثه يوم «أتي بسارق ، فقال : لم سرقت ؟ فقال : قضى الله علي . فأمر به فقطعت يده ، وضرب أسواطا . فقيل له في ذلك ، فقال : القطع للسرقة ، والجلد لما كذب على الله . » (٣)

كما يذكرون لعثمان بن عفان ، تدليلا على اشتراكه في هذا الجدل ، وقوله بالعدل ، جوابه للذين حاصروه في بيته اثناء الثورة عليه ، عندما رموه ، ثم قالوا له : « الله يرميك » ، فأجابهم : « كذبتم ، لو رماني ما اخطأني ! » (٤)

اما الامام علي بن أبي طالب ، فان القائلين بالعدل والتوحيد ، سواء منهم المعتزلة أو الذين وقفوا في الامامة والسياسة مع فرق الشيعة ، يذكرون له الكثير من الأقوال والمواقف التي تثبت اشتراكه في هذا الصراع الفكري حول الجبر والاختيار ، ووقوفه الى جانب القول بحرية الانسان ، فيذكرون له مثلا الحوار الذي دار بينه وبين شيخ جاءه سائلا عن الخروج

---

١ ـ الكلالة : هي القرابة التي ليست بالبعضية ، والمراد بها من توفي ولم يترك ولدا ولا والدا ، وهي احدى مسائل الميراث التي جاء ذكرها في القرآن حيث يقول الله سبحانه : (وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة ، وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس) الاية « النساء : ١٢ » .

٢ ـ باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ، لأحمد بن يحي المرتضى . ص٨ . نشر توما ارنولد . طبعة حيدر آباد الدكن بالهند ١٣١٦ هـ .

٣ ـ المصدر السابق . ص٨ .

٤ ـ المصدر السابق . ص٨ .

والقتال ضد معاوية بن ابي سفيان . وهل هو قضاء وقدر ؟ فقال له الامام علي : نعم هو قضاء وقدر .. فقال له الشيخ : « ما ارى لي من الامر شيئاً ان كان ذلك بقضاء وقدر . فقال : لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما . لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي وسقط الوعد والوعيد ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء . ولا المسيء بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور . وهم قدرية هذه الامة ومجوسها .. ان الله . سبحانه ، امر عباده تخييرا، ونهاهم تحذيرا ... الخ ... الخ ... » (١)

بل ان المعتزلة يرجعون بسلسلة افكارهم في هذا الباب الى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب . ففي مقدمة شرح القاضي عبد الجبار للاصول الخمسة عند المعتزلة ،بتعليق ابي محمد اسماعيل بن علي الفرزاذي (٢) يقول : انه اخذ هذه الأصول من الفقيه الامام الأوحد نجم الدين احمد بن أبي الحسين الكني ، وهو عن الفقيه الامام الأجل محمد بن أحمدالفرزاذي. وهو عن عمه الشيخ السعيد البارع اسماعيل بن علي الفرزاذي ، وهو عن محمد بن مزدك ، وهو عن ابي محمد بن متويه (٣) ، وهو عن الشيخ أبي سعيد النيسابوري،وهو عن قاضي القضاة عمادالدين عبد الجبار بن احمد ، رحمه الله ، وهو عن الشيخ المرشد ابي عبد الله البصري وهو عن الشيخ ابي علي بن خلاد ،وهو عن الشيخ أبي هاشم ، وهو عن أبيه الشيخ ابي علي الجبائي ، وهو عن ابي يعقوب الشحام ، وهو عن عثمان الطويل ، وهو عن الشيخ أبي الهذيل ، وهو عن واصل بن عطاء ، وهو عن أبي هاشم محمد ابن الحنفية ،وهو عن ابيه امير المؤمنين علي ، عليه السلام ... (٤)

---

١ ـ نهج البلاغة . ص ٣٧٥ . طبعة القاهرة ١٩٦٨ م . والمغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ٨ ص ٣٢٩ .

٢ ـ مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (٢٧٧٩٩ ب) .

٣ ـ صاحب كتاب (التذاكرة) مخطوط مصور بدار الكتب المصرية (٢٧٨٠١ ب) .

٤ ـ هامش ص ٢٤ من شرح الاصول الخمسة ... و : « النيسابوري » هو : ابو رشيد سعيد بن محمد ، المولود ٤٦٠ هـ من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ذكره الحاكم في (شرح عيون المسائل) وابن المرتضى في (المنية والامل) ... وابو عبد الله البصري معدود في الطبقة العاشرة ، ولد ٣٠٨ هـ وتوفي ٣٩٩ هـ (انظر : فلسفة المعتزلة للدكتور البير نصري نادر . جـ١ ص٣٣ طبعة الاسكندرية) ... وابن خلادمعدود ←

لما يذكرون من احداث ذلك العهد ومواقفه الفكرية الخاصة بالصراع بين فكريه الجبر وفكرية الاختيار ، ماروي عن عبدالله بن عمر بن الخطاب عندما « قال له بعض الناس . يا ابا عبد الرحمن ، ان قوما يزلون ،ويشربون الخمر ، ويسرقون ، ويقتلون النفس ، ويقولون : كان في علم الله ، فلم نجد بدا منه .!! فغضب ، ثم قال . سبحان الله العظيم !! قد كان ذلك في علمه بهم يفعلونها ، ولم يحمهم علم الله على فعلها ... حدثني ابي ، عمر ابن الخطاب ، انه سمع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقول : مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والأرض التي أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض ، فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب ، كذلك لا يحملكم علم الله عليها . » (١)

←

في الطبقة العاشرة .... وابو هاشم عبد السلام بن محمد الجبائي (٢٧٧ – ٣٢١ هـ ٨٩٠ – ٩٣٣ م) ، جاء البصرة ٣١٤ هـ ، ومن مصنفاته : كتاب الجامع الكبير ،وكتاب الابواب الكبير ، وكتاب الانسان ، وكتاب العوض ، وكتاب المسائل العسكرية ، وكتاب النقد ، اي نقد الكون والفساد لأرسطو ، وكتاب الطبائع ، وكتاب الاجتهاد ، وكتاب الابواب الصغير ، وكتاب نقض الالهام ، وكتاب جواب الجحيدي ، وكتاب نقض الفصوص ، وكتاب الاثروسنيات الثابتة ، وكتاب البغداديات ، وكتاب نقض المرجان.. الخ ... الخ .. راجع المغني جـ٨ ص٤٧ ، ٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٢ . وجـ٩ ص٨٩، ١٢٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ وفلسفة المعتزلة جـ١ . ص٢٥ ، ٣٣ .... وابو علي الجبائي (٢٣٥ – ٣٠٣ هـ ٨٤٩ – ٩١٥ م) هو محمد بن عبد الوهاب بن سالم بن خالد بن عمران بن ابان ، ولد في «جبا» بالخوزستان ، واخذ الاعتزال بالبصرة عن الشحام، وكان استاذا للاشعري ، ومن مصنفاته : كتاب في الاصول ، ونقدابن الراوندي الملحد ، وتفسير القرآن «بلغة اهل جبا» والتعديل والتجوير ، والاسماء والصفات. راجع المغني جـ٦ القسم الأول ص٢٧ . وجـ٢ القسم الأول ص٢٧ . وجـ٢٠ القسم الاول ص٢٣٢ . وفلسفة المعتزلة جـ١ . ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٣٣ ... والشحام هو ابو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق (١٥٣ – ٢٣٣ هـ ٧٦٧ – ٨٤٧ م) ، بصري ، اخذ الاعتزال عن العلاف . راجع الانتصار والرد على ابن الراوند الملحد ، للخياط ص١٩١، ١٩٢ تحقيق نيبرج طبعة القاهرة ١٩٢٥ م . وفلسفة المعتزلة جـ١ . ص٢٣ .. وعثمان الطويل هو الذي بعث به واصل بن عطاء الى «ارمينيا» لينشر فيها الاعتزال ...وابن الحنفية (٢١ – ٨١هـ ٦٤٢ – ٧٠٠ م) كنيته ابو القاسم ... راجع كتاب الطبقات الكبير لابن سعدجه ص٩٨ طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .

١ – المنية والامل . ص ٩٢٨ .

وهكذا يروون الكثير من النصوص ، ويذكرون العديد من المواقف الفكريه ، ويتحدثون عن انحياز كثير من الصحابه في هذا العهد ، عهد الخلفاء الراشدين ، الى القول بحريه الانسان واختياره ، ومن يقرأ عن المعتزلة وطبقاتهم الأولى في (شرح عيون المسائل) للحاكم ابي سعد ، يعلم كيف كانت لهذا الفكر نشأة مبكره جدا في تاريخ الحياة الفكرية عند العرب المسلمين .. وذلك قبل أن تكون لأفكار اللاهوت المسيحي أية تأثيرات في هذه الحياة ، وقبل ان تعرف الحياة الفكرية للعرب الترجمة وتاثيراتها، تلك التي بدات في عهد الخليفة الاموي «خالد بن يزيد» (المتوفى سنة ٩٠هـ و٧٠٨ م (١) مقتصرة على بعض علوم الصنعة التي احتاجت اليها الحياة العملية ، مثل الكيماء والطب والنجوم (٢) بينما ظلت الترجمة بعيدة عن الانسانيات والالهيات اليونانية حتى العصر العباسي تقريبا ، ولم تحدث دراسة عربية لأرسطو كفيلسوف قبل الكندي ابو يوسف يعقوب بن اسحق (٢٥٢ هـ ٨٦٦ م) (٣) ، اذ انه حتى نهاية عصر هارون الرشيد (١٩٤ هـ ٨٠٩م) « لم يحدث مجهود جدي في **فلسفة** .... لان ارسطو حتى ذلك الوقت كان في نظرهم (العرب) حجة في **المنطق** فحسب » (٤) .

وكان ذلك يشهد بأصالة فكر الحرية والاختيار في تراث العرب المسلمين .

★ ★ ★

وبديهي أن اصالة هذا الفكر عندنا ، والرجوع به الى الفجر المبكر للحياة الفكرية الاسلامية ، انما يدل كذلك على قدم القول بالجبر منذ ذلك التاريخ ،لأن فكر الاختيار الذي جاء به الاسلام قد جاء ، كما سبق ، ليناهض جبرية العرب قبل الاسلام ، ثم طرأ من بعد ذلك وضع سياسي، قام بارساء قواعده معاوية بن أبي سفيان ، جعل الفكر الجبري يعود الى الانتعاش والانتشار من جديد ... ومن ثم فان تأثر الحياة الفكرية العربية

---

١ ـ وقيل ٨٥ هـ ٧٠٤ م .

٢ ـ الفهرست ، لابن النديم . ص ٢٤٢ طبعة ليبرج ١٨٧١ م . والبيان والتبيين للجاحظ جـ١ ص٣٢٨ تحقيق عبد السلام هارون طبعة القاهرة ١٩٤٨ م .

٣ ـ مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب ص ٢٦٥ .

٤ ـ المرجع السابق . ص ٢٤١ .

الاسلامية بالثقافات الاخرى ، وانفتاح هذه الحياة الفكرية على الثقافات الانسانية الموروثة والمعاصرة لها ، والصراع الذي دخله المعتزلة ضد الفرق الجبرية والمشبهة وضد التيارات الفكرية الغريبة عن روح الاسلام ، والذي تأثرت أثناءه وبسببه ، كما أثرت ، كل ذلك لا يعني أن العرب المسلمين قد بدأوا يومئذ من فراغ ، بل لقد كانت لحياتهم الفكرية البسيطة مراحل مروا بها بصدد هذه القضية ، منذ الجبرية الجاهلية ، الى الاختيارالاسلامي ، الى جبرية بني امية ، والحرية والاختيار التي دعا اليها « القدرية »والمعتزلة وذلك عبر صراع فكري دار من حول هذه القضية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام .

★ ★ ★

ويشهد لهذه الفكرية بالأصالة في تراثنا ــ الى جانب البعدالتاريخي الذي تحدثنا عنه ــ اتساع القاعدة والأرض التي ضمت العديد منالتيارات والمدارس الفكرية والفرق الاسلامية التي قالت بالحرية والاختيار .. اذ ان الأمر لو كان خاصا بتلك الفرق التي فتحت لعقولها نوافذ على الفكر غير العربي لما كان لهذا اللون من الوان التفكير كل هؤلاء الانصار الذين تنوعوا ثقافة وبيئة وتعددت بهم المشارب واختلفت بهم المواقف من التياراتالفكرية التي وفدت على الحياة العربية في ذلك التاريخ .

ويكفي أن نعلم أن مع المعتزلة في القول بالعدل ، والانتصار لحرية الانسان واختياره فرقا كثيرة ومدارس عدة ، منها مثلا :

١ ــ من فرق الخوارج : فرقة «الميمونية» و «الحمزية» و «الخلفية» و « أصحاب السؤال » و « أصحاب حارث الأباضي » وغيرهم (١) .

٢ ــ من فرق الشيعة : تيار كبير من الشيعة الامامية وغيرها ، يذكر من أعلامه في كتب طبقات المعتزلة كثيرون منهم مثلا : الحسن بن علي بن

---

١ ــ الميمونية اهم اتباع ميمون بن عمران ، وهم احدى فرق «العجردية» المنسوبة الى عبد الكريم بن عجرد . راجع مقالات الاسلاميين ، للاشعري جـ١ ص٩٣ تحقيق هـ . ريتر طبعة استانبول ١٩٢٩ م ... والحمزية ، هم اتباع رجل يسمى حمزة ، وهم من «العجردية» كذلك ... والخلفية هم أتباع رجل يدعى «خلف» ، واصحاب السؤال هم اتباع « شبيب النجراني »من الخوارج البيهية .راجع كذلك منقادات فرق المسلمين والمشركين ص٤٨ .

ابي طالب ، والحسين بن علي بن ابي طالب ، والحسن بن الحسن،وعبدالله ابن الحسن بن الحسن ، والنفس الزكية بن عبدالله بن الحسين بن الحسن، وابو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية والحسن بن محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن عبدالله بن عباس ، والحسن بن موسى النوبختي ، والشريف المرتضى .. الخ ...(١)

وكذلك الشيعة الزيدية كلهم ، منذ عهد امامهم زيد بن علي (١٢٠هـ) الى أن تحول فكرهم الى مسخ مشوه على يد اسرة حميدالدين التي انتهى عهد حكمها باليمن منذ عهد غير بعيد ..(٢) ... ولقد بلغت شهرة قول الزيدية بفكر المعتزلة في العدل والتوحيد جدا جعل الشهرستاني يقول عنهم : « واكثرهم في زماننا (٣) مقلدون لا يرجعون الى راي واجتهاد . اما في الأصول فيرون راي المعتزلة حذو القذة بالقذة (٤) ، ويعظمون ائمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم ائمة اهل البيت ... » (٥)

٣ ــ من اعلام أهل السنة : وغير الأسماء التي ذكرت في عهد الخلفاء الراشدين ، يحرص أهل العدل والتوحيد على ابراز وقوف الحسن البصري (٢١ ــ ١١٠ هـ ٦٤١ ــ ٧٢٨م) معهم في القول بالحرية والاختيار،وهم يذكرونه في الطبقة الثالثة من طبقاتهم ... ولقد بقيت لنا من آثاره الفكرية رسالة كتبها الى عبد الملك بن مروان جوابا عن رسالة سأله فيها عن رايه في القدر ، وسبب اظهاره القول به ، انحاز فيها كلية الى موقف القائلين بالحرية والاختيار للانسان ، واكد ان هذا هو موقف السلف ، وما الجبر واظهار القول فيه الا الموقف الطارىء على الحياة الفكرية للعرب المسلمين..(٦)

---

١ ــ راجع طبقات المعتزلة في (شرح عيون المسائل) وفي (المنية والامل) وراجع كذلك : امالي المرتضى ، القسم الاول ص ١٥٢ ، ١٦٩ .

٢ ــ في قول الزيدية بفكر أهل العدل والتوحيد راجع رسائل العدل والتوحيد جـ١ ، جـ٢ التي جمعناها وحققناها ، وفيها من رسائل الامامين الزيديين : القاسم الرسي ويحيى بن الحسين رسائل عديدة في هذا الباب ، وراجع كذلك تفصيلات كثيرة عن الفرق التي وافقت المعتزلة في العدل والتوحيد في تقديمنا لهذه الرسائل .

٣ ــ أي في زمن الشهرستاني (٤٧٩ ــ ٥٤٨ هـ) .

٤ ــ القذة ريشة السهم .

٥ ــ الملل والنحل . جـ١ ص١٦٢ .

٦ ــ ولقد قمنا بتحقيق هذه الرسالة في الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحيد) .

وهكذا نجد الى جوار البعد التاريخي ، الراسي ، الذي يشهد لفكر الحرية والاختيار بالأصالة في تراثنا العربي الاسلامي ، بعدا افقيا يزامله ويشهد معه بهذه الأصالة ، يتمثل في تعددوتنوع الفرق والمذاهب والمدارس والتيارات الفكرية الاسلامية التي قالت بالحرية والاختيار ، حتى ليبدو للباحث ان الذين قالوا بهذا القول من أعلام تراثنا ومفكريه هم الاغلبيةعددا الى جانب انهم الأهم وزنا ، والذين يتقدمون غيرهم في الترتيب اذاماكانت المعايير هي الأصالة والعبقرية والابداع والتجديد ... ومن ثم سقطت وتسقط كل هاتيك الدعاوى التي حاولت وتحاول تجريد تراث امتنا من الأصالة في التفكير والبحث حول قضية الحرية بالنسبة للانسان .

الفصل الثاني

الفرق المجبرة

طرأت الأفكار الجبرية في الاسلام ـ كما قدمنا ـ بعد أن كان موقف السلف هو أن الانسان حر مختار ، والحسن البصري قد كتب الى عبدالملك ابن مروان عندما سأله منكرا عليه اظهار الحديث في القدر ، واخبره « انه انما أحدث الكلام فيه حين أحدث الناس الفكرة له، فلما أحدث المحدثون الكلام في دينهم ذكرت من كتاب الله خلافا لما قالوا واحدثوا ... **ولم يكن أحد ممن مضى من السلف ينكر هذا القول ولا يحاول عنه ، لأنهم كانوا على امر واحد متفقين .** » (١)

ولقد كانت البدايات الكبرى والمنظمة في القول بالجبر ، بعد ظهور الاسلام واستقراره ، في صورة افكار ذات اهداف سياسية ، تحاول أن تتخذ لها مسحة من عقائد الاسلام ، وذلك حتى تبرر أمام الناس تلك التحولات السياسية التي نقلت الخلافة الشورية التي أقامها المسلمون بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام الى نظام شبه ملكي على يد معاوية بن أبي سفيان (٢) ، كما كان موقف عبد الملك بن مروان من قول الحسن البصري بحرية الانسان واختياره امتدادا لهذه البدايات ..

ولقد أطلق هؤلاء المجبرة على انفسهم اسم « اهل السنة ، واهل الجماعة » ، وشاعت عند عامة المسلمين وجماهيرهم التفسيرات التي تجعل كلمة «السنة» هنا بمعنى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتجعل كلمة « الجماعة » منصرفة الى جماعة المسلمين ، ولكن المعتزلة يسمون هذه الفرق بالجبرية والمجبرة والمجورة واهل الحشو ، ويقولون : انهم «يسمون بذلك لقولهم بالجبر ، ويسمون مجورة لاضافتهم كل جور الى الله

---

١ ـ رسائل العدل والتوحيد . جـ١ . رسالة الحسن البصري (في القدر) .

٢ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ٨ ص٤ .

تعالى ، ويسمون القدرية لاضافتهم كل قبيح الى قضاء الله وقدره ، ويسمون بأهل السنة واهل الجماعة واهل الحق .. وانما وقع عليهم هذا الاسم لأن معاوية .. لما امر بلعن علي على المنابر زعم انه سنة ، سميت تلك السنة سنة السنة ، ولما قتل علي ، واعتزل الحسن ، استقر الأمر لمعاوية ، سموا تلك السنة سنة الجماعة .» (١) . وهم بذلك يرفضون ان يكون الجبر هو فكر السلف ، او نهج السنة ، أو عقيدة الاسلام .

ولم يكن الجبر وقفا على الاتجاه الاموي في السياسة ، لان «الجهمية» ـ اتباع «الجهم بن صفوان» (٢) ـ قد عدها كتاب الفرق الاسلامية من اولى الفرق التي قالت بالجبر الخالص ، وهي معذلك قد تكونت على يد احد علماء الكلام الذين خاضوا المعارك الفكرية والسياسية والحربية ضد الامويين ، ودفع حياته ثمنا لهذا الصراع .

وقد تخدع هذه الحقيقة البعض فيرون في الفكر الجبري مايتناقض مع الموقف الفكري للدولة الاموية ، بدليل عداء الجهمية ، التي تكونت في نهايات القرن الاول الهجري وبدايات الثاني ، للامويين ، ولكن الحق في هذا الامر ان «جهما» لم يشارك في الثورة ضد بني امية لانهم جبرية ، ولم ينقم عليهم امرا سياسيا يتصل بهذا الموضوع ، وانما نقم عليهم موقفهم الذي يرفض الاعتراف باسلام الموالي من اهل بلاد فارس وخراسان ، بحجة ان اسلامهم غير خالص لله ، ومن ثم ظل الأمويون ،

---

١ ـ شرح عيون المسائل جـ١ اللوحة ٤٠ .

٢ ـ وكنيته أبو محرز ، وينسب الى سمرقند وترمذ بخراسان ، وكان مولى لبني راسب من الازد ، اخذ الكلام عن الجعد بن درهم ، واختلف مع مقاتل بن سليمان البلخي حول التنزيه والتشبيه ، فلقد كان الجهم منزها ينكر الصفات ، وفي ذلك يقول ابو حنيفة : «افرط جهم في نفي التشبيه ، حتى قال : انه تعالى ليس بشيء ، وافرط مقاتل في معنى الاثبات ، حتى جعله مثل خلقه» .. وشارك جهم في ثورة الحارث بن سريج التميمي ضد هشام بن عبد الملك ١١٦هـ ، وتولى مسؤليات الاثارة والكتابة والخطابة في هذه الثورة ، ولقد قتل جهم على يد مسلم بن احوز في عهد مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في ١٢٨ او ١٣٠ او ١٣٢ هـ على خلاف في ذلك . راجع : كشاف اصطلاحات الفنون ص٢٩١ ، والانتصار ، للخياط ص٥٤ ، وتاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي ص٧ ـ ١٥ طبعة القاهرة ١٣٣١ هـ ، والسيادة العربية والشيعة والاسرائيليات . لفان فلوتن ص٣٦ ترجمة : حسن ابراهيم حسن ، ومحمد زكي ابراهيم ، طبعة القاهرة الثانية .

لاسباب اقتصادية ، ياخذون «الجزية» من هؤلاء المسلمين ، حاكمين على عقائد هذه الجماهير بانها دون المستوى المطلوب ، فراى «جهم» واتباعه بنوع من «الارجاء» يطلب ترك الحكم على عقائد هؤلاء الموالي ، و«ارجاء» الحكم عليها الى الخالق يوم القيامة .. فهو اذا كان جبريا ، كما كان الامويون جبريين ، ولم يتناقض معهم بسبب الجبر ، بل وكان «مرجئا» لافادة الجماهير المستضعفة التي تدفع «الجزية» لعمال بني امية ، بينما كان «ارجاء» «الدولة» الاموية موجها لمصلحة الطبقة الحاكمة التي تطلب من الجماهير عدم الحكم على عقائد الخلفاء والولاة والعمال وعلى جدارتهم بالسلطة واستحقاقهم للمناصب ، عدم الحكم على هذه الجوانب بمعايير العقيدة كما صورها الاسلام ، وعدم الخوض في «جور» الحكام و«عدلهم» و «ايمانهم» و «فسقهم» وتأجيل ذلك و «ارجاءه» الى يوم الدين ... فالجهمية كالامويين كانوا جبرية مرجئة ، وان كان الخلاف بينهما قد كان في حقل الارجاء ، وعلى من يستفيد من هذا الارجاء .. الحكام الامويون؟ ام الجماهير التي اسلمت من موالي فارس وخراسان ؟؟ ..

وفيما يتعلق بالجبر والموقف من فعل الانسان ، قالت فرقة الجهمية هذه : «انه لافعل لاحد في الحقيقة الا الله وحده ، وانه هو الفاعل ، وان الناس انما تنسب اليهم افعالهم على المجاز » (١) و « ان العبد ليس بقادر البتة» (٢) ، ومثل الانسان عندهم فيما يتعلق بالفعل والحرية والاختيار ، كمثل الريشة المعلقة في الهواء تميلها الرياح حيث شاءت دون ان يكون له اي تأثير .

ولقد سميت هذه الفرقة «بالجبرية الخالصة» تمييزا لها عن «الجبرية المتوسطة» التي نشأت على يد الاشعري (المتوفى ٣٢٤ هـ) ،لان الاخيرة «تثبت للعبد كسبا» ، في محاولة منها لاتخاذ موقف وسط بين «الجبر الجهمي» و «الاختيار الاعتزالي» ، تفاديا للحرج الناتج عن نسبة التجوير الى الله .. بينما قالت الجهمية : انه «لا قدرة للعبد اصلا ،

---

١ ـ مقالات الاسلاميين . جـ١ ص٢٧٩ .

٢ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص٦٨ .

لا مؤثرة ولا كاسبة ، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها » (١) .

★ ★ ★

وخلال القرنين الثاني والثالث من الهجرة ، ظهرت عدة فرق تؤمن بالجبر على طريقة الجهمية ، وان اختلفت مع «جهم» في اشياء اخرى ، كأن يكونوا مجسمة مشبهة ، بينما الجهمية موحدة منزهة ، أو شيعة غلاة رافضة ، او غير ذلك من المقالات .. ومن هذه الفرق :

١ ــ القطعية : وهم الذين قالوا في الامامة بقول غلاة الشيعة ، وزعموا غياب الامام الحجة المنتظر بعد موت آمامهم «الحسن» ، وهو الثاني عشر في ترتيب ائمتهم ، «بسامرا» في ٨ ربيع الاول ٢٦٠ هـ.. والى جوار الجبر يقولون بالتشبيه والتجسيد ، وبالبداء ، والرجعة ، وحدوث العلم . ومنهم نشأ القول بتناسخ الارواح ..

وتسمى هذه الفرقة أيضا «بالهشامية» نسبة الى احد اعلامها «هشام بن الحكم» (آخر القرن الثاني واوائل الثالث الهجري) ، ومن رجالاتها كذلك «هشام بن سالم الجواليقي» ..

ولقد قالت هذه الفرقة :أن الله يكلف عباده مالا يطيقون ، ذاهبين الى نفي التجوير بما هو اشنع منه ، وعندما «قال رجل من أهل الكوفة لهشام بن الحكم : اترى الله عز وجل في عدله وفضله كلفنا ما لا نطيق ، ثم يعذبنا ؟ ! قال : قد والله فعل ، ولكنا لا نستطيع ان نتكلم به !!» (١) .

وبعض آراء «هشام بن الحكم» ، وخاصة في موضوع «الجزء الذي لا يتجزأ» تشير «الى علاقة مع فرق الثنوية الديصانية» احدى فرق الثنوية المانوية (٢) .

---

١ ــ تاريخ الجهمية والمعتزلة . ص ٢١ .

٢ ــ راجع : شرح عيون المسائل ج ١ . اللوحة ٣٢ . والفهرست ص ١٧٥ ، ١٧٦ . وكشاف اصطلاحات الفنون ص ١٥٣٦ ، ١٥٣٧ . والانتصار ص ١٧٧ ، ١٧٨ . ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣١ ــ ٣٥ . والحيوان ، للجاحظ ج٣ ص ١١ تحقيق عبد السلام هارون ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .

٣ ــ مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الاسلام . ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

٢ ـ **النجارية** : وتسمى كذلك : الحسينية النجارية ، وذلك نسبة الى زعيمها «الحسين بن محمد النجار» (المتوفى ٢٣٠ هـ) .. ولقد اتفقوا مع المعتزلة في بعض المسائل الخاصة بالتوحيد والتنزيه ، مثل نفي الصفات عن الذات الالهية ، والقول بخلق القرآن ، وانكار رؤية الخلق للخالق .. ولكنهم قالوا بالجبر فيما يتعلق بالحرية والاختيار ، وحكموا «ان اعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ، وانه لا يكون في ملك الله سبحانه الا ما يريده » (١) وقالوا بقول الجبرية في « الاستطاعة » ايضا (٢) .

٣ ـ **الضرارية** : وهي تنسب الى «ضرار بن عمرو» ، الذي عاش اواخر القرن الثاني الهجري وبدايات الثالث ، وعاصر « واصل بن عطاء» ، ولقد رد على قوله بالجبر المتكلم المعتزلي «بشر بن المعتمر»بكتاب سماه (كتاب الرد على ضرار) ، وهم قد وافقوا الفرق الجبرية في الجبر ، واختلفوا مع عدد منها في بعض الاعتقادات ، وذكر ابن المرتضى عن ضرار هذا انه كان يقول بنفي عذاب القبر (٣) .

٤ ـ **الحفصية** : وهم اتباع المتكلم «ابو عمرو حفص الفرد» وكنيته: ابو يحيى ، وهو من اهل مصر ، كان في بدء حياته الفكرية معتزليا ، ثم تحول عن الاعتزال الى الجبر ، و«قال بخلق الافعال» من قبل الله في الانسان ، وصار من كبار جبرية عصره (اواخر القرن الثاني الهجري واوائل الثالث) ، وسافر الى البصرة مهد الاعتزال لمناظرة اصحابه ، والتقى هناك بأبي الهذيل العلاف ، ودارت بينهما مناظره شهيرة انتصر فيها العلاف .

ومن الكتب التي الفها حفص الفرد في موضوع الجبر : (كتاب الاستطاعة) و (كتاب الرد على المعتزلة) ، وله كذلك (كتاب التوحيد) و (كتاب الرد على النصارى) (٤) .

---

١ ـ مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ٢٨٣ .

٢ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٨ . وكشاف اصطلاحات الفنون ص١٨٨٢ ، ١٨٨٣ .

٣ ـ تعليقات د . نيبرج على كتاب الانتصار للخياط . ص ١٨٥ .

٤ ـ الفهرست . ص ١٨٠ . وتعليقات نيبرج على الانتصار . ص ٢١٥ .

٥ ـ الراوندية : وهم اتباع ابي الحسين بن يحيى بن اسحـــق الراوندي ، المشهور بابن الراوندي (واختلف في ميلاده بين سنتي ٢٠٥ و ٢١٥ هـ ، وترجحت وفاته ٢٩٨ هـ لا ٢٤٥هـ) .. وكان ابن الراوندي في بدء حياته معتزليا ، ثم اصبح شديد العداء للاعتزال والمعتزلة ، فالف الكثير من الكتب ضدهم ، ومن أشهر مؤلفاته كتابه (فضيحة المعتزلـــة) الذي رد بـــه على كتاب الجاحظ الذي اسماه (فضيلة المعتزلة) ، ولقد ضاع هذان الكتابان ، والذي حفظ لنا بعض الآراء التي ذكرها ابـــن الراوندي في كتابه هذا وفي كتبه الاخرى ضد المعتزلة والاعتزال هو رد ابي الحسين الخياط عليه في كتابه الشهير (الانتصار ، والرد علـى ابن الراوندي الملحد) .

والمعتزلة تقول ان ابن الراوندي لم ينتقل فقط من معسكرهم الى معسكر المجبرة ، بل جاوز ذلك الى مناصرة الزنادقة واليهود .. وارجع البعض ذلك الى فقره وحقده الاجتماعي ، بينما قال آخرون ان سبب ذلك هو انه قد «تمنى رياسة ما ناالها ، فارتد والحد» .. والقاضي عبد الجبار يقول : انه تاب قبل موته (١) .

٦ ـ اهل الاثر واصحاب الحديث : ومن الفرق الاسلامية التـــي قالت بالجبر ، تلك الفرقة التي عرفت «بأهل الاثر واصحاب الحديث»، وذلك لأخذهم بالمروي والمنقول والدليل السمعي على ظاهره ، ورفضهـــم اعمال العقل في تأويل ظواهر هذه النصوص بمـــا يوافق فكـــر العـــدل والتوحيد والأصول الخمسة لأصحابه ..

واهل الأثر واصحاب الحديث هؤلاء قد قالوا في هذا الموضوع : «.. ان احدا لا يستطيع ان يفعل شيئا قبل ان يفعله ، او يكون احـــد يقدر ان يخرج عن علم الله ، أو ان يفعل شيئا علم الله انه لا يفعلـــه ، واقروا انه لا خالق الا الله ، وان سيئات العباد يخلقها الله ، وان اعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وأن العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئا ، وان الله سبحانه وفق المؤمنين لطاعته وخذل الكافرين» وهم «يؤمنـــون انهم لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله كمـــا قال» سبحانه ،

---

١ ـ تقديم د . نيبرج للانتصار . ص٢٢ ـ ٤٣ .

كما يرون طاعة الامام «كل امام ، بر وفاجر .. ويرون الدعاء لائمة المسلمين بالصلاح ، وان لا يخرجوا عليهم بالسيف ، وان لا يقاتلوا في الفتنة» (الثورة) (٢) .

وهم بذلك يخالفون اهل العدل والتوحيد في كل اصولهم الخمسة تقريبا ، في : العدل ، مثلا ، وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بواسطة السيف والثورة ، وفي المنزلة بين المنزلتين ، وفي التوحيد بصدد الرؤية واثبات الصفات وقدم القرآن .. الخ .. الخ .. وفي الوعد والوعيد .. الخ .. الخ ..

والمعتزلة يسمون هذه الفرقة «بالحشوية» و «اهل الحشو» ويقولون عنهم : انهم «يسمون انفسهم بأنهم اصحاب الحديث ، وانهم اهل السنة والجماعة ، وهم بمعزل من ذلك ، وليس لهم مذهب معروف، ولا كتاب يعرف منه مذاهبهم ، **الا انهم مجمعون على الجبر والتشبيه . ويدعون ان اكثر** السلف منهم ، وهم براء من ذلك ، وينكرون الخوض في الكلام والجدل ، ويقولون على التقليد وظواهر الروايات» (١) .

ومن ابرز ائمة هذه الفرقة احمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١ هـ) ، صاحب كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية ، والذي امتحنه المعتزلة في الصراع الفكري الذي دار حول القول بقدم القرآن او خلقه .

وهذه الفرق الاسلامية السنة التي اشرنا الى مواقفها ما الجبر والاختيار ، من الممكن ان ينطبق عليها وصف «الجبر الخالص» ، فلقد اتفقوا جميعا ـ مع فروق ثانوية ـ على ان افعال العباد مخلوقة لله سبحانه ، وان الانسان لا يعدو أن يكون محلا وموضوعا لهذه الافعال المخلوقة فيه .

★ ★ ★

٧ ـ الأشعرية (المجبرة المتوسطون) : وحتى اواخر القرن الثاني الهجري ، كانت المواجهة الفكرية قائمة ما بين الجبر الخالص وما بين

---

١ ـ شرح عيون المسائل . جـ١ . اللوحة ٤٦ .

الحرية والاختيار التي يمثلها القائلون بالعدل والتوحيد ، وفي مقدمتهم المعتزلة . وذلك الى ان عدل ابو الحسن علي بن اسماعيل بن ابي بشر الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ٨٧٣ ـ ٩٣٥م) عن مذهب المعتزلة ، بعد ان امضي في اعتناقه من عمره اربعين عاما ، وفي الوقت نفسه لم يقل «بالجبر الخالص» ، وانما اتخذ موقفا وسطا بين الاثنين ، فرفض ان يكون الانسان فاعلا وخالقا لأفعاله ، ولكنه اعترف بان للانسان قدرة على «كسب» الافعال .

ومنذ اليوم الذي دخل فيه الاشعري مسجد البصرة ، «ورقي كرسيا ، ونادى بأعلى صوته : من عرفني فقد عرفني ، ومن لم يعرفني فأنا اعرفه بنفسي ، انا فلان بن فلان ، قلت بخلق القرآن ، وان الله لا يرى الابصار ، وان أفعال الشر انا فاعلها . وانا تائب مقلع معتقد لرد على المعتزلة» (١) ... منذ ذلك اليوم اخذ الاتجاه الاشعري ينمو في الفكر الاسلامي ، واتخذ موقفا وسطا بين مدرستي «الجبر الخالص» و«الحرية والاختيار» ، وانتظم في صفوفه كثير من المفكرين المسلمين ، الذين اكملوا البناء الذي وضع الاشعري لبناته الاولى من امثال«الباقلاني» (٤٠٣هـ ١٠١٣ م) ، و «الاسفراييني» (٤١٨ هـ ١٠٢٧ م) ، و «الجويني» (٤٧٨ هـ ١٠٨٥ م) ، و «الغزالي» (٥٠٥ هـ ١١١١ م) و «ابن تومرت» (٥٢٥ هـ ١٠٣٠ م) .. الخ .. الخ .. كما اعتقدت بعقائد الاشعري هذه اغلبية جماهير المجتمع الاسلامي (٢) .

والتدقيق في الاسس الفكرية الجديدة التي اضافها الاشعرية الى هذا التراث ، يضع مدرستهم هذه ضمن مدارس الجبر ، ويؤكد ان المحصلة واحدة بين هذه المدارس ، وان اختلافها وخلافها لا يعدو نطاق المقدمات والصياغات والمصطلحات .

فهم يقولون ، مثلا : «انا لا نقول : ان العبد ليس بقادر ، بل نقول: انه ليس خالقا» (٣) ، اي انهم يثبتون له «قدرة» و «استطاعة» ،

---

١ ـ الفهرست . ص ١٨١

٢ ـ دائرة المعارف الاسلامية . مادة «اشعرية» . الطبعة العربية ، الثانية .

٣ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٨ .

ولكنها لا تعدو – عند التحقق منها – ان تكون «صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع» ، اما الاستطاعة المؤثرة في الفعل حقيقة ، فهم يرون انهـــا لا تكون الا مع الفعل ، وانها هي القوة الواردة من الله تعالى ، وان الذي يحدث «هو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه ، وسمي من اجـــل ذلك فاعلا ، لما ظهر منه ، اذ لا سبيل الى وجود معنى غير هذا البتة»(١).

فهم لم يثبتوا هنا سوى «الاستعداد» ليكون الانسان محلا للفعل الذي يخلقه الله فيه ، ولم يختلفوا عن المجبرة الخلص الا في «تسميتهم» الذي ظهر منه الفعل «فاعلا» ، وهو عندهم فاعل على جهـــة المجـــاز لا الحقيقيـــة (٢).

وهم قد ذهبوا «الى أن الحادث يتألف من اجزاء منفصل بعضهـا عن بعض تمـام الانفصال ، ولا علاقة لأحدها بالآخر» ، ومن ثم ذهب المتأخرون منهم ، وعلى رأسهم الغزالي في (تهافت الفلاسفة) «الـــى رأي في العلة والمعلول انكروا به كل اطراد في قوانين الطبيعة ، كمـــا انكروا الحرية في الافعال الانسانية . وقد فسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه «اجراء السعادة» ، وهذه العادة يجوز ان تخرق بين حين وآخر» (٣) .

ولم تكن فكرتهم عن «الكسب» بأكثر من محاولة لايجاد شيء مـا يستطيعون بواسطته نفي «التجوير» عن الذات الالهية – كما هو حال المجبرة الخلص – وذلك دون ان يعني هذا «الكسب» شيئا يعطي الانسان امكانيات الفعل او الترك ، او شيئا ذا قيمة من الحرية والاختيار .

---

١ – ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل) ج ٣ ص ٣٠ ، ٣٢ . طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .

٢ – و « ابن حزم » (٣٨٤ ٤٥٦ هـ ٩٩٤ – ١٠٦٤م) صاحب النص الذي أوردناه هنـا ، ونصوص أخرى سترد ، هو امام «ظاهري» اختلف مع الاشعرية ، وهاجم الاشعري كثيرا ، ولكن موقفه وموقف الظاهرية عموما ازاء افعال الانسان وحريته واختياره لا يختلف عن موقف الاشعرية بحال من الاحوال ، كما سيتضح من النصوص التي سنوردها في هذا البحث .. ولقد كان خلاف اهل الظاهر الاساسي مع الإشعرية حول الموقف من التـــأويـــل .

٣ – د . ص . بينيس (مذهب الذرة عند المسلمين) وعلاقته بمذهب اليونـــان والهنود) ص ٢٧ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ .

ويتضح ذلك اذا علمنا ان«الكسب» لم يكن عندهم بأكثر من عملية الاقتران بين فعل الله وبين العبد الذي يظهر عليه ومنه فعل الله ، فعندهم ان «افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى **وحدها** ، وليس لقدرتهم **تأثير** فيها ، بل الله سبحانه اجرى العادة بأنه يوجد في العبد **قدرة** واختيارا ، فاذا لم يكن هناك مانع **أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما ، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ، ومكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلاله»** (١) .

وهم يزيدون هذه القضية تفصيلا عندما يفرقون بين فعل الله وبين فعل الانسان ، فيقولون : «ان لا الفرق بين الفعل الواقع من الله عز وجل والفعل الواقع منا هو ان الله تعالى اخترعه وجعله جسما او عرضا او حركة او سكونا او معرفة أو ارادة او كراهية ، وفعل ، عز وجل ، كل ذلك فينا بغير معاناة منه ، وفعل ، تعالى ، لغير علة ، واما نحن فانما كان فعلا لنا **لأنه ، عز وجل ، خلقه فينا ، وخلق اختيارنا له ، واظهره، عز وجل ، فينا محمولا لاكتساب منفعة او لدفع مضرة ، ولم نخترعه نحن»** (٢) .

فالجسم والعرض ، والمعرفة ، والارادة والكراهية ، كل ذلك فعل الله ، وليس الانسان سوى المحل الذي ظهرت فيه هذه الافعال والموضوع الذي قامت به هذه المحمولات ، وتسميته لذلك «مكتسبا» لا تعني اي فرق جوهري له قيمة في الخلاف بين اهل الجبر واهل الاختيار .

ولقد فند المعتزلة فكرة «الكسب» هذه ، وحكموا بأنها اكثر تهافتا من فكر الجبر الخالص عند المجبرة الجهمية في هذا الباب ، **ذلك لأن هذا** «الكسب» لا يحدد وجوده او عدم وجوده الانسان «المكتسب» **ولا** يتوقف على «الفاعل» له الوجود الحقيقي له او عدم الوجود ، **لأنه ثمرة** ايجاد الله للفعل وخلقه له ، وهو مالا يستطيع الانسان – حتى على

---

١ – كشاف اصطلاحات الفنون . ص١٢٤٣ .

٢ – الفصل في الملل والاهواء والنحل . ج٣ . ص ٢٥ .

رأي الاشعرية ـ توقيت حدوثه او التحكم فيه ، فضلاً عن خلقه وايجاده او الامتناع عن هذا الخلق وذلك الايجاد ، ومن ثم فانه لا يمكن ان يكون مصدرا لمدح او ذم يلحق بالانسان «المكتسب» بسبب هذا «الكسب» ، ومن باب اولى لا يمكن ان يكون سببا لثواب او عقاب يقع لهذا الانسان .

وقال المعتزلة لذلك ان هذا «الكسب غير معقول . ولو ثبت معقولا لكان لا يصلح ان يكون جهة في استحقاق المدح والذم ، والثواب والعقاب ايضا ، لأن عندهم (اصحاب الكسب ، وخاصة الاشعرية)انه يجب (١) عند وجود القدرة عليه ، **حتى لا يجوز انفكاك احدهما عنه بوجه من الوجوه** ، وما هذا سبيله لا يجوز ان يكون جهة ينصرف اليه المدح والذم ، ويستحق عليه الثواب والعقاب ، لأن هذا كسبيل امر المدين من شاهق بالنزول ، فكما انه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ، لما لم يمكنه الانفكاك منه ، كذلك في الكسب ، فانه لا بد من ان يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة» (٢) .

بل لقدر راى المعتزلة في «الجبر الخالص» ، كما قال به الجهم بن صفوان وجماعته ، مذهبا اقرب الى التماسك ، على فساده ، من الموقف الوسط التلفيقي الذي قال به «اصحاب الكسب» ، فقالوا في هذا المعنى : «ان تصرفاتنا محتاجة الينا ، ومتعلقة بنا ، لحدوثها . وعند جهم بن صفوان انها لا تتعلق بنا ، ويقول : انما نحن كالظروف لها ، حتى ان خلق فينا كان ، وان لم يخلق لم يكن . وعند ضرار بن عمرو انها متعلقة بنا ومحتاجة الينا ، ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب، **وقد شارك جهما في المذهب ، وزاد عليه في الاحالة ، لأن ماذكره جهم، على فساده ، معقول،وماذكره هو غير معقول اصلا**)(٣) وذلك لان الجهم بن صفوان منطقي مع مقدماته ، فهو يرى أن هذه الافعال لا تتعلق بنا ، وما نحن الا «كالظروف» بالنسبة لها ، تخلق فينا أو لا تخلق فينا ، والفاعل هو الله ، اما اصحاب الكسب فانهم ينتهون الى هذه النتيجة

---

١ ـ اي يقع حتما ويحدث .
٢ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .
٣ ـ المصدر السابق . ص ٢٦٣ .

عندما يجعلون الفعل والكسب من **خلق** الله ، ومع ذلك يقولون بتعلق هذه الافعال بالانسان «المكتسب» ؟ ! .

وبعد ان ساق المعتزلة هذه الادلة العقلية ضد فكرة «الكسب» هذه ، اضافوا لنقضها دليلا مستمدا من علوم اللغة ، فقالوا : ان المعنى اللغوي لمصطلح«الكسب» لا يعني هذا المعنى الذيذهبت اليه «الاشعرية»، لأن الكسب هو «كل فعل يستجلب به نفع او يستدفع به ضرر ، يدل على ذلك ان العرب اذا اعتقدوا في فعل انه يستجلب به نفع او يستدفع به ضرر سموه كسبا ، ولهذا سموا هذه الحرف مكاسب ، والمحترف لها كاسبا ، والجوارح من الطير كواسب» (١) ، فهو اذا يعني نوعا محددا من الفعل لا مطلق الفعل ، ويعني ان يكون هذا الفعل مصدر نفع أو ضرر للفاعل ، اي ان للفاعل فيه مدخلاً يبرر عودة النفع عليه ووقوع الضرر له ، ومن ثم فانه يعني شيئا آخر غير ما حدده الاشعريون .

كما استدلوا على عدم معقولية هذه الفكرة بالرفض والاعراض اللذين قوبلت بهما من الفرق الاسلامية الكبرى ، وذلك رغم اختلاف هذه الفرق في المشارب ، ورغم اجتهادها في هذا الباب ، وقالوا : ان الكسب «لو كان معقولا لكان يجب ان يعقله مخالفوا المجبرة في ذلك ، من الزيدية ، والمعتزلة ، والخوارج ، والامامية ، والمعلوم انهم لايعقلونه، فلولا انه غير معقول في نفسه والا كان يجب ان يعقله هؤلاء ،فان دواعيهم متوفرة ، وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى ، **فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم وتنائي ديارهم وتباعد اوطانهم ، وطول مجادلتهم في هذه المسالة ، من ادعى انه عقل هذا المعنى أو ظنه او توهمه ، دل على ان ذلك مما لا يمكن اعتقادهوالاخبار عنه البتة»** (٢) .

★ ★ ★

بل انه حتى الأشعريه ، وخاصة **المتأخرين منهم** ، لم يستطيعوا الدفاع عن نظرية «الكسب» هذه ، او جلاء ما يكتنفها من غموض يبلغ

١ ـ المصدر السابق . ص ٣٦٤ .
٢ ـ المصدر السابق . ص ٣٦٥ .

حد العماء ، فشاعت في اوساطهم وعلى السنة بعضهم العبارة التي تضرب بهذه النظرية المثل في الغموض ، من مثل قولهم : «اخفى من الكسب عند الاشعري» .. وكان هذا الامر مدعاة لاستمرار توجيه النقد الى هذه النظرية في كثير من الدراسات الحديثة التي عرضت لهذا الموضوع ، والتي قيمت الاشعرية كاتجاه فكري انحاز اهله الى «الجبر بمعنى الكلمة» ، وذهبوا «مذهب جبر مطلق» ، وان مذهب الكسب عندهم مذهب غريب «يحمل التناقض بين ثناياه» (١) .

وان يكن كل ذلك النقد لم يمنع استمرار سيادة هذه النظرية الاشعرية في اوساط الجماهير العريضة من عامة المسلمين ، وخاصة في بلادنا ، مما ضمن لها استمرار الوجود والانعكاس في عديد من الدراسات التي ينتصر اصحابها للاشعرية ، فظلوا يدأفعون عنها ، ويرون فيها الكثير من عناصر «الاطراد والانسجام والتماسك» ، وينفون ان يكون مذهب الاشعرية هذا هو مذهب الجبر الخالص ، وينتقدون كل الذين ذهبوا هذا المذهب ، بما فيهم «ابن تيمية» ، ويرون : ان «ثمة خلافا كبيرا بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي ، وانه وسط بين الجبر والاختيار وبين المجبرة وبين المعتزلة . ان المذهب الكسبي يقرر ان الله خالق الفعل ، وان الانسان يكتسب فعله من هذا الخلق . وكان لا بد من هذا الحل الوسط لانقاذ قدم الفلم الالهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الامر . وهنا يسير المذهب مطردا منسجما متماسك الاجزاء» (٢) .

وهذه الدفاعات الحديثة والمعاصرة لم تسلم من الغموض النابع من عدم معقولية هذا المذهب ، وانعدام جدواه ، وانتهائه الى لا شيء اذا ما وضعت المسائل الخاصة بالفعل الانساني ، ببساطة ووضوح ، في حقل الممارسة والتطبيق ... لانه يستوي ، عند ذلك ، مع الجبرالخالص، كما قال اهل العدل والتوحيد ، ولا تبقى منه سوى صياغات يستر بها

---

١ ـ د . محمود قاسم . مقدمة (مناهج الادلة) لابن رشد . ص ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٨ . طبعة القاهرة ١٩٥٥ م .

٢ ـ د . علي سامي النشار (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام) جـ ١ . ص ٣٨٥ . طبعة القاهرة الثالثة ١٩٦٥ م .

اصحابها ويدفعون بها عن انفسهم الجهر بما ينسب «الجور» الى ذات اللـــه .

★ ★ ★

وكما لم يستطع مصطلح «الكسب» ان يخفي عن اعين القائليـن بالعدل والتوحيد جبرية الاشعرية ، فان استخدام بعض الاشعريـــة لمصطلحات «الحرية» و «العبودية» ، بدلا من مصطلحات « الاختيـار » و «الجبر» لم يستطع هو الآخر ان يبدل من المواقع الفكرية الحقيقيـــة لهؤلاء المفكريـن ..

والنموذج الذي نقدمه لهذا الاتجاه الاشعري هو الامام ابو القاسـم عبد الكريم بن هوازن القشيري (٤٦٧ هـ ١٠٧٤م) (١) ، الذي تناول في مواضع متفرقة من كتاباته مسألة الجبر والاختيار ، من موقع المفكرين والمتكلمين الاشعرية ، ولكنه تناولها ـ بسبب من سلوكة طريق المتصوفة ـ تحت مصطلحات «الحرية» و «العبودية» بدلا من مصطلحات «الاختيار» و «الجبـر» ..

فنحن نجد عنده ، كما نجد عند غيره مـن المتصوفـة ، الحديث الصريح عن «الحرية» و «العبودية» ، فاذا سبرنا غور مـا وراء هـــذا المصطلح وجدنا نفس المضمون المستكن لدى الاشعرية خلف مصطلحـي «الاختيار» ـ الذي رفضوه ـ و «الجبر» الذي قالوا به من الناحيـــة العملية والفعلية ..

فالقشيري ، رغم تمجيده للحرية ، ودعوته اليها ، الا انه في النهاية نصير «للجبر» ، وعدو لحرية الانسان ؟ ! اي ان الجديد الذي نواجهه هنا لدى الاشعرية المتصوفة انمـا هو في حقـل الاستخـدام للمصطلحات فقط ، لا اضافة شيء جديد للموقف الاشعري المستقر في هذا الموضوع، فبدلا من الانتصار ، لمذهب «الكسب» ، ينتصر القشيري «للحريـة» ،

---

١ ـ عاش زمن الدولة البويهية ، واضطهد من قبل الساسة والمفكرين الذين قالوا بالعدل والتوحيد ، وكان من كبار متصوفة عصره ، وله تفسير للقرآن ينحـو فيـــه منحى الصوفية في التفسير ، أسماه (لطائف الاشارات) طبع بالقاهرة مؤخرا ، وطبع لـه كذلك (التحبير والتذكير) ، وشاعت له (الرسالة القشيرية) التي تتناول الكثيـر من مصطلحات الصوفية واحوالهم .

فاذا ذهبنا نتعمق الامر وجدنا هذه «الحرية» تفضي بنا الى «الجبر» كما افضي بنا «الكسب» من قبل ذلك الى نفس الموقف الجبري الخالص في هذا الموضوع ؟ !

ذلك ان مضمون «الحرية» ومفهومها عند هؤلاء القوم يعني الانسلاخ عن الدنيا ، واداره الظهر لها ، والسعي للفناء في ذات **«الحق» الذي هو عندهم مصدر لكل شيء بما في ذلك افعال الانسان** .. «فالحرية : ان لايكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجري عليه سلطان المكونات» (١) .

وهذا التعريف للحرية ،قد يترك ـ اذا اخذ وحده ـ انطباعات عن انحياز مغالى فيه من قبل القشيري الى الحرية التي تتطلب التحرر من كل «الاغيار» .. غير انه يحدد موقفه بجلاء عندما ينقل عن استاذه قوله : «اعلم ان حقيقة الحرية في كمال العبودية» ؟ ! وان «من أراد الحرية فليصل الى العبودية» ؟! (٢) ، وهي صياغات تقطع بأن المضمون والمعنى هنا بخلاف العنوان ، بل هو ضده بالتأكيد .. فالانتصار هنا للحرية لا يعني «الاختيار» بل يعني «العبودية» اي «الجبر» ..

ولا يقدح في هذا التفسير الاعتراض بأن هذه «العبودية» قد رآها هؤلاء المتصوفة من «الخلق» «للحق» ، ذلك لان المعيار الذي يفرق بين موقف «المجبرة» وموقف القائلين «بالحرية والاختيار» انما هو الموقف من قضية «الافعال الانسانية» ، لمن هي ؟ ومن هو خالقها ؟ ! .. وبهذا المعيار يقف القشيري ، ومن تصوف من الاشعرية ، فاستخدم هذه المصطلحات ، على ارض «الجبر» ضد «الاختيار» ..

فالامام القشيري ينقل في (باب العبودية) عن «ابي علي الدقاق» قوله : ان «العبودية أتم من العبادة ، فأولا : عبادة ، ثم عبودية ، ثم عبوده . فالعبادة للعوام من المؤمنين ، والعبودية للخواص ، والعبودة لخواص الخواص .. ويقال : **العبودية : ترك الاختيار فيما يبدو من**

---

١ ـ (الرسالة القشيرية) ص ١٧٠ ، ١٧١ . طبعة القاهرة ١٩٦٦ م بتصحيح وتعليق الشيخ زكريا الانصاري .

١ ـ المصدر السابق . ص ١٧١ .

الاقدار . ويقال : العبودية : التبري من الحول والقوة ، والاقرار بما يعطيك ويوليك من الطول والمنة» (١) .

فهذه العبودية التي تعني ترك الاختيار والتبري من الحول والقوة، هي نفسها الحرية ، كما سبق ان اوردنا ، ومن ثم فان الحرية هنا تعني ترك الاختيار ؟!

وفي التعليق الذي يسوقه ناشر (الرسالة القشيرية) على عبارتها التي تقول : انه «لا تصفو لأحد قدم في العبودية حتى يشاهد اعماله عنده رياء واحواله دعاوي» .. يقول الناشر : **«واحواله دعاوي : مع** سلامتها (أي الاعمال والاحوال) ، في الواقع من ذلك ، بأن **يتبرأ من اضافتهما اليه ، فانه ان اضاف اليه الاعمال كان مرائيا ، لكونه نظر فيها لغير الله** ، او الأحوال **مدعيا لما لايملكه** ، فاذا شاهد اعماله عنده رياء واحواله دعاوي كان مخلصا **باضافة ذلك الى الله»** (٢) .

اي ان المطلوب انما هو اضافة الأعمال والاحوال ، اعمال الانسان واحواله ، الى الله . وان يتبرأ الانسان من نسبتها لنفسه ، وان يعتقد عدم ملكيته لها ، ويؤمن بانتفاء سلطانه عليها ، وهذه هي القضية الاساسية في موضوعنا ، وهذا هو عين رأي «المجبرة» في هذا الباب .

★ ★ ★

وبسبب من وقوف كل المدارس التي قالت بالجبر على ارض واحدة، وان تعددت لها الأسماء ، ومايزت بينها اختلافات في الفروع والتفاصيل، نظر المعتزلة والقائلون بالعدل الى كل هذه المدارس والفرق التي انكرت حرية الانسان واختياره وخلقه لأفعاله ، على انها جميعا تجمعها فكرية الجبر ، وان اختلافاتها في الاسماء والمصطلحات والتخريجات لا تعني وجود فروق ذات قيمة او بال بين هذه الفرق والمدارس والتيارات .

---

١ ـ المصدر السابق . ص ١٥٤ .
٢ ـ المصدر السابق . ص ١٥٥ .

الفصل الثالث

الاصول الخمسة لاهل العدل والتوحيد

وفي مقابل الفكر الجبري الذي جمع مختلف الفرق والمدارس التي قالت بالجبر ووقفت ضد الحرية والاختيار ، تبلور لأهم التيارات الفكرية التي قالت بالعدل ، وهو تيار المعتزلة ، فكر متكامل صاغوه تحت «الاصول الخمسة» التي هي أشبه ماتكون بالأعمدة الخمسة التي لاينال شرف الانتساب اليهم الا من قام فكره على اساسها وقواعدها ..

وهم قد عدوها خمسة لأنهم راوا فيها جماع القضايا المثارة ، والتي دار من حولها الجدل والصراع في الفكر العربي الاسلامي ، ولذلك يجيب القاضي عبد الجبار عن سؤال السائل : «ولم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة ؟ » فيقول : «.. لاخلاف ان المخالفين لنا لا يعدو احد هذه الاصول ، الا ترى ان خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل في **التوحيد** ؟؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب **العدل** ؟؟ وخلاف المرجئة دخل في باب **الوعد والوعيد** ؟ وخلاف الخوارج دخل تحت **المنزلة بين المنزلتين** ؟؟ وخلاف الامامية دخل في باب **الامر بالمعروف والنهي عن المنكر** ؟؟ ..» (١) .

اما أول عهد المعتزلة ببلورة فكرهم في هذه الاصول الخمسة فكان على يد مفكرهم الكبير ابو الهذيل العلاف (٢) فهو الذي «صنف كتابا

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ١٢٤ .

٢ ـ هو ابو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول العبدي ، الملقب بالعلاف ، بصري، كان من موالي قبيلة عبد القيس، وفي ميلاده خلاف بين سنوات ١٣١، ١٣٤، ١٣٥ هـ وفي تاريخ وفاته خلاف كذلك بين سنتي ٢٢٧ ، ٢٣٥ هـ ، ولقد درس الاعتزال ببغداد على «بشر بن سعيد» و «عثمان الزعفراني» ، وحضر مجالس المأمون منذ ٢٠٤هـ ، وكان ملما بالفلسفة ، ويقال انه كتب الفا ومائتي رسالة ضد اعداء العدل والتوحيد ، لم يبق لنا منها شيء ، ومن اسماء بعضها (الاصول الخمسة) و (كتاب الحجج) ←

للمعتزلة ، وبين لهم مذهبهم ، وجمع علومهم ، وسمي ذلك (الاصـــول الخمسة) .. وكلما راوا رجلا قالوا له خفية : هل قرات له الاصـــول الخمسة) ؟؟ فان قال : نعم ، عرفوا انه على مذهبهم» (١) .

وهذه الأصول الخمسة ميز الايمان بها مجتمعة المعتزلة كمدرسة فكرية عن سواهم من المذاهب والفرق والمدارس التي قالت بأصـــل أو اكثر من هذه الاصول ، او التي قالت بهذه الاصول الخمسة دون أن تعتبرها جميعا «أصولا» او دون أن تعتبرها هي وحدها «الاصول» ..

فالخوارج قالت مع المعتزلة ـ تقريبا ـ بأربعة اصول من هـــذه الخمسة : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والامر بالمعـــروف والنهي عن المنكر .. واختلفوا معهم في المنزلة بين المنزلتين ..

والشيعة الامامية ، الى جانب اختلافهم الجذري مع المعتزلة حول الامامة ، يختلفون معهم حول اصل : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو خلاف وثيق الصلة بالخلاف حول الامامة ، دعا اليه قول الامامية بعصمة الامـام ..

والشيعة الزيدية يختلفون مع المعتزلة حول الامامة خلافا اقـــل من خلاف الامامية معهم ، ويتفقون ـ تقريبا ـ مع المعتزلة حول هـذه الاصول الخمسة ، ولكن منهم من لا يضع كل هذه الاصول الخمســـة تحت هذا العنوان ، ولا يعطيها كل هذا التقدير والاهمية .. فنجد مثلا هذه الاصول عند الامام القـاسـم الرسـي (١٦٥ ـ ٢٤٦ هـ) (٢) هي : العدل ، والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والكتاب والسنة ، والامر بالمعروف

و (وسالة في العدل والتوحيد) و(كتاب الاعراض) .. انظر : الانتصار ، للخياط ص ١٦ ، ١٧٩ و (امالي المرتضي) القسم الاول ، ص١٨٠ . و (فلسفة المعتزلة) جـ١ ص١٦ ، ١٧٠.

١ ـ د . محمد عبد الهادي ابو ريده (ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلاميـــة والفلسفية) ص٦ «هامش» . طبعة القاهرة ، ١٩٤٦ م نقلا عن (بحر الكلام) لابي المعين ميمون النسفي (٨٠٥ هـ) مخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمور بدار الكتب المصرية .ص٣٤) .

٢ ـ هو الذي تنسب اليه الفرقة «القاسمية» ، احدى فرق «الزيدية» ، قـام يطلب الامر لنفسه ٢٢٠ هـ ٨٣٥ م ، وكان يومئذ بمصر داعية لاخيه محمد بن ابراهيم (ابن طباطبا) ، وطلبه العباسيون زمن المأمون ، وجد عبد الله بن طاهر ، عامله علـى مصر ، في طلبه ، فاختفى بها عشر سنين ، وكانت له محاولتان لبناء دولة زيديـــة

والنهي عن المنكر .. فهو لا يذكر فيها المنزلة بين المنزلتين ، بل يضع بدلا منها : الكتاب والسنة ، وذلك رغم حديثه عن المنزلة بين المنزلتين، بنفس منطق المعتزلة ، ورأيهم في كثير من رسائله التي قال فيها برأي اهل العدل والتوحيد (١) .

اما هذه الاصول عند الامام الزيدي يحيى بن الحسين (١٤٥ – ١٩٨هـ) (٢) ، فاننا نجدها : العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والنبوة والامامة ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .. فهو يضع بدلا من المنزلة بين المنزلتين اصل النبوة والامامة .. الامامة على مذهب الزيدية طبعا ... وو في ذات الوقت يؤمن برأي المعتزلة في (المنزلة بين المنزلتين) ، وان كان لا يضعها بين هذه الاصول (٣) ..

بالیمن اخفقتا بعد قتال دار بینه وبین جیش المأمون وجیش المعتصم ، فانسحب الی جبل «الرس» بالحجاز ، حیث جعل منه مزرعة ومهجرا لانصاره وذریته ، ومات ودفن فیه ، ونسب الیه .. وله اکثر من ثلاثین رسالة وکتابا معظمها حول فکر العدل والتوحید ، وتعد من اقدم النصوص التي بقیت لنا في هذا الموضوع .. ولقد حققنا له عدة رسائل في الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحید).

١ – في رأیه حول الاصول الخمسة راجع رسالته المعنونة بهذا العنوان في الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحید) ، وراجع فیه کذلك رأیه في (المنزلة بین المنزلتین) برسالته (کتاب العدل والتوحید ونفي التشبیه عن الله الواحد الحمید) ، وله رسالة أخری مخطوطة عنوانها (المنزلة بین المنزلتین) نقوم بتحقیقها الان .

٢ – هو حفید الامام القاسم الرس ، واول امام زیدي ینجح في اقامة دولة للزیدیة بأرض الیمن ٢٨٤ هـ ٨٩٧ م بعد ان بویع بامامة الزیدیة ٢٨٠هـ ٨٩٣م ، ولقب بالامام الهادي الی الحق ، وسمي مذهبه الفقهي بالهادویة الزیدیة ، وله أکثر من أربعین کتابا ورسالة یدور اغلبها في اطار فکر اهل العدل والتوحید .. ولقد حققنا له عدة رسائل في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحید) ... راجع (المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن) لأحمد بن یحیی بن طابس الصمدي الیماني .اللوحتان ١٧٨ ، ١٨٣ (مخطوط مصور بدار الکتب المصریة رقم ٢٩١٣٧ ب) . و(الفهرست) ص١٩٤ . و (شرح عیون المسائل) جـ١ اللوحة ٢٨ . و (خبر الامام الهادي الی الحق ودخوله الیمن) لأبي جعفر محمد بن سلیمان الکوفي (مخطوط مصور بدار الکتب المصریة رقم ٢٩٠٩٢ب) .

٣ – في حدیثه عن الاصول الخمسة راجع رسالته (کتاب فیه معرفة الله من العدل والتوحید) في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحید) .. وفي رأیه في المنزلة بین المنزلتین ، له رسالة خاصة بهذا العنوان نقوم بتحقیقها الان .

فهناك اذا ـ وكما قدمنا من قبل ـ اشتراك بين تيارات اسلامية عدة في القول بأصل او اكثر من هذه الاصول الخمسة ... وان يكن الذين اتخذوا منها اصولا جامعة مانعة لما يمكن ان نطلق عليه «النظرية الفلسفية والكلامية في العلوم الالهية والانسانية» هم المعتزلة من بين الذين تندرج تياراتهم تحت اسم : القائلين بالعدل والتوحيد ..

★ ★ ★

واذا كان هذا الكتاب مسوق ، بالاساس والدرجة الاولى ، لبحث مشكلة الحرية الانسانية عند المعتزلة والقائلين بالعدل والتوحيد ، ومن ثم فهو يركز حديثه على اصل «العدل» ، فان الحديث عن ذلك في الفصل القادم لا بد وان يمد عبر حديث موجز عن هذه الاصول الخمسة بشكل عام ، في هذا الفصل ، يبسط امام القارىء الارضية الفكرية النظرية للقائلين بالعدل والتوحيد عموما ، والمعتزلة خصوصا ، في هذا الباب ..

١ ـ أصل العدل

وهو الخاص بمبحث «الحرية والاختيار» بالنسبة للانسان ، و «التعديل والتجوير» بالنسبة للذات الالهية ، وكل ما يتصل بهذه القضية من جزئيات وتفصيلات ..

وفي اطار هذا الاصل كان الصراع الفكري والعملي بين القائلين بالعدل والتوحيد عموما وبين المجبرة ، ساسة كانوا ام مفكرين ..

وهذا الأصل يعني اثبات القدرة والارادة والمشيئة والاستطاعة للانسان ، ونسبة افعاله اليه على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ومن ثم اعتبار الجزاء ، من ثواب وعقاب ، جزاء وفاقا لما قدمته يد الانسان المكلف من اعمال ، ومن ثم نسبة العدل الى الذات الالهية ، ونفي التجوير عنها ، على عكس الذين قالوا بالجبر ونفوا عن الانسان الحرية والاختيار .

وسيأتي الحديث المفصل عن هذا الاصل في الفصل القادم وغيره من فصول هذا الكتاب .

٢ ـ اصل التوحيد

وفي اطاره كان الخلاف والصراع مع تيارات الملاحدة والمعطلة والدهرية واليهود والنصارى ، وكل الفرق والتيارات الاسلامية التي قالت بالتشبيه والتجسيد او الاتصال والحلول ..

ولقد بلغت الأبعاد والابحاث التوحيدية عند المعتزلة والقائلين بالعدل والتوحيد عموما آفاقا واسعة ، وتعددت ميادين الدراسة التي صبت جميعا فياصل «التوحيد» .. ولقد بلغ الاهتمام بهذا الاصل عندهم حدا كبيرا جدا ، فوجدناه يلي مباشرة اصل «العدل» في كثير من الرسائل والكتب التي كتبت في هذه الاصول الخمسة ، سواء في ابحاثها او في عناوينها ، كما وجدناه قد خصصت له كل صفحات بعض هذه الرسائل والابحاث (١) .. ثم وجدناه يتقدم مباحث «العدل» عند القاضي عبد الجبار ، الذي قدمه على اصل «العدل» في عنوان الموسوعة الكبرى التي املاها (المغني في ابواب التوحيد والعدل) ، وايضا في مباحث هذه الموسوعة وابوابها ... كما وجدناه مع اصل «العدل» عنوانا على كل المدارس الفكرية الاسلامية التي قالت بالاصول الخمسة ، اذ سميت جميعا بأهل العدل والتوحيد» ..

والقائلون بالتوحيد ، عندما تناولوا هذا الاصل في مباحثهم تتبعوا كافة الجزئيات التي تتصل به ، ومن ثم جاءت ابحاثهم ازاءه شاملة ومحيطة بكل جوانبه ... ولذلك فان الحديث الموجز الذي نريد ان نشير به هنا «هذا المبحث يتطلب منا تقديم اشارات مختصرة للمباحث الرئيسية التي تناولوها تحت هذا الاصل من اصولهم .. أصل التوحيد .. وفي مقدمتها :

---

١ ـ راجع في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) : رسائل : الرد على اهل الزيغ من المشبهين ، و : كتاب الجملة ، جملة التوحيد .. للامام يحيى بن الحسين .

أ ـ تصور تنزيهي للذات الالهية :

ولقد بلغ المعتزلة ، والقائلون بالعدل والتوحيد ، بهذا التصور التنزيهي للذات الالهية قدرا عظيما من «التجريد» والبعد عن فكر «المشبهة» «الحشوية» الذين عجزت عقولهم عن ان تسمو بتصورالذات الالهية عن حدود المحدثات والمخلوقات ، ولقد كان المعتزلة في قولهم بالتنزيه للذات الالهية عن ان تشابه او تماثل المحدثات بأي وجه من الوجوه مستندين الى ذلك النقاء الفكري الذي مثلته عقيدة التوحيد في دين الاسلام ، كما جاءت في الآيات المحكمة من القرآن الكريم ،وهم قد صاغوا تصورهم هذا المنزه للذات الالهية عن المماثلة والمشابهة في مواجهة عديد من الاديان والفرق والنحل التي تردت في هاوية التشبيه.

فلقد كانوا يرون في عقيدة «التثليث» المسيحي تشبيها بلغ حد القول «بالاتحاد والحلول» ، بل لقد رأوا ان جوهر الخلاف بين الاسلام والمسيحية انما هو منحصر في هذا الموضوع .. والقاضي عبد الجبار يحدد ان نطاق خلاف المعتزلة والاسلام مع النصارى المشبهة انما هو دائر حول التثليث والاتحاد عندما يقول : ان «الكلام منهم يقع في موضعين : **احدهما** : في التثليث ، فانهم يقولون : انه تعالى جوهر واحد ، وثلاثة ، اقانيم : اقنوم الاب ، يعنون به ذات الباري ، عز اسمه ، واقنوم الابن ، أي الكلمة ، واقنوم روح القدس ، اي الحياة . وربما يغيرون العبارة فيقولون : انه ثلاثة اقانيم ذات جوهر واحد .

والموضع الثاني : في الاتحاد ، فقد اتفقوا على القول به ، **وقالوا:** انه تعالى اتحد بالمسيح ، فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية ، واخرى لاهوتية» (١) .

كما ناقش القاضي عبد الجبار في كثير من اجزاء (المغني فيابواب التوحيد والعدل) وصفحاته الفكر المسيحي حول هذا الموضوع ، وهاجم عقيدة «قدم كلمة الله» (المسيح) ، وظهور هذه الكلمة وحلولها فيجسد

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة . ص٢٩٢ .

المسيح الذي كان في الارض (١) ، ودعوى الحلول التي انتشرت في مذاهب الناطرة والملكانية وغيرهما (٢) ، وكذلك التشبيه المستفاد من تقرير ان قد كان لله صاحبة وولد ، لان ذلك لا يصح «الا على الاجسام التي يصح معنى المضاجعة عليها ومعنى الولادة ، ودخول الشيء وخروجه فيه» (٣) .

كما رأى المعتزلة في فرقة «الثنوية» القائلين بالهين ، احدهما للخير والآخر للشر (النور والظلمة) ، وكذلك في الفرق والمذاهب التي تفرعت منها ، مثل : «المزدقية» و «الديصانية» و «المرقيونية» و «الماهانية» و «الصيامية» و «المقلاحية» .. رأوا في تشبيهها اثرا من آثار الفكر المسيحي في التجسيد والحلول ، وكان رأيهم ان «ماني» ، نبي المنانية قد استخرج «مذهبه من المجوسية والنصرانية» ولذلك اعترفت «المنانية» بعيسى نبيا لبلاد المغرب كما ان زاردشت لأرض فارس .. واستدلوا كذلك على وجود التشبيه المسيحي في هذه الفرق الفارسية بقول طائفة من «المرقيونية» : ان ثالث النور والظلمة هو عيسى ، وقول طائفة اخرى منهم : «ان عيسى رسول ذلك الكون الثالث ، وهو الصانع للاشياء بأمره وقدرته» ، ومنهم من قال : ان عيسى هو «روح الله وابنه» ، كما قالت «الماهانية» ان ثالث النور والظلمة هو المسيح ، واسمه عندهم «الثالث المعدل» (٤) .

وكذلك ابصر المعتزلة آثار التشبيه المسيحي والمانوي على عدد من الفرق الاسلامية المشبهة ، معظمها من غلاة الشيعة ، ومن المرجئة ،

---

١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٥ ص ٨٠ . والقاضي عبد الجبار يفرد عددا كبيرا من صفحات هذا الجزء للرد على تشبيه النصارى (ص٨٠ ـ ١٥١)، بل لقد أفرد بعض آثاره الفكرية للرد عليهم في هذا الموضوع .

٢ ـ المصدر السابق . جـ٥ ص ١٤٢ .

٣ ـ المصدر السابق . جـ٤ . ص١٥٩ .

٤ ـ المانوية ، هم اتباع ماني ، ويسمون الثنوية ، لقولهم بالاثنين : النور والظلمة . وكان ظهور ماني وادعاؤه النبوة زمن سابور بن اردشير بن بابك ملك فارس (القرن الثالث الميلادي) ، والفرق التي عددناها كفروع للمانوية ، تتفق في اصل المذهب وتختلف في الفروع والاضافات . راجع : الفهرست ص٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ . والمغني في ابواب التوحيد والعدل جـ ٥ . ص ٩ ـ ٧٠ . واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٨٨ ـ ٩٠ .

لك مثل فروع «الرافضة» ، و«الشيطانية» ، و «البنانية» ، «المغيرية» ، و «اليونسية» ، و «العبيدية» ، و «الكرامية» وغيرهم .. وهم الذين قالوا عن الله : انه جسم ، أو «جسم لا كالأجسام ، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء ، وله الاعضاء والجوارح ، وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين» ، وانه «جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ويزول وينتقل» (١) الى آخر هذه التصورات التي تدور جميعها حول فكرة التجسيم والتجسيد والتشبيه ..

ابصر المعتزلة مخاطر هذا التشبيه على النقاء التوحيدي والتنزيهي للعقيدة الاسلامية ، فشنوا صراعا فكريا ضاريا ضد كل هذه الاديان والفرق المشبهة ، مسيحية كانت ام مانوية ام مسلمة ، وايضا ضد اليهود الذين كان «اكثرهم مشبهة» ايضا (٢) .. وفي هذا الصراع الفكري قدموا ، هم والقائلين بالعدل والتوحيد عموما ، فكرا توحيديا ،

---

١ ـ **الرافضة** : غلاة الشيعة الذين رفضوا امامة ابي بكر وعمر وعثمان ،وهم تسع فرق ، اجتمعت ثمانية منهم على التجسيم والتشبيه . **والشيطانية** : منسوبة الى **محمد** بن النعمان الملقب بشيطان الطاق ، وهم القائلون بأن الله نور غير جسماني ، **ولكنه** على صورة الانسان . **والبنانية** : نسبة الى بنان بن سمعان التميمي ،ويقولون: ان الله على صورة الانسان ، وانه يهلك كله الا وجهه ، وان روحه حلت في علي بن ابي طالب ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان بن سمعان . **والمغيرية** : نسبة الى المغيرة بن سعيد العجلي ، ويرون ان الله رجل من نور على رأسه تاج وله من الاعضاء والخلق مثل ما للرجل وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة . **واليونسية** : نسبة الى يونس بن عبد الرحمن ، وهم القائلون : ان الله على العرش تحمله الملائكة ، وهو اقوى من الملائكة مع كونه محمولا لهم ، كالكركي يحمله رجل وهو اقوى منه . **والعبدية** : نسبة الى عبيد المكذب ، قالوا : ان الله على صورة الانسان ، لأنه قال : خلقت آدم على صورتي . **والكرامية** : نسبة الى عبد الله محمد بن كرام ، وهم من الذين قالوا بالتشبيه والتجسيم .. وكذلك «**الطرايقية**» ، «**الاسحاقية**» ، «**الحماقية**» و «**اليونانية**» و «**السومرية**» و «**الصمصمية**» ، «**المشامية**» ، انظر : مقالات الاسلاميين . جـ١ ص٥ ـ ٧ ، ٢٣ ، ٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ . وكشاف اصطلاحات الفنون . ص٨٠٥ ، ٧٨٧ ، ١٠٩٢ ، ١٥٤٤ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ . والتعريفات ص٤٠ ، ١٩٩ . واعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ . والانتصار . ص ٧ ، ٨ .

٢ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ص ٦٣ .

وتصورا تنزيهيا للذات الالهية بلغ حدا بعيدا في التنزيه ، بل و«التجريد» ..

ومن النصوص الجيدة الدلالة والتعبير عن تصورهم التنزيهي هذا ، قولهم : انه «**ان سأل** سائل مسترشد ، او قال متعنت قال ، او ملحد : ماذا يعبد الخلق ؟

قيل له : يعبدون الخالق الذي فطرهم وصورهم وابتدعهم واوجدهم ..

فان قال : واين معبودهم ؟ افي الأرض ؟ ام في السماء ؟ ام فيما بينهما من الاشياء ؟؟ ..

قيل له : بل هو فيهما وفيما بينهما ، وفوق السماء السابعة العليا ، ووراء الارض السابعة السفلى ، لا تحيط به اقطار السماوات والارضين ، وهو المحيط بهن وبما فيهن من المخلوقين ، فكينونتة فيهن ككينونته في غيرهن مما فوقهن وتحتهن ، ككينونته قبل ايجاد ما اوجد من سماواته وارضه ، فهو الأول الموجود من قبل كل موجود ، والمكون غير المكون ، والخالق غير مخلوق ، والقديم الأزلي الذي لا غاية له ولا نهاية ، الذي لم يحدث بعد عدم ، ولم يكن لأزليته غاية في العدم ، البريء من افعال العباد ، المتعالي عن اتخاذ الصواحب والاولاد ، المتقدس عن القضاء بالفساد ، والصادق الوعد والوعيد ، المحتج بالبراهين النيرة على العبيد ، الداني في علوه ، والعالي في دنوه ، فاطر السماوات والأرضين ، وهو الموجد لأولهن ، والمبيد آخرا لما اوجد منهن ، والمبدل بهن في يوم الدين غيرهن .

فان قال : فما معنى كينونته فيهن وفي غيرهن مما بينهن ؟ العظم جسم احاط بهن ، وكان كذلك فيهن ؟ أم لسرعة تحول وانتقال منهن الى غيرهن ومن غيرهن اليهن ؟؟

قيل له : ليس الهنا ، سبحانه ، كذلك ، ولا يقال فيه بذلك ، وهو سبحانه متعال عن الانتقال ، متقدس عن الزوال ، وعن التصورفي صور الاجسام ، تعالى عن ذلك ذو الجلال والاكرام ، ولكن **معنى قولنا انه فيهن ، هو انه مدبر لهن ، قاهر لكل ما فيهن ، مالك لأمرهن ولأمر**

ما بينهن وما تحتهن وما فوقهن ، لانه مسخر لهن ، ولا داخل كدخول الاشياء فيهن» (١) .

وفي مواجهة الفكر التشبيهي الذي كانت تلقيه في الحياة الفكرية الاسلامية الفرق المانوية نجد الكثير من النصوص والصياغات الفكرية التي ناهض بها اهل العدل والتوحيد الفكر التشبيهي هذا ، من مثل قولهم ، ردا على نظرية الاثنينية (النور والظلمة) : ان الله ، سبحانه «هو الواحد الأحد ، الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان.. خالق للاشياء ، لا من شيء خلقها ، ولا على مثال صورها ، بل انشاها انشاء وابتداها ابتداء ... فهو ، جل ثناؤه ، لا يشبه الخلق ولا يشبهه الخلق ، لانه الخالق الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ..فلا شبيه له ولا عديل ، **لا الضياء ولا الانوار ، ولا الظلمات ولا النار ،وذلك ان النور والظلمة مخلوقان محدثان ، يوجدان ويعدمان ويقبلان ويدبران ، ويذهبان ويجيئان ، ويوصفان ويحددان ، والخالق ليس كذلك ، لان الخالق قديم لم يزل ، والمخلوق لم يكن ، فاثار الصنعة في المخلوق بينة واعلام التدبير قائمة .. فانت تراه مرة ماثلا ومرة آفلا زائلا..»** (٢) .

وهذه اوصاف منزهة للذات الالهية عن مماثلة الحوادث والمخلوقات، وعن تصورات المجسمة والمشبهة والقائلين بالنور والظلمة وعبدة الكواكب والافلاك .

ولعل الوصف الذي ذكره الاشعري لراي المعتزلة هذا في التوحيد ان يكون اكثر الصياغات جميعا جمعا لعناصر رايهم في هذا الباب ، حين يقول : «اجمعت المعتزلة على ان الله واحد ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا

---

١ ـ راجع رسالة : الرد على أهل الزيغ من المشبهين ، في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) اللوحتان ٢٧ ، ٢٨ من المخطوط .

٢ ـ الامام القاسم الرس ، كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه ، انظره في الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحيد) . اللوحة ١٢٩ من المخطوط .

يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذي ابعاض ولا اجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط بـه مكان ولايجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الاماكن ، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والـد ولا مولـود ، ولا تحيط بـه الاقدار ، ولا تحجبه الاستار ، ولاتدركه الحواس ، ولايقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفـات ولا تحل بـه العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه لـه ، لم يزل اولا سابقا متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك ، لاتراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الاوهام ولا يسمع بالاسماع ، شيء لا كالاشياء ، عالم حي قادر لا كالعلماء القادرين الاحياء ، وانه القديم وحده ولا قديم غيره ولا اله سواه ، ولا شريك لـه في ملكه ولا وزيـر لـه في سلطانه ، ولا معين على انشاء ما انشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثـال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا ينالـه السرور واللذات ، ولا يصـل اليـه الاذى والآلام ، ليس بـذي غايـة فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عـن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والابناء» (١) .

وهي اوصاف جميعها بالسلب ، مما يجعلها اكثر تصويرا لموقفهم الذي بلغ في التوحيد والتنزيه حد «التجريد» .. ولقد آثرنا ان نسوق في هذا المقام العديد من النصوص ، والنصوص الطويلة ، التي تجسد فكرهم حول هذه الجزئية من جزئيات مباحثهم في اصل «التوحيد» ..

★ ★ ★

١ ـ مقالات الاسلاميين . جـ١ . ص١٥٥ ، ١٥٦ .

ب ـ وحدة الذات والصفات :

وفي سبيل تأكيد اصل التوحيد كذلك ، رفضوا اي نوع من انواع الفصل او التعدد بين صفات الله وبين ذاته ، لأن الله قديم ، وصفة القديم مثله في القدم ، فاذا كانت شيئا غيره ، كان هناك قديمان او اكثر ، وهو تعدد ينافي «التوحيد» .. فهم لم ينكروا الصفات ، كما صنعت المعطلة ، وانما قالوا بوحدة الذات والصفات ، فلله «قدرة» و «علم» ، ولكنهما عين ذاته ، ولذلك فانه عندما يقول : (خلقت بيدي) فانما لا يعني بقدرتي وعلمي ، يريد اني على ذلك قادر وبه عالم ،توليت ذلك بنفسي ، لا شريك في تدبيري وصنعي ، **لا ان قدرتي وعلمي ونفسي غيري ، بل انا الواحد الذي لا شيء مثلي»** (١) .. وذلك لان «من قال : ان العلم غيره ، فقد جعل مع الله سواه ، ولو كان مع الله سواه لكان احدهما قديما والآخر محدثا ، فيجب على من قال بذلك ان يبين ايهما المحدث لصاحبه ، فان قال : ان العلم احدث الخالق ، كفر ، وان قال: ان الله احدث العلم ، فقد زعم ان الله كان غير عالم حتى احدث العلم ، ومتى لم يكن العلم فضده لا شك ثابت وهو الجهل ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وان رجع هذا القائل الضال الى الحق من المقال ، فقال : انه العالم بنفسه ، الذي لم يزل ولا يزول ، وانه الواحد ذو الافعال ، وانه لا علم ولا عالم سواه ، وانه الواحد العالم ، وجب عليه من بعد ذلك ان يعلم ان كل ما نسبه الى العلم فقد نسبه الى الله ، وسواء قال : ادخله العلم في شيء ، او قال : ادخله الله فيه وحمله سبحانه عليه ...» (٢) .

وهذا الراي الذي يسوي بين العلم والعالم ويراهما كلا واحدا هو الذي نراه عند ابن رشد في قوله : «ان ذاته التي يسمى بها صانعا ليست شيئا اكثر من علمه بالمصنوعات ،... وان القوم يصنعون ان الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط ، وذلك انهم يرون ان

---

١ ـ الامام القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه . انظره في الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحيد) . اللوحتان من ١٣٠ ، ١٣١ من المخطوط .

٢ ـ الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد الحنفية . جواب المسالة الثالثة . انظره في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) .

الصور انما كانت غير عالمة لأنها في مواد ، فاذا وجد شيء ليس قائما في مادة علم انه عالم وعلم ، وذلك بدليل انهم وجدوا ان الصور المادية اذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا .. » (١) وهو الامر الذي جعل ابن رشد يقول كذلك : ان «مذهب الفلاسفة في المبدأ الاول هو قريب من مذهب المعتزلة .» (٢) .

وهكذا قدموا وجهة نظرهم في وحدة الذات والصفات ، اسهاما جديدا في مباحثهم الكلامية التي تضافرت لتنتصر للتوحيد والتنزيه والتجريد فيما يتعلق بتصورهم للمبدأ الأول في هذا الوجود .

★ ★ ★

ج ـ رؤية الله مستحيلة :

ولقد كان طبيعيا مع هذا التنزيه الذي قال به اهل العدل والتوحيد . ان يقولوا بنفي رؤية الخلق للذات الالهية ، حالا او مستقبلا ، في هذه الحياة او فيما بعدها ، بالكيفية المعروفة للرؤية او بأية كيفية سواها ، وان يروا في الآيات القرآنية التي يدل ظاهر لفظها على امكان رؤية الأبصار المخلوقة والمخلوقات للخالق، آيات «متشابهات» يجب ان تؤول وترد الى معنى الآيات «المحكمات» في القرآن ، التي تنفي امكان حدوث ذلك ، مثل قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) (٣) .

والامام . القاسم الرسي يحدثنا كيف ان المشبهة قد فسروا قول الله سبحانه (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٤) على معنى «ان الله، عز وجل ، يرى بالأبصار في الآخرة ، وينظر اليه جهرة» .. ثم يستطرد قائلا : «فأما اهل العلم والايمان ففسروها على غير ما قال اهل التشبيه المنافقون ، فقالوا : (وجوه يومئذ ناضرة) ، نقول : مشرقة حسنة ، (الى ربها ناظرة) ، نقول : منتظرة ثوابه وكرامته ورحمته وما يأتيهم من

---

١ ـ ابن رشد (تهافت التهافت) ص٨٤ . طبعة القاهرة ١٩٠٣ م .
٢ ـ المصدر السابق . ص ٥٩ .
٣ ـ سورة الانعام : ١٠٣ .
٤ ـ سورة القيامة : ٢٢ .

خيره وفوائده . وهكذا ذلك في لغات العرب ، وبلغتها ولسانها نزل القرآن» . وان المعنى والتأويل لقوله تعالى في أهل النار : (اولئك الاخلاق لهم في الآخرة ، ولا يكلمهم الله ، ولا ينظر اليهم يوم القيامة) (١) هو «انهم يرجون من الله خيرا ، ويأتيهم منه خير ، ويفعله بهم . ليس معنى ذلك انهم ينظرون الى الله جهرة بالأبصار .. وكيف يرونه بالأبصار، وهو لا محدود ولا ذو اقطار ؟ ! ... ومن ادركته الابصار فقد احاطت به الاقطار ، ومن أحاطت به الاقطار كان محتاجا الى الاماكن ، وكانت محيطة به ، والمحيط أكثر من المحاط به ، واقهر بالاحاطة » (٢) .

فهم جميعا ـ كما يقول الاشعري ـ «على ان الله ، سبحانه ، لا يرى بالابصار» ، وان كانوا قد اختلفوا حول امكان رؤيته بالقلوب ، بمعنى «علمه» بها ، « فقال ابو الهذيل » وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا ، بمعنى انا نعلمه بقلوبنا ، وانكر « هشام الفوطي » (٣) و « عباد بن سليمان » (٤) ذلك ..» (٥) .

وذلك لأن الرؤية بالقلب ، بمعنى العلم ، لا تستلزم الجسمية في المرئي ، وهو الأمر المنافي للتوحيد والتنزيه عن مشابة المحدثات الذي اوجبوه في حق الذات الالهية ، اذ « انه لا أحد يدعي انه يرى الله

---

١ ـ سورة آل عمران : ٧٧ .

٢ ـ الامام القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه . اللوحة ١٣٠ من المخطوط .

٣ ـ هو هشام بن عمرو الشيباني (توفي ٢١٨ هـ) ، وسمي بالفوطي لعلاقات قامت بينه وبين «الفوط» فقال البعض انه كان يلبسها ، وقال البعض انه كان يتاجر في بيعها .. وكان من المتعصبين للاعتزال ، دعاه المأمون على عهده الى بغداد للمشاركة في الجدل الذي كان دائرا يومها مع الفرق المناهضة للعدل والتوحيد ... وهو معدود في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة . انظر المنية والامل . ص٣٥ . وتعليقات د . نيبرج على الانتصار ص١٩٢ ، ١٩٣ . وفلسفة المعتزلة . جـ١ . ص٢٣ .

٤ ـ هو عباد بن سليمان العمري (توفي حوالي ٢٥٠ هـ) ، كان صاحبا لهشام الفوطي ، وله كتاب اسمه «الابواب» وكان يناظر «عبد الله بن كلاب القطان» احد اتباع الحشوية ، وينكر دعواه ان كلام الله هو الله .. وهو معدود في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . أنظر المنية والامل . ص٣٥ ـ ٤٥ . وفلسفة المعتزلة جـ١. ص ٢٥ .

٥ ـ مقالات الاسلاميين . جـ ص ١٥٧ .

سبحانه الا من يعتقده جسماً مصوراً بصورة مخصوصة ، او يعتقد فيه انه يحل في الاجسام » (١) مما يؤكد الصلة بين مبحث الرؤية واصل التوحيد والتنزيه ، وهي جميعا تؤكد سمو المستوى العقلي الذي كان عليه مفكروا هذه المدرسة عن الانحطاط الى درك الذين لا يؤمنون الا بما هو متصور او محسوس او له في المحدثات نظير وشبيه .

★ ★ ★

د ـ استحالة الجهة :

كما تتبعوا الآيات التي يوهم ظاهرها ان الذات الالهية قائمة في جهة من الجهات ، لافادة هذا الظاهر ، وافضائه الى الجسمية والتحيز في المكان ، ومنافاته للتنزيه والتوحيد ، وقالوا : ان «معنى قوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا) (٢) .. جاء الله بآياته العظام في مشاهد القيامة ، وجاء بتلك الزلازل والأهوال ، وجاء بالملائكة الكرام فانجلت الظلم وانكشف عن المرتابين البهم (٣) ، وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون . وليس قوله : (وجاء ربك) انه جاء من مكان ، ولا انه زائل ولا حائل ، ولا منتقل من مكان الى مكان ، او جاء من مكان الى مكان .. بل هو شاهد كل مكان ، ولا يحويه مكان ، وهو عالم كل نجوى ، وحاضر كل ملأ . وكذلك قوله : (هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام) (٤) ، كما قال ، جل ثناؤه : (ما ينظرون الا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصمون) (٥) ، وكذلك قال : (فأتى الله بنيانهم من القواعد) (٦) ، وقال : (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) (٧) .. يعني

---

١ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٤ . ص ٩٨ .

٢ ـ سورة الفجر : ٢٢ .

٣ ـ الامر : لا مأتي له ، ومنه الكلام المبهم : الذي لايعرفه له وجه ، وما استغلق من الامر .

٤ ـ سورة البقرة : ٢١٠ .

٥ ـ سورة يسن : ٤٩ .

٦ ـ سورة النحل : ٢٦ .

٧ ـ سورة الحشر : ٢ .

بذلك كله انــه اتاهم بعذابه وامره ، وليس انه اتاهم بنفسه زائــلا ، وكان في مكان فكان عنه منتقلا . وكذلك يقول القائل للرجل ، اذا جاء بأمر عجيب : قد اتيت بأمر عظيم ، وقد اتى فلان امرا عجيبا ، يريدون انه فعل شيئا اعجبه ، فذلك تأويل المجيء من الله جل ثناؤه ، لا هــو بالانتقال ولا بالزوال . لأن الزائل مدبر محتاج ، لولا حاجته الى الزوال لــم يــزل» (١) .

وكذلك فسروا الآيات ، وايضا الاحاديث التي تقول ظواهرهــا ان الله في السماء ، على معنى ارتفاع قدرته وعلوها ، او ان في السماء امره ورزقه وآياته ، ونفوا ان يعني ذلك ما يــدل على الجهة بأي حال من الاحوال ، فقالوا : انه «**ان سأل سائل فقال** : ما تأويل ما رواه «يسار» عن معاوية بن الحكم ، قال : قلت يا رسول الله ، كانت لي جارية كانت ترعى غنمــا لي قبل «احد» ، فذهب الذئب بشاة من غنمها ، وانــا رجل من بني آدم ، آسف كما تأسفون ، لكنني غضبت فصككتها صكة، قال : فعظم ذلك على النبي ، صلى الله عليه وآله ، قال : قلت : يــا رسول الله ، أفلا اعتقها ؟ قال : «ائتني بهــا» ، فأتيته بها ، فقال لها: «اين الله» ؟ فقالت : في السماء ، قال : «من انا ؟» قالت : انت رسول الله ، فقال عليــه السلام : «اعتقها فانها مؤمنة ..» .. وقولها : في السماء ، فالسماء هي الارتفاع والعلو ، فمعنى ذلك انه تعالى عال في قدرته ، عزيز في سلطانه ، لا يبلغ ولا يدرك .. وقد قيل في قولــه تعالى : (أأمنتم من في السماء) (٢) غير هذا ، وان المراد : اامنتم من في السماء امره وآياته ورزقه ؟ وما جرى مجرى ذلك ..» (٣) .

كما أن الفوقية التي عناها القرآن في قوله تعالى : (وفوق كــل ذي علم عليم) (٤) لا تعني المكانية ، بل هي مجاز متعلق بالعلم الالهي ،

---

١ ــ الامام القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفس التشبيه .اللوحــة ١٢١ من المخطوط .

٢ ــ سورة الملك : ١٦ .

٣ ــ الشريف المرتضى (أمالي المرتضى) القسم الثاني . ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

٤ ــ سورة يوسف : ٧٦ .

فهو «العليم الذي فوق ذوي العلوم أجمعين ..» (١) .

وهكذا نفوا جميعا المكانية والتحيز والجهة ، وان كانوا قد اختلفوا في فروع هذه الحقيقة التي اجمعوا عليها ، فذكر عنهم الاشعري ان منهم من قال : «الباريء بكل مكان ، بمعنى انه مدبر لكل مكان ، وان تدبيره في كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزله : «ابو الهديل» و «الجعفرآن» (٢) و «الاسكافي» (٣) و «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» ، وقال قائلون : الباريء لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول «هشام الفوطي» و «عباد بن سليمان» و «ابي زفر»(٤)

---

١ ــ ابن جني (الخصائص)ج ٢ . ص ٤٥٧ . تحقيق محمد علي النجار . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

٢ ــ الجعفران هما : ١ ــ «ابو محمد جعفر مبشر الثقفي» (المتوفي سنة ٢٣٤ هـ) ، كان من نساك المعتزلة ، زاهدا مثل استاذه «المردار» ، ورفض هدايا الوزير المعتزلي ابن ابي دؤاد ، ورفض المناصب السياسية على عهد «الواثق» ومن كتبه : كتاب الطهارة ، وكتاب السنة والاحكام ، وكتاب في الرد على اصحاب الرأي والقياس ، وكتاب على المحدثين ، وكتاب في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكتاب الاشربة ، وكتاب الحكاية والمحكى ، وكتاب الخراج ، وكتاب على اصحاب المعارف ، وكتاب معرفة الحجج ، وكتاب الناسخ والمنسوخ . وهو معدود في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . انظر المنية والامل . ص ٣٥ ــ ٤٥ : الانتصار . ص ٨١ ، ١٩٩ . وفلسفة المعتزلة ج ١ ص٣٠، ٣١ ... ٢ ــ « أبو الفضل جعفر بن حرب الحمداني » ، وكان زاهدا ناسكا ، ودرس الاعتزال بالبصرة على المعلاق ، وببغداد على « المردار » ، وحضر مجالس « الواثق » للمناظرة ، وتجرد من ثروة ورثها عن أبيه ، ومن مصنفاته : كتاب توبيخ أبي الهذيل في كلامه في المتناهي ، وكتاب المسائل في النعيم . وهو من الطبقة السابعة في الاعتزال. انظر المنية والامل ص ٣٥ ــ ٤٥ والانتصار ص ١٨٠ ، ١٨١ . وفلسفة المعتزلة ص ٣١ .

٣ ــ هو محمد بن عبدالله (المتوفي ٢٤٠ هـ) تلميذ جعفر بن حرب ، ومن مصنفاته: كتاب يفضل فيه عليا على أبي بكر ، والرد على أبي الهذيل في مسألة المتناهي . وكتاب في مجالس دارت بينه وبين السكان ، وهو من الطبقة السابعة للمعتزلة . راجع المنية والامل ص ٣٥ ــ ٤٥ .. والانتصار . ص ١٤٢ ، ٢٠٢ ، وفلسفة المعتزلة ج ١ . ص ٣١ .

٤ ــ هو ابو ظفر محمد بن علي المكي ، امام نيسابور ، كان على رأي هشام الفوطي ، وهو معدود في الطبقة الثانية من طبقات المعتزلة . راجع المنية والامل ص ٤٥ ــ ٥٤ . وفلسفة المعتزلة . ج ١ . ص ٩ .

وغيرهم من المعتزلة» (١) ... وهو خلاف لا يمس جوهر القضية ؛ لأن اجماعهم معقود على نفي الجهة والتحيز والمكان المستلزم للجسمية التي تنافي التوحيد والتنزيه .

هـ ـ خلق القرآن :

والقضية التي ذهبت في تاريخ الفكر الاسلامي علما على المحنة التي حلت «بأهل الحديث» و «الظاهر» في عهد المأمون ٢١٨هـ . والتي استمرت بدرجات متفاوتة في العنف حتى انهاها المتوكل ٢٢٤هـ ، والمعروفة لدى خصوم الاعتزال «بمحنة خلق القرآن» .. هذه القضية هي الأخرى وثيقة الصلة بأصل «التوحيد» والتنزيه ، ذلك ان المعتزلة قد رأوا في القول بقدم القرآن شبهة وجود قديم مع الله ، وهو ماينافي التوحيد ، ولذلك تكرر في الخطاب الذي كتبه وزير المأمون «ابن ابي دؤاد» (٢) الى نائبه ببغداد « اسحق بن ابراهيم الخزاعي » ، يطلب فيه امتحان العلماء واستجوابهم في هذا الأمر ، : «.. وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق» ، تكرر في هذا الخطاب وصف القائلين بقدمه ، بأنهم **المنفوصون من التوحيد خطا** .. الخ .. الخ » (٣) . .

وقول المعتزلة بخلق القرآن ، وعلاقة هذا المبحث « بالتوحيد » والتنزيه أمر سابق على تبلور الاعتزال كمدرسة متميزة على يد واصا

---

١ ـ مقالات الاسلاميين . جـ ١ ص ١٥٧

٢ ـ هو أبو سليمان احمد بن ابي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠) ، عربي من اياد ،اخذ الاعتزال عن هياج بن العلاء السلمي ، صاحب واصل بن عطاء ، كان قاضيا للقضاة ، ثم وزيرا ، واستمر على نجمه ثمانية وعشرين سنة (٢٠٤ ـ ٢٣٢ هـ) ، ولقد ذكر عنه المأمون في وصيته للمعتصم : « وابو عبدالله احمد بن ابي دؤاد لا يفارقك الشركة في المشورة في كل امرك ، فانه موضع ذلك ... » ، وهو الذي جعل الاعتزال مذهب الدولة الرسمي ، بعد ان فشل في ذلك ثمامة بن اشرس ، وهو معدود في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة ، وممن لهم قدم راسخة في الادب والكلام والفقه .. ويذكر ابن المرتضى ان وفاته كانت سنة ٢٦٣ هـ لا سنة ٢٤٠ هـ . انظر : المنية والامل . ص ٣٥ ـ ٤٥ . والانتصار ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ٢٩ ، ٣٠ .

٣ ـ جمال الدين القاسمي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٤٩ ـ ٥١ .

ابن عطاء ، فلقد كان الجعد بن درهم (١) ١٠٥ هـ ٧٢٣ م ينكر قدم كلام الله ، وان يكون له كلام يشبه كلام البشر ..

ولقد كان لقول المعتزلة بخلق القرآن ، واجتهادهم في نفي قدمه ، صلة وثيقة بصراعهم ضد فرق النصارى الذين استندوا الى عقيدة« قدم الكلمة» (المسيح) في تأليه عيسى بن مريم ، اذ رأى المعتزلة في القول بقدم القرآن ما « يشبه القول بقدم الكلمة » ، ومن ثم فان قولهم بخلق القرآن قد «جاء ردا على ركن من اركان المسيحية ، وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية » (٢) .

ولقد قام المعتزلة بتتبع آيات القرآن الكريم الموهمة ظواهرها بقدمه، تتبعوها بالتأويل ، فقالوا مثلا في قوله سبحانه : (وكلم الله موسى تكليما) (٣) : ان المشبهية قد ذهبت «الى ان الله ، تعالى عما قالوا علوا كبيرا ، يكلم بلسان وشفتين ، وخرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين، فكفروا بالله العظيم حين ذهبوا الى هذه الصفة . ومعنى كلامه ، جل ثناؤه ، لموسى ، صلوات الله عليه ، عند اهل الايمان والعلم ، انه **انشأ كلاما خلقه كما شاء** ، فسمعه موسى ، صلى الله عليه ، وفهمه ، **وكل**

---

١ ـ ويبدو انه كان صاحب موقف سياسي ضد الدولة الاموية ، رغم أنه قد عمل مربيا ومؤدبا لمروان بن محمد ، الذي كان آخر خلفاء هذه الدولة .. ولقد قتل الجعد بن درهم ذبحا بيد خالد القشري ، عامل هشام بن عبد الملك على العراق ، بأمر من هشام ، وكان ذلك يوم عيد الاضحى ، اذ ختم خالد خطبة العيد بقوله : ايها الناس « انصرفوا وضحوا ، تقبل الله منكم ، فاني اريد أن اضحي اليوم بالجعد بن درهم ، فانه يقول : ما كلم الله موسى ، ولا اتخذ ابراهيم خليلا ، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا » ثم نزل فذبح الجعد تحت المنبر !!!. وخالد القشري هذا كان طاغية شديد العداء لآل البيت ، مبالغا في سب علي بن أبي طالب وهو ولد امرأة نصرانية رومية بقيت على دينها ، ولقد قام بهدم منارات المساجد بحجة منع المؤذنين من رؤية النساء على السطوح !!.. ولقد اهدى الى نائبه على الكوفة ، بمناسبة ختان ابنه ، هدايا ضمت الف وصيف ووصيفة ، غير الاموال والثياب . انظر الفهرست ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ . وفلسفة المعتزلة ج ١ ص ١١٠ ، و « هامش » ص ١١٥ . وتاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٧ ، ٢٨ ـ ٣١ .

٢ ـ فلسفة المعتزلة . ج ١ . ص ١١٠ .

٣ ـ سورة النساء : ١٦٤ .

مسموع من الله مخلوق ، لانه غير الخالق له ، وانما ناداه الله فقال : (اني انا الله رب العالمين) (١) ، والنداء غير المنادي ، والمنادي بذلك هو الله ، والنداء غيره ، وما كان غير الله مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق ، لانه لم يكن ثم كان بالله وحده لاشريك له . وكذلك عيسى ، صلوات الله عليه ، كلمة الله وروحه ، وهو مخلوق ، كما قال الله ،وكذلك قرآن الله وكتب الله كلها ، قال جل ثناؤه : (انا جعلناه قرآنا عربيا) (٢) ، يريد : خلقناه ، كما قال : (جعلهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها) (٣) ، يقول : خلق منها زوجها ، وقال جل ثناؤه : (وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون ، لاهية قلوبهم واسروا النجوى) (٤) ... فكل محدث من الله فمخلوق ، لأنه لم يكن فكان بالله تعالى وحده لاشريك لـــه . » (٥) .

وهكذا تتبع اهل العدل والتوحيد كافة المسالك التي جاءت منهـــا شبهات الجسمية والتشبيه وتعدد القدماء ، فقطعوا فيها بالرأي الحـاسم الذي لا يدع اية فرصة لأية حجة تنتقص من ذلك التصور النقي لفكـرة التوحيد الاسلامية ، والتنزيه للذات الالهية عن كل مشابهة او مماثلـــة لما وجد او ما يمكن تصور وجوده من المحدثات .

★ ★ ★

ونحن نود ان ننبه في ختام هذا الحديث الذي سقناه عن اصـــل « التوحيد » ، ان مباحث هذا الأصل ليست مجرد امور خاصة بالحديث عن تصور المعتزلة ومن وافقهم لذات الله ، وانها ليست مقطوعة الصلـة بالمباحث والآراء المتعلقة بالانسـان ، وبقضية حريته وتحريره على وجـه الخصوص والتحديد .

ذلك ان التصور التوحيدي النقي للذات الالهية انما جاء وعرفتـه

---

١ ــ سورة القصص : ٣٠ .
٢ ــ سورة الزخرف : ٣ .
٣ ــ سورة الاعراف : ١٨٩
٤ ــ سورة الانبياء : ٣ .
٥ ــ الامام القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه . اللوحـة ١٣١ من المخطوط .

الانسانية ، في الاسلام بالذات ، كتجسيد لمرحلة من النضج بلغتهـا البشرية ، فأعتقت بواسطته وتحررت مـن قيود التجسيد ، وتصـورات الجسمية ، وخرافات الاتحاد والحلول والامتزاج ... ففي التوحيـد اذا تحرير للعقل الانساني من كثير من الأمور والمعتقدات التي لا يهضمهـا هذا العقل ، وخاصة اذا بلغ قدرا من الاستنارة والتفكير ... ومن باب اولى فان نقاء التصور التوحيدي والتنزيهي عند المعتزلة هو تأكيد وحرص وتنمية لهذا القدر من التحرر الذي منحه التوحيد لعقل الانسان .

كما ان الصلة بين القول بخلق القرآن ، وبشرية كلماته ولغتـه وحروفه واصواته ، الى جانب مباحث اخرى لأهل العدل والتوحيد فـي موضوع الوحي .. الخ .. ان الصلة بين هذه الأفكار وتلك المباحث وبين تحرير العقل الانساني من الايمان بأمور لا يستقيم الايمان بها مع برهـان العقل ومعاييره في التفكير ، مسألة واضحة كل الوضوح .. لان الايمان ببشرية الكلمات والحروف والأصوات يجعلها فعلا للرسول الانسان، وثمرة لحريته واختياره .

فاصل « التوحيد » اذا ، بكل المباحث التي دارت لتأكيده ، وكـل الجزئيات واللبنات التي كونت بناؤه الفكري في مذهب القائلين بالعـدل والتوحيد ، أمر وثيق الصلة بالانسان ، وبحرية الانسان وتحرره بالمعنـى الأعم والأوسع لهذه الحرية وذلك التحرير .

★ ★ ★

٣ ـ أصل الوعد والوعيد

وهو الأصل الثالث من اصولهم الخمسة ، وفي اطاره كان الخلاف مع « المرجئة » (١) وهو يعني ـ فيما يتعلق بالوعد ـ أن من اطـاع الله

---

١ هم الذين قالوا : لا تضر مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعـة، فجعلوا الاعمال بمعزل عن التأثير في العقيدة ، واستفاد من موقفهم الفكري هـذا الحكام والولاة الذين اغتصبوا السلطة وساروا بغير العدل في الناس ، لان « المرجئة » قد (ارجأوا) الحكم على هؤلاء الحكام الى الله في الآخرة ، ووقفوا ضد الثورة والخروج عليهم . ومن فرق المرجئة : اليونسية ، والثوبانية ، والثومنية ، والكرامية ... وهم ←

دخل الجنة ، وان وعد الله له بذلك صدق لن يتخلف ، لأن «حقيقةالوعد: كل خبر يتضمن وصول نفع الى الموعود ، سواء كان على طريق الاستحقاق أو على طريق التفضل . وعلى هذا نقول : ان الله تعالى قد وعد المطيع بالثواب الذي يستحقه ، ووعده زيادة على المستحق بطريق التفضل ».

كما يعني هذا الأصل ـ فيما يتعلق بالوعيد ـ ان من عصى الله دخل النار ، وخلد فيها بذنوبه الكبائر اذا مات دون توبة منها وعنها ، وان هذا الوعيد صدق لن يتخلف ابدا ، اذ الوعيد « هو الخبر المشتمل على وصول ضرر الى المتوعد ، ولا فرق على طريقة اللغة بين ان يكون ذلك الضرر من باب المستحق أولا من باب المستحق ، فاذا شرط الاستحقاق فهو لأن الغرض بالوعيد : ما قد ورد عن الله في معنى العصاة ، ولا يتوعد جل وعز الا بالمستحق ، لأنه اذا خرج عن المستحق دخل في حد الظلم » (١) .

والقائلون بالعدل والتوحيد يرون صدق وعيد الله وعدم تخلفه قائما في حق « الفسقة » المرتكبين للكبائر ، كما هو قائم في حق الكفار ، و «ان الوعيد الوارد عن الله تعالى ليس بمقصور تناوله على الكفار دون الفساق، ولا على الكفر دون الفسق ـ على حد ما حكى عن بعض المرجئة من ان الفاسق ليس بمعني بآيات الوعيد قطعا ، على ما ذكر عن المريسي وغيره ـ وذلك لأن آيات الوعيد هي واردة بلفظه تتناول الفسقة كتناولها للفكرة .. » (٢) .

ولقد ترتب على موقف اهل العدل والتوحيد هذا موقف ثان انكروا

يقولون بالجبر والتشبيه أيضا .. وهناك ارجاء بمعنى آخر اطلق على الذين توقفوا في الحكم على احداث الصراع بين علي ومعاوية ، وارجأوا الحكم عليهم لله ، كما ان هناك نوعا آخر من الارجاء الذي أشرنا اليه عند الترجمة والحديث عن الجهم بن صفوان . راجع : مقالات الاسلاميين . ج ١ ص ١٤١ ، ١٤٣ . وكشاف اصطلاحات الفنون ص ١٧١ ، ١٧٨ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ ، ١٥٤٤ . والتعريفات للجرجاني ص ١٨٤ ، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ج ٢ ص ٣٢٠ ، ٣٢١ طبعة حيدر آباد بالهند سنة ١٣٢٥ هـ .

١ ـ القاضي عبد الجبار (المحيط بالتكليف) السفر التاسع والعشرون ، اللوحة ٦٠ ب من المصورة بدار الكتب المصرية .

٢ ـ المصدر السابق . نفس السفر واللوحة .

فيه حدوث « الشفاعة » من الرسول او غيره لاحد من هؤلاء «الفلسفة»، وقصروا امكان حدوث هذه « الشفاعة » « للمؤمنين » دون « الفسقة » ، فقالوا : ان«الذي عندنا ان هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون الفاسقين»(١) ومن ثم فانها لا تفيد الاخراج من النار الى الجنة ، وانما يقتصر اثرها على رفع الدرجات للمؤمنين في النعيم ، وليس صحيحا ما «يقول الجاهلون من خروج المعذبين من العذاب المهين الى دار المتقين ومحل المؤمنين ،وفي ذلك يقول رب العالمين : (خالدين فيها ابدا) (٢) ، ويقول : (وما هم بخارجين منها) (٣) .. ففي كل ذلك يخبر انه من دخل النار فهو مقيم فيها غير خارج منها .. » (٤) .

وهذا الأصل من اصول المعتزلة وثيق الصلة بأصل « العدل» ، لانه متعلق بالجزاء الواجب على ما قدمت يد الانسان المكلف من اعمال ، ومن ثم اندرج تحت العدل في كثير من مباحثهم ، كما انه على صلة وثيقة بالصراع الفكري والسياسي الذي دار في ذلك العصر ، اذ كانت «المرجئة» بافكارها صدق الوعد ، وبقولها « بالارجاء » انما تخدم « المتغلبين » على السلطة ، الذين حولوها من « الشورى » الى « التغلب » فسلبوا الانسان العربي المسلم بذلك « التغلب » ما قرر له الاسلام من « حرية واختيار»..

٤ ـ المنزله بين المنزلتين

وهو الأصل الرابع ، وفي اطاره كان الخلاف مع المرجئة من جانب ، والخوارج من جانب آخر ، وهو الذي اشتهر في التاريخ كسبب للخلاف بين الحسن البصري وواصل بن عطاء (٥) . ذلك الخلاف الذي تبلورت

---

١ ـ المصدر السابق . نفس السفر ، اللوحة ٧٨ ب ، ٧٩ أ .

٢ ـ النساء : ٥٧ ، ١٢٢ . والمائدة : ١١٩ . والتوبة : ٢٢ ، ١٠٠ . والاحزاب : ٦٥ . والتغابن : ٩ . والطلاق : ١١ . والجن : ٢٣ . والبينة : ٨ .

٣ ـ المائدة : ٣٧ .

٤ ـ الامام يحيى الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة الثالثة من واجبات المؤمن . انظره في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) .

٥ ـ هو أبو حذيفة واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٩ م) الملقب بالغزال ، من الموالي ، ولد بالمدينة ، ثم ذهب الى البصرة ، وتردد على حلقة الحسن

←

على اثره مدرسة المعتزلة كمدرسة مستقلة ورثت كل تقاليد القائلين بالعدل والتوحيد في تراث العرب والمسلمين ..

واصل المنزلة بين المنزلتين هذا يعني : أن من مات مرتكبا لذنب من الذنوب الكبائر ، دون أن يتوب منه وعنه ، فهو من اهل النار الخالدين فيها ، وهو ليس بمؤمن ، كما تقول « المرجئة » ، كما انه ليس الكافر ، كما تقول « الخوارج » ، وهو ايضا ليس بمنافق ، كما هو مذهب الحسن البصري ... وانما هو في منزلة بين منزلتي المؤمن والكافر ... وهذه المنزلة وان لم تخرجه من النار الا انها تعطيه قدرا من عذابها دون القدر المقرر للكافرين «فمن كان على المعصية الكبيرة مقيما ، فهو على طريق النار.. فكل من مات على معاصي الله مصرا غير تائب الى الله فهو من اهل وعيد الله وعقابه»، وذلك بشرط ان يكون اتيانه الكبائر عن هوى وشهوة، لا عن استحلال لها ، والا كان كافرا كفرا صريحا . واقامته على الكبيرة دون توبة ودون استحلال لها تميزه عن المؤمنين وعن الكافرين ، وايضا عن المنافقين ، وتجعله مسلوكا في اطار الفاسقين « فليس هو من المؤمنين في اسمائهم ولا رضى افعالهم ، لمجانبته المؤمنين في اعمالهم وطيبتهم ، ولا من الكافرين ولا يسمى بأسمائهم ، لمخالفته الكافرين في جحدهم وفريتهم على ربهم ، واستحلالهم لما حرم الله عليهم ، ولا هو من المنافقين ، لاستسرار المنافقين الكفر في قلوبهم ، ولكنه فاسق .. ذلك اسمه ، وعليه حكمه . وقد بين الله ان الفسق اسم من اسماء الذنوب ، لقوله : (بئس الاسم الفسوق بعد الايمان ، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون) (٢) ، ومن لم يتب من فسقه وظلمه فهو من اهل النار ليس بخارج منها، ولكنه وان كان في

←

البصري ، والتقى فيها كذلك بمعبد الجهني ، القائل بخلق الانسان لافعاله ، وبالجهم بن صفوان المنزه لله عن الصفات، وتزوج اخت عمرو بن عبيد، الذي زامله في الدعوة للاعتزال، وهو أول من نظم هذه الفرقة واوجد لها هيكلا تنظيميا وارسل لها البعوث والدعاة في مختلف الاقاليم ، وله مؤلفات كثيرة ، ضاعت كلها ، ومن اسماء بعضها : طبقات المرجئة ، وطبقات العلماء والجهلاء ، وكتاب التوبة ، وكتاب المنزلة بين المنزلتين ، ومعاني القرآن ، وخطبة في التوحيد والعدل ، والطريق لمعرفة الحقيقة ، وكتاب الدعوة .راجع : البيان والتبيين ج ١ ص ١٥ ، ١٦ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٤٩ ، ٥٠، ٥١ . والمنية والامل . ص ١٧ ـ ٢٠ . والانتصار ص ٢٠٦ . وأمالي المرتضى . القسم الاول . ص١٦٣، ١٦٥ . وفلسفة المعتزلة . ج ١ . ص ١٣ ـ ١٥ .

٢ ـ الحجرات : ١١ .

النار فليس عذابه كعذاب الكفار ، بل الكفار أشد عذابا . » (١) .

وفي (الانتصار) يصور « الخياط » نشأة الخلاف حول هذه المشكلة فيقول : « ان الخوارج وأصحاب الحسن (البصري) كلهم مجمعون ، والمرجئة على ان صاحب الكبيرة فاسق فاجر . ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر . وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق . فقال لهم واصل : لقد اجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور . فهو اسم له صحيح باجماعكم ، وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن ، فوجب تسميته به . وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه ... ثم قال واصل للخوارج : وجدت أحكام الكفار المجمع عليها . المنصوصة في القرآن ، كلها زائلة عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه ... ثم قد جاءت السنة المجتمع عليها أن اهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة ، وليس يفعل ذلك في صاحب الكبيرة . وحكم الله في المنافق : أنه ان سترنفاقه ، فلم يعلم به . وكان ظاهره الاسلام فهو عندنا مسلم . له ما للمسلمين وعليه ما عليهم . وان أظهر كفره استتيب ، فان تاب والا قتل ، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة . وحكم الله في المؤمن ، الولاية والمحبة والوعد بالجنة ... وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه وبرىء منه واعد له عذابا عظيما ...

فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام الايمان عنه في كتاب الله ، ووجب انه ليس بكافر بزوال احكام الكفر عنه ، ووجب انه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه ، ووجب انه فاسق فاجر لاجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسمية الله له به في كتابه . » (٢) .

والأمر الذي دعانا الى ايراد هذه النصوص الطويلة ، وخاصة نص

---

١ ـ الامام القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه . الفقرة الخاصة بالمنزلة بين المنزلتين .

٢ ـ الانتصار . ص ١٦٥ ـ ١٦٧ .

الخياط الأخير ، هو القصد الى التنبيه على **ان أصل « المنزلة بين المنزلتين »** الذي كان السبب المباشر في تبلور المعتزلة كمدرسة مستقلة لأهل العدل والتوحيد ، **فما كان يعني موقفا سياسيا بالدرجة الأولى ، في صراع سياسي كان محتدما في ذلك التاريخ ضد الأمويين ، ولم يكن مجرد موقف من الانسان العادي الذي يرتكب ذنبا من الذنوب الكبائر ثم يموت دون ان يتوب منه الى الله ...**

فلقد كانت القضية المثارة يومئذ هي : الموقف من ولاة بني امية وأمرائهم ، ومن المظالم التي يرتكبون ؟؟.. فالمرجئة قالوا : انهم مؤمنون، ومن ثم لا يصح الخروج عليهم ، ولا شن الصراع ضدهم ... اما الخوارج فقالوا : انهم كفار ، ومن ثم اخرجوهم من اطار الجماعة المسلمة ... اما المعتزلة ، فقالوا : انهم فسقة ، في منزلة بين منزلتي المؤمن والكافر ... فهم في اطار الجماعة المسلمة ، ولم يصلوا الى حد موقف « العدو » ، ولكنهم في موقف « المناقض » لسلوك المؤمنين ... فالرابطة معهم قائمة غير مقطوعة ، والصراع ضدهم والخروج عليهم أمران مشروعان ، بل واجبان على جماعة المؤمنين ..

وهو المضمون السياسي للقضية هو الذي جعل هذا الأصل من اصول أهل العدل والتوحيد معدودا ضمن الأصول التي تندرج مباحثها تحت أصل « العدل » ... ومن ثم فان له صلة غير منكورة بقضية « الحرية والاختيار » الخاصة بالانسان .

٥ ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

وهو الأصل الخامس والأخير من أصولهم ، وفي اطاره كان الخلاف مع بعض فرق الشيعة الامامية ، وكذلك مع بعض المرجئة ..

وهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ومن وافقهم فيه من أهل العدل والتوحيد ، بعد قمة العمل السياسي الذي يوجب الثورة المسلحة على الانحراف في المجتمع من أصول العدل التي حرص على الدعوة اليها وتأكيدها دين الاسلام .

ولقد وقف مع المعتزلة في هذا المبحث وهذا الموقف « الزيدية »

و « الخوارج » وكثير من « المرجئة » ، قالوا جميعا : « ذلك واجب اذا امكننا أن نزيل بالسيف اهل البغي . ونقيم الحق . واعتلوا بقول الله عز وجل : (وتعاونوا على البر والتقوى) (١) وبقولـه : (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله) (٢) ، وأعتلوا بقول الله عز وجل : (لا ينال عهدي لظالمين) (٣) ... » اما خصوم هذا الموقف ، المناهضون لهذا الأصـل فهم أساسا « أهل الحديث » الذين قالوا : « السيف باطل ، ولو قتلـت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الامام قد يكون عادلا ، ويكون غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاسقا ، وانكروا الخروج على السلطان ، ولم يروه . وهذا **قول أصحاب الحديث** ...» (٤)

ويزيد ابن حزم المواقف المختلفة للفرق الاسلامية من هذا الأصـل تحديدا بقوله : « اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكر ، بلا خلاف من أحد منهم ، لقوله تعالى : (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) (٥) ، ثم اختلفوا فـي كيفيته ، فذهب بعض أهل السنة من القدماء من الصحابة ، رضي الله عنهم ، فمن بعدهم ــ وهو قول أحمد بن حنبل وغيره ، وهو قول سعد بن ابي وقاص ، واسامة بن زيد ، وابن عمر ، ومحمد بن مسلمة ،وغيرهـم ــ الى أن الفرض من ذلك انما هو بالقلب فقط ، أو باللسان ان قدر علـى ذلك ، ولا يكون باليد ولا بسل السيوف ووضع السلاح أصلا ، وهوقول ابي بكر بن كيسان الأصم ، وبه قالت الروافض كلهم ، ولو قتلوا كلهم ، الا أنها (الروافض) لم تر ذلك الا ما لم يخرج الناطق ، فاذا خرج وجب سل السيوف حينئذ معه . وذهبت طوائف من أهل السنة ، وجميـع المعتزلة ، وجميع الخوارج ، والزيدية الى أن سل السيوف في الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب اذا لم يمكن دفع المنكر الا بذلك » (٦) .

وهذا الرأي الذي ينسبه ابن حزم الى « الروافض » ينسبهالقاضي

---

١ ــ سورة المائدة : ٢ .
٢ ــ سورة الحجرات : ٩ .
٣ ــ سورة البقرة : ١٢٤ .
٤ ــ مقالات الاسلاميين . ج ٢ . ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .
٥ ــ سورة آل عمران : ١٠٤ .
٦ ــ كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل . ج ٤ . ص ٣١ .

عبد الجبار الى « بعض الامامية » ، الذين سلموا بوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، اذا كان ذلك « بالقول » فقط ، وجعلوا ما بعد ذلك من وسائل « التعدي الى الضرب والقتل والقتال موقوف على الامام ،وهو المخصوص به دون الامة» ... ولقد رفض المعتزلة هذا الموقف الذي يجعل حق الثورة والخروج المسلح مقصورا على الامام دون جمهور الناس ، وراوه حقا تمتد اليه حرية الناس جميعا لا حرية الامام فقط ، واستدلوا في هذا المقام « بقوله تعالى : (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فانه تعالى قد عم المكلفين بقوله : (فأصلحوا) وبقوله : (فقاتلوا التى تبغي حتى تفيء الى أمر الله) وعلى نحو ذلك امر الله بقتال المشركين امرا عاما لسائر المكلفين ، فلا وجه لقصره على الامام دون غيره . وان كنا قد جعلنا للامام ـ اذا وجد ـ حظ التقدم ... » (١) .. وسياتي الحديث المفصل عن دلالة هذا الخلاف عند الحديث عن الأبعاد السياسية لنظرية الحرية والاختيار .

★ ★ ★

ولقد ساق اهل العدل والتوحيد ، الى جانب الآيات القرآنية التي ذكرها الاشعري وابن حزم وقاضي القضاة ، والتي اشرنا الى بعضها هنا ، نقول : ساقوا للتدليل على وجوب استخدام السيف في تقويم سياسة الأمة العديد من الاحاديث النبوية ، مثل الحديث الذي رواه « خذيفة» « قال : قلت : يا رسول الله ، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر ، كما كان قبله ؟ قال : نعم ، قلت : فبمن نعتصم ؟ قال : بالسيف » (٣) ، كما امتلأت الصفحات التي كتبوها في هذا الامر بالصياغات المشحونة بالثورة والحماس ، من امثال قول «بشير الرجال (٤)» : «اني لأجد في قلبي

---

١ ـ سورة الحجرات : ٩ .

٢ ـ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف . السفر الثالث والثلاثون . اللوحة ١٥٣ أ من المخطوط .

٣ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ القسم الثاني . ص ٧٤ .

٤ ـ من الطبقة الرابعة في رجال الاعتزال ، كانت له في كل سنة رحلة : اما للحج واما للغزو !! ، ولقد خرج على المنصور العباسي مع ابراهيم بن عبدالله بن الحسن، وبايعه وقاتل معه ، وقتل معه أيضا . المنية والامل . ص ٢٤ .

حرا لا يذهبه الا برد العدل أو حر السنان ؟!» (١) ، ووصفهم الحكام الظلمة بانهم « فراعنة » يجب الخروج عليهم ، اذ أن « من كان في يده امر ونهي وكان فعله مخالفا للكتاب والسنة فهو فرعون من الفراعنه» (٢).

ورغم ذلك فانهم قد وضعوا الضوابط والقواعد والشروط للثورة والخروج ، على أئمة الجور هؤلاء ، خروجا مسلحا ، فقالوا : « اذا كنا جماعة ، وكان الغالب عندنا أنا نكفي مخالفينا ، عقدنا للامام ، ونهضنا ، فقتلنا السلطان وأزلناه ، واخذنا الناس بالانقياد لقولنا ، فان دخلوا في قولنا ، الذي هو التوحيد ، وفي قولنا في القدر (العدل) ، والا قتلناهم ... وقال اكثر المعتزلة : لا يكون الخروج الا مع امام عادل ... » (٣) .

فهم قد اشترطوا لاعلان الثورة اذا شروطا ، في مقدمتها :

١ ــ أن يكون الثوار جماعة ... وذلك يميزها عن التمردات الفردية التي هي أقرب الى الانشطة الفوضوية منها الى الثورات .

٢ ــ وأن تكون قوة الثورة وامكانياتها مرجحة لأسهم انتصارها على اسهم اخفاقها ..

٣ ــ وان يكون للثوار امام عادل يعطونه البيعة ليحل نظامه محل سلطة السلطان الجائر ..

٤ ــ أن لا تكتفي الثورة ، بعد نجاحها ، بمجرد ازالة سلطة السلطان وانما تأخذ في تغيير امور المجتمع ، وتجعل السيادة لفكر العدل والتوحيد، وايضا تضع هذا الفكر في حقل الممارسة والتطبيق .

★ ★ ★

ومن الأمور الجديرة بالاشارة والتنبيه هنا : ان المعتزلة قد وقفوا جميعا الى جانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ووقفوا جميعا كذلك

---

١ ــ البيان والتبيين . ج ١ ص ٢٥٩ .

٢ ــ الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد الفقرة السادسة . انظره في (رسائل العدل والتوحيد) .

٣ ــ مقالات الاسلاميين . ج ٢ . ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ .

الى جوار القول بأن «حسن» هذا الموقف انما ثبت بطريق العقل ، ولا يتوقف على ورود النص به أو السماع ، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انما « يحسن عقلا » سواء اكان الأمر متعلقا بدفع الضرر عن الذات ومن يرتبطون بالانسان برباط خاص ، أو تعلق الأمر بدفع الضرر أو جلب النفع بالنسبة للناس عموما والمجتمع بشكل علم ..

كل ذلك اجمع عليه المعتزلة ، اما جهة « وجوب » الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الكافة ، فلقد اختلفوا فيها ، فمنهم من رأى ان ذلك « قد يعرف وجوبه عقلا ، وقد يعرف سمعا » وان الوجوب العقلي متحقق اذا تعلق الأمر بذات الانسان ، اما اذا تعلق الأمر بالغير فان الوجوب يكون طريقه السماع ، والقائل بذلك هو « ابو هاشم ، فانه يقصر المعلوم عقلا على ما يتضمن دفع الضرر والفم عن النفس ، فاذا اقدم بعضهم على ماله أو نفسه أو على من يمسه أمره ، لزمه الأمر والنهي والمنع دفعا للضرر عن النفس ، وما خرج عن ذلك فانما **يحسن** عقلا ، فأما **وجوبه** فموقوف على السمع ، لما كان ذلك من باب الاحسان ، ولا يجب من جهة العقل الاحسان الى الغير ولا دفع الضرر عنه .. » (١)

وهناك فريق آخر من المعتزلة ، منهم « ابو علي الجبائي » ، والد ابي هاشم ، يطلق الأمر ، ويحكم بأن العقل هو طريق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كل الحالات ، سواء تعلق الأمر بذات الانسان او بغيره من الناس ، « فقال ابو علي : **يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلا ، سواء ورد السمع بذلك او لم يرد ، ولا يخص بالوجوب بعض انواعه دون بعض** » (٢) .

وهم بوضعهم هذا الأصل بين المسائل التي تحسن عقلا ، دون توقف على السمع ، والتي تجب عقلا ـ على رأي فريق منهم ـ انما يضعونه في مكان هام جدا ، ويبلغون به درجات عالية من المبدئية والاطلاق ، ان لم يكن التقديس ... ويكفي أن نعلم انهم قد وضعوا معرفة الانسان لله هذا

---

١ ـ القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، السفر الثالث والثلاثون . اللوحة ١٥٢ أ من المخطوط .

٢ ـ المصدر السابق . نفس السفر واللوحة .

الموضع ، عندما قرروا ان سبيلها هو العقل لا السمع والنصوص .

★ ★ ★

ولقد تميز الفكر الذي صاغه اهل العدل والتوحيد تحت هذا الأصل بكثير من الجوانب العبقرية في أمور السياسة والمجتمع ، وذلك **مثل رؤيتهم** ان قيام الظلم انما هو مرهون بوجود الأعوان والأنصار الذين يتبعون الظلمة والطغاة ويعينونهم على ظلمهم وطغيانهم ، ومن ثم فانه « اذا تفرق الأعوان منهم ، واسلموهم ، لم تقم لهم دولة ، ولا تثبت لهم راية » (١) وفي ذلك اشارة لدور الجماهير في الذهاب بالنظم السياسية والاطاحة بها أو في استبقائها قائمة دون تغيير ، وفيه كذلك اشارة لأرضية فكرية آمنت ان للنظم الظالمة جذورا وامتدادات ، ومن ثم فان اقتلاعها لا بد وان يتطلب من الثوار معالجة هذه الجذور وتلك الامتدادات في أحشاء المجتمع الذي يدور فيه الصراع .

كما ابصروا كذلك دور الفكر الجبري ، الذي ينكر الحرية والاختيار، في جعل جماهير المحكومين **خاضعة** للنظم الجائرة ، بل راضية بظلم الحكام الجائرين ، لأنهم سيعتقدون حينئذ « ان هذا الظلم الذي نزل بهم بقضاءمن الله وقدر ، ولولا ان الله قضى عليهم بهذا الظلم ، الذي نزل بهم من **هؤلاء** الظالمين ، ما اذا قدر الظالم أن يظلمهم . غير ان هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم » (٢) ... ومن ثم أبصروا دور الفكر المناقض لفكر الجبر ، وهو فكر « الحرية والاختيار »في تقويض النظم الجائرة ، وتحرير الناس من طغيان الظلمة والطغاة .

★ ★ ★

وهذا الأصل الهام من أصول أهل العدل والتوحيد ، قد انضوى هو **الآخر** تحت مباحث « العدل » ، لارتباطه الوثيق بحرية الانسان واختياره، ومن ثم وجدناه مع « المنزلة بين المنزلتين » و « الوعد والوعيد » داخلان

---

١ ـ الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة السادسة .

٢ ـ المصدر السابق . نفس الفقرة .

في باب « العدل » .. وهو الأمر الذي أعطى اصل « العدل » اهمية كبرى، حتى لقد سموا ـ كما قدمنا ـ بأهل العدل والتوحيد ، كما سموا بالعدليين على الرغم من أن أصولهم الفكرية خمسة لا اثنان فقط ، ومن هنا كبرت اهمية تصور المعتزلة لأبعاد أصل العدل ومسائله ، وهو ما سنتناوله في الفصل القادم من هذه الدراسة ... ومن هنا ايضا كان حديثنا الذي سقناه في هذا الفصل عن أصولهم الخمسة وثيق الصلة بأصل « العدل » ، اي وثيق الصلة بفكر الحرية والاختيار عندهم ، الذي هو الموضوع الرئيسي في هذا الكتاب .

الفصل الرابع

الانسان خالق افعاله

لقد حسم المعتزلة ، واهل العدل والتوحيد ، قضية العلاقة ما بين الانسان وبين الفعل الصادر عنه حسما لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التي بحثت هذا الموضوع .

ولقد كانوا شديدي الانكار للمواقف « التوقيفية ـ التلفيقية » التي تعني صياغاتها الايمان بالجبر وتكريسه ، بينما تحاول اظهار نوع من التقرب الى موقف « الاختيار » ، بل وراوا في مثل هذه المواقف تهافتا أشد من تهافت الجبر بين الخلص ، لاشتمالها على قدر اكبر من عدم الاتساق والحسم والانسجام ..

ومن خلال النصوص الكثيرة التي نستطيع الالتقاء بها في مصنفاتهم واماليهم ومؤلفاتهم ، وكتب المقالات التي صدقت في النقل عنهم ، نلمح مجموعة من القضايا والنصوص والصياغات النظرية التي يؤدي تتبعها الى الوصول لنقطة الحسم هذه ، وجلاء نظرتهم ونظريهم المتكاملة ـ في اطار عصرهم ـ ، وهي النظرية التي تؤكد مسئولية الانسان عن أفعاله ، بانية هذه المسئولية على اساس من صنع الانسان لهذه الأفعال ، وابداعه اياها ، بل وخلقه واختراعه لهذه الأفعال .

ونحن سنتناول في هذا الفصل ثلاث نقاط جوهرية تجسد لنا أصول موقفهم من هذه القضية واساسياته ، وهذه النقاط الثلاث هي :

١ ـ عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة .

٢ ـ ابرز ادوات الحرية الانسانية .

٣ ـ الشمول في التطبيق .

١ ـ عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة

وهي التي يمكن ابرازها وتحديد معالمها في مجموعة من النقـاط ، في مقدمتها :

ا ـ انهم قد اتفقوا جميعا على أن افعال الانسان غير مخلوقة لله ، « وأن من قال : ان الله ، سبحانه ، خالقها ومحدثها ، فقد عظم خطؤه»(١)، وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالانسان ، فلا يصح ان تتعلق بالذات الالهية، لانه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولا لفاعلين ومقدورا لقادرين ، واثرا لمؤثرين .

ب ـ كما اتفقوا جميعا « على أن افعال العباد من تصرفهم ... حادثة من جهتهم » (٢) ، وعلى أن الانسان منا « محدث وفعل » (٣) لما يصدر عنه من افعال ، وان جهة تعلق هذه الأفعال بالناس الفاعلين لها انما « هـو الحدوث » (٤) ، اي ان جهة تعلق هذه الأفعال بفاعليها ليست «الكسب» بالمعنى الذي تحدثت عنه الأشعرية ، ومن باب اولى ليست « الظرفيـة والمحلية » كما رأت ذلك الجبرية والمجبرة الخلص .

جـ ـ كما رأى المعتزلة «ان العقلاء على اختلاف احوالهم» يعترفون بأن الفاعل المختار انما تأتي افعاله «بحسب قصده ودواعيه» هو ، كما ان هذه الافعال تنتفي بحسب الكراهة لها والصوارف عنها والموانـع التي تمنع من مباشرتها (٥) ، واذا كان وقوعها مشروطا بقصد الفاعل لها ودواعيه اليها ، كما ان عدم وقوعها مشروط بكراهته لها والصوارف

---

١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ٨ ص٣ ، ٤٣ . وشرح الأصول الخمسة . ص ٣٣٣ ، ٣٤٤ . والفصل في الملل والاهواء والنحل . ج ٤ . ص ١٩٢ .

٢ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ٨ . ص ٣ .

٣ ـ المصدر السابق . ج ٨ . ص ١٤٩ .

٤ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٣٠٤ ، ٣٣٣ ، ٣٤٠ .

٥ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ٧ . ص٤٨ . وجـ٨ ص٨ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٥، ٤٣ . و ج ٩ . ص ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٩٥ . وشرح الاصول الخمسة.ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠ .

والموانع التي تصرفه عنها وتحول بينه وبينها ، كانت لا محالة فعله هو ، لا فعل غيره ، حتى ولو كان هذا الغير هو الله ، سبحانه .

د ــ ان المعتزلة ــ على عكس الكثيرين من الذين خاضوا في هذا المبحث ــ قدراوا ان وصف الانسان بأنه «فاعل» لافعاله هذه ، انما هو وصف على جهة **الحقيقة** ، وليس على جهة **المجاز** ، ورفضوا ان يكون ذلك الوصف ، على تلك الجهة ، امرا خاصا بالله ، سبحانه وتعالى ، وقالوا صراحة : انه اذا سألنا سائل ، فقال : «افتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة ؟ قيل له : نعم ..» (١) ، وان فعل الانسان هذا، الصادر باختيار ، لا يقتصر فقط على «الارادة» على النحو الذي رآه مثلا الفيلسوف ابو الوليد بن رشد (١١٢٦ ــ ١١٩٨ م) عندما ارجع «الارادة» الى اختيار الانسان ، ثم أرجع افعاله الى هذه الارادة مع الاسباب الموضوعية القائمة خارج ذات الانسان الفاعل ، بل لقد ارجع حتى هذه «الارادة» الى هذه الاسباب الخارجية ، فقال : آن «الافعال **المنسوبة الينا** ... يتم فعلها بارادتنا وموافقة الافعال التي من خارج لها ، وهي المعبر عنها بقدر الله . وهذه الاسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للافعال التي نروم فعلها ، او عائقة عنها فقط ، بل وهي السبب في ان نريد احد المتقابلين .» (٢) ــ .. بل لقد رأى جمهور المعتزلة ان الانسان يفعل ما هو اكثر من الارادة ، و«ان العبد يفعل الارادة والمراد ، وسائر ما يحل في جوارحه من الاكوان (٣) والاعتمادات وغيرهما، وان المتولد هو من فعل الانسان حل في بعضه او في غيره » (٤) .

كما راوا «ان افعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات» . وما شابهها ، جميعها داخلة في نطاق «ما يقدر عليه الانسان ويفعله» ، تماما «كما يقدر على افعال القلوب ، كالفكر والارادة والاعتقاد » (٥) .

---

١ ــ المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ١٨٩ .
٢ ــ ابن رشد (مناهج الادلة في عقائد الملة) . ص ٢٢٦ .
٣ ــ الاكوان : هي الموجودات المادية الحالة في مكان والموجودة في زمان .
٤ ــ المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٩ . ص ١٣ .
٥ ــ المصدر السابق . ج ٩ . ص ١٣ .

هـ ـ ان المعتزلة ، بعد ان رفضوا ان تكون افعال الانسان «مخلوقة» لله ، سبحانه ، لم يتحرج الكثيرون منهم ـ كما صنع سواهم من الباحثين ـ عن أن يصفوا الانسان بأنه «خالق» هذه الافعال ، وذلك لأن معنى «الخلق» عندهم ، ليس هو «الاختراع» و «الابداع» على غير صورة ومثال سابق ، ولا الايجاد من العدم ، كما فسر البعض هذا المصطلح ـ وخاصة الاشعرية ـ وانما «الخلق» الانساني عندهم هو الفعل والصنع على اساس من «التقدير والتخطيط» السابق على التنفيذ، ومن اثباتهم للانسان هذا «التقدير» والفعل على اساس منه ، كان اثباتهم له «القدر» .. ولذلك ـ كما قلنا ـ لم يتحرجوا عن وصف الانسان «بالخلق» ، لما راوا ان هذا الخلق هو «التقدير . ولهذا يقال :خلقت الأديم ... وقال زهير :

ولأنت تعزي ما خلقت .. وبعض القوم يخلق ثم لا يعزي (١) .

كما استدلوا من القرآن الكريم على «ان العبد في الحقيقة يوصف بانه يخلق ، بقوله تعالى : (وتخلقون افكا) (٢) ، وقوله : (فتبارك الله أحسن الخالقين) (٣) ، وقوله : (وان تخلق من الطين كهيئة الطير)(٤)..» وبينوا «ان التعلق بقوله تعالى : (هل من خالق غير الله) (٥) ، وقوله: (افمن يخلق كمن لا يخلق) (٦) ، لا يصح ، فهذا كلام من جهة العبارة فأما من جهة المعنى ، فانما يجب ان نبين ان العبد يحدث الشيء ، وانه يصح أن يحدثه مقدورا ..» (٧) .

ثم بينوا السر في انصراف لفظ «الخالق» الى الله ، سبحانه ، دون الانسان ، وكيف ان اجراءه على هذا النحو فقط انما هو من جهة التعارف .. كما لا يطلق قولنا «رب» الا عليه ..» وان «ذلك غير مانع

---

١ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٣٨٠ .
٢ ـ سورة العنكبوت : ١٧ .
٣ ـ سورة المؤمنون : ١٤ .
٤ ـ سورة المائدة : ١١٠ .
٥ ـ سورة فاطر : ٣ .
٦ ـ سورة النحل : ١٧ .
٧ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج ٨ ، ص ١٦٣ .

من ان يجري على غيره ، وانما لم يجر الا عليه ، مرسلا للايهام ، ونولاه كان لا يمتنع ذلك فيه» ، وذلك لأن معنى «الخلق» ـ كما قدمنا الاشارة بذلك ـ انما هو وقوع الفعل «من فاعله مقدرا ، وان العبد قد يحدث الفعل بمقدار ، كما انه تعالى يحدث ذلك ، فيجب ان يوصف بهذا الوصف . فاذا اثبت ذلك ، وكان عندهم ان الحركة المكتسبة مخلوقة ، فيجب ان يكون لها خالق ، وخالقها قد يكون الانسان ، كما ان خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى» (١) .

وهذه القدرة التي اثبتها المعتزلة للانسان ، والتي تبلغ حد «الخلق» للافعال ، انما تؤهل الانسان عندهم «لافناء» الافعال كذلك، فهو يستطيع ان «يفني» فعل الغير ، بل يستطيع ان «يفني» فعل الله، سبحانه ، «ذلك ان الواحد منا يجوز أن يفني فعل الله تعالى الذي هو القدرة ، بفناء الحياة ، بأن يقتل نفسه ... ويجوز ان يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل .. الخ .. الخ ..» (٢) .

ففعل جريمة القتل والانتحار ، وفعل تحريك المحل الساكن ، انما هو «خلق» الانسان الفاعل لهذه الاشياء ، والامام يحيى بن الحسين يجيب على سؤال «عن الاعمال التي عمل بها بنو آدم .. اشيء هي ام ليست شيئا ؟؟» فيقول : «انها شيء واشياء» .. ثم يجيب على سؤال آخر يقول : «من خلق ذلك الشيء ؟؟» فيقول الامام يحيى : «ان خالق كل شيء عامله ، وعامله فاعله ، قال سبحانه : (فتبارك الله احسن الخالقين) (٣) ، فسمى العاملين خالقين ، وقال شاعر من فصحاء العرب .

ولانت تعزي ما خلقت .. وبعض القوم يخلق ثم لا يعزى يريد انت تتم ما دخلت فيه وصنعته ، وتكمل كل ما قمت به وعملته..» (٤) .

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٨ . ص ٢٨٣ .

٢ ـ المصدر السابق . ج ٨ ص ٢٨٨ .

٣ ـ سورة المؤمنون : ١٤ .

٤ ـ الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسائل السادسة السابعة والثامنة . انظره في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) .

و ـ بل لقد بلغت الجراة الفكرية بالمعتزلة ، والتمكن من مبحثهم، وايمانهم بحرية الانسان واختياره ، الى الحد الذي اجازوا فيه وصف الانسان «بالاختراع» بالمعنى الذي كان مستخدما في مباحث العلوم الالهية في ذلك الحين ، وقالوا : «ان كون القديم مخترعا ومحدثا ، لم يثبت انه مما يختص به ولا يشركه فيه» ، ورأوا ان في الحكم للانسان باحداث افعاله السبيل الوحيد للتوصل «الى معرفة الله اصلا.. وهذا السقيط ما تعلقوا به (أي الخصوم) ، وما يهذون به من ان حقيقة الاختراع اذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح ان يخترع العبد الشيء الا ويجب ان يجوز ان يخترع كل شيء بعد ، ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة ، ولا يجب اذا قدر العبد على شيء ان يكون قادرا على كل شيء» (١) .

ز ـ وان انتصار المعتزلة لقضية حرية الانسان واختياره،وزعامتهم لمعسكر القائلين بهذا الراي في الفكر العربي الاسلامي ، لم يكن مدعاة ولا سببا لاغفالهم اثر الظروف الموضوعية التي تحيط بالانسان المريد القادر المستطيع ، فليس هذا الانسان فاعلا في فراغ ، كما ان حريته هذه ليست مطلقة الى الحد الذي تنتفي فيه عنه كل القيود والالزامات..

فهم يتحدثون عن «الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر ان يكون ملجأ» (٢) ، اي الظروف الخارجية القوية التي يبلغ من قوة دعوتها الانسان الى الفعل أو الى الترك حدا يجعله «ملجأ» الى هذا الفعل او الترك .. ولكنهم لا يخرجون فعل «الملجأ» عن ان يكون من «كسبه واحداثه» هو ، لانه مسبب عن قدرته ، متعلق باختياره ، وليست قوة الدواعي هي التي اوجدت هذا الفعل ، بدليل ان قوة الدواعي لا يمكنها ان تجعل الانسان غير القادر موجدا للفعل الذي تتطلبه هذه الدواعي القوية .

وهذا التقدير ، غير المبالغ ، الذي اعطاه المعتزلة ، لأثر الدواعي التي يلجأ من اجلها الانسان الى الفعل او الترك ، لا يعني انهم يسوون

---

١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٨ ، ص ٢٩٨ .

٢ ـ المصدر السابق ج ٨ . ص ١٦٦ .

ما بين الفاعل الملجأ والفاعل غير الملجأ ، اذ قد رأوا ان هناك اختلافا بينهما من بعض الوجوه (١) .

كما رأت المعتزلة انه قد توجد ظروف خارجة عن نطاق ذات الانسان «**تضطره**» الى فعل ما لا يريد ، وفي هذه الحالة فان حكمه يفارق حكم الانسان المختار ، ويخرج بذلك من نطاق «الكسب» ، كما لا يلحقه مدح او ذم على ما «**يضطر**» اليه من افعال .

وفي حكم «**المضطر**» يكون «**الممنوع**» قسرا ـ بسبب ظروف خارجة عن نطاقه ـ من فعل ما يريد .

وشيء آخر يدخل في نطاق «الظروف الموضوعية» الخارجة عن صنع الانسان المختار ، وهو ما يسميه المعتزلة «باللطف» ، ولكن وظيفته هي التقريب من الطاعة والمساعدة على اتيان الافعال الخيرة فقط ، اذ «هو الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء ، اي الاضطرار ، كبعثة الانبياء ، فانا نعلم ، بالضرورة ، ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية» (٢) .. وهذا اللطف وان جعل الانسان اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية، الا انه لا يعتبر «**تمكينا**» للانسان من الطاعة ، بل هو مجرد «حادث مخصوص يقتضي المكلف **اختيار** احداث امر مخصوص» (٣) وذلك لانه عبارة عن «كل **ما يختار** عنده المرء الواجب ، **ويتجنب القبيح** ، او ما يكون عنده اقرب» الى ذلك (٤) .. فهو في اي الحالات لا يخرج الانسان عن خاصية «**الاختيار**» ، ومن ثم لا يخرج الفعل عن ان يكون «مكتسبا ومحدثا» ومتعلقا بقدرة الانسان .

ح ـ واذا كان الصراع الشديد الذي خاضه المعتزلة انما كان ضد المجبرة ، في هذه القضية ، والتناقض الاساسي انما قام بينهم وبين القائلين بالجبر ، اساسا وبالدرجة الاولى ، اذا كان ذلك قد جعل تناولهم

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٨ . ص ١٦٦ . وج ٩ . ص ٣٥ . وج ١٢ . ص٣١٧ .

٢ ـ كشاف اصطلاحات الفنون . ص ١٢٩٩ .

٣ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ١٣ . ٩٣

٤ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٥١٩ .

لأثر الظروف الموضوعية القائمة خارج الذات الانسانية على حرية هذه الذات واختيارها غير واضح في مباحثهم بالدرجة الكافية احيانا ، مما يوحي بأنهم قد بالغوا بعض الشيء في قدرات الانسان وفعالية حريته واختياره ازاء القوانين التي تحكم الكون وتتحكم في الوجود ، وهو ملحظ من الممكن الوصول اليه ، على ضوء اشاراتنا في الفقرة الماضية الى تقديرهم لآثار الدواعي والظروف الخارجية على الحرية والاختيار ..

اذا كان ذلك كذلك ظهرت اهمية الاشارة الى مبحث نهض بعبئه بعض ائمة المعتزلة ، وعرف في كتبهم باسم «القول بالطبع» وعرفوا بسببه باسم «اصحاب الطبائع» ، وهو مبحث اعطوا فيه تقديرا أكبر لأثر الدواعي والظروف الخارجية ، واقتربوا فيه كثيرا من النظرة العلمية للتأثيرات التي تحدثها القوانين الموضوعية للكون والوجود ..

ومن ابرز الذين قالوا «بالطبع» من رجالات المعتزلة ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٩ ـ ٢٥٦ هـ ٧٧٥ ـ ٨٧٢ م) (١) .

وبادىء ذي بدء ، فان قول الجاحظ «بالطبع» هو شيء آخر غير القول بأن «الطبيعة» هي المصدر الوحيد او الاول للافعال الحادثة في الوجود ، لأن للجاحظ نفسه كتابا يرد فيه على القائلين بهذا المذهب ، اسماه (كتاب العبر والاعتبار) (٢) .. كما ان قول الجاحظ هذا «بالطبع» قد كان محل جدل وخلاف وهجوم من عدد آخر من القائلين بالاعتزال ، وفي مقدمتهم ابو هاشم الجبائي ، وابو علي الجبائي ، وابو عبد الله

---

١ ـ كان من موالي البصرة ، أخذ الاعتزال عن ابراهيم بن سيار النظام ، وكانت معارفه وثقافته وعلومه أشبه بالمذهب المتكامل الذي يرى في كل شأن من شئون الحياة ولون من ألوان المعرفة رايا محددا وناضجا ومبلورا في رسالة او كتاب او اكثر . ولقد الم الجاحظ بثقافات الامم القديمة من الهند والفرس واليونان ، والف في كل ما من لعصره أن يفكر فيه ، من الدين والفلسفة والكلام والتاريخ الطبيعي والاجتماع والسياسة والادب وغيرها من الفنون والعلوم . وكانت ولادته في عصر المهتدي ، وهو معدود في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة . راجع الانتصار . ص ١٥٤ ، وامالي المرتضى . القسم الاول . ص ١٩٤ ، ١٩٦ . وفلسفة المعتزلة . ج ١ . ص ٢٠ ـ ٢٣ .

٢ ـ مخطوط مصور بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٧٠ .

الحسين بن علي بن ابراهيم البصري (١) .. والكتب التي اودعها الجاحظ حديثه المستفيض عن «الطبع» قد ضاعت ولم تصل الينا ، ومنها كتابه في (المعرفة) الذي رد عليه ابو علي الجبائي ، وكتابه في (الالهـــام) ، الذي رد عليه ابو هاشم ، كمـا اورد ابو عبد الله البصري ردودا كثيرة على الجاحظ في كتاب (العلوم) .. وهي كتب لم يصـل الينا منهـا شـيء (٢) .

غير ان الجاحظ قد تناول اطرافا من الحديث عن «الطبع» فـي بعض آثاره الفكرية التي وصلت الينا ، كما ناقش هذه الفكرة الخياط في (الانتصار) وعقد القاضي عبد الجبار للرد عليها صفحات ، بـل وفصولا في (المغني في ابواب التوحيد والعدل) .. ومن ثم فان باستطاعتنا ان نقدم لها عرضا موجزا وتقييما موضوعيا في هذا المكان ..

«فالطبع» عند الجاحظ يعني احيانا امرا قريبا مما نسميه فـي دراساتنا النفسية المعاصرة «بالغريزة» لأنه يتحدث عنه فيقول ، مثلا : «اعلم ان الله ، جل ثناؤه ، خلق خلقه ، ثم طبعهم على حب اجتـرار المنافع ودفع المضار ، وبعض ماكان بخلاف ذلك ، **وهذا فيهم طبـع مركب ، وجبلة مفطورة** .. فهذه الخلال التي تجمعها خلتان : **غرائـز في الفطر ، وكوامن في الطبع ، جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة**» (٣) .

وللوهلة الاولى يبدو الجاحظ هنا قائلا بنوع من «الحتمية» يقرب من «الجبرية» ولعل صياغات كثيرة ، له على هذا النسق هي التي اثارت ضده الكثير من المناقشات من قبل عدد من أئمة الاعتزال .

ولكننا نلتقي عنده بنصوص اخرى كثيرة تقيـد هـذا الاطلاق ، وتفصل ذلك الاجمال ، وتعطي اهمية ووزنا كبيرا ، لا للارادة الانسانية فقط ـ وهو مألم يكن محل جدل من خصوم مذهبه في «الطبع» ـ وانما للقدرة والاستطاعة الخاصة بالانسان ، وتأثيرها حتى في حالة قيـام

---

١ ـ (٣٠٨ ـ ٣٩٩ هـ) ، ولد بالبصرة ، وتتلمذ على أبي القاسم بن سهلوية ، وكان على مذهب أبي هاشم في الاعتزال .

٢ ـ انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ١٢ ص ٢٣٥ .

٣ ـ رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

«الطبع» و «الغريزة» ، مما لا يخل بمسئولية الانسان عن الافعال الصادرة في هذه الحالات ، فهو بعد ان يتحدث عن ان «مزاولة (ازالة) الجبال الراسيات عن قواعدها اسهل من محاربة الطباع » يستطرد ليتحفظ فيقول : «.. وليس قولنا : طبع الانسان على حب الاخبار والاستخبار حجة له على الله ، لانه طبع على حب النساء ، ومنع الزنى، وحبب اليه الطعام ، ومنع من الحرام . وكذلك حبب اليه ان يخبر بالحق النافع ويستخبر عنه ، **وجعلت فيه استطاعة هذا او ذاك ،فاختار الهوى على الراي ..**» (١) .. فالطبع هنا لاينافي وجود الاستطاعة ولا قيام الاختيار ، ولا تمكنه من القدرة على فعل الشيء وضده ، (هذا او ذاك) .

وفي نص آخر يفيض الجاحظ في عرض راي الذين يرون الفعل الانساني ثمرة لعوامل مركبة في الانسان ، ولا اثر فيها لاختيارالانسان، ومن ثم فلا مسئولية عليه فيها ، يعرض هذا الرأي ثم ينقضه عندما يقول : «وقد زعم اناس ان كل انسان فيه آلة لمرفق من المرافق ، واداة لمنفعة من المنافع ، ولا بد لتلك الطبيعة من حركة وان ابطأت ، ولا بد لذلك الكامن من ظهور ، فان امكنه ذلك بغتة ، وإلا سرى اليه كما يسري السم في البدن ، ونمى كما ينمى العرق ، كما ان البذور البرية والحبة الوحشية الكامنة في ارحام الارضين ، لا بد لها من حركة عند زمان الحركة ، ومن التفتق والانتشار في ابان الانتشار ، واذا صارت الامطار لتلك الارحام كالنطفة ، وكان بعض الارض كالام الغاذية فلا بد لكل ثدي قوي ان يظهر قوته ، كما قال الاول :

ولا بد للمصدور يوما من النفث ..

وقال : ولا بد من شكوى اذا لم يكن صبر ..

ولذلك صار طلب الحساب اخف على بعضهم ، وطلب الطب احب الى بعضهم ، وكذلك النزاع الى الهندسة ، وشغف اهل النجوم بالنجوم، وكذلك ايضا ربما تحرك له بعد الكبرة ، وحرق رغبته اليه بعد الكهولة، **على قدر قوة العرق في بدنه ، وعلى قدر الشواغل له ،وما يعترض عليه،**

---

١ ـ المصدر السابق . ج ١ . ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

فتجد واحدا يلهج بطلب الغناء واللحون ، وآخر يلهج بشهوة القتال،حتى يكتتب مع الجند ، وآخر يختار ان يكون وراقا ، وآخر يختار طلب الملك ، وتجد حرصهم على قدر العلل الباطنة المحركة لهم ، ثم لا تدري كيف عرض لهذا هذا السبب دون الآخر الا بجملة من القول ، ولا تجد المختار لبعض هذه الصناعات على بعض يعلم لم اختار ذلك في جملة ولا تفسير ، اذ كان لم يجر منه على عرق ،ولا اختاره على ارث ..» .

ان الجاحظ بعد ان يعرض لنا في هذا النص رأي الذين يرجعون اسباب اختيار الانسان للعلم ، ولنوع محدد وفرع بعينه من هذا العلم ، او للقتل وصناعة الجندية والحرب .. الخ .. الخ .. الى مركبات داخلية في الانسان ، و «عروق» لها قوة في بدنه ، نراه يرفض هذا اللون من «الطبع» الذي يضاهي «الجبر»ويساويه،فيستطرد في الحديث مخاطبا اصحاب هذا المذهب ، قائلا : «.. **فان زعمتم** ان كل واحد من هؤلاء انما هو رهن بأسبابه ، واسير في ايدي علله ، عذرتم جميع اللئام ،وجميع المقصرين ، وجميع الفاسقين والضالين»(١).

ونحن نستطيع ان نلمح في بعض سطور الصفحات التي عقدها القاضي عبد الجبار للرد على الجاحظ في موضوع «الطبع» كلمات تجلى الموقف الحقيقي له في هذا الأمر ، فلعل الأمر لم يخرج عنده عن اعطاء وزن اكثر من غيره لتأثير الظروف الموضوعية والدواعي الخارجة عن ذات الانسان المختار ، عندما رأى – وخاصة في مسألة المعرفة – ان الدواعي اذا قويت لدى الانسان كي «ينظر» وقع له «النظر» ، واذا وقع له «النظر» وقعت له «المعرفة» بالضرورة .. فلقد «**كان يقول في المعارف : انها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الادلة . ويقول في النظر : انه ربما وقع طبعا واضطرارا ، وربما وقع اختيارا ، فمتى قويت الدواعي في النظر ، وقع اضطرارا بالطبع ، واذا تساوت ، وقع اختيارا ، فاما ارادة النظر فانه مما يقع باختيار ، كارادة سائر الافعال**» (٢) .

---

١ – الحيوان . ج ١ . ص ٢٠١ – ٢٠٣ .

٢ – المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ١٢ . ص ٣١٦ .

فنحن نرى عدة حقائق في هذا النص الذي يلخص فيه القاضي عبد الجبار راي الجاحظ في المعارف ووقوعها «بالطبع» .. ففيه :

اولا : ان المعارف لا تقع للانسان ابدا الا بالنظر في مصادر المعرفة واسبابها ، ومن ثم فان هذه الحقائق والظروف الموضوعية هي مصدر هذه المعرفة ..

وثانيا : أن هذا النظر في الادلة هو فعل الانسان الناظر فيها .. وان ارادة النظر في هذه الادلة هي من فعل الانسان المريد في كل الحالات ..

وثالثا : ان الحالة الوحيدة التي يقع فيها النظر اضطرارا ، والتي لا مفر فيها للانسان من هذا النظر في الادلة ، تتأتى اذا قويت دواعي الانسان للنظر ، فأخذت بزمامه ، وقادته الى النظر وحرفته عن تنكب هذا الطريق .. وهذه الحالة لا تعني اكثر من ان الجاحظ قد اعطى الظروف الموضوعية حقها من التقدير ، فهو قد ابصر فعالياتها ، وفي ذات الوقت لم يصل في مذهب «الحتمية» الى حد «الجبر» المنافي لما للانسان من حرية واختيار ..

ويشهد للرجل بمخالفة القائلين بالطبع بمعنى «الحتمية الجبرية» ايضا ، قول القاضي عبد الجبار عنه : **«انه ، فيما يقع من القادر ، بخالف طريقتهم ، لانه يقول : انما يقع بالطبع عند الحوادث والدواعي ، فيرجع ذلك الى حالة للجملة نعتبرها . وليس كذلك طريقة اصحاب الطبائع .»** (١) .. ذلك لأن نظرية «الطبع» المرفوضة من كل المعتزلة هي التي يرى اصحابها ان فعل جارحة اليد طبع اليد ، وفعل جارحة اللسان طبع اللسان ، كما ان نزول الحجر هو طبع الحجر ، أما الجاحظ فهو كغيره من المعتزلة ، بشهادة قاضي القضاة ، يرجع الفعل حتى عند غلبة الدواعي ، الى **جملة الانسان** ، لا الى الجارحة التي صدر عنها الفعل مباشرة .. وهو فرق هام تدرك أهميته من تردده في الصفحات الكثيرة

---

١ ـ المصدر السابق . ج ١٢ . ص ٣١٦ .

التي ناقش فيها صاحب (المغني) هذا الموضوع (١) .

وهذه التفرقة الهامة التي فرق الجاحظ بها بين حال الانسان مع الدواعي وحال غيره من مصادر الفعل والتأثير في الوجود ، والتي أشار اليها القاضي عبد الجبار ، نجد صاحب (الانتصار) يستخدمها في الدفاع عن «ثمامة بن اشرس» ـ الذي قال هو الآخر «بالطبع» ـ عندما يثبت له القول بالاختيار بالنسبة للانسان ، فيقول : ان الانسان يقع منه الفعل وضده ، فلا بد وان يكون مختارا ، اما الطبع ، الذي يعني «الحتمية الجبرية» فانه شأن مصادر الفعل التي لا يقع منها سوى نوع واحد من الفعل والتأثير ، ذلك «ان المطبوع على افعاله عند اصحاب فعل الطباع ، هو الذي لا يكون منه الا جنس واحد من الافعال ، كالنار التي لا يكون منها الا التسخين ، والثلج الذي لا يكون منه الا التبريد . واما ماتكون منه الاشياء المختلفة فهو المختار لافعاله لا المطبوع عليها . ان المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره ، ولا يكون منه في الافعال الا جنس واحد ..» (٢) .

وهكذا تأتي كلمات الخياط هذه التي ساقها دفاعا عن رأي «ثمامة ابن أشرس (٣) ، في العدل والاختيار الانساني ، ورأى النظام (٤) في

---

١ ـ انظر ج ١٢ ص ٣٣٣ ـ ٣٤٦ . و ج ١٥ ص ١٧٨ . وج ٥ ص ٢٦ ، ٣٣، ٣٤، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦١ . وج ٨ ص ٢٠، ٢١ ، ٢٤ . وج ٩ . ص٣١-٣٣ .

٢ ـ الانتصار . ص ٢٣ ، ٢٤ .

٣ ـ توفي حوالي سنة ٢١٣ هـ . وهو بصري ، من موالي بني نمير ، حبسه الرشيد بتهمة الزندقة ، ثم عفا عنه ، واتخذه نديما ، ولقد ارتفع شأنه زمن المأمون ، حتى عرضت عليه الوزارة فرفضها اكثر من مرة ، وقام بدور هام في نشر الاعتزال ، وكان وراء اختيار ابن أبي داؤد للوزارة ، ولقد قال الجاحظ عنه : انه كان افطن الناس . وهو من الطبقة السابعة في رجال الاعتزال . راجع المنية والامل . ص ٣٥ ، والانتصار . ص ٢٠٠ . وفلسفة المعتزلة . ص . ج ١ . ص ٢٨ ، ٢٩ .

٤ ـ (١٦٠ ـ ٢٣١ هـ ٧٧٥ ـ ٨٤٦ م) ، بصري ، من موالي « الزيادين » ـ حسب قول ابن المرتضى ـ ومن موالي «بنير بن حارث» ـ حسب قول ابن حزم ـ ، سمي بالنظام لانه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز ايام فقره في بدء حياته .. اخذ الاعتزال من خاله ابي الهذيل العلاف ، وكانت له دراية بفلسفات الأمم القديمة والآراء المناهضة للاعتزال، ولقد زار الكثير من المراكز الحضارية القديمة في فارس والعراق ، والتقى بهشام بن

←

قدرة الله على الفعل والترك ، مع كلمات الجاحظ التي أوردناها ، وأيضا بعض العبارات التي اخترناها من القاضي عبد الجبار .. تأتي كل هذه الصياغات لتؤكد ما ذهبنا اليه من **أن القول «بالطبع» عند الذين قالوا به من المعتزلة انما كان ثمرة لنظرة علمية ابصرت اثر القوانين والعوامل والمؤثرات الموضوعية الخارجة عن ذات الانسان المختار ، على هذا الاختيار .. وان ذلك لم يصل الى حد «الحتمية الجبرية» ، كما انه لم يتجاهل هذه العوامل بدعوى الانتصار لما للانسان من حرية واختيار ...**

٢ ـ ابرز أدوات الحرية الانسانية

والقائلون بالعدل والتوحيد قد اثبتوا للانسان الحرية والاختيار ، وقدموا هذه العناصر لنظريتهم المتكاملة ونظرتهم الشاملة للقضية ، بناء على تقريرهم ، واستنادا الى رايهم في امتلاك هذا الانسان للادوات التي يكون بواسطتها مؤهلا للحرية والاختيار والفعل والخلق والتنفيذ ، وذلك مثل :

١ ـ المشيئة والارادة المستقلة عن مشيئة الخالق وارادته .

٢ ـ والقدرة والاستطاعة ...

★ ★ ★

الحكم الرافض ، وفي بغداد تعرف على المترجمين في « بيت الحكمة » وطالع مترجماتهم من كتب اليونان . وكانت له تجارب على الحيوانات مع الأمير الهاشمي العباس محمد علي بن سليمان . ولقد وصفه الجاحظ بانه رجل الألف عام الذي يظهر كل عشرة قرون ، اذا صدق هذا الزعم القديم .. ومن مصنفاته ـ وهي قد ضاعت كلها ـ كتاب الدرة ، وكتاب الحركة ، والرد على المانوية ، وكتاب العالم ، وكتاب في التوحيد ، وكتاب النكت . وهو من الطبقة السادسة من طبقات الاعتزال . راجع : المنية والامل . ص ٢٥ . والانتصار ص ١٨٢ ، ١٨٥ وامالي المرتضى . القسم الأول . ص ١٨٧ . وفلسفة المعتزلة . جـ ١ ص ١٧ ـ ٢٠ .

أ ـ الارادة والمشيئة :

ومعنى اثبات الارادة للانسان ، ان تكون له صفة تؤدي الى حال يقع به الفعل على وجه دون وجه ، إذ هي ميل ورغبة وشوق يحدث للانسان نحو الفعل عندما يعتقد نفعه (١) .

ومعنى اثبات ارادة للانسان ، مستقلة عن ارادة الخالق ، هو ا يكون لهذا الانسان ميل ورغبة في الفعل ، دون ان يكون ذلك الميل مخلوة لله سبحانه ، أي ان يريد الانسان باختياره ، وقد يكون مراده هذ مرادا لله وقد لا يكون كذلك ..

وعندما توهم المجبرة انهم سيحرجون موقف المعتزلة ويفحمونهم بسؤالهم عن : هل يقع في ملك الله مالا يريده ؟! اوضح اهل العدل والتوحيد ان الجواب : بنعم ؟! ولكن .. ليس على الاطلاق .. وذلك لأن ارادة الله ، سبحانه ، على وجهين : **«احدهما : ارادة حتم والاخرى** : ارادة امر معها تمكين وتفويض ، فاما ارادة الحتم فهي ما اراد من خلق السماوات والارض والجبال .. واما المعنى الآخر فهو الارادة التي معها تمكين ، وهو قوله ، سبحانه : (وقضي ربك الاتعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا) (٢) ، فكان قضاؤه في ذلك ، سبحانه ، ما امر به من ان لا نعبد معه غيره ، وما امر به من البر والاحسان الى الوالدين ، **فاراد الله ، سبحانه ، من العباد ان يطيعوه ، ويعملوا له ، بما ركب فيهم واحسن به اليهم من الاستطاعات وما اعطاهم من الالات ، بالاختيار منهم لطاعته ، والايثار منهم لمرضاته ..»** (٣) .

ومعنى هذا ، ان الامر اذا تعلق بالافعال والمحدثات التي هي خاصة بالخالق ، ولا يستطيعها الانسان ، فان الامر حينئذ من الله والارادة لا تقع لها مخالفة ، ولا يمكن ان تقع لها هذه المخالفة من جهة

---

(١) التعريفات ، للجرجاني .ص ١٠ ، ١١ .

(٢) سورة الاسراء : ٢٣ .

(٣) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن الحنفية . جواب المسالة الثانية عشرة .

الانسان .. اما اذا كان الامر متعلقا بالافعال والمحدثات التي هي في استطاعة الانسان ونطاق قدرته ، فان من الممكن ان تقع فيها للانسان ارادة ، وان تحدث وتنفذ هذه الارادة ، في الوقت الذي لا يريد فيه الله هذه الارادة وهذا المراد .. لأن ارادة الله في هذه الحالة ليست ارادة حتم ، وانما هي ارادة امر وتوجيه ودعوة معها تمكين للانسان على ان يسلك الطريق الذي يريد ويختار .. فملك الله اذا ، والحالة هذه، من الممكن ان يقع فيه ما لا يريد .

وقياسا على جواب اهل العدل والتوحيد هذا ، اجابوا كذلك على قول المجبرة : انه «قد ثبت ان جماعة الامة تقول : ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن..» وهذا القول المجمع عليه والشائع يتنافى مع وقوع مشيئة للانسان في الكون لا تتفق مع مشيئة الله ؟! بل ان هذا القول يعني : انه لا تقع في الكون مشيئة سوى مشيئة الله ؟! ..! اب المعتزلة على هذا الاعتراض ، الذي ظن المجبرة فيه القوة والقطع ، بقولهم : ان «هذا غلط . لأن ما ادعوه من الاجماع فيه لا أصل له ، وجماعة شيوخنا ينكرون ذلك ، ولا يجوزون اطلاقه ، كما لا يجوزون اطلاق القول بأن كل شيء بقضاء الله وقدره ، فتعلقهم (المجبرة) به لايصح ، ولا يعرف هذا الاطلاق عن المتقدمين ، وانما يطلقه من لا علم له من العامة ، ومن يذهب مذهب المخالفين لنا . ولا فصل بين من تعلق بذلك فادعاه اجماعا ، وبين من ادعى الاجماع فيما يطلقه العوام من ان كل شيء باذن الله وبأمره ، ويجعل ذلك حجة في ان كل شيء قد امر الله به .. فالمراد بقولهم : «ما شاء الله كان» : ماشاء الله ان يحدثه من مراداته كان لا محالة .. وكذلك قوله : «وما لم يشأ لم يكن» ، يراد به : ما لم يشأ من مقدوراته ، التي ليست بارادة ، لم يكن ..»(1)، لأن المشيئة كالارادة ايضا على وجهين : مشيئة حتم .. واخرى مشيئة امر معها تمكين للانسان وتفويض .

وهكذا حسموا ، في جراة نادرة ، الاجابة على اسئلة ظن بها اصحابها انها قاطعة ومفحمة للقائلين بالحرية والاختيار .

---

(1) المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٦ . القسم الثاني . ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥ . وشرح الاصول الخمسة ص ٤٦٩ ـ ٤٧١ .

وفيما يتعلق بالارادة الانسانية اقر اهل العدل والتوحيد ، أن الفعل حتى يكون مراداً للانسان ، فلا بد من ان تجتمع فيه ثلاثة شروط :

١ ــ ان يكون المريد عالما بما يفعله ، والا كان غير مريد للفعل ، حتى لو وقع وحدث منه .

٢ ــ وان يكون له غرض في هذا الفعل ، لأن الارادة هي ميل ومحبة وشوق ورغبة في الفعل .

٣ ــ وان يكون هذا الفعل مقصودا بنفسه ، لا ان يكون حدوثه تابعا لغيره «لأنه لو لم يكن كذلك لصح ان يقع ولا ارادة» للفاعل فيه (١).

كما قرروا ان الارادة لا تتعلق بالفعل الذي حدث وانقضى ، لأنه لا محل هنا يحتمل وجودها ، ولا مكان للرغبة والشوق والامل في الحدوث ، و«لأن من حق المريد للشيء ان يعتقد جواز حدوثه ، فاذا اعتقد في الشيء انه منقض أستحال عنده حدوثه ، فلذلك لم يصح انه يريده» (٢) .

كما راوا ان ارادة الانسان كما تتعلق بالاشياء الممكنة ، فانها تتعلق كذلك بالاشياء غير الممكنة «مثل ان الانسان يهوى الا يموت» ، وذلك على عكس الاختيار فهو خاص بالاشياء الممكنة ، وهو لذلك اخص من الارادة ، فكل «اختيار ارادة ، وليس كل ارادة اختيارا» (٣) .

★ ★ ★

ب ــ القدرة والاستطاعة :

والقدرة هي بمثابة الأداة التي يحقق بها الانسان ارادته واختياره ،

---

(١) شرح الأصول الخمسة . ص ٤٥٦

(٢) المغني في ابواب التوحيد والعدل جـ ٤ ص ٥٢ .

(٣) الفارابي (المسائل الفلسفية والأجوبة عنها) ص ١٠٧ ، ١٠٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م « ضمن مجموعة عنوانها (المجموع) ... ».

اذ هي : عرض وصفة يتمكن بها الانسان من الفعل والترك (١) .

واهل العدل والتوحيد قد اجمعوا على ان الله قد مكن الانسان من الاستطاعة ، وعلى ان هذه الاستطاعة قائمة وموجودة في الانسان قبل الفعل ، وانها اداته في تحقيق الارادة والاختيار في مجال التنفيذ والاحداث ، وانها عبارة عن القدرة على الفعل وعلى ضده ، وان كانوا قد اختلفوا هل هي صفة ذات للانسان بحيث يقال : انه «مستطيع بنفسه» ، أم ان الاستطاعة غيره (٢) ..

ولقد استعانوا بالنقل كذلك في الاستدلال على وجود الاستطاعة في الانسان ، ومما حكي عن ابي الهذيل العلاف قوله : «قال لي المعذل ابن غيلان العبدي ، وكان من سادات القيس ، وكان يجتمع اليه اهل النظر : يا ابا الهذيل ، ان في نفسي شيئا من قول القوم (المعتزلة) في الاستطاعة ، فبين لي ما يذهب بالريب عني . فقال : خبرني عن قول الله تعالى : (سيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم ، يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون) (٣) ؟؟ هل يخلون من ان يكون اكذبهم لانهم مستطيعون الخروج وهم تاركون له ، فاستطاعة الخروج فيهم وليس يخرجون ؟ فقال : (انهم لكاذبون) ، اي هم يستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون : لسنا نستطيع ، ولو استطعنا لخرجنا ، فاكذبهم الله على هذا الوجه ، أو يكون على وجه آخر : يقول : (انهم لكاذبون) ، اي ان اعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا ، فتكون معهم الاستطاعة على الخروج ولا يخرجون . ولا يعقل للآية معنى ثالث غير الوجهين اللذين وصفنا» (٤) .

كما اجتهد المعتزلة ، واهل العدل والتوحيد عموما ، في رد شبهات المجبرة التي حاولوا استخراجها من ظواهر بعض الآيات القرآنية ، مثل قوله تعالى : (انظر كيف ضربوا لك الامثال ، فضلوا ، فلا يستطيعون

---

(١) التعريفات ، للجرجاني . ص ١٣ .

(٢) مقالات الاسلاميين . ج ١ ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٣) سورة التوبة : ٩ .

(٤) امام المرتضى . القسم الأول . ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

سبيلا) (١) ، فقالوا : ان الآية لا تعني تجريد المشار اليهم من الاستطاعة والقدرة ، ذلك «ان المراد انهم لا يستطيعون الى بيان تكذيبه سبيلا ، لانهم ضربوا الامثال ، ظنامنهم بأن ذلك يبين كذبه ، فاخبر تعالى ان ذلك غير مستطاع» فعجزهم هنا لا يعني نفي استطاعة عنهم ، وانما يعني القوة والقدرة في جانب حجج الرسول وهدى الدين .. او نحو ذلك من التفسيرات (٢) .

ولقد حظيت قضية توقيت الاستطاعة ، اقبل الفعل هي ؟ ام مصاحبة له ؟؟ بالقدر الاكبر من الجدل بين المعتزلة وخصومهم في مباحث هذا الباب ، وذلك لأن بعض المجبرة لا ينكرون وجود الاستطاعة، ولكنهم يقولون : ان الاستطاعة التي هي «من الانسان» ، والتي هي قبل الفعل ، لا تخرج عن أن تكون «صحة الجوارح وارتفاع الموانع» وهذه في حد ذاتها لا تحدث الفعل ، لأنها لاتخرج عن ان تكون استعداد المحل وقبوله لحدوث الفعل وقيامه به ، اما الاستطاعة التي تحدث الفعل فهي مصاحبة له ، وهي من الله .. هكذا رأى بعض المجبرة ان «الاستطاعة .. شيئان : احدهما قبل الفعل ، وهي سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، والثاني لا يكون الا مع الفعل ، وهو **القدرة الواردة من الله** تعالى بالعون والخذلان ، وهو **خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه ، وسمي** من اجل ذلك فاعلا لما ظهر منه » (٣) .

ولقد ادرك المعتزلة ان في هذا الموقف جوهر الخلاف في الاستطاعة، فقالوا : «أن مذهبنا ان القدرة متقدمة لمقدورها ، وعند المجبرة انها مقارنة له . ولعلهم بنوا ذلك على **ان احدنا لا يجوز ان يكون محدثا لتصرفه ، وانهم لما اثبتوا الله تعالى محدثا على الحقيقة ، قالوا : ان قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له ... (ونحن نقول)** : ان القدرة صالحة للضدين ، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر ، وقد كلف الايمان ، ان يكون كافرا مؤمنا دفعةواحدة،

---

(١) سورة الاسراء : ٤٨ .

(٢) امالي المرتضى . القسم الثاني . ص ١٦٣ ـ ١٦٥ .

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل . جـ ٣ . ص ٣٠ ، ٣٢ .

وذلك محـــال» (١) .

فاستطاعة الانسان وقدرته متقدمة على الفعل والمقدور ، لأنه في هذه الحالة فقط يمكننا ان نثبت ان الانسان محدث لهذا المقدور علـى جهة الحقيقة لا المجاز .

والجاحظ يتخذ من آيات القرآن الكريم دليلا على اثبات ذلـك ، عندما يقول : ان بعض المخالفين قد «سأل بعض اصحابنا ، فقال : هل تعرف في كتاب الله تعالى انه يخبر عن الاستطاعة انها قبل الفعـل؟ قال : نعم ، اتى كثير ، من ذلك قوله تعالى : (قال عفريت من الجـن انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك ، واني عليه لقوي امين) (٢) ..(٣).

ولقد اتفق المعتزلة على ان القدرة والاستطاعة في حد ذاتهـا لا توجب الفعل المقدور ، وقال اغلبهم : ان القادر منا قد يعجز ، لأسـباب عارضة ، او لأسباب تتعلق بالفعل ذاته ، عن ايجاد الفعل ، وان هـذا العجز لا يغير من وصفه بالقدرة والاستطاعة ، وقاسوا ذلك على ان قدرة الله منذ الأزل على ايجاد مقدوره ، لا يغير من اتصافه بها عدم خلقهلهذا المقدور في الازل ، وخلقه في وقته (٤) .

ولقد كان خلف ايمان اهل العدل والتوحيد بامتلاك الانسان للارادة والمشيئة ، وتمكنه من القدرة والاستطاعة ، عقيدة راسخة بأن هـــذه الادوات التي تمكنه من الاختيار والفعل ، انما هي معيـار انسانيـــة الانسان ، وتميزه عن غيره من الحيوانات والمخلوقات ، وانه «متى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم ،ولا يعرف باب التبين ، ولا دفـع مضرة ولا اجتلاب منفعة ، ولا صبر على مكروه ولا شكر على محبوب ، ولا تفاضل فـي بيـان ، ولا تنافس في درجة ، وبطلت فرحة الظفر وعز الغلبة ، ولم يكن على ظهرها

---

(١) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٩٦ .

(٢) سورة النمل : ٣٨ .

(٣) الحيوان . جـ ٢ . ص ١٧٠ ـ ١٩٢ .

(٤) المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ ٤ . ص ٣٣١ .

محق يجد عز الحق ، ومبطل يجد ذلة الباطل ، وموقن يجد برد اليقين وشاك يجد نقص الحيرة وكرب الوجوم ، ولم تكن للنفوس آمال ولم تتشعبها الاطماع . ومن لم يعرف كيف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق ، ومن الانس الذين فيهم الانبياء والاولياء ، الى حال السبع والبهيمية ، والى حال الغباوة والبلادة ، والى حال النجوم في السخرة، انها انقص من حال البهائم في الرتقة . ومن هذا الذي يسره ان يكون الشمس والقمر والنار والثلج ؟! او برجا من البروج او قطعة من الغيم؟! او يكون المجرة بأسرها ؟! او مكيالا من الماء او مقدارا من الهواء ؟! .. **وكل شيء في العالم فانما هو للانسان ، ولكل مختبر ومختار ، ولاهل العقول والاستطاعة ، ولاهل التبين والرويه .. ولو استوت الامور بطل التمييز ، واذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة» (١) .**

فالاستطاعة والاختيار والحرية ، هي اذن سر تميز الانسان وامتيازه عن كل ما عداه من المخلوقات .

★ ★ ★

٣ – الشمول فى التطبيق

وعندما اخذ اهل العدل والتوحيد يطبقون اصول نظريتهم في الحرية والاختيار ، المبنية على امتلاك الانسان لأدوات هذه الحرية ، عندما اخذوا في تطبيقها على ميدان الحياة الانسانية ، شمل تطبيقهم لها كل ميادين هذه الحياة ، فهم طبقوها على : المجتمع والحياة العامة، وهذا ما سنتناوله مستقبلا عند الحديث عن الابعاد السياسية والاجتماعية لفكر الحرية والاختيار ...كما طبقوها على ميدان حياة الانسان كفرد عضو في الجماعة ، وفي هذا الميدان شمل تطبيقهم الحالات المختلفة لحياة هذا الفرد الانسان ، فشملت ابحاثهم هنا :

١ – حرية الانسان عندما يكون رسولا لله ارسله كي يبلغ رسالته الى الناس ..

(١) الحيوان . جـ ١ . ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

٢ ـ وحرية الانسان العادي في احواله العادية ..

٣ ـ وحرية الانسان العادي ازاء افعال تبدو «غريزية» فيه ..

ثم أستطردوا ، كي يكون حديثهم وبحثهم شاملا كل المخلوقات المميزة المكلفة ، فتحدثوا عن :

٤ ـ حرية الملائكة ..

٥ ـ وحرية ابليس ..

فغطوا بهذا الشمول ، تقريبا ، كل نواحي الحياة الفردية لهذا الانسان الحر المختار ..

ا ـ حرية الانسان الرسول :

واهمية تقرير اهل العدل والتوحيد لحرية الرسل في التبليغ عن ربهم ما أمروا بتبليغه الى البشر ، يتضح من خلال ادراكنا لعدد من النقاط ذات الدلالة في هذا المقام ، منها :

★ التأكيد على الجانب الانساني في اصحاب الرسالات ، وهو ما يتفق مع تعاليم الاسلام وتأكيده على بشرية الرسول عليه الصلاة والسلام (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ، افئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟) (١) ، (انما انا بشر مثلكم) (٢) ، وحديث الرسول الذي يقول فيه : «انا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد».

★ ومنها اعلاء شأن الرسل بتقرير دورهم هم في الجهود التي تمثلت في الرسالات والتبليغ والتشريع والتنفيذ ، والبعد بتصورنا لهم عن ان يكونوا مجرد ادوات منفذة لما القى اليها به وحي السماء .

★ ومنها ـ وهو الأهم عندنا هنا ـ تأكيد الايمان العميق لأهل العدل والتوحيد بالحرية الانسانية والاختيار ، حتى انهم قد وصفوا بها اولئك الذين اصطفتهم العناية الالهية واختارتهم من دون البشر

---

(١) سورة آل عمران : ١٤٤ .

(٢) سورة الكهف : ١١٠ ، وسورة فصلت : ٦ .

ليحملوا الى الناس هدى السماء ، فهذا الاصطفاء وذلك الاختيار لم يقلل من مدى الحرية التي يتمتع بها الرسول ، اذ لم يتحول الى «أسير» لقوة الذات الالهية التي اصطنعته واصطفته واختارته لهذه المهمة المقدسة .

ونحن اذا تتبعنا الآثار التي يمكن ان تترتب على قول المجبرة بأن الرسل كانوا مجبرين على تبليغ الرسالات ، وانهم لو كانوا مخيرين بين الابلاغ وبين الكتمان ، واحرارا في ذلك ، لجاز لنا ان نشك : هل بلغوا ؟ أم كتموا بعض ما أمروا بتبليغه ؟! .. نجد انفسنا بازاء موقف يطعن في الرسل ، ويرى ان الثقة في تبليغهم لا تتأتى الا اذا تصورناهم مجرد ادوات للتبليغ والتوصيل عن السماء ، بل انه من الممكن ان تترتب على هذا الموقف شبهات تلحق بالذات الالهية لعدم استطاعتها تأهيل الرسول كي يبلغ بصدق وامانة ووفاء مع تمتعه بالحرية والاختيار ؟! ..

ومن ثم كان دفع هذه الفدية الجبرية مساهمة في التنزيه لله ، الى جانب كونه مبحثا متعلقا بصميم حرية الانسان .. ذلك «ان الله ، سبحانه ، لم يكلفهم اداء الرسالة حتى اوجد فيهم ما يحتاجون اليه من الاستطاعة ، ثم امرهم بعد ونهاهم ، وكلفهم من اداء الوحي ما كلفهم ، فبلغوا عنه مابه امرهم ، **على اختيار منهم لذلك ، وايثارا منهم لطاعته ، وحياطة لرضاته ، لم يكن منه جبر لهم على ادائه ، ولا ادخال لهم ، قسرا ، في تبليغه** ، بل امرهم بالتبليغ فبلغوا ، وحثهم على الصبر فصبروا ، فقال ، سبحانه : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته) (١) ، فقال : (بلغ ما أنزل اليك) ، ولو لم يكن التبليغ منه ، صلى الله عليه وآله ، باستطاعة وتخير ، لم يقل له : (بلغ) ، اذ الامر لمن لا يقدر ان يفعل فعلا حتى يدخل فيه ادخالا ويقلب فيه تقليبا محال ، لأن الفاعل هوالمدخل لا المدخل والمقلب لا المقلب ، فلم يأمر الله ، عز وجل ، احدا بأمر الا وهو يعلم انه يقدر على ضده ، فحثه بأمره على طاعته ونهاه عن معصيته» (٢) .

---

(١) سورة المائدة : ٦٧ .

(٢) الامام يحى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الاولى .

ب ـ حرية الانسان العادي في احواله العادية :

واهل العدل ينطلقون الى تقدير هذه الحرية للانسان من موقع الهجوم على المجبرة لا من موقع الدفاع ، لأن الكل مجمعون على ان الناس المميزين العقلاء مكلفون ، وانهم سيحاسبون ويجازون على الاحسان والعصيان ، أي انهم مسئولون .. ولا يعقل أن يكونوا مسئولين عن شيء لا يد لهم فيه ولا طاقة لهم على التأثير فيه ايجادا او عدما ، سلبا او ايجابا .. «والدليل على ان ما فعلوا من طاعة الله ومعصيته فعلهم ، وان الله ، جل ثناؤه ، لم يخلق ذلك ، اقبال الله عليهم بالموعظة والمدح والذم والمخاطبة والوعد والوعيد ، وهو قوله : (فما لهم لايؤمنون) (١) ، وقوله : (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (٢) .. ولو كان **هو** الفاعل لأعمالهم ، الخالق لها ، لم يخاطبهم ولم يعظمهم ولم يلمهم **على** ماكان منهم من تقصير ، ولم يمدحهم على ماكان منهم من جميل وحسن، كما لم يخاطب المرضى فيقول : لم مرضتم ؟! ولم يخاطب العميان فيقول : لم عميتم ؟! ولم يخاطب الموتى فيقول : لم متم ؟! ولم يخاطبهم على خلقهم فيقول : لم طلتم ؟ ولم قصرتم ؟.. وكما لم يمدح ويحمد الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب في مجراهن ومسيرهن ، وانما لم يمدحهن ويحمدهن ، لأنه هو الفاعل ذلك بهن ، وهو مصرفهن ومجريهن ، وهو منشئهن ، فكان في ذلك دليل انه لم يخاطب هؤلاء وخاطب هؤلاء الاخيرين ، فعلمنا **انه خاطب من يعقل ويفهم ويكسب ، وانما خاطبهم اذ هم مخيرون** ، وترك مخاطبة الآخرين اذ هم غير مخيرين ولا مختارين ، فهذه الحجة وهذا الدليل على تميز فعله من فعل خلقه» (٣) .

فهم يقررون أن الطاعة والمعصية هنا هي فعل الانسان الفاعل ، بدليل استحقاقه للمدح والذم عليها ، واهليته للوعد والوعيد ، والدعوة

---

(١) سورة الانشقاق : ٢٠ .

(٢) سورة النساء : ٣٩ .

(٣) الامام القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه . اللوحة ١٣٤ من المخطوط .

والموعظة ، والحساب والجزاء ، وهي امور تحدث عندما يتعلق الفعل بالانسان ويكون واقعا في نطاق قدرته واستطاعته ، ولا تحدث عندما يخرج الفعل عن الطاقة الانسانية ، حتى ولو تعلق به (بالانسان) كما في حال المرض ، والموت ، والخلقة .. الخ .. وايضا عندما يكون سنة في الكون وناموسا من تواميس الله في الطبيعة .

★ ★ ★

ولقد كانت المعرفة الانسانية ، وتحصيلها ، احد الأمثلة التي تحدث اهل العدل والتوحيد من خلالها عن حرية الانسان ، وهم قد قسموا المعارف الانسانية الى ثلاثة أصناف :

١ ـ معرفة الخالق .. وقالوا : ان طريقها هو العقل الصحيح والقلب النصيح .

٢ ـ ومعرفة العبادات ، من حلال وحرام وغيرهما .. وطريقها الرسل ، وتعاليمهم المجملة اساسا في الكتب السماوية ..

٣ ـ والمعرفة التي اتت وليدة للتجربة الانسانية .. وطريق تحصيلها تجربة الانسان في هذه الحياة ..

واستدلوا على ان المعرفة الانسانية كسب للانسان وفعل له ، وليست شيئا مخلوقا فيه او ملقى الى عقله ولبه دون ان يكون من صنعه وخلقه ، بان الانسان قد يكون عالما ثم يفعل ، باختياره ، ما به يجهل العلم الذي يعلم ، كالسكر والنوم مثلا .. وان الانسان قد يكون جاهلا بالشيء فيفعل ، باختياره ، ما به يصبح عالما بهذا الشيء ، كأن يحصل اسباب علمه وتعلمه ، وهكذا «**فان المعرفة من العارف ، تفرعت من لبه، عند استعماله لفكره واستخراجه ماامر باستخراجه من التمييز بعقله .** وقد نجد المبصر بعينه يبصر الى ما يحل له ويحرم عليه ، ولو كان البصر من الله لكان الله المدخل له فيه ، الناظر الباصر ، دون الانسان اليه» (١) .

---

(١) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الخامسة . وانظر كذلك (المغني في ابواب التوحيد والعدل) ج ١٢ . ص ٢٠٩ ـ ٢١١ .

ولقد كانت نسبة الطاعات الى الله اقل احراجا لموقف المجبرة من نسبة المعاصي اليه ، ففي الحالة الاولى يلزمون ان يكون الثواب الممنوح من الله للمطيعين بلا سبب يستوجب ، وان يذهب فضل المطيع على العاصي . اما في الحالة الثانية فانهم يلزمون بنسبة الشناعات المرتبطة بالشرك والمشركين والفسق والفاسقين الى الله سبحانه ، فلقد سأل العدليون المجبرة قائلين : ماذا تقولون «في شرك أشرك بالله وجحده ؟ وفي قتل من قتل الانبياء بغير حق ؟ .. الله فعل ذلك بهم ، كما فعل غيره من اجرامهم ؟ .. فان قالوا : نعم .. فقد زعموا ان الله كفر بنفسه ، وامر بالشرك به ، وقتل انبيائه .. وان قال : لا ، رجع عن قوله .. وان قال : فعل الطاعة ، وخلق بعض المعصية ، ولم يفعل عظائم العصيان ولا فوادح ماتأتي به من الكفران ، قيل له : فلا نراك الا قد اثبت للعبد فعلا لامحالة دون الرحمن ، فان جاز ان يكون من العبد فعل لم يخلقه الله ولم يفعله ، جاز ان تكون له افعال كثيرة وامور جمة غير يسيرة» (١) .

ونحن نستطيع ان ندرك مقدار قوة موقف العدليين ، ومدى حرج موقف الجبرية وتخبطهم عندما نعلم كيف تهربوا من القول بأن المشركين مجبرون على الشرك ، وقالوا انهم غير مجبرين على الشرك ، لانهم لم يريدوا الايمان ، ومع ذلك تخبطوا (المجبرة) فقالوا : ان المشركين رغم عدم جبرهم على الشرك ، لا يستطيعون الايمان ، وذلك دون ان يقولوا : ان شركهم هذا برغبتهم واختيارهم ؟!! ، ثم يعللون «كيف لا يكونون مجبورين ، ولا يستطيعون ان يتركوا شركهم» بقولهم : «كذلك الله يفعل ما يشاء ، يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، فلا مضل لمن هدى ولا هادي لمن يضل» (٢) ؟!! ، وهي اجابة اشبه ماتكون بالهروب خلف«مصطلحات» قد حدد العدليون معناها الدقيق ، عندما فصلوا معنى «الهدى» و «الاحتلال» ، فحرموا المجبرة من الاستتار وراءها (٣) .

---

(١) المصدر السابق اجوبة المسائل : ٣٩ ـ ٤٣ .

(٢) المصدر السابق . جواب المسألة الثالثة والاربعين .

(٣) الامام يحيى بن الحسين : : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . فقرة « الهدى » وفقرة « الاحتلال » .

ولقد استمر القائلون بالعدل والتوحيد في الهجوم على الفكر الجبري والمجبرة واستخدموا سبيل «الالزام» في احراج مواقفهم ، عندما الزموهم القول بالشناعات في أمور الاعتقاد كثمرة لقولهم بالجبر المؤدي الى «تجوير» الذات الالهية ونسبة الشناعات اليها ، الى الحد الذي لا يستطيع قبوله او التسليم به عاقل يومن باتصاف هذه الذات بصفات الكمال ..

★ فلقد قال العدليون ، انه ستترتب على التفسيرات الجبرية لقول الله سبحانه : (قال قرينه هذا ما لدى عتيد ، القيا في جهنم كل كفار عنيد ، متاع للخير معتد مريب ، الذي جعل مع الله الها آخر فالقياه في العذاب الشديد) (١) .. ان يوصف الله ، سبحانه بأقبح الصفات واشدها تناقضا مع الكمال والتنزيه ، فهل يرى الجبرية ان الله هو الذي اضل الضال «وامره ان يجعل معه الها آخر ؟ !.. ثم يقول: القياه ، يعني الضال والمضيل ؟! افتراه اراد بهذا نفسه ؟! ، اذ كان ، في قولهم (المجبرة) انه المضل لهم ، والمدخل لهم فيما دخلوا فيه من خير وشر !!» (٢) ... ان الجبر يلزم اصحابه هذه الشناعات ..

★ وقول الله سبحانه : (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم) (٣) .. يتخذ منه اهل العدل والتوحيد دليلا يلزمون به المجبرة الموقف الشنيع والقول البشع ، ان هم اصروا على جبريتهم ، اذ لو كان الله هو المزين للمشركين قتل اولادهم ، لكان هو الشريك ، ولو كان كذلك «فقد عنى اذا نفسه بهذا القول ، وهذا غير معروف في اللغة : يذكر غيره ويخاطبه ، وهو يريد بالذكر نفسه . هذا محال في القول لايقبله العقل» (٤) .. فهنا محالات لغوية تضاف الى الشناعات الفكرية للمجبرة .

---

(١) سورة ق : ٢٣ – ٢٦ .

(٢) الامام يحيى بن الحسين : الرد على المجبرة القدرية . الحجة الثالثة عشر من حجج اهل العدل القرآنية . انظره في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) .

(٣) سورة الانعام : ١٣٧ .

(٤) الامام يحيى بن الحسين : الرد على المجبرة القدرية . الحجة الرابعة عشرة من حجج اهل العدل القرآنية .

★ وقول الله لموسى : (اذهب الى فرعون انه طغى ، فقل : هل لك الى ان تزكي واهديك الى ربك فتخشى فأراه الآية الكبرى ، فكذب وعصى ، ثم ادبر يسعى ، فحشر فنادى ، فقال : انا ربكم الاعلى ،فأخذه الله نكال الآخرة والاولى) (١) .. يلزم المجبرة ــ على تفسيرهم لــه ــ ان يكون الله هو الذي اضل فرعون ، وخلق على لسانه ما قال مــن شناعات ، وعندئذ يحق للانسان ان يسأل : لماذا ارسل الله موسى اذا الى فرعون ؟! اذا كان هو الذي خلق ضلالــة ، وصنع كــل هــذه الشناعات ؟! (٢) .

★ وقول الله سبحانه : (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) (٣) ،يلزم المجبرة ــ على تفسيرهم لــه ــ القول بأن العصاة لم يكن في وسعهــم الا ان يفعلوا المعاصي ، وبذلك يكون «من عصى ، وكفر ، وظلم ، وقتل انبياءه واولياءه ، وقال عليه بالزور والبهتان ، معذورا عنده ، سبحانه، ساعيا في قضائه وقدره ، ولم يكن يوجد على الأرض عاص ، اذ كــان المطيع يسعى بقضاء الله وقدره ، وكان العاصي كذلــك يسعى ببعض قضائه وقدره» (٤) ، ويترتب على ذلك ان يصبح ارسال الرسل عبث ، والشرائع لغو ، والجزاء جور ، اذ لا طائل من وراء التكليف ولا ذنــب للعصاة ولا فضل للمطيعين .. الى آخر الشناعات التي تلزم اعداء الحرية والاختيــار .

ج ــ حرية الانسان ازاء أفعال تبدو ثمرة للغريزة

ومن الأمور الهامة في شمول التطبيق لنظرية اهل العدل والتوحيد هذه على الانسان ، كفرد فاعل ، انهم قد قرروا حريته واختياره في الفعل والترك حتى بالنسبة للافعال التي تبدو ثمرة من ثمرات«الغرائز»،

---

(١) سورة النازعات : ١٧ .

(٢) الرد على المجبرة القدرية ، الحجة الخامسة عشرة من اجل العدل القرآنية .

(٣) سورة البقرة : ٢٨٦ .

(٤) الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة الخاصة بمعنى الاحتلال .

والتي يبدو انه لا مفر للانسان من فعلها او تركها ، ولا مجال فيها للاختيار .. فالهلع والجزع الذي يصيب الانسان عند الشدائد والمحن، والشح والمنع الذي يصيبه ، او يصيب البعض ، عند نيل الخير ، هذه الانواع السلوكية رآها العدليون ثمرة لاختيار الانسان ، وانكروا ان تكون جبلة فيه ، او مظهرا لفعل الخالق في الانسان .. فقالوا في تفسير قول الله ، سبحانه : (ان الانسان خلق هلوعا ، اذا مسه الشر جزوعا، واذا مسه الخير منوعا ، الا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون) (١): «ان اللهلم يخبر عن فعله ، ولا انه خلق هلعهم ، ولا جعل في ذي الصبر والاحسان صبرهم ، وانما اخبر عن ضعف بنية الانسان ، وانه لايحتمل ما اشتد وصعب من الشأن ، فدل بذلك من ضعف بنية الآدميين ومن قوة غيرهم من المخلوقين ، واختلاف طبائع المربوبين .. واخبر سبحانه انه خلق خلقة اطوارا مختلفة ، وجعل البنية فيهم غير مؤتلفة ، فكلف كل صنف منهم دون ما يطيقه اضعفهم .. ومن ذلك يوم «حنين» حين انهزم المسلمون وجزعوا ، وثبت مع رسول الله من ثبتوا ، ثم ناداهم الرسول فرجعوا ، افيقول الحسن بن محمد (من المجبرة) : ان الله ، سبحانه ، خلقهم جزعا فانهزموا لما خلقهم عليه من الجزع ؟ ثم ناداهم الرسول فاستحيوا منه ، فكروا ، وعن خلق الله الذي خلقهم عليه غيروا ، فتركوا ما ركب الله فيهم من الجزع والجبن ؟؟ ام يقول : ان الله خلقهم في اول الامر جزعا ملعا ، ثم نقل خلقهم آخر فجعلهم صبرا ؟؟! .. لقد ضل اذا ضلالا بعيدا وخسر خسرانا مبينا ، بل ذلك منهم كله اوله وآخره ، ولذلك اثيبواعلى الرجوع ، ولو لم يرجعوا لعوقبوا على الذهاب والشسوع» (٢) .

وكذلك الفعل الصادر من الانسان ، عندما تشتد دواعي الفعل حتى صير الفاعل ملجأ اليه ، رأى العدليون ان هذا الفعل واقع باختيار فاعله ، على الرغم من الالجاء ، والقاضي عبد الجبار يرى انه «لافصل بين الملجأ وبين غيره متى آثر الشيء على ضده ، في انه يوصف بذلك،

---

(١) سورة المعارج : ١٩ .

(٢) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الثامنة والعشرين .

الا ترى ان المشاهد للسبع اذا الجأه الخوف من افتراسه الى الهرب ، انه يختار سلوك طريق على غيره ، كما يختار ذلك مع زوال الالجاء»؟(١)، لأن لـه هنا ايثارا واختيارا ، فكأنما الخوف والالجاء قد حدد فقط نطاق الاختيار واطاره دون ان يلغيه ، وهم بذلك يفرقون بيـن الالجاء وبين الاضطرار والمنـع .

★ ★ ★

د ـ حرية الملائكة واختيارهم :

ولقد ادى الجدل بين المعتزلة ، والقائلين بالعدل والتوحيد عموما، وبين المجبرة حول حرية الانسان واختياره الى الاستطراد ، وتنـاول قضية الملائكة وعلاقتهم بالحرية والاختيار ، فرآهم المجبرة مجبرين ، ورآهم المعتزلة مختارين ..

ومن نفس المنطلق الذي انطلق منه الجبرية في حديثهم عـن الرسل وعلاقتهم بالجبر والاختيار ، انطلقوا في حديثهم عن الملائكـة ، فراوا ان القول باختيارهم يؤدي الى التشكيـك في وفائهـم بالتبليـغ والتنفيذ عن ربهم كما يجب ان يكون الوفاء بالتبليغ والتنفيـذ ، اذ «لعلهم قد تركوا بعض ما بـه امروا ، وقصروا في أداء بعض الوحي ، وفرطوا في نصر النبي والمؤمنين ، وفي غير ذلك ممـا امرهم بـه رب العالمين» (٢) .

ومن نفس المنطلق الذي رد به أهل العدل والتوحيد شبهةالمجبرة في الحديث عن حرية الرسل واختيارهم ، انطلقوا في رد شبهتهم هذه بصدد موضوع الملائكة ، فاستخدموا الحجة العقلية ، عندما سووا بـين الملائكة وغيرهم من عباد الله ، اذ الكل مختارون ، لأنهم مكلفـون ، ولا بـد من الاختيار والاستطاعة للمكلف حتى يكون هناك معنى لهذاالتكليف، ذلك «ان الله ، سبحانه ، ركب الاستطاعة في عباده ، وجعلها في جميع

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٦ . القسم الثاني . ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . المسألة الثانية والاربعون .

خلقه المأمورين المميزين ، منهم الملائكة المقربون ، صلوات الله عليهم ، ثم امرهم ونهاهم من بعد ان اوجد فيهم ما اوجده في غيرهم من الاستطاعة الكاملة والنعمة الشاملة ، وامرهم ونهاهم ، ولولا ما ركب فيهم من الاستطاعة لما جرى امره عليهم» (١) .

ثم استخدموا الحجج النقلية كذلك في الدلالة على ان حرية الملائكة واختيارهم لم ولن تؤدي الى الحاق شبهات المجبرة بأمانتهم ووفائهم في التبليغ والتنفيذ .. فقالوا : «انا علمنا براءتهم ، وانفاذهم لكل ما امرهم به ربهم .. وذلك قول الواحد الجبار : (وله من في السماوات والأرض ، ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولايستحسرون. يسبحون الليل والنهار لا يفترون) (٢) (وقوله) : (حتى اذا جاء احدهم الموت توفته رسلنا وهم لايفرطون) (٣) (وقوله) : (يا ايها الذين آمنوا قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون) (٤) ،(وقوله):(وقالوا: أتخذ الرحمن ولدا ، سبحانه ، بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) (٥) ..» (٦) .

فالعقل والنقل قد ادى عندهم الى تقرير حرية الملائكة واختيارهم واستطاعتهم ، لأنهم مثلهم كمثل الانسان من جملة عباد الله المأمورين المميزين .

★ ★ ★

هـ ـ حرية ابليس واختياره :

وبنفس الحجج والمنطق دار الجدل حول جبرابليس او اختياره ،

(١) المصدر السابق . جواب المسألة الثانية والاربعين .
(٢) سورة الأنبياء : ١٩ ، ٢٠ .
(٣) سورة الأنعام : ٦١ .
(٤) سورة التحريم : ٦ .
(٥) سورة الأنبياء : ٢٦ .
(٦) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الثانية والأربعين .

فقال المجبرة ان ابليس وشروره هي فعل لله ، وان هذا القول فقط هو السبيل لتفادي المحظور الذي يؤدي اليه القول بأن غير الله قادر على خلق مالا يريده الله .

ولكن اهل العدل والتوحيد ، قاسوا ابليس – فيما يتعلق بهذا الموضوع – على الانسان ، وعلى الملائكة ، لانه مثلهما من المخلوقات المميزة المأمورة المكلفة ، فقالوا : «ان الله اعطى ابليس من الفهم واللب ما يقدر به على التمييز بين الأمور .. وانما اعطاه الله ذلك ، وجعله وكل الخلق المتعبدين كذلك ، لان يعرفوه ، أو يعرف ما افترض الله عليهم وعليه ، فيتبع ذلك دون غيره ، ويثابر عليه ، ويعرف ما يسخط الله فيجتنبه ويتقيه ، ويحاذر انتقامه فيه ، ولو لم يعطه وغيره ذلك لم يهتدوا ابدا الى فعل خير ولا شر ، ولا تخير طاعة ولا ايثار هوى ولا اتباع تقوى ، ولو كان الخلق كذلك لكان معنى الثواب ساقطا عنهم ، ولما جرى أبدا عقاب عليهم ولو لم يجر عقاب ولم ينل ثواب لم يحتج الى جنة ونار ، ولا وقع تمييز بين فجار ولا ابرار ، وقد ميز الله ذلك فقال : (لايستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ، اصحاب الجنة هم الفائزون) (١) ... **واعطى (الله) ابليس اللعين ما اعطاه من الفهم والتمييز لأن يطيعه ولا يعصيه ، واراد ان يطيعه تخيرا وايثارا لطاعته ، فكانت هذه ارادة معها تمكين واستطاعة ، ولم يرد ان يطيعه قسرا ، ولا ان يمنعه من المعصية جبرا ، فمكنه وهداه ، ثم امره ونهاه ، فرفض ، له الويل ،تقواه..»(٢).**

★ ★ ★

وهكذا حكم اهل العدل والتوحيد بارادة الانسان ومشيئته ، وقدرته واستطاعته ، وحريته واختياره ، عندما تناولوا حرية الانسان : رسولا لله ، ومرسلا اليه ، وحرية الملائكة ، وكذلك ابليس ، فجعلوا التكليف لعباد الله منطقيا ومؤسسا على الحرية والاختيار .

---

(١) سورة الحشر : ٢٠ .

(٢) الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الثانية .

الفصل الخامس

ماذا لله ؟ وماذا للانسان ؟؟

ولم يكن في اثبات اهل العدل والتوحيد الفعل للانسان ، افتراء على حرية الخالق ، او غل ليده ، سبحانه ، عن ان تكون هي العليا في الايجاد والاعدام ، كما لم يكن في ايمانهم بحرية الانسان واختياره ، وخلقه لأفعاله اية شبهة يمكن ان تنتقص من صفات العظمة والجبروت بمعناهما الخاص بالذات الالهية ، ذلك انهم قد فرقوا تفرقة دقيقة بين فعل الله وفعل الانسان ، وساقوا على ذلك الكثير من الادلة وقدموا العديد من الأمثلة ... ومنها :

أ ـ الافعال المتصلة .. والمنقطعة :

فأشاروا مثلا الى ان افعال الله ، سبحانه ، انما تتصف بالاتصال والدوام والاستمرار ، وان بعضها يأخذ بزمام البعض الآخر دون فتور او انقطاع ، وهو ما يمكن ان نعبر عنه بالخلق المستمر والتحول المستمر في العالم ، وانها كذلك لا يلحقها الزوال أو الكون او العدم ، وانها تحدث بلا تخيل ولا تأليف شيء الى شيء ، وبلا حركات .. وعلى العكس من ذلك كله افعال الانسان ، ذلك «ان بين افعال الله وافعال خلقه فرقا بينا ... فأفعال الله متتابعات متلاحقات في كل شأن ، وافعال المخلوقين ... غير متلاحقات ، بل هن عن التلاحق عاجزات ، وآخر افعال الله بأولهن لاحق ، واولهن لآخرهن غير سابق ، فأفعال الخالق موجودات معلومات ، ثابتات متجسمات ، وافعال الخلق زائلات غير موجودات ، بل هن في كل الحالات معدومات» (١) .. كما ان «افعال الله ، سبحانه ، كائنة عندما يريدها بلا تخيل ولا تأليف شيء

---

(١) المصدر السابق . جواب المسألة السابعة .

الى شيء » (١) .. وهذا موطن من مواطن الفروق بين فعل الله وفعل الانسان .

ب ـ خلق الادوات ... واستخدامها :

وهم قد فرقوا بين «اداة الفعل» وبين «استخدام هذه الاداة في الفعل» ، اي بين «الآلة» وبين «الحركة» التي استخدمت هذه «الآلة» في الفعل ، فأجمعوا على أن «الأداة» من صنع الخالق ، وان فعل الانسان هو «استخدام» هذه الاداة ..

وفي العلاقة مثلا بين «النطق» الانساني والكلام البشري وبين فعل الله «لأداة» النطق نجد شاهدا على هذا التمييز ، عندما يتحدثون عن معنى قوله ، سبحانه : (وقالوا لجلودهم : لم شهدتم علينا ؟ قالوا: انطقنا الله الذي انطق كل شيء ، وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون)(٢). فيقولون : «ان الله انطقهم كما هداهم ، وهداهم كما بصرهم ، وبصرهم كما اسمعهم ، واسمعهم كما مشاهم ، ومشاهم كما ابطشهم ، وابطشهم كما اقامهم ، واقامهم كما اقعدهم ، واقعدهم كما اشمهم ، واشمهم كما انكحهم ، **فلم يكن منه في ذلك كله فعل غير خلق الاداة ،خلق الرجل للمشي فمشى (اي الانسان) وخلق الاذن للسمع فسمع ، وخلق الانف للشم فشم ، وخلق العين للنظر فنظر ، وخلق الفرج للنكاح فنكح ،فما ناله الانسان من تلك الاداة فهو من فعله ، وليس من فعل الله فعل عبده..** الله خلق الفرج امتنانا عليه به لينال به من الشهوة ما نال ، وفعل العبد هو النكاح ... ومعنى (انطقنا الله) : جعل فينا استطاعة ننطق بها، واذن لنا بالنطق فنطقنا ، وشهدنا حينئذ بما علمنا ، ولو كان الله الذي فعل الكلام بعينه ، وولي قوله بنفسه دون غيره ، لقالت جلودهم : نطق الله علينا فيكم ، وشهد هو لا نحن عليكم ، وتكلم علينا بما علم منكم .. فالعين : الله خلقها ، والنظر الى الاشياء فعل العبد ، واليد : الله خلقها، والانسان يبطش بها ، والرجل : الله خلقها ، والانسان بها مشى. فمن

---

(١) المصدر السابق . جواب المسألة الواحدة والأربعين .

(٢) سورة فصلت : ٢١ .

الله خلق الادوات وايجاد الآلات في الابدان ، وما تفرع منها فمن افعال الانسان » (١) ... وهذا موطن ثان من مواطن التفرقة بين فعل الله وفعل الانسان .

★ ★ ★

جـ ـ خلق المواد ... وتصريفها :

وهم قد فرقوا بين « المادة الخام » للمصنوعات ، وبين « تحويلها وتصريفها وتصنيعها » ، فجعلوا المادة من خلق الله ، سبحانه ، ونسبوا الى الانسان الصنع والتحويل والتصريف الذي يصيب هذه المواد ،وقالوا في تفسير قول الله سبحانه : (والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم طعنكم ويوم اقامتكم ، ومن اصوافها وأوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين . والله جعل لكم مما خلق ظلالا ، وجعل لكم من الجبال اكنانا ، وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم باسكم) (٢) ، ان الله ، سبحانه «هو الذي خلق الخشب والحجر والماء والمدر ، هو دلهم على ذلك ، وهم لبوا وعملوا المساكن وكل ما صنعوه من الأماكن ، وهو جعل وخلق الانعام وجلودها ، وهم عملوها بيوتا ... وكذلك السرابيل التي تقي الحر وقت الحر وتقي القر وقت القر ، وكذلك السرابيل : اللباس التي تقي وتحرس من البأس ، فالله اوجد حديدها ودلهم على عملها ، وهم يتولون فعلها وسردا وتأليفها ونسجها ..» (٣) .. اي «ان الله ، سبحانه ، اوجد الاصل الذي نقل وصنع وعمل من هذه .. الجلود والكرسف (٤) والصوف والحديد، والعباد فعلوا الحدث الذي صرفوها به وأحدثوه فيها من عملها ونسجها وصناعتها وغزلها بالأكف والأدوات التي جعلت لهم والاستطاعة التي ركبت فيهم ، فالتأم في ذلك : جلود ، وايد ، وحركات ، فكان الله الخالق للايدي والجلود ، وكان العباد الفاعلين للحركات الصانعين لتلك المصنوعات، كذلك

---

(١) الرد على الحسن بن محمد الحنفية . جواب المسالة السادسة .
(٢) سورة النحل : ٨٠ ، ٨١ .
(٣) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسالة التاسعة عشرة .
(٤) القطن .

الله خلق الحجارة والطين ، والعباد بنو الدور وشيدوا ما بنوا من**القصور** فاجتمعت في ذلك الحجارة ، والاكف العمالة ، والحركات التي دبرت**لها** الحجارات ، فكان الله خالق الأيدي والصخور ، والعباد أحدثوا الحركات وبنوا الدور .. ففي هذا ابين الفرق بين افعال المخلوقين وبين افعال رب العالمين ، فما كان من افعال الله فليس من افعال العباد ، وما كان من افعال العباد فليس من افعال ذي العزة والاياد .» (١) .. وهـذا موطن ثالث من مواطن التمييز فعل الخالق وفعل المخلوق .

★ ★ ★

د ـ خلق الجواهر ... وخلق الاعراض :

وهم قد فرقوا بين «الأجسام» (الجواهر) وبين «الاعراض» (٢) ، واتفقوا جميعا على ان خلق « الاجسام » انما هو لله ، سبحانه ، لا يستطيعه الانسان ، ولا يستطيع خلق ما هو من جنسه ، كما اتفقوا على ان باستطاعة الانسان ان يخلق الأعراض وما هو من جنسها .. ولكنهم اختلفوا في تحديد نطاق الأعراض ، فضيق البعض هذا النطاق ،ووسع فيه آخرون ..

« فالصالحي » ، مثلا ، يرى ان « الحياة والموت والعلم والقدرة » من اجناس الأعراض ، التي يوصف الله ، سبحانه ، بانه قادر على ان يقدر عباده على فعلها (٣) .

---

(١) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الواحدة والاربعين .

(٢) الأعراض ، مفردها «عرض» ، وهي تقابل «الجواهر» .. والعرض هو «الوجود الذي يحتاج في وجوده الى موضع اي محل يقوم به » .. ومنه العرض اللازم ، والعرض المفارق ، والعرض العام ... وهناك تفرقة لدى المتكلمين بين الجواهر وبين الاجسام ، عندما يخصصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسما لا جوهرا ، وبحكم ذلك يمتنعون عن اطلاق اسم الجوهر على المبدأ الاول . انظر : التعريفات للجرجاني ص ١٢٩ . والمعجم الفلسفي « مادة جوهر » .

(٣) واليه تنسب فرقة « الصالحية » من المعتزلة . راجع القسمات الفكرية التي تميزها في : كشاف اصطلاحات الفنون . ص ٨٢١ . والتعريفات للجرجاني . ص ١١٥ .

بينما ينكر « بشر بن المعتمر » (٢١٠ هـ ٨٢٥ م) ذلك ، ويرى **أن** « البارىء قادر ان يقدر عباده على الالوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وقد اقدرهم على ذلك ، فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز ان يقدرهم على شيء من ذلك ...» (١)

ونجد هذه الأشياء التي عددها « بشر بن المعتمر » معدودة عند « النظام » وأصحابه من « الأجسام » ، ومن ثم فانهم لا يرونها من فعل الانسان ، اذ لا فعل له عندهم سوى « الحركة » ، اذ « لا عرض ... الا الحركة ، فأما الالوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات ، فانهم احالوا ان يقدر الله عباده عليها ، لأنها اجسام عندهم ، وليس بجائز ان يقدر الخلق الا على الحركات » .

والى نفس الموقف الذي اتخذه « النظام » وأصحابه وصل « ابو الهذيل العلاف » ، وان اختلف السبب والتعليل ، فهو لا يعتبر الألوان والطعوم .. الخ .. الخ .. اجساما ، وانما يعتبرها **اعراضا لا يعرف الانسان كيفيتها** ، وقدرة الانسان عنده قائمة في نطاق الأعراض التي يعرف كيفيتها ، « فجائز ان يقدر الله عباده على الحركات والسكون والاصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته ، فأما الاعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالالوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز ان يوصف البارىء بالقدرة على ان يقدرهم على شيء من ذلك» (٢).. وهكذا كانت التفرقة بين خلق الجواهر وخلق الأعراض موطنا رابعا للتفرقة بين فعل الله وفعل الانسان .

★ ★ ★

هـ القدرة غير المتناهية ... والقدرة المتناهية :

وهم قد فرقوا بين القدرة المتناهية ، وبين القدرة التي لا تتناهى ، فوصفوا قدرة الله بأنها غير متناهية ، لأنه سبحانه ، قادر لذاته ، بينما

---

(١) وبشر هو مؤسس فرع المعتزله ببغداد ، واليه تنسب فرقة «البشرية» من فرق المعتزلة ، وهو اول من قال بالتولد . راجع التعريفات للجرجاني . ص ٣٩ .

(٢) مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٣٧٧ ، ٣٧٨

قدرة الانسان متناهية ، لأنه قادر بقدرة خلقها الله فيه ، فقالوا : « ان الدلالة قد دلت على ان القادر منا ، من حيث كان قادراً بقدرة ، يجب تناهي مقدوراته ، ولذلك يتعذر عليه حمل الاجسام العظيمة . ولو لم يكن متناهي المقدور في الوقت الواحد ، في الجنس الواحد ، في المحل الواحد ، لم يتعذر عليه حمل شيء يريده من الأجسام ... فيجب القضاء في كل قادر بقدره انه متناهي المقدور ، كالقادر منا .. » (١) ، وذلك على عكس قدرة الخالق ، سبحانه ، فانها غير متناهية المقدور .

ولقد قال بعض المعتزلة ــ وهم « المعمرية » اصحاب « معمر بن عباد السلمي » (٢٢٠هـ ٨٣٥م) ــ ان الله « لا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض » وانه « لم يخلق شيئا غير الأجسام ؛ واما الأعراض فتخترعها الأجسام ، اما طبعا كالنار للاحراق ، واما اختيار كالحيوان للالوان .. »(٢)

وقالت اغلبية المعتزلة « ان البارىء لا يوصف بالقدرة على ما اقدر عليه عباده على وجه من الوجوه » ولا « على جنس ما أقدر عليه عباده »(٣)، لأن المقدور الواحد لا يصح أن يكون مقدور لقادرين ومحلا لقدرتين . ولكنه ذلك لا يعني انهم قد قالوا بتناهي قدرة القادر لذاته ، لأن قدرة الانسان عندهم لم تخرج عن كونها ثمرة من ثمرات قدرة الله الذي خلق الانسان . وهذا موطن خامس للتفرقة بين فعل الله وفعل الانسان .

★ ★ ★

و ــ الاجال .. أيها من الله ؟ وايها من الانسان ؟؟ :

وفيما يتعلق بالآجال ، وقضية الحياة والموت ، فرق اهل العدل والتوحيد بين « الموت الطبيعي » الذي هو حق قضاه الله ، وبين «القتل»

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ . و جـ ٨ . ص ١٤٣ ، ٢٩٥.

(٢) التعريفات ، للجرجاني . ص ١٩٨ ... وقول «المعمرية» هذا يفيد المكان قياء « الاختيار » مع « الطبع » عندما يكون الفعل متعلقا بالانسان .. وهو شبيه بالموقف الذي فصلناه للجاحظ في هذا الامر ، بالفصل الرابع من هذا الكتاب .

(٣) مقالات الاسلاميين . جـ ١ . ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

الذي هو جرم وظلم اقترفه الانسان ضد اخيه الانسان ، أو اقترفه « الانسان المنتحر » ضد نفسه ، فجعلوا الأول فعلا لله ، سبحانه، ونسبوا الثاني الى الانسان وجعلوه فعلا له ، وأفاضوا في شرح هذه القضية ، وقالوا : « ان الله وقت لعباده آجالا ... وجعل فيهم قدرة ان يقتل بعضهم بعضا ... (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق) (١) ، فنهاهم عن قتل النفس ، اذ علم انهم عليه مقتدرون ، وفي ذلك مطلقون، وله مطيقون ، ولو لم يعلم انهم كذلك ، ولا انهم يقدرون على شيء من ذلك ، لما نهاهم عنه ولا حذرهم منه ، لأن نهي الانسان عن الطيران مستحيل في اللغة واللسان وعند كل من عرف البيان . ولقد فرق الله بين فعل عباده في ذلك وبين فعله ، وبين ، سبحانه ، لهم كل أمرهم من أمره، فقال: (وجاءت سكرة الموت بالحق ، ذلك ماكنت منه تحيد) (٢) ، فأخبر ان سكرة الموت من الله لا من الخلق ، فسمى ما كان منه حقا وحكما ، وما كان من عباده الظلمة عدوانا وظلما ، ولو كانا من الله شرعا سواء لذكرالله انهما منه جميعا حقا... وقال : (ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون) (٣) ، ففرق بين القتل والموت ، فكان القتل من عباده فعلا ، والموت ، عز وجل ، منه حتما ، وقال: (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل انه كان منصورا)(٤)، فقال : (قتل مظلوما) ، فأخبر بقوله : (مظلوما) ان له قاتلا ظالما عنيدا، (وما ربك بظلام للعبيد) (٥) ، فان كان قتل بأجله ، فأين الظلم ممن قد استوفى كل أمله وفنيت حياته وجاءت وفاته وفنيت ارزاقه وانقضت ارماقه ؟!!..» (٦)

---

(١) سورة الانعام : ١٥١ .

(٢) سورة ق : ١٩ .

(٣) سورة آل عمران : ١٥٧ .

(٤) سورة الاسراء : ٣٣ .

(٥) سورة فصلت : ٤٦ .

(٦) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة التاسعة ... ونحو نلحظ للقاضي عبد الجبار نصا يوحي برأي مخالف لرأي الامام يحى هذا ، عندما يقول: « ان من مات حتف انفه مات بأجله ، وكذا من قتل فقد مات بأجله ايضا ، ولا خلاف في هذا» (ص ٧٨٢ من شرح الاصول الخمسة) .. وعلى الرغم من ان الأجل عنده بمعنى الوقت الا ان هذا الحكم لا يستقيم الا على مذهب من رأى ان الموت غير مقدور للانسان على ما قدمناه من

←

ثم يمضي اهل العدل والتوحيد في جدال المجبرة حول هذه القضية، فيقلبونها على كثير من وجوهها ، مستخدمين السخرية احيانا من حجج المجبرة كدليل على تهافت ما يقولون ، فهم يسألونهم ، مثلا : « الستم تزعمون انه لن يخرج نفس من أحد ، من حر ولا عبد ، حتى يأتي اجله ويستوفي امله وكل عمله ، وذلك من الله ، زعمتم ؟!.. فما تقولون في رجل ضرب السكين ضربة واحدة في نحر عبد مسكين ، فمات ،وانتم تنظرون ، فما الذي أوجب عليكم من الشهادة ؟ أتشهدون انه قتيله ؟ أم تقولون : بل نشهد أنه وجأه وجرحه ، ولا ندري من قتله ؟ ام تقولون : ان ربه الذي أتلفه ، لأنه جاء بأجله ، ولو لم يأت اجله لدامت حياته وطال عمره ، ولم يكن الجرح ليرزأه ... وماذا تحكمون على هذا الذي رايتموه وجأ نحر المقتول ؟.. أترون وتحكمون بقتله كما قتل ؟... ام تجرحونه جرحا مثله ، فان مات فذاك ، وان سلم تركتموه لعلمكم أن الذي قتل الأول هو مجيء أجله وفناء أيامه وانقضاء آماله ؟...

ويسألون ، أيضا ، عمن قتل نفسه بيده ، أقتلها وهي حية في بقية من أجلها ؟ أم ميتة قد انقضى أجلها ؟.. فان قالوا : قتلها وهي حية في اجلها ، فقد اقروا انه كانت له بقية فقطعها بيده ، قلت البقية أم كثرت، وان قالوا : قتلها بعد ان فني اجلها فكل ما فني اجله فهو ميت لا شك عند فناء أجله ، وقتل ميت ميتا محال » (١) .

ثم اذا كان انتهاء الآجال ، في حال القتل ، من صنع الله وخلقه ، لا من صنع الانسان القاتل ، فلماذا طلب الله ، سبحانه ، من الرسول والمؤمنين ان يأخذوا حذرهم وحيطتهم من العدو ، عندما يقوم الجيش المسلم للصلاة أثناء المعارك والقتال ، فيقول لرسوله : (واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك ، وليأخذوا اسلحتهم ، فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك، وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ، ود الذين كفروا لو تغفلوا عن اسلحتكم

خلافهم حول هذا الموضوع ، أو على تفسير : أجله ، بمعنى وقته الذى انهاه هو ، اي القاتل .

(١) المصدر السابق . جواب المسألة التاسعة .

وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ..) (١)

ان أهل العدل والتوحيد يرون في طلب الله من رسوله والمؤمنين الحذر والاستعداد حتى لا يتمكن المشركون من أخذهم على غرة وهم قيام للصلاة ، دليلا على أن القتل هنا هو صنع المشركين لا صنع الله ،سبحانه عن ان يكون هذا فعله (٢) .

وهكذا راوا انه « **لو لم يقتل المقتول لجاز ان يعيش الى وقت آخر، لان الله تعالى قادر من اماتته على ما هو قادر عليه من احيائه ، ولا وجه لقطع على موت ولا حياة اولا القتل .** » (٣) . .فوصلوا الى قمة الجراة في المناقشة والحسم لقضية الآجال ، عندما قرروا ان الذي انهى اجل القتيل هو القاتل ، وأن الذي وقت اجل المنتحر هو المنتحر ذاته .. الخ..الخ.

ونحن نستطيع ان نستخرج من هذا الموقف الفكري الهام ، الكثير من النتائج والتطبيقات التي يمكن للمجتمع المعاصر أن يستفيد منها الاستفادة .. اذ باستطاعة المجتمع المسلم ان يسعى في سبيل التقدم الصحي والمعيشي مثلا ، مؤمنا بأن ذلك سبيل من سبل زيادة متوسط عمر الانسان المواطن في هذا المجتمع ، وسبيل من سبل خفض نسب الوفيات عند الصغار والأطفال ، وذلك دون ما حرج ديني على العقيدة، لأن هذا الحرج مصدره فقط فكر المجبرة الذين ينكرون امكانيات التأثير الانساني في تقصير الآجال أو اطالتها .. اما فكر اهل العدل والتوحيد فانه يضع لنا ويقرر ويؤكد هذه القاعدة التي تقوم على **امكانية التأثيرات الانسانية في تحديد مدد الآجال واوقاتها ..**

كما نستطيع انطلاقا من هذا الموقف الفكري الهام أن نقيم ما يشهده العصر مثلا من جرائم الابادة الجماعية لبعض الشعوب والجماعات ، ومن مجازر تأتي على ملايين الأرواح الانسانية في الحروب الحديثة ، ومن ضحايا بشرية كثيرة تتساقط ارواحها تحت نير التعذيب والارهاب في

---

(١) سورة النساء : ١٠٢ .

(٢) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة التاسعة .

(٣) الشريف المرتضى (جمل العلم والعمل) اللوحة ٤ أ من مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٢٠٠٧٧ ب .

مواطن النظم التي تعادي الحرية والاختيار ... ان نقيم كل ذلك ، وما ماثله ، على انه فعل القلة التي تثرى وترتفع بواسطة جرائم الحرب والابادة والاضطهاد ... ومن ثم نحدد الفاعل الحقيقي لهذه المآسي التي تعاني منها الانسانية ، تمهيدا للحساب ... على حين ان الفكر الجبري يرى في كل ذلك قدرا من الله وقضاء ، وانه لا دخل للذين يسببون هذه المآسي في ما سال من دماء وما ازهق من ارواح ... وهذا موطن سادس من مواطن التفرقة بين فعل الله وفعل الانسان .

★ ★ ★

ز ـ الاموال ... أيها رزق ؟ وأيها اغتصاب ؟؟ :

وفي قضية الأرزاق ، فرقوا بين ما أحل الله للانسان وبين ما حرم عليه من متع هذه الحياة ، فالحلال الذي يحل للانسان تناوله والتمتع به هو رزق الله لهذا الانسان ، قدره له ، وقضى له به ، أما الحرام الذي ليس من حقه فهو اغتصاب وسرقة حدثت من الانسان دون قضاء من الله بها أو تقدير ، ولذلك فان تبعات الرزق الحلال المقدر من الله هي من نوع الزكاة والصدقة وما شرع في الأموال من حقوق معلومات ، بينما المترتب على الرزق الحرام والمال المأخوذ بلا وجه حق هو رده لذويه ، واقامة حدود الله على مغتصبيه وسارقيه .

والامام يحيى بن الحسين يناقش المجبرة في شخص الحسن بن محمد بن الحنفية ، حول هذه القضية ، فيقول : «كيف يقول الحسن بن محمد : ان الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين رزقا صيره لهم وسلمه في ايديهم ، ثم يعذبهم عليه ويحاسبهم فيه ؟! ام كيف يجترىء ويقول : ان الله جعله لمن حكم له به من ضعفة المسلمين ، ثم انتزعه منهم فجعله رزقا للاغنياء الفاسقين دونهم ؟! ، فكيف يكون ذلك والله ، سبحانه ، يقول : (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) (١) (ويقول سبحانه) : (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) (٢) ، فعلم ان في خلقه من سيأكل اموال اليتامى

(١) سورة الحشر : ٧ .
(٢) سورة النساء : ١٠ .

عدوانا وظلما فنهاهم عن ذلك ، وحرمه عليهم ، وحكم بعذاب السعير لمن استخار ذلك فيهم . افيقول المبطلون : ان الله جعل اموال اليتامى لمن نهاه عن اكلها ، رزقا ، ثم نهاهم عن اكل ما رزقهم وآتاهم ؟ !..

ثم يقال لهم (للمجبرة) : ما تقولون فيمن غصب مالا فأخذه ،وتعدى فيه وسرقه ، فأكله حراما وشربه ، اتوجبون عليه الزكاة فيه ؟ أم توجبون رده الى صاحبه عليه ؟؟ ، فقد يجب عليكم ، في قياسكم وقولكم ، ان تقولوا : انه رزق له رزقه الله اياه ، وقدره له ، ولولا ذلك لم يأخذه ولم يقدر على اكله وشربه ولا على الانتفاع به ، فان كان كما تقولون واليه تذهبون ، ان كل ما غصب غاصب او اخذه من المال اخذ غصبا ، فهو من الله له بتقدير وعطاء ورزق ، فلن يجب عليه ابدا رده ، ولا أن ينازعه فيه ضده ، بل هو احق به من كل مستحق ، وهو له ملك بتمليك الله له اياه وحق ، فأمروه فليؤد ما اوجب الله على اهل الاموال في الأموال من الزكاة والحج والانفاق والافاضة على كل من سأله ورجاه ..

فلو كان الله رزقه ما اكل مما سرق وغصب لما اوجب عليه ان يقطع الحاكم يده في أن اخذ ما أعطاه به وآتاه ، واكل ما به غذاه ..

فان هم ، بعد ذلك ، سألونا فقالوا : هل يقدر احد ان يأكل غير ما رزقه الله ؟ قيل لهم : ان مسألتكم هذه تخرج على معنيين :.. فان اردتم ان كل شيء مما بث الله واخرج ، رزق للعباد ، فكذلك لعمري هو .. **فرزق ذو المن والسلطان والجبروت والبرهان كل عبد ما احل له وامره باخذه . فاما مانهاه عن اكله وعذبه في قبضه ، فليس ذلك من رزقه» (1) .**

وهكذا ارسوا ، في قضية الأرزاق ، قاعدة فكرية هامة ، نستطيع ان نستخرج منها العديد من النتائج ، منها ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية، عندما نلاحق مغتصبي اموال الفقراء والمستضعفين ، رافضين الاعتراف بوجود حقوق لهم فيها ، مهما طال الأمد على تاريخ الاغتصاب ، وتوالت من بعد الجيل المغتصب اجيال الأبناء والاحفاد .

---

(1) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة العاشرة .

ومنها ما يتعلق بتغيير المفاهيم الجبرية الشائعة لدى جمهورالعامة، من مثل قولهم : لا يأخذ احد سوى رزقه . وهي المفاهيم التي تشيع التكاسل والتواكل وتناهض الجد والطموح ، فضلا عن تبريرها المظالم الاجتماعية التي يعاني منها الفقراء . وهذا موطن سابع تفترق فيه افعال الله عن افعال الانسان .

ح ـ علم الله ... والاختيار الانساني :

والعلاقة بين علم الله وبين مصير الانسان . كانت احدى القضايا التي بحثت في هذا الباب . فلقد علم الله أصحاب الجنة كما علم اصحاب النار ، فهل كان لعلمه هذا تأثير في طاعة الانسان وعصيانه ؟؟ .. واولئك الذين حكم الله لهم بالجنة او عليهم بالنار ، بناء على علمه بما سيفعلون . هل كان علمه هذا سببا في تحديد نوع الأفعال التي قدموها؟؟..

أن المجبرة قد اجابوا على هذه الأسئلة بالايجاب ، بينما اهل العدل والتوحيد قد رفضوا ذلك ، ورأوا ان علم الله انما وقع على اختيار الانسان ، فلقد علم الله ما سيختاره الفاعل ، ثم اخبر عن مصيره بناء على علمه بما سيفعل باختياره ، ومن ثم فان الذي حدد حكم الله بأن فريقا من الناس للجنة وفريقا آخر منهم للنار ، هو علمه المبني على اختيارهم افعال اهل الجنة او افعال اهل النار ، ولو علم ، سبحانه ، انهم جميعا سيطيعون لحكم واخبر بأنهم جميعا الى الجنة ، كما كان سيحكم بأنهم جميعا الى النار لو علم بأنهم سيختارون جميعا طريق الكفر والعصيان .

وعلى هذا النحو كان تفسير اهل العدل والتوحيد لقول الله ، سبحانه : (وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار) (١) ، وقوله : (ولكن حق القول مني لأمر ان جهنم من الجنة والناس أجمعين) (٢) ، وكانت اجابتهم على السؤال القائل : هل كان باستطاعة البشر جميعا ان يكونوا مطيعين فتكون لهم الجنة ؟ أو عاصين

---

(١) سورة غافر : ٦ .

(٢) سورة السجدة : ١٣ .

فتكون لهم النار جميعا ؟؟ ، فلقد قالوا : «انهم كانوا يستطيعون طاعته ، كما يطيقون معصيته ، ولكنهم افترقت بهم الاهواء ، فمنهم من اختار الايمان والتقوى ، ومنهم من اختار الضلالة والعمى ، والله انما حكم بالنيران على من اختار من الثقلين العصيان او كره ما انزل الرحمن . **فعلم الله وقع على اختيارهم وما يكون من افعالهم ، ولم يدخلهم في صغيرة ، ولم يخرجهم من كبيرة** ، ولو علم انه اذا دعاهم وبصرهم وهداهم اجابوه بأسرهم واطاعوه في كل امرهم ، اذا لأخبر بذلك عنهم كما اخبر به عن بعضهم ، وكذلك لو علم انهم يختارون بأجمعهم المعصية لحكم عليهم بالنار كما حكم على الذين كفروا منهم» (١) .

وكذلك كان تفسيرهم للمراد بقوله سبحانه : (ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس) (٢) ، فبعد ان حددوا ان المراد بذلك هو يوم القيامة ، وليس الخلق الأول في الدنيا ، أي الاعادة لا الابتداء ، قالوا: ان هذا الحكم قد بني على علم الله باختيارهم طريق الكفر والعصيان، و«لما علم تبارك وتعالى ان اكثر عاقبة هذا الخلق يصيرون الى جهنم **بكفرهم** ، جاز على سعة الكلام ومجاز اللغة ، (ولقد ذرانا لجهنم) ، وان كان انما خلقهم في الابتداء لعبادته» (٣) ، اي ان هذا الحكم تسبب من الكفر الذي اختاروه ، لا عن علم الله بهذا الكفر ، لأن هذا العلم انما بنى على كفرهم الذي اقترفوه بالحرية والاختيار .

ومن أجود الأمثلة التي أوضح بها أهل العدل والتوحيد العلاقة بين علم الله وبين اختيار الانسان ، ما حكوه عن عبدالله بن عمر ، عندما «قال له بعض الناس : يا ابا عبد الرحمن ، ان قوما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ، ويقولون : كان في علم الله ، فلم نجد بدا منه . ففضب ، ثم قال : سبحان الله العظيم !! قد كان ذلك في علمه انهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها . حدثني ابي ، عمر بن الخطاب ، انه سمع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يقول:

---

(١) الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة الخامسة والثلاثين

(٢) سورة الأعراف : ١٧٩ .

(٣) الامام القاسم الرسي (الرد على المجبرة) . اللوحة ١٤٤ من المخطوط . انظره الجزء الأول من (رسائل العدل والتوحيد) .

مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم ،فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض ، كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملكم السماء والارض على الذنوب ، كذلك لا يحملكم علم الله عليها » .

فعم الله ، الخاص بفعل الانسان ، الذي توهم فيه المجبرة سببا لافعال الانسان ، رآه اهل العدل والتوحيد مسببا عن اختيار الانسان الحر لافعاله ، طاعة كانت هذه الافعال او عصيانا . فلله علم ، لا ينكره العدليون ، وللانسان اختيار لا يحد من آفاقه هذا العلم الالهي .. وهذا هو الموطن الثامن من المواطن التي اخترناها للتمثيل بواسطتها على تفرقة اهل العدل والتوحيد بين ما هو فعل الله سبحانه ، وما هو فعل للانسان الحر المختار ... وذلك عندما حددوا بدقة وحسم ووضوح : ماذا لله؟ وماذا للانسان ؟؟ ..

الفصل السادس

القضية عند: ابن عربي .. وابن رشد

في الفصول التي تقدمت ، تناولنا العديد من النقاط التي ابرزت قضية « الجبر »و « الاختيار » ، «الاستبداد» و«الحرية»بالنسبةللانسان، من خلال العرض والتقييم لوجهات النظر المختلفة والمتصارعة في حقل هذه الافكار ..

ولقد كان تناولنا لهذه القضية حتى الآن في اطار علم الكلام اساسا وبالدرجة الأولى ، فعرضنا لمواقف المجبرة على اختلاف مدارسهم وفرقهم ـ وكلهم متكلمون ـ والمواقف القائلين بالعدل والتوحيد ،وهم في الاساس متكلمون ، وان كانوا قد اصابوا شيئا غير قليل من علوم الفلسفة ، وخالطت افكارهم في العلوم الالهية «قيم» و «مفاهيم» فلسفية ، واستخدموا ـ وخاصة المعتزلة ـ ادوات الفلسفة في البحث والاستدلال .

وفي هذا الفصل نقدم راي «ابن عربي» (١) في هذه القضية وذلك الصراع ، وكذلك راي « ابن رشد » (٢) .. باعتبار ان موقفهما هوامتداد

---

١ ـ هو أبو بكر محمد بن علي محي‌الدين بن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) ، ولد في « مرسية » ببلاد الاندلس ، وتوفي « بدمشق » . وله قدم راسخة جدا في ميدان التصوف وتأثيراته قد تعدت حدود العالم الاسلامي والناطقين باللغة العربية ، ويلقب في هذا الميدان « بالشيخ الأكبر » .. وهو أبرز القائلين بنظرية « وحدة الوجود » في هذا الميدان على الاطلاق .. وله مؤلفات كثيرة جدا من أهمها (الفتوحات الملكية) ، كما يعد كتابه (قصوص الحكم) اكثر مؤلفاته تجسيدا لنظريته في وحدة الوجود .

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م) .. ولد في «قرطبة» اواخر عهد «المرابطين» ، وبلغ فيه العقل العربي الفلسفي قمته ، عندما انجز الرد على هجوم « الغزالي » على الفلسفةوالفلاسفة . بتأليفكتاب(تهافت التهافت) ردا على كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي..ولقد لخص ابن الرشد «منهجة» في

←

للاراء المختلفة والكلامية التي حفل بها التراث العربي الاسلامي حول هذه القضية ، ولكن في حقل آخر متميز بعض الشيء عن حقل المتكلمين ..

فابن عربي نموذج للمتصوفين الفلاسفة ، الذين تعدت اهتماماتهم دائرة الرياضات الروحية ، وطرقوا ابواب البحث فيما وراء الطبيعة ، ولكن بمنهج غير منهج الفلاسفة العقلانيين .. فبدلا من ان يؤولوا ظواهر النصوص بما يتفق مع احكام العقل ومعطيات البرهان ، نراهم قد اولوها تأويلا مغرقا في الغرابة حينا ، وفي احيان اخرى نراهم قد لووا عنق النص غير ملتزمين الالتزام الكلي بقواعد التأويل العربية ، وذلك في سبيل جعل معطيات « الذوق » و « الشهود » (١) الصوفية هي الحكم والمعيار في تفسير هذه النصوص .

وحتى نفهم موقف ابن عربي من قضية «الجبر» و «الاختيار» ، «وحرية الانسان واختياره» ، بل وفي اي موقف من مواقفه الفكرية ، فلا بد ان نعي تماما ان نظريته في «وحدة الوجود» ، وايمانه بوحدة «الحق» (الله) و «الخلق» (الطبيعة) انما هي القاسم المشترك الاعظم الذي يجمع كافة افكاره ووجهات نظره في اي موضوع من الموضوعات، فوجدة الوجود هي المنظار الذي ابصر من خلاله هذا الفيلسوف المتصوف كل شيء ، سواء اكان ذلك في عالم الفكر او عالم السلوك .

وهناك حقيقة ثانية لابد من الاشارة اليها بين يدي موقف ابن عربي هذا ، تتعلق بأفكار الذين ذهبوا مذهب «وحدة الوجود » من

كتابه الصغير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).كما قدم تصورالتضايا العلوم الالهية يتناسب مع عقول الجمهور واستعداداتهم في كتابه (مناهج الادلة في عقائد الملة)، فجسد في هذه الكتب الثلاثة اضافته الجادة في التوفيق مابين التصورات الفلسفية والتصورات الدينية للكون والوجود .. هذا الى جانب أكثر من مائة كتاب ورسالة صنفها على اعمال أرسطو ، واستحق بها لقب الشارح الاكبر لفلسفة حكيم اليونان.انظر تقديمنا لتحقيق (فصل المقال) وكذلك دراستنا عن المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) .

٢ ـ الرجع السابق . ص ١٥٣ .

له مقام الحقائق المادية والمنطق والبرهان العقلي عند الفيلسوف العقلاني .. وهو مقام يسلك الصوفية للوصول اليه سبيل الرياضات الروحية .. وهو بالطبع موضع انكاروررفض من أهل المنطق والبرهان .

المفكرين والفلاسفة والمتصوفين ، مسلمين كانوا ام غير مسلمين ، وهي العلاقة بين « الحق » وبين « الخلق » ، وايهما الاصل وايهما الفرع؟؟.. وذلك لأن الذين رأوا ان الأصل والأساس هو « الحق » قد عرفوا بالالهيين من انصار وحدة الوجود ، بينما الذين رأوا في « الحق » ظلا « للخلق » قد عرفوا بالماديين .. ونحن نجد نموذجا لهؤلاء الماديين من انصار وحدة الوجود في الفيلسوف «سبينوزا» (١٦٣٢ ــ ١٦٧٧ م) ، الذي رأى ان فكرة الله «شاملة لكل شيء ، ولما كان فهم الاشياء هو في رأي اسبينوزا فهم الله ايضا ، فان كل تفكير في أي موضوع فرعي من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيرا في الله ... ويزداد هذا الرأي قوة اذا نظر الى فلسفة اسبينوزا بأسرها من خلال معادلته الأساسية ، الله ــ الطبيعة .. فهذه المعادلة اذا ما فهمت دلالتها على حقيقتها تجعل البحث في الطبيعة ذاتها ، سواء في مجموعها او في تفاصيلها ، يستنفد بذاته كل أطراف المعرفة . وفي هذه الحالة تغدو فكرة الله عنصرا يمكن حذفه من فلسفة اسبينوزا ، على أساس انها مجرد مصطلح من مصطلحات العصور الوسطى التي اعتاد اسبينوزا ان يعبر بها عن افكاره المغايرة لكل الفلسفات المدرسية» (١) .

فاسبينوزا يقول بوحدة الوجود ، وحدة الله والطبيعة ، ولكن .. على الرغم من عبارته التي يقول فيها : ان «كل مايوجد ، يوجد في الله، ولا يمكن ان يوجد شيء او يتصور دون الله » (٢) .. على الرغم من هذه العبارة وأشباهها ، الا اننا نجد ان الأساس عنده انما هي الطبيعة ، ومن هنا كان الله عنده مجرد فكرة يمكن تحصيلها عندما نفهم الطبيعة جزئيا وكليا فهما فلسفيا ..

فأين مكان ابن عربي من هذه القضية ، قضية العلاقة بين «الحق» وبين «الخلق» ؟ وايهما الأصل ، وايهما الفرع ؟؟ .. ان الاجابة على هذا التساؤل ، والوصول الى رأي محدد في هذه القضية ، هام بالنسبة لجلاء موقف هذا الفيلسوف المتصوف من قضية «الحرية والاختيار»

---

١ ــ د . فؤاد زكريا (سبينوزا) ص ١٣٢ ، ١٣٣ . الطبعة الأولى . القاهرة.
١ ــ المرجع السابق . ص ١٥٣ .

بالنسبة للانسان .. كما سيتضح بعد قليل .. فما هو موقفه اذا من هذا الموضوع ؟؟ ..

يقول المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفي : ان ابن عربي قد «غلب جانب «الحق» على جانب «الخلق» في الوحدة الوجودية ، حتى اصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود الا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل » (١) .

ونحن ، بالطبع ، لا نريد ان نناقش صحة هذا الرأي في وحدة الوجود عند ابن عربي ، لأن ذلك خارج عن نطاق هذا البحث وغرضه ، وانما نريد ان نقول ان وجهة النظر هذه لا تستقيم ولا تثبت عندما ندرس رأي ابن عربي في الحرية الانسانية وقضية «الجبر»«والاختيار».. وهي القضية التي نظر اليها ، كعادته دائما وابدا ، من خلال منظار وحدة الوجود ..

ذلك ان الدراسات الاسلامية لهذه القضية ، مثلها كمثل الدراسات الكلامية واللاهوتية في الأديان الاخرى ، قد نظرت اليها وناقشتها واعطت فيها الرأي والحكم ، وفي تصورها ان «الانسان» (الخلق) فيها طرف ، و «الله» (الحق) طرف آخر ، ثم توزعتهم الاتجاهات واختلفت بهم المواقف والسبل حول : من الذي يخلق افعال الانسان المنسوبة له والمتعلقة به ؟؟ ولمن القدرة والارادة والمشيئة والاستطاعة ؟ وما هي حدود الحرية التي يتمتع بها كل طرف من الاطراف ؟؟..

ولما كان ابن عربي قد نظر الى هذه القضية من خلال منظار «وحدة الوجود» وحدة «الحق» و «الخلق» ، فأي الطرفين عنده هو الأساس ؟ وايهما هو صانع هذه الافعال والمسؤول عنها ؟ الحق ؟ ام الخلق ؟ .. الله ؟ ام الانسان ؟..

ونحن نستطيع ــ أجابة على هذا السؤال ــ ان نقول : ان ابن عربي قد رأى ان الانسان هو مصدر الافعال ، واكثر من هذا ، فلقد رأى في « الحق » طرفا تابعا « للخلق » في هذا المضمار ؟!!.. اما

---

١ ــ تقديم د . ابو العلاعفيفي لكتاب ابن عربي (نصوص الحكم) ص ٣٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

نصوصه الدالة على ذلك فانها كثيرة جدا ، وسنختار منها مالا يتطرق اليه الشك او التأويل في هذا السبيل :

★ فهو يحدثنا عن ان الله هو الذي **يحكم** في الاشياء ، اي يقضي .. ولكن ذلك لا يعني انه يرى «القضاء» على الاشياء ، و«الحكم» على الانسان أمرا آتيا من قبل الله ، سبحانه ، ابتداء ، لأنه يرى ان هذا «القضاء» الالهي هو امر تابع «للعلم» الالهي ، و «العلم» الالهي — كما يرى ابن عربي — تابع «للاشياء» ونابع منها ، ومن ثم فان «الاشياء» هي التي «تقضي وتحكم» في واقع الامر وحقيقة المسألة ..

فهو ، مثلا ، يقول : «اعلم ان القضاء : حكم الله في الاشياء ، وحكم الله في الاشياء على حد علمه بها وفيها . **وعلم الله في الاشياء ما اعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها . والقدر : توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها من غير مزيد . فما حكم القضاء على الاشياء الا بها .. وهذا هو عين سر القدر (لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد)(١)**، (فلله الحجة البالغة) (٢) . **فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها ، بما تقتضيه ذاتها ، فالمحكوم عليه ، بما هو فيه ، حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك ، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان ...** فالله اعطى كل شيء خلقه ، فينزل بقدر **ما يشاء ، وما يشاء الا ما علم ، فحكم به ، وما علم — كما قلناه — الا بما اعطاه المعلوم ، فالتوقيت في الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والارادة والمشيئة تبع للقدر» (٣) .**

بل اننا نجد ابن عربي يجهر بالقول بأن «الحكم» الذي هو «القضاء»، وان نسب الى «الحق» ، الا ان الحقيقة وذات الأمر — في رأيه — اننا نحن الذين «نحكم ونقضي» لا «الحق» ، وذلك عندما يقول : ان «الحق» «ما يحكم علينا الا بنا ، لا ، **بل نحن نحكم علينا بنا ، ولكن فيه»** (٤) .

---

١ — سورة ق : ٣٧ .

٢ — سورة الانعام : ١٤٩ .

٣ — نصوص الحكم . ص ١٣١ ، ١٣٢ .

٤ — المصدر السابق . ص ٨٢ .

فهو هنا يرجع القضاء ، الذي هو الحكم في الاشياء ،وكذلك القدر، الذي هو توقيت ما عليه هذه الاشياء في اعيانها واحوالها الثابتة ، الى علم الله بما عليه هذه الاشياء ، ومن ثم فلا شيء هنا أكثر من وقوع وحدوث وظهور ما عليه هذه الاشياء من هذه الاشياء ذاتها .. وهو راي في العلم الالهي يتفق تماما مع ما سبق ان اوردناه لأهل العدل والتوحيد في هذا المقام ، في الفقرة «ح» من الفصل الخامس بهذا الكتاب .

★ ثم يزيد ابن عربي هذه القضية حسما وايضاحا عندما يؤكد مسئولية «الخلق» عن افعالهم ، ومن ثم «منطقية» حسابهم ومجازاتهم عليها ، ويناقش هذه القضية من خلال حديثة عن صدور «علم الله» عن ذوات الخلق ، وتبعية هذا العلم للعلوم ـ كما قدمنا ـ فيقول معلقا على قوله سبحانه : (وهو اعلم بالمهتدين) (١) : «أي بالذين اعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة ، فأثبت **ان العلم تابع للمعلوم ، فمن كان مؤمنا في ثبات عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده (٢) ، وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون ،** فلذلك قال: (وهو اعلم بالمهتدين) ، فلما قال مثل هذا قال ايضا : (ما يبدل القول لدي) ، **لأن قولي على حد حلمي في خلقي** ، وما انا بظلام للعبيد) (٣)، اي : ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأتوا به (٤) ، **بل عاملناهم الا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم الا بما اعطونا من انفسهم مما هم عليه ،** فان كان ظلم فهم الظالمون ، ولذلك قال : (ولكن كانوا انفسهم يظلمون) (٥) فما ظلمهم الله ، كذلك ما قلنا لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم ، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا ولا نقول كذا ، فما قلنا الا ما علمنا انا نقول ، فلنا القول

---

١ ـ سورة النحل : ١٢٥ .

٢ ـ راجع في موضوع « الاعيان الثابتة » عند ابن عربي ، مقال د . محمود قاسم عن (فكرة اللامتناهيات عند ليبنتس وابن عربي) مجلة (المجلة) القاهرة عدد يناير سنة ١٩٧٠م

٣ ـ سورة ق : ٢٩ .

٤ ـ وهي نظرية عدم تكليف الله الناس مالا يطيقون التي يقول بها المعتزلة في مواجهة الجبرية .

٥ ـ سورة الاعراف : ١٦٠ .

منا ، ولهم الامتثال ،عدم الامتثال مع السماع منهم

فالكل منا ومنهم .. والاخذ عنا وعنهم

ان لا يكونون منـــا .. فنحن لا شك منهم » (١)

كما يرى ابن عربي أن «مشيئة» الله تابعة لعلمه ، الذي هـــو معلول للمعلومات «فمشيئته أحدية التعلق ، وهي نسبة تابعـة للعلم . والعلم نسبةتابعة للمعلوم ، والمعلوم انت واحوالك ،**فليس للعلم اثر في المعلوم، بل للمعلوم اثر في العلم** ، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه» (٢).

كما يرى ان الانسان هو مصدر ما يقع له من خير او غيـره ، اذ **«لا يعود على « الممكنات » من « الحق » الا ما تعطيه ذواتهم في احوالها ، فما** اعطاه الخير سواه ، ولا اعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منعم ذاتـــه ومعذبها ، فلا يذمن الا نفسه ولا يحمدن الا نفسه » (٣) .. وهو موقف في المسئولية عن الفعل ، وعلاقتها بالجزاء والثواب والعقاب متفـــق تماما مع ماقال بـــه اهل العدل والتوحيد في هذا المقام .

★ اما عن دور «الحق» في هذا الميدان ، واي الأشياء له ، ومن صنعه ، وماذا تبقى من «الخلق» «للحق» عند ابن عربي في هذا الصدد، فان ذلك يتضح من قوله ــ مخاطبا الانسان (الخلق) ــ : ان «الحـــق» «ليس لـــه الا افاضة الوجود عليك» ، اما «الحكم» اي «القضاء» فانـــه «لك عليك ، فلا تحمد الا نفسك ، ولا تذم الا نفسك ، وما يبقى **للحق** الا حمد افاضة الوجود ، لأن ذلك له لالك ، فانت غذاؤه بالاحكام ،وهو غذاؤك بالوجود ، فتعين عليه ما تعين عليك ، فالأمر منه اليك ومنـــك اليه ، غير انك تسمى مكلفا ، **وما كلفك الا بما قلت له : كلفني** ، بحالـــك

---

١ ــ نصوص الحكم . ص ١٣٠ ، ١٣١ .

٢ ــ المصدر السابق . ص ٨٢ ، ٨٣ ... ورأي ابن عربي هذا في العلم الالهي وتبعيته للمعلوم هو على عكس رأي ابن رشد فيه .. انظر (ضميمة العلم الالهي) لابن رشد في ذيل الطبعة التي حققناها لكتابه (فصل المقال) ، وانظر كذلك الفصل الذي كتبناه عن (نظرية المعرفة) عنده في كتابنا المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) ص ٨٦ ــ ٩٣ طبعة دار المعارف . سلسلة مكتبة الدراسات الفلسفية .

٣ ــ نصوص الحكم . ص ٩٦ ■

وبما انت عليه ، ولا يسمى مكلفا ، اسم مفعول» (١) فكأن ابن عربي يعيد علينا هنا مبحث اهل العدل والتوحيد الذي عرضنا له في الفصل السابق من هذا الكتاب ، الذي ناقشوا فيه :ماذا لله؟وماذا للانسان؟؟.. وهو في هذا المقام يرى ان الذي لله هو «افاضة الوجود» على الخلق ، وما عدا ذلك فهو للخلق لا للحق ..

وفي العلاقة بين « الانسان » (الخلق) وبين « الدين والشرع والناموس» يرى ابن عربي ان الانسان هو صانع الدين ومنشئه ، بينما التشريع ووضع الاحكام من صنع « الحق » ، فهو يتحدث عن « ...(ان الدين عند الله الاسلام) (٢) ، وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقدت انت اليه ، فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى ، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك الذي **قام بالدين واقامه ، اي انشاه ،** كما يقيم الصلاة ، **فالعبد هو المنشىء للدين ، والحق هو الوضع للاحكام** فالانقياد هو عين فعلك ، **فالدين من فعلك . فما سعدت الا بما كان منك»** (٣) .

وفي القضية المتعلقة : بمن الذي يكون الاشياء ؟ اليه هذا التكوين ؟ ام هو من صنع نفس الاشياء ؟؟ .. في هذه القضية يطالعنا موقف لابن عربي لعله اخطر من كثير من مواقفه السابقة ، واشد منها جرأة .. وذلك عندما يرى ان الذي «لله» (الحق) هنا هو «الامر» بالتكوين فقط، اما «نفس» التكوين ، فهو صادر عن نفس الاشياء ، وهو يحدثنا عن هذه القضية بمناسبة تفسيره لقول الله سبحانه وتعالى : (انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) (٤) ، فيقول : **« فنسب التكوين لنفس الاشياء ،** عن امر الله ، وهو الصادق في قوله ، **وهذا هو المعقول**

---

١ ـ المصدر السابق . ص ٨٣ .

٢ ـ سورة آل عمران : ١٩ .

٣ ـ نصوص الحكم . ص ٩٤ ، ٩٥ ... قارن هذه الكلمة برأي « ثمامة بن اشرس» من خلق الانسان « الايمان » وخلق الله « الدعوة للايمان والارشاد اليه » (الشرع) في فقرة « الهداية والاضلال » في الفصل السابع من هذا الكتاب .

٤ ـ سورة النحل : ٤٠ .

في نفس الامر)) ، ثم يضرب لذلك مثلا توضيحيا ، فيستطرد قائلا . «كما يقول الآمر ، الذي يخاف فلا يعصي ، لعبده : قم ، فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده . **فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد)) (١)**

فابن عربي ، من كل هذا الذي قدمناه له وعنه ، لا يقول ان الانسان مجبر ، بل يقف عكس هذا الموقف على خط مستقيم .. واذا جاز ان تنسب اليه افكار ((جبرية)) ، فانه يرى هذا الجبر من نصيب ((الحق)) لا من نصيب ((الخلق)) ، لأنه قد رأى حكم «الحق» تابعا لعلمه ، وعلمه تابع للمعلوم... وذهب الى ان الحكم هنا لنا ومنا في حقيقة الامر ونهايه المطاف ، هذا هو موقفه الذي هدانا اليه هو بنصوصه ، وهل النصوص التي تنكر ان يكون الرجل جبريا ، كما ذهب الى ذلك بعض دارسية (٢)

ونحن اذا شئنا ان نضع مذهبه هذا في مكانه بين المذاهب التي تناولت قضية «الجبر» و «الاختيار» ، قلنا صراحة : انه نصير للحرية الانسانية والاختيار الانساني ، وانه امتداد لفكر القائلين بالعدل في هذا المجال ، وذلك من خلال مصطلحاته هو ، ونمط تفكيره الصوفي الفلسفي الخاص ، وصدوراً من مذهبه المتميز في وحدة الوجود .. وكل هذه الخصائص ، وان ميزته عن أهل العدل ، الا انها لم تفرق بينه وبينهم ، بل لقد تناول القضية من موقعهم ، وكان فيها واضحا وحاسما ، بل وأكثر حسما ووضوحا في بعض الاحيان .

★ ★ ★

اما عن موقف ابن رشد من هذه القضية ، فاننا نجده هو الآخر قد تناولها من خلال عرضه ونقده لمواقف علماء الكلام منها ، ومن ثم فان موقفه هذا هو موقف فيلسوف عقلي يسوق الحديث للمتكلمين وجمهور المسلمين .. وذلك لأنه قد تناولها في كتابه (مناهج الادلة في عقائد الملة) ، وهو كتاب كرسه لعرض تصور العلوم الالهية المتناسب مع

---

١ ـ نصوص الحكم . ص ١١٦ .

٢ ـ انظر ص ٢٢ من تعليقات د . ابو العلا عفيفي على (نصوص الحكم) .

عقل الجمهور (١) وان يكن قد احتفظ اثناء عرضه ، في مواطن كثيرة ، بموقف الفيلسوف ..

فهو بحكم منهجه العقلي قد رفض الانطلاق في بحثه لقضية «الحرية والاختيار» من مواقع التصوف والمتصوفة ، وبحكم اسلامه ومساهمته الخلاقة في الحضارة العربية الاسلامية ، واضافاته الجادة في ميدان التوفيق ما بين الحكمة والشريعة ، نراه قد ناقش هذ الموضوع انطلاقا من موقف النصوص القرآنية والأحاديث النبوية في موضوع الحرية ، وكذلك انطلاقا من حكم العقل ورايه في هذا الصدد .. اي انه انطلق لمبحثه هذا من موقع «الفلاسفة المتكلمين» الذين يتبنون المنهج العقلي ويتخذون البرهان اداة في البحث عن الحقيقة ، دونما اغفال للفكر الاسلامي في جوانبه الدينية ، أو اهمال لقضايا العقيدة التي تشغل الحيز الأكبر في الحياة النفسية والروحية لجماهير الناس ـ هذه الجماهير التي ساق لها ابن رشد كتاب (المناهج) الذي عالج فيه هذا الموضوع .

ولقد قاد المنهج العقلي ابا الوليد بن رشد الى ان **يرفض** موقف «المجبرة الخلص» ، وكذلك موقف «الاشعرية» (المجبرة المتوسطون) ، في هذه القضية ، كما قاده موقفه المتميز في كتاب (المناهج) ، بسبب من طبيعة الجمهور الذي ساق له هذا الكتاب ، الى ان **يخالف** المعتزلة (٢) ، وان كان قد وقف على أرض قريبة من ارضهم ، بالقياس الى موقفه من الاشعريين .

ذلك ان ابن رشد قد بدأ بحثه في القضية بعد ان تبلورت من حولها في تراثنا العربي الاسلامي نظريات متكاملة تمثلت فيها مواقف المدارس الفكرية والفرق والتيارات .. ولما كانت جميع الاتجاهات قد صاغت مصطلحات القضية ، واتخذت لها اطارا من القرآن الكريم ، فلقد نتج عن ذلك تمسك «المجبرة» ، على اختلاف فرقهم ، بظواهر بعض الآيات القرآنية التي توحي بأن الانسان مجبر غير مختار ، كقوله تعالى :

---

١ ـ انظر في منهج ابن رشد الخاص بكتبه ومستوياتها وجمهورها : الفصل الاول من دراستنا (المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد) ص ١٥ ـ ٣٣ .

٢ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة . ص ٢٣٢ .

(انا كل شيء خلقناه بقـدر) (١) ، وقوله : (ما اصاب مـن مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها ان ذلك على الله يسير) (٢) ، وقوله : (وكل شيء عنده بمقدار) (٣) .. وذلك دون ان يؤولوا ظواهر هذه الآيات .

أما المعتزلة فانهم قد اولوا هذه الآيات وأشباهها بما يوافق العقل الذي يحيل التكليف والحساب للانسان اذا كان مجبرا لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال ، وبما يوافق الآيات القرآنية «المحكمة»، غير « المتشابهة » التي زكت فكرة حرية الانسان وانتصرت لأختياره ، مثل قوله تعالى : اويوبقهن بما كسبوا ويف عن كثير) (٤) ، وقوله : (ومـا اصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم) (٥) ، وقوله : (والذين كسبوا السيآت) (٦) ، وقوله : (لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت) (٧) ، وقوله ا (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) (٨) ، وقولـه : (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (٩) ، وقوله : (جزاء بما كانوا يعملون) (١٠)، وقوله : (جزاء بما كانوا يكسبون (١١) ، وقوله : (فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله فأصبح من الخاسرين) (١٢)

هكذا صنعت «المجبرة» .. وصنعت المعتزلة .. اما ابن رشـد فلقد رام لنفسه ، او ان شئنا الدقة رام لجمهور كتابه (المناهج) موقفا

---

١ ـ سورة القمر : ٤٩ .
٢ ـ سورة الرعد : ٨ .
٣ ـ سورة الحديد : ٢٢ .
٤ ـ الشورى : ٣٤ .
٥ ـ سورة الشورى : ٢٩ .
٦ ـ سورة يونس : ٢٧ .
٧ ـ سورة البقرة : ٢٨٦ .
٨ ـ سورة فصلت : ١٧ .
٩ ـ سورة الكهف : ٢٩ .
١٠ ـ سورة الاحقاف : ١٤ ، الفرقان ١٥ ، والواقعة : ٢٤ ، وللسجدة : ٣٢ .
١١ ـ سورة التوبة : ٥٢ ، ٩٥ .
١٢ ـ سورة المائدة : ٣٠ .

جديدا غير موقف القائلين بالجبر المطلق والقائلين بالحرية والاختيار .. ومن ثم وجدناه يقدم لنا رأيا مبتكرا يعلل فيه وبه ورود هذه الآيات التي تتناقض ظواهرها رغم اتحاد موضوعها ، وهو «الجبر والاختيار» ...

فهو يرفض موقف «المجبرة الخلص» لظهور فساده ، كما يرفض موقف الاشعرية الذين «راموا ان يأتوا بقول وسط بين القولين ، فقالوا: ان للانسان كسبا ، وان المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى ،وهذا لا معنى له ، فانه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه» (١) ...

وابن رشد وان استخدم هنا منطق المعتزلة في رفض نظرية «الكسب» الأشعرية ، الا انه لا يتبنى موقفهم كاملا من القضية ، كما قد يتبادر الى الأذهان ، وانما يتخذ لنفسه موقفا متميزا ، وذلك لأسباب عدة أهمها :

١ ـ انه عندما رأى في ظواهر نصوص القرآن الكريم ذلك «التعارض» بين الآيات التي توحي بحرية الانسان واختياره ، والأخرى التي توحي بأنه مجبر غير مختار ، لم يقف موقف التأويل لجانب منها على اعتبار انه «متشابه» ، ورده الى مضمون الجانب الآخر باعتباره «محكما» كما صنع «المجبرة» و «المعتزلة» بل لقد اعتبر **ان مراد الشرع انما هو موقف وسط بين «الجبر» و «الاختيار» ، وان «الجمع» بين طرفي الخلاف «هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامة والاحاديث التي يظن بها التعارض»** (٢) ، لأنه كان يسوق الحديث في كتاب للجمهور ، وهو لا يجيز في مثله التأويل .

٢ ـ أن ابن رشد قد رأى ان «التعارض» بين ظواهر النصوص قد وصل الى نفس الآية الواحدة من آيات القرآن ، اذ انه «ربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى ، مثل قوله تعالى (اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انى هذا قل هو من عند انفسكم) (٣) ،ثم

---

١ ـ مناهج الادلة . ص ٢٢٤ .
٢ ـ المصدر السابق . ص ٢٢٧ .
٣ ـ سورة آل عمران : ١٦٥ .

قال في هذه النازلة بعينها : (وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله) (١) ، ومثل قوله تعالى : (ما اصابك من حسنة فمن الله ، وما اصابك من سيئة فمن نفسك) (٢) ، وقوله : (قل كل من عند الله) (٣)» .... (٤) .

٣ ـ اما السبب الثالث لذلك الموقف الخاص بابن رشد فهو ـ في رايه ـ لا تعارض الأدلة العقليه في هذه المسألة ، وذلك انه اذا فرضنا ان الانسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون ههنا افعال ليس تجري بمشيئة الله ولا اختياره ، فيكون ههنا خالق غير الله ... واذا كان الانسان مجبورا على افعاله ، فالتكليف هو من باب مالا يطاق، واذا كلف الانسان مالا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد ، لأن الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة» (٥) .

ولقد جعل ابن رشد من هذه الاسباب التي ساقها المقدمة الطبيعية لوجهة نظره التي راى بها الانسان حرا ، ولكنها الحرية المحكومة والمقيدة بالظروف والملابسات التي تحيط بهذا الانسان ، فعندما يريد الانسان فعل شيء ، فهو حر في ان يريد ، ولكنه عندما يحاول وضع ارادته هذه في التنفيذ والتطبيق ، فان الشرط الضروري لتمام ذلك هو انتفاء العوائق و «العقبات المتمثلة في الظروف المحيطة به والخارجة عن نطاق ارادته .

ونحن نعتقد ان هذا الثقل الذي اعطاه ابن رشد للظروف الموضوعية هو الذي جعله يرى نطاق الحرية الانسانية اقل مما رآه المعتزلة .. فلقد راى في الظروف الموضوعية قيودا تحد من حرية الانسان في وضع ارادته الحرة في التطبيق ، وقدر هذه الظروف اكثر من تقدير المعتزلة

---

١ ـ سورة آل عمران : ١٦٦ .

٢ ـ سورة النساء : ٧٩ .

٣ ـ سورة النساء : ٧٨ .

٤ ـ مناهج الأدلة ص ٢٢٣ .

٥ ـ المصدر السابق . ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

لهـا .. ولعل مرجع ذلك هو الدفاع المستميت الذي خاضه الى جانب فكرة السببية ، وارتباط المسببات بالأسباب ، ودور الأسباب فـي ايجاد المسببات ، وذلـك في الصراع الفكري الشهير الذي خاضه ضـد الامام الغزالي (٤٥١ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٩ ـ ١١١٢ م) الذي انكر علاقـة السببية في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) (١) .

فابن رشد يعترف بأن «لنا قوى نقدربها ان نكتسب اشياء هـي اضداد ، لكن لمـا كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم لنا الا بمواتـاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين جميعا : بارادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها» ، وهذه الافعال التي من خارج ، اي الظـروف الموضوعية «هي المعبر عنها بقدر الله» (٢) .

بل لقد ابصر ابن رشد اثر هذه الظروف الخارجية في تكويـن الارادة الحرة المنبعثة من داخل الانسان المريد ، وقال : انها «هي السبب في ان نريد احد المتقابلين ، فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عـن تخيل ما ، اوتصديق بشيء ، **وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج** » (٣) .. وهو رأي قـد مال بموقفه كثيرا نحو القول «بالحتمية» الناتجة عن الطبيعة والظـروف المحيطة بالانسان ، لأنه قد جعل الظروف الطبيعية والموضوعية هـي الحكم في تحول الارادة الى واقع او اعاقة هذه العملية ، كما رأى ان هذه الظروف هي التي تشكل لنا هذه الارادة وتسبب «ان نريد احد المتقابلين» ممـا جعلنا نقف بازاء نظريـة « الحتمية » لا شك فيها ولا جـدال (٤) .

ولعل ذلك هو السر في **مخالفة** ابن رشـد للمعتزلة ، وانكاره ان يسمى الانسان « خالقا » لأفعاله ، وذلك عندما قال : انا « نرى ان الاسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ، لا باستعارة قريبـة ولا بعيدة ، اذ كان

---

١ ـ تهافت الفلاسفة . ص ٢٤ وما بعدها . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ .

٢ ـ مناهج الادلة . ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

٣ ـ المصدر السابق . ص ٢٢٦ .

٤ ـ المصدر السابق . ص ٢٢٦ « هامش » .

معنى الخالق هو المخترع للجواهر » (١) كما سبق وانكر موقف « المجبرة الخلص ، وكذلك موقف الاشعريين ..

★ ★ ★

وهكذا وقف ابن عربي على ارض الحرية والاختيار للانسان ، من منطلق الصوفية المتفلسفة ، وبمصطلحاته هو .. كما وقف ابن رشد ـ في المناهج ـ قريبا من موقف المعتزلة ، مع اختلافات غير جوهرية تبعث اغلبيتها من طبيعة النص الذي ساق فيه حديثه عن الموضوع ، وهوحديث ونص وجهه بالدرجة الاولى الى الجمهور ، لا الى الخاصة من الراسخين في العلم ، والفلاسفة اهل البرهان . وهو في ذات الوقت قد رفض رفضا قاطعا فكر الجبر ، وهاجم مدارس المجبرة جميعا ودون استثناء .

---

١ ـ المصدر السابق . ص ٢٣١ .

الفصل السابع

الخير والشر .. الهداية والاضلال .. السببية .... بين المجبرة والمعتزلة .

وبعد هذا الوضوح الذي قدمنا به وجهات نظر كل من الجبرية ، بفرقهم المختلفة ، والمعتزلة ، واهل العدل والتوحيد عموما ، في قضية الجبر والاختيار ، والاستبداد والحرية بالنسبة للانسان ، يأتي موضوع هذا الفصل كضرورة لا بد منها لعقد مقارنة بين فكر الجبرية وفكر اهل العدل والتوحيد في عدد من القضايا المرتبطة بهذا الموضوع ، والتي لم نفرد لها فقرات خاصة ، ولم نتناولها تفصيلا فيما تقدم من فصول ، وكذلك عن عدد من النتائج المستخلصة من كلا الموقفين .... وهذه القضايا هي :

١ ـ الخير والشر ، والنفع والضر ، والحسن والقبيح ..

٢ ـ الهداية والاضلال ..

٣ ـ السببية الكونية والسببية الانسانية ..

★ ★ ★

١ ـ الخير والشر :

فيما يتعلق بهذه القضية ، يختلف موقف المجبرة تمام الاختلاف عن موقف اهل العدل والتوحيد ، القائلين بالحرية والاختيار ، فالأولون يرون ان الخير هو ما سماه الله خيرا ودعا اليه ، والشر هو ما سماه شرا ونهى عنه ، كما يرونهما معامن خلق الله وصنعه ، واقعين بارادته ومشيئة ،

لانه لا يقع في ملكه سبحانه الا ما يريده ويشاؤه ، ولا دخل هنا للعقل الانساني في تحديد الخير وتمييزه عن الشر ، اذ السماع والتشريع والأمر والنهي الالهي ، عندهم ، هو الذي يحدد ما هو الخير النافع الحس وما هو الشر الضار القبيح ، هكذا حكم المجبرة في هذه القضية باطلاق وتعميم .

ولذلك راينا الاشعرية ، وهم المجبرة المتوسطون ـ ومن باب اولى المجبرة الخلص ـ «يؤكدون ... ان الحسن والقبيح امران اعتباريان ، فلا توصف الافعال في ذاتها بأنها حسنة او قبيحة ، بل مرجع ذلك الى الشرع ، فما يصفه بأنه حسن او قبيح فهو كذلك : **فالحسن هو ما يثني الشرع على فاعله ، والقبيح هو ما يذمه عليه .. وان العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين ، فلو امر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فاصبح حسنا وخيرا ، ولو نهى عن الصدق لأصبح قبيحا وشرا** . فالواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا ....

والاشعري نفسه يطبق مبداه السابق تطبيقا عاما، فيرى: **ان الله لو فعل شيئا نحكم بعقولنا انه قبيح لما كان قبيحا ، فله ان يخلو الانبياء في النار ، والكفار في الجنة ، لأن ارادته مطلقة . وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء ، ويحكم بما يريد . فلو ادخل الخلائق باجمعهم الجنة لم يكن حيفا ، ولو ادخلهم النار لم يكن جورا»** (١) . والله ، سبحانه وتعالى ، في نظر الاشعرية وبمقاييسهم هذه « يريد الشر والخير ، والحسن والقبيح » (٢) .

وهذا الموقف الذي اتخذه المجبرة في هذه القضية هو اثر من آثار انكارهم حرية الانسان واختياره وخلقه لأفعاله ، لأن اثبات الحرية والاختيار للانسان ، والحكم بأن افعاله من خلقه وتقديره ، يقتضي اولا الحكم بقدرته على التمييز بين الأشياء والتفريق بين الأضداد ، وكذلك تعليل اختياره لهذا الفعل بالذات وكراهيته لذاك العمل بالتحديد ، ولا بد لمن يثبت مسئولية الانسان عن افعاله ، بهذه المقاييس ، ومن ان يحكم بأن العقل الانساني قادرا على الحكم بالحسن للحسن والقبح للقبيح دون ان يكون هنا نص او امر او نهي او تشريع يصف بالحسن او بالقبح هذه

---

١ ـ د . محمود قاسم . مقدمة (مناهج الادلة) لابن رشد . ص ٩٥ ، ٩٦ .

٢ ـ المرجع السابق . ص ٥٨ .

الأفعال والأشياء ـ وهذا هو الموقف الذي وقفه وقال به اهل العدل والتوحيد .

★ ★ ★

ومن الأمور الجديرة بالانتباه في هذا الصدد ، ان المعتزلة لم يقولوا بالحسن والقبح الذاتيين هكذا على سبيل التعميم والاطلاق ، وبالنسبة لكل « القيم » و « المفاهيم » و « الأشياء » ، ولم يروا ان المرجع في التحسين والتقبيح ، وتمييز الخير من الشر والنافع من الضار هو العقل الانساني وحده في كل الحالات .. فلقد ميزوا بين ما هو حسن في ذاته ، يدرك العقل حسنه ويحكم به ، بصرف النظر عن التشريع والتكليف ، وبين ما هو حسن للامر به والدعوة اليه .. وايضا ميزوا بين ما هو شر في ذاته ، يدرك العقل وحده ذلك فيه ، وبين ما هو شر للنهي عنه والتنفير منه .. وبمعنى آخر : نجدهم قد ميزوا بين ما هو «مطلق» من قيم الخير والشر ، يدركه العقل دون نصوص، لوضوح اوجه الحسن والضرر فيه ، وبين ما هو « نسبي » يتغير حكمه والموقف منه من عصر الى عصر ومن مكان الى مكان ، ومن ثم فان الموقف منه ، والحكم له بالحسن او عليه بالقبح ، انما يكون مرد النص والتشريع ، اذ العقل لا يستقل وحده بالحكم فيه ، اولا دخل له في هذا الحكم اصلا ، كمثل الحالات التي وردت فيها اوامر ونواهي شرعيه في قضايا لا تتضح فيها أوجه الحسن والقبح ولا حكمة التشريع بالنسبة لعقل الانسان ..

وهناك نصوص كثيرة في آثار المعتزلة ، وعند الذين كتبوا عنهم ، تتحدث عن هذا التمييز ، وتنتصر لهذا الموقف الفكري الناضج الذي اتخذوه في هذا المقام .

فالأشعري يحكي في (مقالات الاسلاميين) عن « النظام » انه كان يرى أن « كل معصية كان يجوز ان يأمر الله سبحانه بها فهي : **قبيحة للنهي** ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي : **قبيحة لنفسها** ، كالجهل به والاعتقاد بخلافه . وكذلك كل ماجاز الا يأمر الله سبحانه به فهو **حسن للامر به** ، وكل ما لم يجز الا أن يأمر به فهو **حسن لنفسه** . » (١)

---

١ ـ مقالات الاسلاميين . جـ ٢ . ص ٣٥٦

فهنا امور :

١ ــ قبيحة بسبب النهي عنها ، ولولا هذا النهي لجاز ان تكون حسنة .. وذلك مثل بعض الأطعمة والأشربة التي حرمت في دين دون آخر ، وعند قوم دون الآخرين ، مثلا ..

٢ ــ وقبيحة لنفسها ، بصرف النظر عن النصوص ، بل انها قبيحة حتى ولو أمرت بها ودعت اليها النصوص والتشريعات .

والأمر على هذا النحو والنمط فيما يتعلق بماهو حسن من الأمور.

★ ★ ★

والأمور التي يكون التحسين والتقبيح فيها بالعقل الانساني وحده، هي التي يتبين فيها هذا العقل وجوه الحسن والقبح ، والعلاقة بينها وبين النفع والضرر .. والقاضي عبد الجبار يفيض في الحديث عن هذه القضية الهامة ، فيقول : ان « الخير عندنا هو النفع الحسن ، والشر هو الضرر القبيح » (١) ، وانه « قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة، ولا ضرر عليه فيه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، وجب القضاء بحسنه» (٢)، فالسبيل الى الحكم بالحسن أو القبح هنا،اذا هو الحكم على العمل بمعيار المنفعة ، مع انتفاء الضرر والقبح ، وهو سبيل العقل الانساني ، والمعيار الذي يميز به الانسان النافع من الضار ... ومن ثم فليس الأمر والنهي هو معيار الحكم بالتحسين أو التقبيح ، اذ « ان الله تعالى لو أذن لنا فى الكذب لم يحسن ، لأن الاذن لا يخرجه من كونه كذبا » (٣) ، كما ان حكمنا على الفعل بأنه ظلم أو عدل لا يكون لجنس الفعل ، هكذا بشكل مطلق ، وانما يكون بناء على تبين العقل الانساني للنفع او الضرر المترتب عليه ، اذ « أن الظلم لو قبح لجنسه ، لوجب ان يقبح كل ضرر والم ، وفي علمنا بأن فيه ما يحسن دلالة على فساد هذا القول . » (٤)

---

١ ــ المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ ٥ ص ٣٣ .

٢ ــ المصدر السابق . جـ ٥ . ص ١٧٤ .

٣ ــ المصدر السابق جـ ٥ ص ١٧٦ .

٤ ــ المصدر السابق . جـ ٦ القسم الاول . ص ٧٧ .

ويزيد من اهمية هذه العلاقة التي اقامها المعتزلة بين الحسن والقبح وبين النفع والضرر ، ان النفع والضرر قد تعدى عندهم المفهوم الفردي المقصور على المصلحة الفردية للانسان ، ذلك انهم قد اعتبروا مصلحة الآخرين معيارا لتحديد المنفعة والمضرة ، كما اعتمدوا المنفعة والمضرة معيارا التحديد وتمييز الحسن من القبيح .. فهم يرون **ان الفعل انما يوصف بانه عدل وحكمة اذا تعلق** بالآخرين ، « واما ما يفعله الفاعل منا **بنفسه**، لنفعة أو دفع مضرة ، فانه لا يوصف بذلك » (١) .. وانه اذا جاز للانسان ان يفعل الضرر تحت اكراه السلطة القاهرة ، مثلا ، فان جواز ذلك مشروط بأن لا يكون في ذلك « ما يتعدى ضرورة الى الغير ، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك ، فان ما هذا سبيله لا يتغير بالاكراه ، بل يلزم المكره ان يضع مع نفسه ان عقاب الله تعالى اعظم من عقاب هذا المكره ... » (٢)

فالحسن والقبح هنا قد صارت لهماابعاد اجتماعية ، لارتباطهما بالمنفعة والمضرة ، وارتباط المنفعة والمضرة بالآخرين والغير اساسا وقبل كل شيء ..

ولقد رتب المعتزلة على موقفهم هذا نتائج عدة ، تتصل كلها بمعنى اساسي جاهدوا لابرازه وتأكيده ، هو مسئولية الانسان الفاعل عن ما يصنع من أفعال .

فليس الأمر والنهي علة في التحسين والتقبيح ، لأنهما لا يخرجان عن كونهما **طريقا من طرق الدلالة على الشيء** . هذا الشيء الذي هوحسن أو قبيح بصرف النظر عن هذه الدلالة ، بل ومن قبل حدوث هذهالدلالة.. ان الأمر والنهي مثلهما مثل العقل هي وسائل للاستدلال او الدلالة ،وهي من ثم لا تكيف وضع الأشياء التي هي ظروف موضوعية قائمة خارج العقل وبمعزل وفى استقلال عنه ، وايضا قائمة بذواتها وأوصافها بصرف النظر عن الأوامر والنواهي والتشريعات ... والقاضي عبدالجبار يقول في ذلك نصا هاما وحاسما ، عندما يذكر «**أن السمع (الأدلة شيئا نحكم بعقولنا انه قبيح لما كان قبيحا ، فله ان يخلو الأنبياء فى النار ،**

---

١ ـ المصدر السابق . جـ ٦ القسم الاول . ص ٤٨ .
٢ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٣٣٠ .

عن طريق الدلالة ، كالعقل ... وانما كان كذلك ، لان الدلالة على الشيء على ما هو عليه ، لا انه يصير كذلك بالدلالة . وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا انه يصير كذلك بالعلم ، وكذلك الخبر الصدق . فالقول بان العقل يقبح او يحسن ، او يسمع ، لا يصح ، الا ان يراد انهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح . » (١)

فالعقل ، والسمع ، والعلم ، وكل ما يتعلق بادوات الدلالة والاستدلال ، لا تحدد طبيعة الأشياء ، ولا تجعلها حسنة او قبيحة ، اذ ان لهذه الأشياء قياما خاصا ومستقلا خارج مصدر هذه الادوات، ولحسنها وقبحها مرجع غير هذه الأدوات ..

ولقد ترتب على هذا الموقف الفكري الناضج الذي اتخذه المعتزلة العديد من النتائج والأحكام التي قدموها وقالوا بها ، والتي ضربوا لها الأمثلة التطبيقية من الحياة الفكرية والعملية للناس .. فهم يرون مثلا أن مربوبيتنا للرب ، وعلمنا بألوهيته لنا ، ليست هي علة مسئوليتنا ازاء أعمالنا ، وانما علة هذه المسئولية هي التمييز الانساني والمعرفة العقلية لوجوه الحسن والقبح في الأشياء والأفعال ، وهم يديرون حوارا مع مخالفيهم حول هذه القضية فيقولون : « **فان قيل** : ما انكرتم ان ان القبيح انما يقبح للنهي ، او لكوننا مربوبين محدثين ، على ما يقوله هؤلاء المجبرة ؟؟.. **قلنا** : انه لو كان كذلك لوجب اذا انهى الله تعالى عن العدل والانصاف أن يكون قبيحا ، ومتى امر بالظلم والكذب أن يكون حسنا ، لأن العلة فيهما واحدة . والمعلوم خلافه ... وبعد ، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي الا يعرف قبح الظلم والكذب، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح ، اما على جملة او تفصيل. ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم ، وان لم يعرفوا النهي والناهي » (٢).

ويضربون لهذه القضية وذلك المعنى مثلا توضيحا ثانيا ، عندما يقولون : « اننا نفرض الكلام في رجل قاسي القلب ، جافي الفؤاد ، لا يبالي بهلاك الثقلين ، ولا يحتفل بالمدح والذم ، ملحد زنديق ، لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، ولا يقر بالثواب والعقاب ، ومعلوم انه والحال هذه

---

١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج ٦ . القسم الأول . ص ٦٤ ، ٦٥ .
٢ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٣١١ .

يستحسن بكمال عقله ارشاد الضال ، وأن يقول للاعمى والحال ما ذكرناه : يمنة أو يسرة . ولا وجه لذلك الا حسنه وكونه احسانا . » (١)

كما اوصل هذا الموقف الفكري المعتزلة الى القول بأن التكليف يحدث للانسان ببعض الواجبات حتى ولو لم يعلم الانسان خالقه ومكلفه ، سبحانه لأن مناط التكليف في هذه الحالات هو العقل الانساني وليس المناط هو العلم والمعرفة بتكليف الخالق للناس بواسطة الرسل والرسالات ، فراوا « ان سائر ماكلفه المكلف من جهة العقل **يصح** منه اداؤه ، وان لم يعرف ذات المنعم عليه ، والفصل بينه وبين غيره ، كما يصح منه ان يفعله ان لم يعلم ان له صانعا أصلا ، ولو كان من شرط **صحته** التقرب به الى من يعبده ، لما **صح** ذلك منه مع الجهل به اصلا ، فاذا **صح** أن هذه الأفعال **تصح** منه على هذا الوجه ، لم يمتنع القول بأن المكلف **يصح** تكليفه واداء ما كلفه وان لم يعرف الذي انعم عليه . والقول في معرفة الله تعالى ، وسائر المعارف العقلية ، كالقول في سائر العقليات ، في انه **يصح** منه على الوجه الذي كلف ، وان لم يعرف المنعم عليه . » (٢) .

فكما **تجب** معرفة الله دون تكليف نصي تشريعي ـ لأن هذه المعرفة يجب أن تسبق التصديق بالنص والتشريع ، بل هي شرط لهذا التصديق ـ وكما **تصح** هذه المعرفة ، على هذا الوجه ، كذلك **تصح** التكاليف ولو لم يعرف المكلف ذات المنعم عليه .

بل انه ليست **الصحة** فقط هي وصف المعتزلة لمثل هذه الأعمال، فلقد وصفها بعضهم بأنها **طاعة** ، عندما تحدث عن طاعة لايراد بها وجه الله ... وعلى الرغم من أن بعض اعداء المعتزلة قد حاولوا التشنيع عليهم بهذا الموقف الفكري ، الذي تترتب عليه نتائج عدة منها : أن الملحدين الذين ينكرون وجود خالق لهذا الكون تعتبر اعمالهم الصالحة « **طاعات** »، وتعد سلوكهم الذي تحكمه معايير المنطق والعقل وحدود الحسن والقبح من جملة « **الطاعات** » كذلك .. على الرغم من محاولات التشنيع على المعتزلة بهذا الموقف من قبل بعض خصومهم ـ كابن الراوندي مثلا ـ الا انهم لم ينكروه ولم يتنكروا له ، بل تمسكوا به ، وان كانوا قد راوا في

١ ـ المصدر السابق . ص ٣٠٨ .
٢ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٤ . ص ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

هذا المبحث مبحثا من اختصاص القلة المفكرة ، وليس من حق الجمهور ان يخوض فيه ، فقالوا : « ان الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال اكثر الأمة ، وانما يخطر ببال المتكلمين فقط » (١) .

★ ★ ★

وكما قال المعتزلة بالحسن والقبح العقليين ، بصرف النظر عن النصوص ، كذلك قالوا فيهما بذلك بصرف النظر عن الفاعل لهما .. فالحسن حسن سواء اكان فاعله هو الانسان ام كان فعلا للذات الالهية ، كما ان وصف القبح لا ينتفي عن الفعل القبيح بسبب من نسبة البعض هذا الفعل الى الله ... ومن هنا كان رايهم أن الله سبحانه لا يريد الشر ولا يخلقه ، لأن ذلك مما يتنافى مع العدل والتنزيه ، فعندهم «أن الظلم اذا قبح فانما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من اي فاعل كان ، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره ..... انا كما نعلم قبح الظلم على الجملة اضطرارا ، ونعلم انه انما قبح لكونه ظلما ، نعلم انه لا يختلف باختلاف الفاعلين له ، سواء كان مالكا او لم يكن مالكا. وبعد ، فانا لا نسلم ان للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء ، فان احدنا لو انفق عمره في بناء دار ، وزخرفها وزينها وبذل الجهد في تزويقها وتحسينها ، ثم أخذ في هدمها ، فانه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم (٢) ، ثم أراد أن يحرقها ، فانه يمنع من احراقها واشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك ، بل يصفع دونه . فان قيل : ان احدنا انما يمنع من هذه الأمور ، ولا يحسن منه ذلك ، لأنه ليس بمالك حقيقة ، قلنا : المالك ليس بأكثر من ان يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة ، وهذه حال الواحد منا ، فكيف يمنع من كونه مالكا ؟... » (٣)

فالحسن حسن ، والقبيح قبيح ، بصرف النظر عن الفاعل لهما ، انسانا كان أو غيره ، وبصرف النظر كذلك عن صفة هذا الفاعل ، مالكا كان ام غير مالك .

---

١ ــ الانتصار والردعلى ابن الراوندي الملحد . ص ٧٥ .

٢ ــ من معانيه : شيء نفيس من الكساء ، كالخز .. الخ .. واصل «البرس» القطن وقيل : شبيه بالقطن ، وقيل : قطن البردي .. انظر لسان العرب ، مادة « برس » .

٣ ــ شرح الاصول الخمسة . ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

وهكذا رأى المعتزلة ان الحسن والقبح ذاتيان ، ومن الممكن ان يدركهما العقل عندما يدرك وجه كل منهما دونما حاجة الى أمر او نهي ، وذلك عندما يكون الامر متعلقا بالقيم الاساسية ذات الطابع « المطلق » والحكم العام . مثل الخير والشر ، والعدل والظلم ، والصدق والكذب.. الخ .. الخ ... أما الأفعال الجزئية ، ذات الطابع المتغير بتغير الزمان والمكان . وذات النفع او الضرر « النسبي » ، فان الحكم لها أو عليها مرتبط بالتشريع والنصوص والاجتهاد ، وهي سبل للعقل في بعضها ، ايضا ، مدخل كبير ..

ولم يؤد تعميم المعتزلة لأحكامهم هذه بالنسبة للذات الالهية ، الى اساءة الأدب في حقها ، لأنهم قد نزهوها عن فعل الشر وارادته ،فنزهوها بذلك عن الظلم ، ورأوا ان مجال خلقها وابداعها انما هو الخير والصلاح والأصلح بالنسبة للانسان .

ب ــ الهداية والاضلال :

وبصدد الهداية والاضلال برز الموقفان المتعارضان لكل من المجبرة واهل العدل والتوحيد .. فالمجبرة قالوا : انهما من الله ، وهو صانعهما وخالقهما والملقي بهما في القلوب ، قلوب من أراد لهم الهداية ومن أراد لهم الاضلال .. واستشهدوا على موقفهم هذا بآيات القرآن الكريم رأوا في ظاهرها سندا لقولهم ، مثل قوله تعالى : (ولقد بعثنا في امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقت عليه الضلالة .) (١) ، وقوله : (ان تحرص على هداهم فان الله لايهدي من يضل .) (٢) ، وقوله : (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء) (٣) ، وقوله : (يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء) (٤)...

---

١ ــ سورة النحل : ٣٦ .

٢ ــ سورة النحل : ٣٧ .

٣ ــ سورة الأنعام : ١٢٥ .

٤ ــ سورة النحل : ٩٣ ، والمدثر : ٣١ .

وهذه الآيات التي استند المجبرة الى ظواهرها ، أول المعتزلة بعضها، وراوها من « المتشابه » الذي لا بد من رده الى الآيات « المحكمة » الحاسمة في الدلالة ، من مثل قوله تعالى : (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى .) (١) ، وقوله : (انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ، انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ، انا اعددنا للكافرين سلاسل واغلالا وسعيرا .) (٢) ... كما فسروا بعضها عن طريق السياق ، او على ضوء آيات اخرى اسهمت في الحكم للانسان بالحرية والاختيار . (٣) .

وهناك متكلمون من اهل الظاهر حاولوا التوفيق بين هذه الآيات ، التي يبدو التعارض والتناقض بين ظاهرها ، وذلك باعتبارها جميعا كلام الله سبحانه « وكله حق لا يتعارض ولا يبطل بعضه بعضا » فوافق اهل العدل والتوحيد على ان الهدى هديان : هدى من الله ، وهدى منسوب للانسان ، وكذلك الاضلال ، فقال : « ان الله تعالى اخبر انه هدى ثمود فلم يهتدوا ، وهدى الناس كلهم السبيل ، ثم هم بعد اما شاكر واما كفور ، واخبر تعالى في الآيات الأخرى انه هدى قوما فاهتدوا، ولم يهد آخرين فلم يهتدوا . فعلمنا ضرورة ان الهدى الذي اعطاه الله عز وجل جميع الناس هو غير الذي اعطاه بعضهم ومنعه بعضهم فلم يعطهم اياه . وهذا امر معلوم بضرورة العقل وبديهته ، فاذ لا شك في ذلك ، فقد لاح الأمر ، وهو : أن الهدى في اللغة العربية من الأسماء المشتركة ، وهي التي يقع الاسم منها على مسميين مختلفين بنوعهما فصاعدا ، فالهدى يكون بمعنى الدلالة ، تقول : هديت فلانا الطريق ، بمعنى اريته اياه ووقفته عليه واعلمته اياه ، سواء سلكه او تركه ، وتقول : فلان هاد بالطريق ، اي دليل فيه . فهذا الهدى الذي هداه الله ثمود وجميع الجن والملائكة وجميع الانس ، كافرهم ومؤمنهم ، لأنه تعالى دلهم على الطاعات والمعاصي، وعرفهم ما يسخط مما يرضى ، فهذا معنى . ويكون الهدى بمعنى التوفيق والعون على الخير والتيسير له وخلقه لقبول الخير في النفوس ، فهذا

---

١ ــ سورة فصلت : ١٧ .

٢ ــ سورة الانسان : ٢ ــ ٤ .

٣ ــ في دراسة منهجهم في تفسير هذه الآيات راجع تقديمنا للجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) .

هو الذي **اعطاه** الله عز وجل الملائكة كلهم والمهتدين من الانس والجن ، **ومنعه** الكفار من الطائفتين والفاسقين فيما فسقوا فيه ، ولو اعطاهم اياه تعالى لما كفروا ولا فسقوا . » (١)

كذلك ميز اهل الظاهر هؤلاء بين هدى الله وهدى الرسول ، فقالوا بصدد قول الله سبحانه : (ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء)(٢) وقوله : (وانك لتهدي الى صراط مستقيم) (٣) : انه قد «صح يقينا أن الهدى الواجب على النبي ، صلى الله عليه وسلم ، هو الدلالة وتعليم الدين ، وهو غير الهدى الذي ليس هو عليه ، وانما هو لله وحده..» (٤)

كما التزموا (اهل الظاهر) نفس التقسيم والتمييز عند الحديث عن الاضلال ، فقالوا : « اننا لا ننكر اضلال المجرمين ، واضلال ابليس لهم ، ولكنه اضلال آخر ليس اضلال الله تعالى لهم ... بين تعالى ، في نص القرآن . ان اضلاله لمن اضل من عباده انما هو ان **يضيق** صدره عن قبول الايمان وأن **يحرجه** حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح اليه ولا يصبر عليه ، ويوعر عليه الرجوع الى الحق حتى يكون كأنه يتكلف في ذلك الصعود الى السماء ... وأما كل ماجاء في القرآن من اضلال الشياطين للناس وانسائهم اياهم ذكر الله تعالى ، وتزيينهم لهم ، ووسوستهم،وفعل بعض الناس ذلك ببعض . فصحيح كما جاء في القرآن دون تكلف ، وهذا كله **القاء لما ذكرنا في قلوب الناس ، وهو من الله تعالى ، خلق لكل ذلك في القلوب ، وخالق لافعال هؤلاء المضلين من الجن والانس .** » (٥)

غير ان ذلك التمييز والتقسيم ، الذي قام به اهل الظاهر ، لا يصح أن يخدعنا عن جوهر الخلاف ولب القضية ، فنحسب فيه التقاء بين هؤلاء الجبرية وبين المعتزلة والقائلين بالعدل ، الذين ميزوا كذلك بين ماهو فعل لله سبحانه وما هو فعل الانسان في هذا المقام . ولقد سبق الحديث

---

١ ابن حزم (الفصل في الملل والاهواء والنحل) جـ ٣ . ص ٤٤ ، ٤٥ .

٢ ـ سورة البقرة : ٢٧٢ .

٣ ـ سورة الشورى : ٥٢ .

٤ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل . جـ ٣ . ص .

٥ ـ المصدر السابق . جـ ٣ . ص ٤٧ ، ٤٨ .

عن ذلك في الفصل الخامس ـ ذلك ان ابن حزم لا يخرج هنا عن اطار المجبرة المتوسطين الذين قلما تقودنا حلولهم الوسط ، في النهاية ، الى شيء جديد ذي بال يختلف عن موقف المجبرة الخلص الاولين .. فالهدى الذي ينسبه ابن حزم الى الملائكة والمهتدين من الانس والجن ، والذي اسماه « التوفيق والعون على الخير ، والتيسير له » قد حكم بأنه **خلق الله وفعله** ، « أعطاه الله » للمهتدين ، « ومنعه الكفار » ... فليس هو اذا من فعل المهتدين ولا من خلقهم ـ كما هو رأي المعتزلة ـ حتى يكون هناك لقاء أو حتى تقارب مع اهل العدل والتوحيد في هذا المقام .

ومثل ذلك الاضلال المنسوب لابليس والمضلين من الانس ، يراه ابن حزم **فعلا لله ومن خلقه** ، القاه في قلوب الناس ، « وهو من الله تعالى ، خلق لكل ذلك في القلوب ، وخالق لأفعال هؤلاء المضلين من الجن والانس » ... فهو موقف شبيه بموقف هذا الفريق من المجبرة ازاءنظرية « الكسب » ، الي لم تضف جديدا ذا بال الى الموقف الجبري الخالص من مشكلة خلق الانسان للافعال وعلاقته بالحرية والاختيار .

اما موقف المعتزلة ، واهل العدل والتوحيد ، من الهداية والاضلال، فهو النقيض من موقف المجبرة ، فهم يرون الانسان خالقا لأفعاله ، ومن يرون أن الهداية ، بمعنى سلوك طريق الايمان ، فعل للانسان ، كما يرون أن الاضلال ، بمعنى تنكب طريق الهداية ، فعله كذلك .. وبلغ بهم الوضوح والحسم في هذا الموقف الى حد القول بأن « الايمان» هو فعل الانسان ، وليس فعلا لله ، ومن ثم فان الذي يستحق الثناء والحمد على « الايمان » هو الانسان المؤمن ، لا الله سبحانه ... وفي مناظرة بين قائل بالجبر وبين بعض المعتزلة ، سألهم ـ بغية الاحراج والقطع ـ: انتم تحمدون الله على ايمانكم ؟؟ فقالوا له : نعم .. فقال : فكأنه يحب ان يحمد على ما لم يفعل ؟! وقد ذم ذلك في كتابه ؟!.. فقالوا : انما ذم الله من احب ان يحمد على ما لم يفعل ممن لم يعين عليه ولم يدع اليه .

ولكن « ثمامة بن اشرس » ـ عندما حضر هذه المناظرة ـ لم ترق له هذه الاجابة ، فحسم القول في القضية قائلا : انني لا احمد الله على الايمان ، « ... هو يحمدني عليه ، لأنه أمرني به ففعلته ، وانا احمده على الأمر به ، والتقوية عليه ، والدعاء له » فأفحم القائل بالجبر وانقطع..

ولقد علق « بشر بن المعتمر » ـ وكان حاضرا المناظرة ـ على جراة « ثمامة بن أشرس » وحسمه للقضية ، حتى باللجوء الى التعبيرات التي تفجأ السامع ، فقال : « شنعت فسهلت » (١) .

وهذا الموقف الفكري للمعتزلة من مستحق الحمد على الهداية والايمان ، وقولهم بأن المستحق لذلك هو الانسان المؤمن ، هو موقف اصيل لدى أئمتهم ومفكريهم .. والقاضي عبدالجبار يبين وجه جواز حمد العبد المؤمن لله على الايمان ، فيتابع موقف « ثمامة بن أشرس » قائلا : « ان حمده تعالى وشكره على الايمان **قد يصح** من حيث فعل مابه وصلنا اليه » .. فحمد الله على « الايمان » ليس بواجب ، وانما هو « قد يصح » ، والحمد هنا هو على فعل الله «اللطف »ونصبهالشواهد والدواعي التي أوصلت الانسان الى أن يفعل الايمان .. لأن هذهالشواهد والدواعي التي يصل الانسان بتدبرها والسير حسب مقتضياتها الى الايمان ، هي فعل الله سبحانه .. وفي النهاية فان الارادة والقدرة والتمكين التي خلقها الله للانسان هي التي تحدد له الطريق الذي يختار..

ولقد أفاض اهل العدل والتوحيد في الآيات ألتي يوهم ظاهرها ان الهدى والاضلال من خلق الله وفعله القاهما في قلوب المهتدين والضالين، فقالوا ، مثلا ، في تفسير قوله تعالى : (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)! ان الواجب هو تفسيرها على ضوء الآيات الأخرى ، فالله سبحانه « لم يقل : اضللت ولا هديت في هذا الموضع ، لأنه ذكر الضلال والتثبيت منه في موضع آخر ، فانظر كيف ذكر ذلك وكيف قاله ومن فعله ، فقال سبحانه : (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ويضل الله الظالمين ، ويفعل الله ما يشاء) (٣) ، كل هذا التثبيت والضلال لم يكن الا مادة وزيادة للمؤمنين ، وحربا ونقمة للظالمين الا ترى كيف يقول : (الذين آمنوا) ولم يقل : الذين ظلموا ؟.. غير انه لم يثبت الا المؤمنين والمستحقين اسم الايمان **بعملهم** ، ولم يضل الا الظالمين المستوجبين اسم الضلالة **بفعلهم** . ويخبر سبحانه عن قدرته

---

١ ـ امالي المرتضى . القسم الأول . ص ١٨٦ .

٢ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ . ص ٣٠٤ .

٣ ـ سورة ابراهيم : ٢٧ .

وخلقه ... وانه لو اراد ان يضلهم او يهديهم جميعا لكان ذلك غير غالب له ، غير انه لم يرد ذلك الا من جهة **التخيير منهم والاختيار** لعبادتـه ، والرغبة فيما رغب فيه والوقوف عما حذرهم منه ... » (١)

ومن الامور المترتبة على هذا الموقف لهذين الفريقين : تنزيه المعتزلة لله عن الجور ، حيث أن الحساب والجزاء عندهم انما هما للفاعل عـن فعله الذي أتاه باختياره ... وتجوير لله يفضي اليه قول المجبرة ، رغم تحاشيهم الاعتراف به ، اذ لا يخرج عقاب من لم يفعل الفعل على هـذا الفعل عن ان يكون جورا وظلما بحال من الأحوال ... والمعتزلة يقولون : « انه لا ظلم اقبح من معاقبة الغير بذنب الغير ، وقد تقرر قبحه في عقل كل عاقل . » (٢)

ومما قدمنا عن ضعف نظرية « الكسب » الأشعرية يجعل موقفهم هنا لا يختلف في شيء ذي بال عن موقف المجبرة الخلص ، الذي يفضي حتما الى التجوير .

ج ـ السببية الكونية والسببية الانسانية :

ارتبطت السببية الكونية بالسببية الانسانية في مباحث المتكلمين ارتباطا شديدا ، ولا غرابة في ذلك ، فهما قضية واحدة يتناولها البحث والباحث في حقلين : الكون ، والانسان ..

غير أن المباحث الفلسفية قد غلب عليها الاهتمام بالكون ودراسة الأسباب والمسببات فيه ، بينما غلب على مباحث علم الكلام الاهتمام بالسببية في مجال افعال الانسان ، لأن قضية الجبر والاختيار بالنسبة للانسان ، وآيات القرآن التي يوهم ظاهر بعضها بالتعارض والتناقض في هذا الموضوع ، كانت هي المدخل الذي دخل منه المتكلمون الى هذه المباحث . وعلى كل فنحن نستطيع ان نقول : ان المتكلمين قد تناولوا

---

١ ـ الامام يحى بن الحسين (الرد على المجبرة القدرية) جواب الشبهة الأولى. انظره في الجزء الثاني من (رسائل العدل والتوحيد) .

٢ ـ شرح الأصول الخمسة . ص ٣٢١ .

السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الانسانية ، وان الفلاسفة قد تناولوا السببية الانسانية من خلال بحثهم للسببية في الكون ... فالفرق لا يعدو نقطة البدء لدى كل فريق ، ومقدار التركيز والاهتمام الذي منحه كل فريق لهذه القضية في مجال الكون أو مجال الانسان . (١)

وموقف الأشعرية من قضية السببية في الكون والانسان **يوهم** انهم ينكرون السببية ، لأنهم يرفضون الاعتراف بقيام علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، والامام الغزالي يسميها « الاقتران » الذي جرت العادة بملاحظته بين الشيئين عند حدوث التغيرات لأحدهما ، وينكر ان يكون هناك تلازم أو علاقة ضرورة بين هذين الشيئين بحال من الأحوال، كما ستأتي نصوصه بعد قليل .

ولقد ذهب الأشعري « الى القول بأن افعاله (الله) ليست معللة بغاية أو غرض ، ودليل ذلك انه ليس كل ما في العالم خيرا ، بل فيه شر كثير ، وقد ابتلي المسلمون بأمثال الحجاج وزياد بن ابيه ...» (٢)

ونحن نقول ثانية ، ان هذا الموقف **يوهم** انكار السببية ، لأن الواقع انهم لا ينكرونها أصلا وكلية ، وانما يرون فيها رايا خاصا يناقض راي المعتزلة ورأي الفلاسفة كذلك .

فهم يرون أن كل المسببات في عالمي الكون والانسان راجعة الى سبب واحد هو الله سبحانه ، أي انهم ينكرون ان يكون هناك سبب موجد ومؤثر غير الله ، ويحجبون عن مواد الكون وذات الانسان استطاعة الفعل والخلق والتأثير ، ومن ثم لا يخضعون وجود الأشياء او عدمها ، ولا ظهور الأفعال او انتفاءها ، ولا التحولات التي تجري في الكون والانسان، لا يخضعون شيئا من ذلك للمقاييس المادية او البشرية ، ولا يحكمون العقل

---

١ ــ مثال ذلك موقف « الخياط » في (الانتصار) عندما يناقش السببية الكونية تبعا لمسألة السببية الانسانية ، وهو بصدد موضوع « التوليد » (ص ٧٧ ، ٧٨) .. ويقابله موقف « الغزالي » في (تهافت الفلاسفة) عندما يتحدث عن السببية الانسانية من خلال حديثه الأصلي عن السببية الكونية ، لأنه كان بصدد الرد على الفلاسفة (ص ٦٥ ــ ٦٨) .

٢ ــ د . محمود قاسم (دراسات في الفلسفة الاسلامية) ص ١١٦ . طبعة القاهرة الأولى سنة ١٩٦٦ م .

الانساني في شيء منه ، وانما يرجعون بكل هذه الأشياء والأفعال الى فاعل واحد وسبب واحد ومؤثر واحد ، هو الله سبحانه ، ومن ثم ينكرون على اي أن يقيس افعال الله بمعايير عقل الانسان ، فسواء أكانت ايجادا أو اعداما ، خيرا او شرا ، صلاحا أم فسادا ، فهي فعل الله ومراده، يخلقها، ويظهرها في تحالها ، وليس ما نسميه اسبابا في الكون او في الانسان سوى أشياء تلابس وتقترن وتصاحب هذه الحوادث والأفعال . **فالمنفي** هنا ليس السببية باطلاق ، وانما السببية الكونية والانسانية ، فالسببية **عندهم اذن قائمة ، ولكنها السببية الالهية الخارجة عن نطاق الكون والانسان** .. سببية فعل وايجاد ، وعلاقة فاعل بأفعاله ، وهي غير خاضعة للتقنين أو المنطق الانساني بحال ما .

ولقد أفاض الامام الغزالي في الحديث عن هذه القضية ، وهو بصدد مناقشة الفلاسفة ورأيهم في السببية الكونية والانسانية ، فأرجع كل المسببات والأفعال والآثار الى الذات الالهية ، وقدم بدلا من نظرية الفلاسفة ما أسماه « الاقتران » غير الدائم بين ما شاع انه سبب وما شاع انه مسبب ، فقال : ان « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك **ولا** ذاك هذا ، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن **لنفي** الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف . وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون **الأكل**، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات . » (١)

فهو ينفي السببية الصادرة عن المواد وعن الانسان ، ويسميها « اقترانا » و « تساوقا » حدث لما سبق من تقدير الله سبحانه ، ثم

---

١ ـ تهافت الفلاسفة . ص ٦٥ .

يتخذ من احتراق القطن عند ملاقاته للنار مثالا تطبيقيا يفصل فيه نظريته هذه ، فيقول : « فلنعين مثالا واحدا ، وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار ، فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار ... بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حراقاورمادا هو الله الله تعالى ، اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة ، فأما النار فهي جماد لا فعل لها . » (١)

فالفاعل والمسبب ، عند الغزالي ، هو الله وحده ، وحتى الوسائط — في حال وجودها — كالملائكة ، مثلا ، لاتعد سببا للمسببات ، لأنه لا خالق ولا فاعل ولا مؤثر سواه سبحانه ، وفرق بين ان يحدث الشيء **عند** الشيء وبين ان يحدث **به وبسببه** .. « والمشاهدة تدل على **الحصول عنده** ، ولا تدل على الحصول **به** ، وانه لا علة سواه ... فقد تبين ان الموجود **عند** الشيء لا يدل على انه موجود به ... » (٢) ... ثم يمضي الغزالي في مجادلة الفلاسفة حول هذا الموضوع .

وقد يكون منصفا لخصوم الغزالي ، بل ومنصفا له أيضا ، انقول: انه في جدله هذا قد سلم للقائلين بالسببية بأشياء هامة جعلته قريبا جدا من الوقوف على ارضهم ، دون ان يسلم صراحة بهذا الاقتراب .. فبعد ان حدثنا عن جواز اجتماع النار والقطن دون انيحدث **الاحتراق**، وغيرهما من تلاقي الاسباب والمسببات دون حدوث ما يراه المعتزلة والفلاسفة ضروريا من الأثر والتأثير ، نجده يعود فيقول ان ذلك لو حدث ، واجتمعت النار الحارقة والجسم القابل للاحتراق ، ثم انعدم تأثير النار في الجسم وتأثر الجسم بها ، **فلا بد ان يكون مرد ذلك تغير قد حدث في طبيعة النار او في طبيعة الجسم** ... وهو بذلك يسلم المعتزلة الذين يقولون بضرورة تأثير الاسباب في المسببات عندما ترتفع **الموانع** .

والغزالي يصف النص الذي ساقه في هذا المعنى وضمنه ذلك التنازل ، والذي نرى فيه ذلك الاقتراب من القائلين بالسببية الكونية والانسانية ، يصفه بأن « فيه الخلاص من هذه التشنيعات »التياعترضت

---

١ — المصدر السابق . ص ٦٥ ، ٦٦ .

٢ — المصدرالسابق. ص ٦٦ .

موقفه الذي قدمناه منذ قليل ، فيقول : « انا نسلم ان النار خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما ، ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ، ولكنا مع هذا **نجوز** ان يلقى شخص في النار فلا يحترق ، **اما بتغير صفة النار او بتغير صفة الشخص** ، فيحدث من الله تعالى او من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار حقيقتها ،ولكن لا تتعدى سخونتها واثرها ، او يحدث في بدن الشخص صفة ، ولا يخرجه عن كونه لحما وعظما ، فيدفع اثر النار ، فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ، فانه لا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره، وانكار الخصم استحالة القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار أو في البدن ، تمنع الاحتراق ، كانكار من لم يشاهد الطلق واثره .·. ان المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل عند اكل الحيوان له دما ، ثم الدم يستحيل منيا ، ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول ، فلم يحيل الخصم ان يكون فيمقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه ؟؟.. » (١)

فالغزالي هنا قد سلم **بضرورة** فعل النار للاحراق ، وانه **لا يجوز** تخلف ذلك الا اذا كان هناك مانع قد حدث ، من نحو تغير صفة النار او صفة الجسم القابل للاحتراق . ونحن نستطيع ان نقول انه قد سلم هنا بالسببية ، ولكن مع بقائه على الموقف الأشعري القائل بان اللهوحده هو الفاعل والخالق لهذه التغييرات التي تحول دون الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات ، فالرجل الذي يطلي جسده بالطلق لا يحترق عند وضعه في النار ، لأن فعل هذا الرجل ــ على راي المعتزلة ــ وهو طلاء جسده بالطلق ، قد حال بين النار وبين احراقه ، وعملية الطلاء هذه ، التي هي فعل الله ــ على رأي الأشعرية ــ هي التي منعت تأثير النار في الجسم ، مع بقاء النار نارا والجسم لحما وعظاما .

★ ★ ★

---

١ ــ المصدر السابق . ص ٦٧ ، ٦٨ .

اما المعتزلة والقائلون بالعدل والتوحيد عموما ، فلقد قالوا بالسببية الكونية والانسانية ، مع تسليمهم بالسببية الالهية فيما هو فعل لله سبحانه وهذا منطقي مع قولهم بخلق الانسان لأفعاله ، فلم يكن هناك مبرر يجعلهم ينكرون تأثير المادة في الأكوان بينما هم يعترفون وينتصرون لمبدأ تأثير الانسان فيما هو فعل له .

وفي الرسائل التي كتبها الامام يحيى بن الحسين في العدل والتوحيد وخاصة في رده على الحسن بن محمد بن الحنفية ، عشرات الأمثلة التطبيقية التي تثبت العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات .. فالنار تحرق ، والاحتراق فعلها ... والسكين التي تجز الرقبة علة ثانية للقتل ، والعلة الأولى هي الانسان الذي مارس القتل ، اذ ان العلل والأسباب قد تتعدد وتتسلسل عندهم ، ومعهم في ذلك الفلاسفة ، والكندي يتحدث عن هذه المسألة فيقول : « واما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامي حيوانا ، فقتله ، فالرامي بالسهم هو علة قتل المقتول القريبة ، فان الرامي فعل حفز السهم ، قصدا لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحي بجرحه اياه . » (١)

ولقد قسم المعتزلة افعال الانسان الى :

١ ـ **فعل مباشر** : يمارس فيه الفاعل الفعل مباشرة ويماسه .. ومسئوليته عن هذا الفعل ، وارتباطه كسبب بالفعل كمسبب ليس عندهم محل خلاف .

٢ ـ **وفعل متولد** : حدث بالواسطة التي توسطت بين الفعل وبين الانسان الفاعل .. ولقد رأوا ، في مجموعهم ، ان هذا الفعل فعل للانسان الفاعل ، ومسبب عنه ، ولم يفرقوا بينه وبين الفعل المباشر ، وقالوا : « انه لا يمتنع عندنا ان يستحق على الفعل المتولد الذم او المدح ، والعقاب او الثواب ، لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه اذا فعله وهو عالم بحاله او متمكن من العلم بذلك ، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر

---

١ ـ رسائل الكندي الفلسفية . ج ١ ص ٢١٩ (رسالة في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) . تحقيق : د . محمد عبد الهادي ابو ريده . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

قائم في المتولد ، فالتفرقة بينهما فيه لا تصح . » (١) ، ذلك لان الفعل « المتولد في انه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر ، فيجب اثباتهما فعلا له . » (٢)

والخياط يحدثنا عن موقف المعتزلة من الفعل المتولد ، فيقدم لنا امثلة نرى فيها تشابك السببية الكونية والانسانية عند اهل العدل والتوحيد ، وذلك عندما يضرب لنا مثل « ... رجل نزع في قوسه يريد الهدف ، فلما خرج السهم عن قوسه امات الله الرامي ، فنقول : ان ذهاب السهم بعد الرامي (اي بعد موت الرامي) متولد عن رميته ، فهو منسوب اليه لا الى غيره . والدليل على ذلك ان ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالا اربعا : اما ان يكون فعلا لله ، او للسهم ، او فعلا لا فاعل له ، او فعلا للرامي .

وليس يجوز ان يكون فعلا لله ، لان الرامي لا يدخل الله جل ثناؤه في افعاله ولا يضطره اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز ان يرمي الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل على جوزه فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب ، وجاز أن يعتمد اقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجاز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق ، وهذا ضرب من التجاهل ، والتجاهل باب السوفسطائية .

قلنا : ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا للسهم ، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر ، وما كان كذلك لم يجز منه الفعل ، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم .

ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له ، لأن ذلك لو جاز لجاز ان يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لا فعل له ، وهذا محال .

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق الا أن ذهاب السهم منسوب

---

١ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٩ .ص ٦٧ .

٢ ـ المصدر السابق . ج ٩ . ص ٧٧ .

الى الرامي به دون غيره ، اذ كان هو المسبب له . » (١)

فهو هنا يربط ضرورة وتلازم بين الأسباب المادية والبشرية وبين المسببات ، ويرمي ان هذه القضية من الوضوح الى الحد الذي لا يجوز لنا ان نصف انكارها بصفة « الجهل » وانما بصفة « التجاهل » الذي هو « باب السوفسطائية » كما يقول الخياط .

ومثل آخر يضربه صاحب (الانتصار) على قيام علاقة التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات ، هو مثل « الاستدلال والحس » كطريقين للمعرفة والادراك ، اذ « ان التعرف سبب للمعرفة موصل اليها » كما ان « الحس هو ادراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس » والتلازم هنا يقتضي آن يكون السبب مقدما على المسبب في كل الحالات ، اذ «من المحال أن يتقدم المسبب سببه ، وذلك ان الاشياء المعروفات لا تعدو أحد امرين : اما ان تكون مستدلا عليها او محسوسة ، فالاستدلال هو تعرف الأشياء المستدل عليها ، والحس هو ادراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس . ومن المحال أن تكون المعرفة تتقدم الاستدلال الموصل اليها والحس الذي هو سبب اليها . » (٢)

وهذا الترتيب الذي تحدث عنه الخياط ، حيث يتقدم السبب على المسبب ، يقودنا الى فكرة اخرى قال بها اغلب المعتزلة ، وهي ان وجود السبب **يوجب** وجود المسبب ، اذا انتفت الموانع وكان المحل قابلا لوجوده ، وعنها يقول قاضي القضاة : «ان السبب قد ثبت انه يولد المسبب ، لما هو عليه من حالة ، ولا تتغير حاله في اصل التوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم . ولو تغيرت حاله بالقصود لخرج من كونه سببا موجبا ، ولصح بعد وقوع السبب الامر به والنهي عنه ، كما يصح قبله » (٣) .. وذلك لأن وجود السبب وخروجه من دائرة الامكان الى دائرة الفعل ، هو بمثابة احداث شيء مادي يلزم عن وجوده ايجاد المسبب عنه ، بصرف النظر عن النوايا والقصود والرغبات والأوامر والنواهي ،

---

١ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . ص ٧٧ ، ٧٨ .

٢ ـ المصدر السابق . ص ١١٦ ، ١١٧ .

٣ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٧ . ص ١٩٤ .

التي مهما بلغت من التاثير فانها ولا شك ادنى مرتبة من الوجـــود المادي للاسباب التي تستوجب الوجود المادي للمسببات .

والذين لم يقولوا من المعتزلة بأن الاسباب موجبة للمسببات ، قالوا : ان الموجب للمسببات هو فاعلها المباشر لها ، ويتحدث الاشعـــري عـن اختلافهم في هذا المقام فيقول : «واختلفوا في السبب هل هو موجـب للمسبب ، أم لا ؟ على مقالتين : فقال اكثر المعتزلة المثبتين للتولـــد : الأسباب موجبة لمسبباتها ، وقال «الجبائي» : السبب لا يجوز ان يكون موجبا للمسبب ، وليس الموجب للشيء الا من فعله وأوجده » (١) .

وهذا الايمان اليقيني من المعتزلة بالسببية ، ووجوب وجود المسببات لوجود اسبابها ، وضرورة تقدم الأسباب في الوجود على المسببات ،جعلهم يتناولون في عبارات متناثرة وكثيرة الحديث عن «الاتفاق» و «الصدفـة» فانكروها ، ورأوا انها مسببات لأسباب قد تكون مجهولة لنا اليـوم ، أو مجهولة لبعضنا ، كما رأوا ان تطور المعرفة البشرية ونمو القدرة الانسانية على النظر لا بد وان تكشف لنا العلاقة العلية بين هـذه المسببات التـــي يحسبها البعض «مصادفات» وبين اسبابها الخافية علينا او على بعضنـا الآن .. (٢) ..

فالقاضي عبد الجبار يقول : «فأما ما يقـع من افعال العباد علـــى جهة الإتفاق ، من غير قصد ، نحو ما يلحقه من الفزع عند الامارات ، مما لا تتقدم فيه الدواعي التي لا يقصد على بعض الوجوه ، فيدل ذلك علـى انه فعله . هذا ان جاز ان يقع من غير قصدنا » (٣) .

اي انه اذا ظهر وحدث من الانسانُ فعل دون ان تتقدمه دواعيـه ، ودون ان يقصد اليه من ظهر عليه الفعل ، فلا يحسبن انسان ان هـــذا الفعل قد حدث صدفة دون سبب استوجبه ، لأنه لا يمكن ان يحدث ممن لا يمكنه الامتناع عنه باختياره وارادته ، اي انه لا بـد ان يحدث ويظهـر

---

١ ـ مقالات الاسلاميين . ج ٢ . ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

٢ ـ لمقارنة هذا الراي براي الفلاسفة المحدثين راجع : د . محمود قاسم (المنطق الحديث ومناهج البحث) ص ٧٠ ـ ٧٣ الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٣ م.

٣ ـ المغني في إبواب التوحيد والعدل . ج ٨ ص ٤٦ .

على من يستطيع أن يمتنع عنه ، ويفعل ضده ، ومن ثم يستطيع ان يفعله، والخفاء هنا لقصور في اكتشاف الاسباب وليس لانعدام الاسباب.

ويزيد من تأكيد هذه الحقيقة عند المعتزلة ، وكذلك شمولها ميادين البحث المختلفة ، تلك الأمثلة التي ساقها « ابن جني » في كتابه (الخصائص) عندما اخذ في الحديث عن المستويات الرفيعة التي عليها فنون العرب القولية والأدبية ، والرقة والجمال اللذين تزدان بهما لغتهم القومية ، وربط بين كل ذلك وبين الجهد الذي بذله ويبذله العرب في التجويد والتحسين لهذه اللغة وهذه الفنون» . هذا الربط الذي رآه ابن جني قائما في صورة العلل التي تحكم القواعد ، والاسباب التي تنتج وتوجب المسببات . .

ورغم انه كان يتحدث في اللغة وفنونها ، الا ا تطبيقه لمنهج المعتزلة على هذا الحقل من حقول البحث جعله يصطدم بآخرين ينكرون هذا المنهج ، ومن ثم يقولون بأن هذه المستويات الرفيعة لفنون العربية انما هي بنت الصدفة ، وانها امور توقيفية لا سبيل الى ان نرجعها الى اسباب معلومة او ان نعللها بعلل تطمئن اليها عقول الباحثين . . وهؤلاء الآخرون كانوا يمثلون منطق الجبرية في هذا الحقل وهذه الدراسات . . وابن جني يناقش دعواهم ويرفضها ، عندما يدير معهم هذا الحوار الذي يقول فيه :

« فان قلت : فهلا اجزت ايضا ان يكون ما اوردته في هذا الموضع (اي العلل التي تحكم القواعد) شيئا اتفق ؟ وامر اوقع في صورة المقصود من غير ان يعتقد ؟ وما الفرق ؟؟ . . .

قيل : في هذا حكم بابطال ما دلت الدلالة عليه من حكمة العرب التي تشهد بها العقول ، وتتناصر اليها اغراض ذوي التحصيل . فما ورد على وجه يقبله القياس ، وتقتاد اليه دواعي النظر والانصاف ، حمل عليها (اي على القواعد المحكومة بالعلل) ونسبت الصنعة فيه اليها . **وما تجاوز ذلك فخفي لم تؤس النفس منه ، ووكل الى مصادقة النظر فيه ، وكان الاحرى به ان يتهم الانسان نظره ولا يخف الى ادعاء النقض فيما قد ثبت الله اطنابه واحصف بالحكمة اسبابه»** (١) .

---

١ ـ الخصائص . ج ٢ ص ١٦٤ ، ١٦٥ . تحقيق محمد علي النجار . الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

فابن جني هنا يرى ان الاولى والاوفق بالانسان اذا خفي عليه سبب لمسبب موجود ، ان لا ييأس من ان يكتشفه النظر يوما ما ، وما عليه الا ان يديم النظر ، وان يعقد «مصادقة» بين اعمال العقل وبين هذا الموضوع ، حتى تستبين له علاقة الاسباب بالمسببات .. والاخرى ،عند ابن جني ، ان يتهم الانسان نظره بدلا من ان «يخف» ويتسرع لانكاروجود علاقة التلازم الضرورية بين هذه المسببات ومالها من اسباب ..

والامام يحيى بن الحسين ــ كما مر في الفصل الخامس ــ يرى ان القتل مسبب عن القاتل ، وفعله ، وان الانتحار مسبب عن المنتحر ، وفعله (١) ، وهكذا في جميع الشبهات والمسائل التي تناولت هذه القضية، والتي رد على المجبرة فيها .

وكما يضاف السبب الى الفاعل الذي سببه ، كذلك يضاف المسبب الى نفس الفاعل ، سواء أكان هذا المسبب قد حدث مباشرة ام بواسطة، «فكما ان السبب يضاف الى الفاعل ، فكذلك المسبب ، فيجب ان تستوي الحوادث في كونها مضافة الى الفاعل ، وان كانت تختلف كيفية الاضافة، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ ، وفيها مالا يتعلق به الا بواسطة ، وهو المتولد» . كما يقول القاضي عبد الجبار (٢) ..

★ ★ ★

وحتى يكون موقف المعتزلة من هذه القضية ، قضية السببية ، واضحا تماما ، لا بد من الاشارة الى نقطة خلافية بين بعض مفكريهم في هذا الباب .. فهم قد اتفقوا جميعا على علاقة الضرورة القائمة بين السبب وبين المسبب في حالة «الفعل المبتدأ» ، بينما اختلفوا في ضرورة هذه العلاقة وذلك الارتباط أو التلازم في حالة « الفعل المتولد » .. فراي الجاحظ ومدرسته ، من القائلين بالطبع ، ان الانسان اذا دفع حجرا فاستمر الحجر في السقوط حتى اصاب انسانا مثلا ، فان علاقة السببية قائمة بين الانسان الفاعل وبين اندفاع الحجر ، اما استمرار الحجر في الاندفاع فهو «طبع» طبع عليه الحجر ، ومن ثم فان علاقة

---

١ ــ الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسالة التاسعة .

٢ ــ شرح الاصول الخمسة . ص ٣٩٠ .

السببية غير قائمة بين فعل الاصابة التي احدثها الحجر وبين الانسان الذي دفعه اولا . وذهب الى هذا المذهب ، من المعتزلة ايضا ، « النظام » و «معمر» ، بينما ر(ى «ثمامة بن اشرس» ان فعل الحجر هو من باب الفعل الذي لا فاعل له ..

والقاضي عبد الجبار يعرض هذه الآراء الخلافية ، وينقضها عندما يقول : «واما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف ... ففي الناس من علقها بالطبع ، على ما قاله ابو عثمان الجاحظ في افعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الارادة دون الحركات وما شاكلها . وفيهم من قال : ان هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات فانها تحصل فيها بطبع المحل ، وهو «النظام» ، واليه ذهب «معمر» ، فاما «ثمامة بن اشرس » فانه جعل هذه الحوادث ، ما عدا الارادة ، حدثا لا محدث له ... ولو انهم انعموا النظر لعلموا ان المتولدات مما للاختيار فيه مدخل ، فيقع مرة بأن يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه ، ولا يقع اخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه .

يزيد ذلك توضيحا : ان السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، **ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فان حاله كحال المبتدا عند تكامل الدواعي ، فانه يحصل لا محالة ، فمن اين الفرق بينهما ..؟؟..»** (١)

وهكذا يتفق المعتزلة على قيام السببية ، وعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، سواء أكان ذلك في الكون وعالم المادة ام في المجتمع ومحيط الانسان .. وهم بذلك يتجاوزن ويخالفون **المجبرة الذين** ردوا كل المسببات الى الله سبحانه ، ورفضوا لذلك أن يعترفوا بمبدا السببية بين الانسان وبين الافعال .

كما تجاوز المعتزلة بذلك ، وخالفوا كل المفكرين والفلاسفة الذين رفضوا ان يروا في القانون السببي «فكرة الضرورة» سواء منهم الفلاسفة القدماء ام المحدثون (٢) .

---

١ ــ شرح الأصول الخمسة . ص ٣٨٧ ، ٣٨٨

٢ ــ مثل « براترند رسل » مثلا ، الذي يرى « ان القانون السببي ليس جديرا

←

ولقد كان موقف المعتزلة هذا ، وايضا موقف المجبرة ، متسقا تماما مع موقف كل منهما من القضية الاساسية ، قضية الافعال الصادرة عن الانسان : هل هي فعله ؟؟ .. ام هي فعل لله ؟...

بان يسمى قانونا ، لانه لا يتضمن فكرة الضرورة .» راجع : المنطق الحديث ومناهج البحث ، للدكتور محمود قاسم . ص ١٩١ ، ١٩٢ .

الفصل الثامن

البعد السياسي للحرية

تناول القائلون بالعدل والتوحيد عموما ـ والمعتزلة منهم بوجه خاص، قضية الحرية الانسانية والاختيار من خلال علاقات الانسان بأخيه الانسان، وعلاقاته المتشابكة والمعقدة بالمجتمع الذي يعيش فيه ، والسلطة السياسية التي تحكم هذا المجتمع .. وذلك فضلا عن علاقة هذا الانسان الحر المختار بالذات الالهية .. كما عالجوا قيمة هذه الحرية ازاء الاحداث وخلق الأفعال . اي ان نظرتهم الى هذه القضية لم تنحصر في النطاق الخاص بالانسان كفرد ، بمعنى انها لم تكن مجرد نظرية تأملية تجريدية بعيدة عن ما وراء الذات الفردية للانسان من هموم وقضايا ومشكلات وعلاقات .

ولقد كان لهذه الميزة وتلك الخاصية في ذلك التناول وتلك الدراسة اسبابها الخاصة بالمعتزلة واهل العدل والتوحيد ، تلك الاسباب التي احاطت بظروف ظهور هذا الفكر وتبلوره وتطوره ، والتي جعلته يتناول هذه القضية في اطار من التكامل والشمول ، بمقاييس العصر الذي نشأ فيه .

ونحن لن نتحدث في هذا الفصل عن : كيف عالج اهل العدل والتوحيد هذه القضية في ضوء علاقة الانسان بالله ، لأننا قد تناولنا هذا الجانب في فصول سابقة ، وخاصة في الفصل الخامس ، وانما نريد ان نعرض هنا للحديث عن البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار ، والآفاق السياسية التي امتدت اليها نظرات المعتزلة وهم يطبقون نظريتهم هذه على الانسان في المجتمع ، وهي الآفاق التي امتدت ورحبت امام نظراتهم بفعل الظروف السياسية التي نشأ فيها هذا الفكر وتبلور فيها هذا الاتجاه .. وهي الظروف والملابسات التي نستطيع عرضها والقاء الضوء عليها اذا ما تحدثنا عن :

السياسة فى النشاة والنشاط والتفكير

أ ـ النشاط فى ظروف ثورية :

كل الذين قالوا بالعدل ، قبل تبلور المعتزلة كمدرسة فكرية مستقلة، وكذلك ائمة مدرسة المعتزلة ورجالاتها ، قد حددوا افكارهم هذه عن حرية الانسان واختياره وسط ظروف سياسيةواجتماعية تميزتبالثورات والهبات والانتفاضات والاضطرابات التي شهدها المجتمع العربي الاسلامي منذ مقتل عثمان بن عفان ، والى ما بعد ذلك بعدة قرون .

فمنذ ٩ صفر ٣٧ هـ (١٧ يوليو ٦٥٨ م) حتى اواسط جمادى الاولى ١٣٠ هـ (٢١ يناير ٧٤٨ م) ، اي خلال نحو قرن من الزمان ،نستطيع ان نحصي للخوارج وحدهم نحوا من خمسة وثلاثين ثورة وانتفاضة قاموا بها ضد سلطة الدولة ، وخاصة عندما آلت الى الأمويين (١) .. وهذه الفترة الزمنية التي امتلأت بهذه الصراعات المسلحة هي التي ظهر فيها العدل والحرية والاختيار ، وحدث فيها الجدل حول هذه القضية ، وتبلورت فيها مدرسة المعتزلة كمدرسة مستقلة على يد واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٩ م) .

كذلك شهدت هذه الفترة نشاطا سياسيا واسعا ، علنيا وسريا ، للفرق الشيعية ضد الامويين ، كما ان «الجهمية» قد تكونت ايضا فينفس الفترة، وكان زعيمها «الجهم بن صفوان» (١٢٨ هـ ٧٤٥ م) مشتركا في الصراع المسلح ضد بني امية من جانب ، وفي الصراع الفكري حول حريةالانسان والجبر المفروض عليه ، من جانب آخر (٢) .

وفي هذه الفترة الزمنية عاش الحسن بن أبي الحسن البصري ،وهو

---

١ ـ يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة ، ص ٤١ ـ ١٣٠ . ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

٢ ـ السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني امية . ص ٣٦ ، وغيرها من الصفحات .

اقدم مفكر اسلامي حفظت لنا من آثاره رسالة ـ ملخصة ـ افردها لقضية الحرية الانسانية والاختيار ، وكتبها فيما يشبه الصراع الفكري مع الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان .

وهي نفس الفترة التي عاش فيها غيلان الدمشقي ، الذي قال بالعدل والتوحيد ، وتكونت على يديه فرقة لهذا الفكر سميت «الغيلانية» اشتهر أمرها زمن عمر بن عبد العزيز (١) .

وفي أواخر هذه الفترة المضطربة سياسيا واجتماعيا ، كانت اغلب الروافد الفكرية للقائلين بالحرية والاختيار قد صبت في مصب واحد هو حركة المعتزلة ، التي ورثت كل التقاليد الفكرية والنضالية للقائلين بالعدل والتوحيد ، وتميزت عنهم «بالمنزلة بين المنزلتين» .. ولقد مارست هذه الحركة ايضا منذ البداية نشاطا سياسيا ملحوظا ، وشاركت في الثورة ضد الامويين ، وحاولت في بعض الاحيان ان تغير السلطة الاموية من الداخل ، فكسبت الى صفوفها احد الامرا امويين وهو « اليزيد ابن الوليد بن عبد الملك» (١٢٦ هـ ٧٤٣ م) ، ونصروا خروجه بدمشق ضد «الوليد بن يزيد بن عبد الملك» ، وظهر مذهبهم وعلا نجمهم في عهده ، كما حاولوا نفس المحاولة في عهد «مروان بن محمد» (١٢٧ ـ ١٣٢هـ ٧٤٤ ـ ٧٤٩ م) آخر الامويين (٢) .

ثم كانت قمة نشاطهم السياسي والعسكري والفكري ضد السلطة الاموية متمثلة في مساهمتهم مع الشيعة في اسقاط الحكم الاموي ، مما ادى الى استقرار السلطة في يد بني العباس . وهذا النشاط قد بلغ من الوضوح والفاعلية حدا جعل بعض الدارسين يقول : « انه خلال الفترة الاخيرة للدولة الاموية كان «واصل» واتباعه يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية ، وان مذهب «واصل» ومذهب المعتزلة الاوائل كان هو المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية » (٣) .

★ ★ ★

---

١ ـ المنية والامل ص ١٦ ، ١٧ .

٢ ـ زهدي حسن جار الله : المعتزلة . ص ١٥٨ ، ١٥٩

٣ ـ نيبرج : دائرة المعارف الاسلامية . مادة المعتزلة .

ب ـ التنظيم السياسي للمعتزلة :

وهذه النشأة السياسية للمعتزلة قد جعلتهم يستخدمون سلاح «التنظيم» في سبيل تدعيم كيانهم ونشر افكارهم ، ولقد شمل هذا التنظيم انحاء كثيرة ومتفرقة من العالم الاسلامي ، بسبب من الطابع السياسي لأفكارهم ونشاطهم .

ونحن نجد في اجتماعهم على الاصول الفكرية الخمسة ، مع تعدد القسمات والمواقف فيما تتصل بالفروع والتفاصيل ، في الوقت الذي تعددت فيه مجتمعاتهم وانتشرت حلقاتهم بتعدد حواضر الدولة وامتداد اقاليمها ، نجد في ذلك مظهرا من مظاهر اهتمامهم « بالتنظيم » الخاص بهم ، وان يكن امر هذا « التنظيم » لا يزال محاطا بالغيوم حتى الآن في كل ماكتب عنهم من دراسات .. ولعل في القصيدة التي مدح بها صفوان الانصاري «واصل بن عطاء» ما يلقي بعض الضوء على هذاالموضوع، وهي القصيدة التي يقول فيها عن واصل وصحبه :

له خلف شعب الصين فيكل ثغرة ... الى «سوسها» الأقصى وخلفالبرابر(١)
رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر
اذا قال : مروا ، فيالشتاءتطوعوا ... وان كان صيف لم يخف شهرناجر(٢)
بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة اخطار وكد المسافر
فانجح مسعاهم واثقب زندهم ... واورى بفلج للمخاصم قاهر (٣)
وأوتاد ارض الله في كل بلدة ... وموضع فتياها وعلم التشاجر (٤)
وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولا الشدق من حي هلال بن عامر (٥)

---

١ ـ السوس الاقصى : كورة ببلاد المغرب ، من أعمال مدينة طنجة . والسوس الادنى : بلدة بالإهواز .

٢ ـ الشهر الناجر : الذي يأتي في صميم الحر ، لان الابل تنجر فيه ، اي يشتد عطشها حتى يلبس جلودها .

٣ ـ الثقب الزند : قدحه ، واورى الزند : الثقبه .

٤ ـ المراد بعلم التشاجر : علم الكلام !!

٥ ـ الشدق : جمع اشدق ، والمراد المتفوه ذو البيان والفصاحة .

ولا الناطق النخار والشيخ دعفل اذا وصلوا ايمانهم بالمخاصر (١)
ولا القالة الأعلون رهط مكحل اذا نطقوا في الصلح بين العشائر(٢)
بجمع من الجفين راض وساخط وقد زحفت بداؤهم للمحاضر (٣)

وبواسطة هذا «التنظيم» خاض المعتزلة صراعا ضد كثير من الاديان والنحل التي كانت تستهدف غايات سياسية ضد الدولة العربية من وراء حربها للاسلام (٤) .

ولذلك كان طبيعيا ان يتميز فكر هذا «التنظيم» وتلك المدرسة ، الخاص بالحرية والاختيار ، بأبعاد وآفاق سياسية ، لنشأته في هذه الفترة وتلك الظروف التي تميزت بهذا النشاط السياسي الكبير ، وفي هذا المجتمع الذي شهد كل الوان النشاط الفكري والسياسى بواسطة تنظيمات علنية وسرية استهدفت العديد والمتناقض من الاهداف والغايات.. فهو اذن فكر ذو طابع سياسي ، نشأ على يدي رجال مارسوا العمل السياسي والاجتماعي ، وشاركوا في هذه الثورات ، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين .

★ ★ ★

جـ ـ الاختيار : ضد السلطة الاموية :

ان المعتزلة قد ربطوا باستمرار بين نظرية «الجبر» وبين «السلطة الأموية» ، ورأوا ان لهذه الافكار الجبرية ابعادا سياسية في المجتمع ، بل اتهموا «معاوية بن ابي سفيان» بأنه أول من اشاع هذا اللون من الفكر ، حتى يدعم سلطته وسلطانه ويوهم الناس ان انتقال الخلافة اليه والى

---

١ ـ النخار : ابن أوس العذرى ، انسب العرب . ودعفل : هو دعفل بن حنظلة السدوسي .

٢ ـ مكحل : هو عمرو بن الاهتم المنقري .

٣ ـ البداء : جمع باد ، وهو ساكن البادية ، والمحاضر : هي المناهل التي كانوا يجتمعون اليها . انظر : البيان والتبيين . جـ ١ ،ص ٢٥ ، ٢٦ .

٤ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٥ . وهو مخصص بأكمله لهذا الفرض .

اهل بيته انما هو «قدر الله وقضاؤه» الذي يجب التسليم به والرضى عنه .

والقاضي عبد الجبار ينقل عن شيخه ابي علي الجبائي ، فيقول : «وذكر شيخنا ابو علي ، رحمه الله : ان أول من قال بالجبر واظهره معاوية ، وانه اظهر ان ما يأتيه بقضاء الله ، ومن خلقه ، ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم انه مصيب فيه ، وان الله جعله اماما وولاه الامر . وفشى ذلك في ملوك بني اميه . وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان ، رحمه الله . ثم نشأ بعدهم يوسف السمني ، فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق ، واخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط ، زند يقابنويا» (١) .

وقبل القاضي عبد الجبار ، وقبل الجبائي ، اكد الجاحظ هذا المعنى عن نشأه الجبر والجبرية وارتباطهما بالسياسة الاموية ، عندما تحدث عن «زياد بن ابيه» والى الامويين على العراق ، فقال : انه «شر ناشىء في الاسلام نقضت بدعوته السنة ، **وظهرت في ايامولايته بالعراق الجبرية**» (٢) .

ولقد تحددت الأبعاد السياسية للاختيار ، لانه كان الموقف الفكري المناهض «للجبر» بأبعاده السياسية ، كما كان اهل العدل والتوحيد ، كما قدمنا ، هم القائمون ، فكريا وعمليا ، على نظرة هذا الاتجاه الفكري ضد خصومهم من المفكرين والسياسيين .

★ ★ ★

ولقد شاع هذا الموقف المعادي من قبل القائلين بالعدل للسلطة الاموية ، حتى صار سمة عامة لهم ، تجمع كل الذين قالوا بالحريةوالاختيار للانسان من كل الفرق والمدارس والاصول العرقية والتيارات ..

ففيلان الدمشقي يكتب الى الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز (٩٩-

---

١ - المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٨ ص ٦ .

٢ - الجاحظ (ثلاث رسائل) ص ٤١ « رسالة في ذم اخلاق الكتاب » تحقيق: يوشع فنكل . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

١٠٢ هـ ٧١٧ ـ ٧٢٠م) بعنفه ، عندما توهم في موقفه بوادر التهادن مع افراد اسرته ، فيرد عليه عمر قائلا : « اعني على ما انا فيه » فيعاونه، ويتولى مهمة الاشراف على بيع الثروات المصادرة من الاسرة الاموية الحاكمة في مزاد علني كان اشبه بالمظاهرة السياسية ضد الامويين ، ويقف غيلان في هذا المزاد ينادي جماهير الناس ويقول لهم : «تعالوا الى متاع الخونة ... تعالوا الى متاع الظلمة ... تعالوا الى متاع من خلف الرسول في امته بغير سنته وسيرته» .

ويدفع غيلان حياته ثمنا لهذا الموقف الثوري ، عندما يتولى الحكم «هشام بن عبد الملك» (١٠٦ ـ ١٢٦هـ ٧٢٤ ـ ٧٤٣م) ، فيصلبه على باب دمشق ، ثم يقطع يديه ورجليه ، ثم يقطع لسانه بعد ان استمر يخاطب الناس من فوق صليبه بكلام «يكى الناس ونبههم على ما كانوا عنه غافلين » ؛ حسب تعبير حاشية هشام ومستشاريه (١) .

والحسن البصري ، الذي كان يرى في اختيار الانسان ، وحريته « الامانة » التي حملها الانسان بعد ان خشيت حملها السماوات والارض والجبال ، كثيرا ما صرح بالهجوم على بني امية وعمالهم ، وخاصة الحجاج بن يوسف (٢) .. ولقد روى انه تلا يوما آية : (انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين ان يحملنها ، واشفقن منها وحملها الانسان) (٣) ، ثم اردف يقول : «ان قوما غدوا في المطارف العتاق (٤) ، والعمائم الرقاق ، يطلبون الامارات ، ويضيعون الامانات ، يتعرضون للبلاء وهم منه في عافية ، حتى اذا اخافوا من فوقهم من اهل العفة ، وظلموا من تحتهم من اهل الذمة ، اهزلوا دينهم ، واسمنوا براذينهم(٥) ، ووسعوا دورهم ، وضيقوا قبورهم ، الم ترهم قد جددوا الثياب واخلقوا الدين ؟ ! يتكيء احدهم على شماله ، فيأكل من غير ماله ، طعامه غصب ، وخدمه سخرة ، يدعو بحلو بعد حامض ، وبحار بعد بارد ، ورطب بعد

---

١ ـ المنية والأمل . ص ١٦ ، ٧ ١٠

٢ ـ أمالي المرتضى . القسم الأول . ص ١٥٥ ، ١٥٨ ـ ١٦١ .

٣ ـ سورة الأحزاب : ٧٢ .

٤ ـ كساء من الخز محلى بالأعلام .

٥ ـ دواب حملهم ، ومفردها : برذون .

يابس ، حتى اذا اخذته الكظه تجشأ من البشم ، ثم قال : ياجارية ... هاتي حاطوما (١) يهضم الطعام...» (٢) .

وابو الأسود الدؤلي (٣) يروي الشريف المرتضى انه دخل «على معاوية بالتحيلة ، فقال له معاوية : اكنت ذكرت للحكومة ؟ قال : نعم . قال : فماذا كنت صانعا ؟ قال : كنت اجمع الفا من المهاجرين وابنائهم ، والفا من الانصار وابنائهم ، ثم اقول : يا معشر من حضر ، ارجل من المهاجرين احق ؟ ام رجل من الطلقاء ؟ ! .. فلعنه معاوية ، وقال :الحمد لله الذي كفاناك» (٤) .

والجاحظ يصف معاوية بن ابي سفيان بأنه «كان اول من غدر في الاسلام بامامه ، وحاول نقض عري الايمان بآثامه ..» (٥) .. ويتحدث عن الحجاج بن يوسف الثقفي ، فيقول : «حدثني ابان بن عثمان ، قال: قال الحجاج بن يوسف : والله لطاعتي اوجب من طاعة الله ، لأن الله تعالى يقول : (اتقوا الله ما استطعتم) (٦) ، فجعل فيها مثنوية (استثناء)، وقال : (واسمعوا واطيعوا) (٧) ولم يجعل فيها مثنوية ! ولو قلت لرجل: ادخل من هذا الباب ، فلم يدخل لحل لي دمه ؟! » (٨) .

والقاضي عبد الجبار يقول : « ان الوجوه التي لا يصلح معاوية للامامة لها ، ظاهرة لا شبهة فيها ..» وان «من حاله مثل حال معاوية فلا شبهة في امره ، مع الامور التي ظهرت فيه ، التي اقل احوالها الفسق من

---

١ – يعني هاضوما يهضم الطعام .

٢ – أمالي المرتضى . القسم الأول . ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

٣ – من الموالي ، واضع علم النحو ، شيعي قال بالعدل والتوحيد ، وهو معدود في الطبعة الثانية من طبقات المعتزلة . انظر : المنية والأمل ص ١٠ ، ١١ . وامالي المرتضى . القسم الأول . ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

٤ – الحكومة : تحكيم يوم صفين .. والطلقاء : الذين عفا الرسول عنهم بعد فتح مكة .. أمالي المرتضى . القسم الأول . ص ٢٩٢ .

٥ – ثلاث رسائل . ص ٤١ .

٦ – سورة التغابن : ١٦ .

٧ – سورة التغابن : ١٦ .

٨ – الحيوان . جـ ٣ . ص ١٥ ، ١٦ .

جهات كثيرة» .. ثم يعدد بعض هذه الصفات فيقول : «ولو لم يكن فيه الا فعله «يحجر» واصحابه ، واستلحاق يزيد ، وتفويض امر الأمة الى يزيد ، وتحكمه على اموال المسلمين ووضعها في غير حقها ، ووثوبة على الأمر ، وشقه عصا الأمة ، وما ظهر منه من الخزي ، لكان كافيا ... **وقد بينا من قبل الكلام في فسقه ، وان الشك انما هو في كفره .. وانه ان صح كثير مما روى عنه في الجبر وغيره فهو كافر في الحقيقة** ... وكل ذلك يبين كونه باغيا ...» ثم يسحب القاضي عبد الجبار احكامه الباتره هذه على الدولة الاموية ، فيقول : «ولا حاجة بنا الى الكلام في ابطال امامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم ، لأن الامر في ذلك اظهر من ان يتكلف القول فيه ، وانما يتعلق بامامة هؤلاء القوم الحشو الذين يعتقدون ان الفاسق اذا تغلب على الأمر صار اماما وصار احق بالأمر ، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم انه خارجي ، وان كان قد بلغ الغاية في الفضل » (١) .

ونحن نلاحظ أن القاضي عبد الجبار يسوق هذه الاحكام السياسية ضد الامويين اثناء بحثه في «الامامة» ، وخلال الحديث عن اصل «العدل» من أصول المعتزلة ، وهو ـ كما سيأتي ـ لم يكن متفقا مع الشيعة جميعهم في قضية الامامة ، ورفض وهاجم نظرية الوصية ، وفي كل ذلك دليل على ان المعتزلة قد رأوا في مبحث الامامة ـ كما سيأتي ـ بعدا سياسيا لفكرة الحرية والاختيار ، وذلك في مقابل البعد السياسي الذي اتخذه الامويون واستغلوه لصالح «امامة التغلب» المستندة الى فكر الجبر وتبريرات الجبرية .

والزمخشري يدين هو الآخر دولة بني امية ، ويصف امراءها بأنهم «الامراء الجورة» وينسب هذه التسمية الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذلك عندما يقول في تفسير آية : (واتبع ما يوحى اليك ، واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين) (٢) : «.. روى انها لما نزلت ، جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم الانصار ، فقال : انكم ستجدون بعدي

---

١ ـ المغنى في ابواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ١٣٢ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ . والقسم الثاني . ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٥٠ .

٢ ـ سورة يونس : ١٠٩

اثرة ، فاصبروا حتى تلقوني . يعني اني امرت في هذه الآية بالصبر على ماسامتني الكفرة ، فصبرت ، فاصبروا انتم على ما يسومكم الأمراء الجورة .. وروى ان قتادة تخلف عن تلقي معاوية حين قدم المدينة ،وقد تلقته الانصار ، ثم دخل عليه من بعد ، فقال له : مالك لم تتلقنا ؟ قال : لم تكن عندنا دواب . قال : فأين النواضح ؟! (١) قال : قطعناها في طلبك وطلب ابيك يوم بدر !! ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : يا معشر الأنصار ، انكم ستلقون بعدي اثرة .. قال معاوية : فماذا قال ؟ قال : قال فاصبروا حتى تلقوني . قال : فاصبر . قال : اذن نصبر . فقال عبد الرحمن بن حسان :

الا ابلغ معاوية بن حرب ... امير الظالمين نثا كلامي (٢)

بأنا صابرون فمنظروكم ... الى يوم التغابن والخصام » (٣)

والخياط يلخص مذهب المعتزلة ورايهم في الدولة الاموية عندما يتحدث عن ان البراءة من «عمرو» و«معاوية» ومن وقف في صفهما «قول لا تبرأ المعتزلة منه ، ولا تعتذر من القول فيه» ، وانهم يرون «ان الصحابة والتابعين باحسان ، الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني امية معذورون في جلوسهم عنهم ، لعجزهم عن ازالتهم ، ولقهر بني امية لهم بطغام اهل الشام ، و (يكلف الله نفسا الا وسعها) .. » (٤).

ومن هذا التقييم للدولة الاموية ، الذي اتفق عليه في حملته ، القائلون بالعدل ـ معتزلة وغير معتزلة ـ يتضح لنا جانب سياسي هام تمثل في ان الوقوف ضد بني امية كان سمة للذين دانوا بالقول بالحرية والاختيار .

★ ★ ★

---

١ ـ الخيل المبللة بالعرق .

٢ ـ نثا كلامي : أي كلامي المعلن .

٣ ـ الكشاف . جـ ١ . ص ٤٣٤ ، ٤٣٥ . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ .

٤ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . ص ٩٨ ، ١٦١ .

د ـ الامر بالمعروف .. والعدل .. والسياسة :

ولقد كان من نتائج هذا التقييم للسلطة الاموية ان راى اهل العدل والتوحيد في وجوب «الامر بالمعروف والنهي عن المنكر» موقفا سياسيا ، واعتبره المعتزلة أصلا من اصولهم الخمسة ، تندرج مباحثه تحت اصل العدل ، الخاص بالحرية والاختيار ... وهو ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ اصل سياسي في جوهره ، يتلخص في مشروعية الثورة ، بل وجوبها ، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة لتغييرها بالقوة ، اذا لم يكن من ذلك بد ، واحلال السلطة العادلة محلها ، اذا كان ذلك في الامكان .

وأدراج المعتزلة لهذا الاصل من اصولهم تحت مبحث العدل ـ كما قدمنا عنهم ـ يجعل منه دليلا على وجود ابعاد سياسية هامة لمبحث العدل عندهم ، الذي هو بالدرجة الاولى مبحث الحرية والاختيار بالنسبة للانسان .

ونقد الانسان المسلم للسلطة الجائرة ، وتجويز المعتزلة له ، بل ايجابهم على المسلم الخروج وحمل السلاح لتغييرها واستبدالها بالسلطة العادلة ، كل ذلك يفترض سلفا تقرير حرية الانسان في نقد هذه السلطة والخروج عليها ومحاربتها واستبدالها .. ولو كان هناك ايمان بالجبر لكان الموقف هنا هو موقف «الارجاء» اذ «المرجئة» يدعون اتباعهم الى « ارجاء » الحكم والفصل في هذه القضايا الى يوم القيامة ، ومن ثم لا يعطون الانسان الحرية في النقد ، ولا حق الحكم لهذه السلطة او عليها ، فضلا عن الخروج والثورة وحمل السلاح .. وشاعرهم «ثابت قطنة» يقول في هذا المعنى :

يا هند ، فاستمعي لي ، ان سيرتنا ... ان نعبد الله له لم نشرك به احدا
نرجي الامور اذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار او عندا
لسلمون على الاسلام كلهم ... والمشركون استووا في دينه قددا(1)

---

1 ـ النظريات السياسية الاسلامية . ص ٧١ .

ولقد ادرك الخليفة «المأمون» ، وكان معتزليا ، ان موقف «الارجاء والمرجئة» هذا هو في صالح الملوك والجبارين ، فقال كلمته الشهيرة : «الارجاء دين الملوك» ؟ !.. وان كان البعض قد اخطأ فظن ان المأمون كان يمدح « الارجاء » لانه « مذهب التسامح » (١) ؟!

كما ان تجويز المعتزلة للانسان نقد السلطة والخروج عليها اذا جارت او بغت ، يفترض سلفا تقرير الحرية والاختيار ، ومن ثم مسؤوليةمن يملك السلطة ، لان المجبرة يرون افعال الحاكم مقدرة عليه ، لا يملك الفكاك منها .. وذلك يضعف مسؤوليته عن الجور والبغي الذي يرتكبه ، ويفقد الثائرين عليه مبررات الثورة والخروج .. فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذن ، هو ــ بالنسبة لكل الاطراف ــ بعد سياسي هام لفكرة الحرية والاختيار .

والمعتزلة لم يمارسوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ضد الامويين فقط ، لان الامر بالنسبة اليهم كان امر فكر وقيم ومبادىء لا سلالات وقبائل واجناس ، ففيلان الدمشقي ، الذي ثار على الامويين ، وقتل بيد هشام بن عبد الملك ، هو نفسه الذي تعاون مع الخليفة الاموي «عمر بن عبد العزيز» عندما رد المظالم التي صنعها الامويون الى بيت مال المسلمين .. كما ان تعاون المعتزلة مع «مروان بن محمد» آخر خلفاء بني امية ، ومن قبله مع «اليزيد بن الوليد بن عبد الملك» ــ الذي كان على مذهبهم ــ يدل على ان موقفهم قد اسس على الفكر والمبدا لا علىالتعصب للقبيلة والسلالات .

وتأييد المعتزلة للدولة العباسية لم يمنعهم من الاختلاف مع كثير من خلفائها ، مما الحق الاضطهاد بهم وبأعلامهم ، حتى قبل المحنة التيتعرضوا لها جميعا زمن الخليفة العباس المتوكل (١٣٠هـ ٨٤٧ م) .

ونحن نعزوا الجفاء الذي حدث بين الخليفة العباسي هارونالرشيد وبين المفكر المعتزلي «ابو سهل الهلالي بشر بن المعتمر» ، ودخول «بشر» السجن بأمر الرشيد ، الى نشاط المعتزلة الذي لم يكن يرضى عنه العباسيون في ذلك الحين . وليس بمستغرب ان يتناقض موقف المعتزلة

---

١ ــ المرجع السابق . ص ٧١ .

مع السلطة العباسية رغم مساهمتهم في اقامتها ، لأن هذه الدولة ،وهي شيعية في اصولها ، قد استبدت بالسلطة للفرع العباسي من آل البيت، وحرمت منها العلويين ، ومارست ضدهم الوانا من الاضطهاد ، ولم يكن ذلك في حسبان كثير من الاتجاهات التي ساهمت في نقل السلطة الى العباسيين .. وذلك يفسر لنا اشتراك المعتزلة مع «الزيدية» في الثورة المسلحة على الخليفة العباسي ابي جعفر المنصور ، فلقد روى الاشعري ان الذين خرجوا على ابي جعفر المنصور «ابراهيم بن عبد الله بن الحسن ابن الحسن بن علي بن ابي طالب » ، خرج « بالبصرة ، فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس واكثر السواد ، **وشخص عن البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية** يريد محاربة المنصور ، ومعه «عيسى بن زيد بن علي»، فبعث اليه ابو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سلم ، فحاربهما ابراهيم حتى **قتل وقتلت المعتزلة بين يديه»** (١)... ولقد كان هذا الصنيع اسلوبا من اساليب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي دعوا اليه ومارسوه .

★ ★ ★

ولقد ناقش المعتزلة قضية الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من عديد من الزوايا ، منها ما يتصل بموضوعنا هنا – علاقتها بالسياسة – اوثق الاتصال ، وذلك مثل : على من يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ ! اعلى صفوة مختارة من الامة ؟ فيكون فرض كفاية على هذه الصفوة أن تقوم به نيابة عن الكافة ؟؟ .. ام هو واجب على عموم جمهور الامة ؟؟ .

وهم قد وقفوا من هذه القضية موقفا في غاية قصوى من النضوج.. فاعتبروا أن الاساس والهام هو حدوث الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقيامه على اكمل وجه ، فان حدث ذلك من البعض ، لم يتعين على الكل، والا كان ذلك واجبا على الكل باثم الجميع فردا فردا تترك القيام به والخروج في سبيل تنفيذه ..

والقاضي عبد الجبار يناقش هذه القضية في تفصيل واستفاضة ، فيقول : «اعلم ، ان الواجبات ، في الاصل ، لما انقسمت الى ما يجب على

---

١ – مقالات الاسلاميين جـ ١ . ص ٧٩ .

الاعيان ، والى ما يجب لا على الاعيان ، بل عد من فروض الكفايات ،صح ان تشتبه الحال في ذلك ، فيسألنا السائل عن الامر بالمعروف ، ماحالة في قضية الوجوب ؟؟ .. وجملة القول في ذلك : ان الواجب وان كان معدودا في الفروض على الكفايات ، فالجواب عنه في اي باب سئل عنه انه على الكفاية مطلقا لا يصح ، لانه قد يصح ان يتعين كما يصح ان لايتعين، وانما نحتاج ان نفرق بين البابين بأن نقول : ان ما يعد في الاعيان فليس الغرض حصوله فقط من واحد ما من الناس ، والذي يعد في الكفاية شانه هذا الشأن ، ومن ذلك الامر بالمعروف ، لأن الغرض هو وقوع ذلك المعروف وان لا يقع المنكر ، فان اتفق من بعضهم الأمر به فقد سقط وجوبه عن الباقين ، ومتى غلب في ظن كل واحد ان لم يقم هو به لم يقم غيره به تعين على جماعتهم ، ثم يخرجون اذا حصلوا هذه الصفة في تركه ، حتى لو قدر وقوعه من بعضهم مع ظن احدهم انه لا يقع منه كان في حرج ، واذا كان كذلك عاد الفرض متعينا ، وقد يتعين على الواحد من الناس ذلك اذا كان من باب ما يختص به في نفسه او ماله وان كان لو قصد غيره الى الدفع عنه ــ وفي الظن انه يقوم بذلك ــ سقط التعيين فيه..» (١)

فالاطلاق في الحكم بان هذا الفرض من فروض الكفاية او العين ، موقف فكري خاطيء ، لأن الامر هنا نسبي مرتبط بتحقق هذا الهدف ، سواء أكان ذلك بواسطة البعض ام بواسطة كافة الناس .. ووجوبه على الكافة يصبح قائما لا في حالة تحقق عدم قيام البعض به فقط ، بل في حالة الظن بعدم وقوعه من الغير ..

والى جانب هذه القضية التي مد المعتزلة ، برايهم فيها ، نطاق حرية كافة الناس الى الاهداف والآفاق الخاصة بنقد السلطة والخروج عليها والثورة ضدها ، ناقشوا كذلك نوعية الادوات التي يستخدمها كافة الناس وجمهورهم في الخروج على السلطة الجائرة والثورة ضد الجائرين من الحكام .. ذلك ان من الشيعة الامامية من قصر حق العامة والجماهير على ادوات «القول» و «الكلمة» فقط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل استخدام ما بعد ذلك من وسائل «الضرب» و «القتل والقتال» موقوفا فقط على «الامام» .. وعلى عكس هذا الموقف راى المعتزلة ان

---

١ ــ المجموع المحيط بالتكليف . السفر الثالث والثلاثون . اللوحة ١٧٥ ب من المخطوط .

استخدام السلاح والقتل والقتال حق للامة كلها وواجب عليها ، ومن ثم جعلوا من هذه الميادين آفاقا مدوا اليها حرية الانسان السياسية في هذا المقام .. وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار : «.. وانما يقع الخلاف من بعض الامامية في ان وجوب ذلك (الامر بالمعروف والنهي عن المنكر) موقوف على القول والنهي فقط ، فاذا لم يتم ذلك فالتعدي الى الضرب والقتل والقتال موقوف على الامام ، وهو المخصوص دون الامة . **ودليلنا عليهم هو ظاهر قوله تعالى : (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فانه تعالى قد عم المكلفين بقوله : (فاصلحوا) ، وبقوله : (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله) (١) ، وعلى نحو ذلك امر الله بقتال المشركين امرا عاما لسائر المكلفين ، فلا وجه لقصره على الامام دون غيره ، وان كنا قد جعلنا للامام ـ اذا وجد ـ حظ التقدم ..»** (٢)

★ ★ ★

ولقد ادرك المعتزلة وقرروا ان حرية الحاكم واختياره ، ومن ثم مسؤليته ، تتعدى نطاق اعماله الذاتية التي يأتيها بشكل مباشر ، وان هذا النطاق ، نطاق الحرية والمسئولية ، يصل الى اقصى من في امته من الرعايا والمواطنين والى ابعد مافي جهاز دولته من الامراء والعمال ، فراوه مسئولا عن تصرفات من يوليهم شئون الدولة والناس .. ولقد مارسوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في ضوء هذا المفهوم .. ويروي الشريف المرتضي حوار «عمرو بن عبيد» (٨٠ ـ ١٤٤ هـ ٦٩٩ ـ ٧٦١ م) (٣) مع ابي

---

١ ـ سورة الحجرات : ٩.

٢ ـ المجموع المحيط بالتكليف . السفر الثالث والثمانون . اللوحة ١٥٣ ا من المخطوط .

٣ ـ هو ابن عثمان عمرو بن عبيد بن باب ، بصرى ، من موالي بني تميم ، كان ابوه شرطيا وقيل : نساجا ، ولقد شارك عمرو في الانتصار ليزيد الثالث ، الاموي ، وكان على راي المعتزلة ، ضد الوليد الثاني ، وهو مؤسس الاعتزال مع واصل بن عطاء، وفيه وفى زهده قال ابو جعفر المنصور :

كلكم يمشي رويـــد كلكم يطلب حيد

مـ عمرو بن عبيد

راجع : البيان والتبيين . جـ ٣ ص ٢٧١ . ورسائل الجاحظ جـ ١ . ص ٢٦١. والمعارف ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ . والمنية والامل ص ٢٢ ، ٢٤ . وامالي المرتضى . القسم الاول . ص ١٦٩ ، ١٧٠ . وفلسفة المعتزلة جـ ١ . ص ١٥ ، ١٦ .

جعفر المنصور ، عندما اخذ عمرو في وعظه وبيان مسئوليته عن تصرفات عماله وولاته ، اذ قال المنصور : «أنا لنكتب اليهم في الطوامير (الصحائف) نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة ، فان لم يفعلوا فما عسى ان نصنع ؟!» ، فاستنكر المفكر المعتزلي من الخليفة هذا المنطق الذي يريد به تضييق نطاق حريته ، ومن ثم مسئوليته ، وقال له : «مثل اذن الفأرة يكفيك من الطوامير (أي قصاصة ورق !!) .. آلله ؟؟ .. تكتب اليهم في حاجةنفسك فينفذونها ، وتكتب اليهم في حاجة الله فلا ينفذونها ؟ ! انك والله لو لم ترض من عمالك الا بالعدل ، اذن لتقرب اليك به من لا نية له فيه .. (١) »

وموقف عمرو بن عبيد هذا ليس مجرد «موعظة» من امام صالح لخليفة مسلم ، وانما هو موقف فكري قال به المعتزلة مستندين الى مبدأ «التوليد» في الافعال ، وهو المبدأ الذي يتحمل الانسان الفاعل بناء عليه مسئولية الافعال التي أحدثها بطريقة غير مباشرة .

ولم يقتصر امر المعتزلة بالمعروف ونهيهم عن المنكر على الذين لا يشاركونهم فكر العدل والتوحيد ، بل كثيرا ما قاموا بواجبهم هذا حيال قادة ومفكرين منهم انحرفوا عن مبادئهم عندما تولوا المناصب السياسية وغدوا في مقاعد الحكام .. فأحمد ابن ابي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠ هـ) كان مقدما فيهم ، وتولى الوزارة بعد ان كان قاضيا للقضاة ، وعاصر المأمون والمعتصم والواثق ، ونجح في ان يجعل من الاعتزال المذهب الرسمي للدولة ، ورغم كل ذلك لم ينج من نقد بعض قادة المعتزلة وهجومهم ، فلقد الح على «جعفر بن بشر الثقفي» (٢٢٤ هـ) في تولي بعض المناصب السياسية ، فرفض ، ورجاه ان يقبل عشرة آلاف درهم ، عطاء منه ، فأبى ، وعندما ذهب بنفسه الى جعفر ، واستأذن في الدخول عليه ، ابي ان يأذن له (٢) .

ولم تمنع العلاقة الفكرية التي تربط ابن ابي دؤاد هذا بحميد البغدادي من ان يوجه البغدادي لاذع النقد وشديد الهجوم الى ابي دؤاد ، وان يهجوه بشعر يقول فيه :

---

١ ـ أمالي المرتضى . القسم الاول . ص ١٧٥

٢ ـ فلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٣٠ .

لقد اصبحت تنسب في اياد ... بأن يكفـــي ابـوك ابادؤاد
فلو كان اسمه عمرو بن معدى ... دعيت الى زبيـــد او مـــراد
لئن افسدت بالتخويف عيشي ... لما اصلحت عيشك في اياد
وان تك قد اصبت طريف مال ... فبخلك باليسير من التلاد (١)

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بمستوياته المختلفة ، موعظـــة ونقد او ثورة ، كان مبنيا ، في الجملة ، على القيم والمبادىء والافكار، لا على العصبيات القبلية او الجنسية او المذهبية ، أو على الأقل كان ذلك هو الأمر الغالب عند المعتزلة اهل العدل والتوحيد (٢) .

★ ★ ★

هـ ـ المنزلة بين المنزلتين .. والسياسة :

وما قلناه عن أصل « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، وعلاقتـه بالسياسة ، ينطق على اصل «المنزلة بين المنزلتين» ، فهو موقف سياسي في حقيقته من مرتكبي الكبيرة من العمال والولاة والأمراء الأمويين.. هكذا نشأ هذا المبحث في البداية ، ثم اضفى عليه الصراع يومئذ مسحة مـن الدين .. واندراج هذا الأصل تحت مباحث « العدل » عند المعتزلة مـن الأدلة على تضمن فكر الحرية والأختيار لموقف سياسي محدد واكيد..

فالثورات التي قام بها الخوارج ضد الأمويين طرحت على المفكريـن يومئذ قضية دار من حولها الجدل ، وهي تحديد الموقف من ولاة بنـــي امية الذين يرتكبون الكبائر، بوجه خاص ، وتحديد الموقف من مرتكـب

---

١ ـ المرجع السابق جـ ١ ص ٦٩ .

٢ ـ في تفصيلات موقف المعتزلة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راجع :مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢٧٨ ، جـ ٢ .ص ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ . والفصل في الملل والأهواء والنحل . جـ ٤ ص ١٧١ ، ١٧٢ . وشرح الأصول الخمسة ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٨ . والمغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ القسم الثاني . ص ٧٤ . وتفسير الكشاف جـ ١ . ص ١٠٥ ، ٢٧٩ . والابانة عن مذهب اهل العدل .ص ٢٧ ، ٢٨.

الكبيرة على وجه العموم ، فالقضية في نشأتها بدأت سياسية ، ثم اكتسبت العموم والاطلاق .

والخياط يصور نشأة الخلاف حول هذه المشكلة فيقول :ان اجماع الخوارج ، وأصحاب الحسن البصري ، والمرجئة ، والمعتزلة قد انعقد على تسمية مرتكب الكبيرة باسم « الفاسق » ، ثم اختلفوا فيما بعد ذلك، فانفردت الخوارج بتسميته « كافرا » ، واصحاب الحسن بتسميته « منافقا » ، والمرجئة بتسميته « مؤمنا » ... وحيث أن أوصاف «الكافر» و « المنافق » و « المؤمن » الواردة في القرآن ، والمعروفة في السنة لا تنطبق على مرتكب الكبيرة ، لذلك كان أصح الأقوال هو قول المعتزلة الذين سموه « فاسقا » فقط .. تبعا لما اجمع عليه الكل في تسميته ،ثم حكموا عليه بالمنزلة بين المنزلتين لمفارقة أوصافه أوصاف المؤمنين والكافرين والمنافقين (١) .

وحكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنه فاسق فاجر مصيره الخلود في العذاب ان مات دون توبة ، يدل على انهم قد اتخذوا موقفا ايجابيا معاديا لمرتكبي الكبائر ، وهو موقف اقل درجة من تطرف الخوارج،ولكنه اشد من موقف الحسن البصري .. وعندما بحثوا في الامامة اعتبروا ان « الفسق » ،اي ارتكاب الكبيرة ، مما يخرج الامام عن الأهلية للاستمرار في منصبه ، ويوجب خلعه من هذا المنصب ، ولو بالقوة ، فقالوا : انه « قد ثبت باجماع الصحابة أن الامام يجب أن يخلع بحدث **يجري مجرى الفسق** ، لانه لا خلاف بين الصحابة في ذلك . » (٢) اما اذا كان الحدث الذي ارتكبه الامام **فسقا ظاهرا** فانه يؤدي الى خلعه من الامامة ، وبطلان ممارسته لحقوق الامام ، هكذا ذاتيا ، ولو لم تطلب الأمة منه التخلي عن هذا المنصب ، لأن « ظهور الفسق يخرجه عن الامامة من غير خلع واخراج . » (٣) ... ومثل الفسق الظاهر في هذا الباب مثل الكفر ، الموت ، والعجز ، وزوال المعرفة ، والجنون (٤) كلها تسقط عنه صلاحيات

---

١ ــ الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . ص ١٦٥ ــ ١٦٧ .
٢ ــ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ القسم الأول . ص ٢٠٣ .
٣ ــ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٠٧ .
٤ ــ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢١ .

الامامة ، وتبطل ما يصدر عنه من تصرفات .

وهذه النتائج السياسية الايجابية التي رتبها المعتزلة على ظهور الفسق على مرتكب الكبيرة تؤكد خطأ الذين فهموا ان المنزلة بين المنزلتين عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تمثل « موقفا وسطا ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : راي الخوارج وراي اهل السنة . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط ... الحياد في النزاع السياسي الذي كان على اشده بين الفريقين المتنازعين» (١) .

ومرجع هذا الخطأ ـ الذي قلب الحقيقة الى عكسها ـ هو الخلط بين « المعتزلة » الذين اعتزلوا صراع علي ومعاوية ، ووقفوا موقف الحياد، وبين « المعتزلة » الذين تبلورت مدرستهم على يد واصل بن عطاء، والذين قالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، وذلك بدليل أن الذين قالوا بهذا الخطأ يتحدثون عن التسمية « معتزلة » ، فيقولون : ان هذا الاسم « انما اطلق عليهم للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين (٢) . وان هذا الاسم كان مستخدما في القرن الاول والنصف الاول من القرن الثاني للهجرة «للدلالة على الامتناع عن مناصرة احد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد ، مع ذم كلا الفريقين .» (٣)

وفي الوقائع التي قدمناها عن موقف المعتزلة من السياسة والنشاط السياسي وما سنقدمه من وقائع وقضايا فكرية اخرى ادلة على خطأ هذا الرأي ، وهي تبرهن على وجود ابعاد سياسية ينطوي عليها فكر المعتزلة ونشاطهم العملي .

★ ★ ★

---

١ ـ نليتو (بحوث في المعتزلة) ص ١٨١ من (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) .

٢ ـ المرجع السابق . ص ١٨٣ .

٣ ـ المرجع السابق : ص ١٨٧ .

و ـ الفكر السياسي القومي :

لقد كانت نشأة الاعتزال وتبلور المعتزلة في صراع ضد الدولة الاموية ، التي أشاعت التعصب للعرب ، بالمعنى العرقي لا الحضاري ، وكذلك انفتاح المعتزلة على الثقافات الانسانية غير العربية بوعي واستنارة، وايضا انحدار عديد من أعلامهم وائمتهم من أصول عرقية غير عربية ـ الموالي ـ مع رفضهم تعصب الشعوبية الأعمى ضد العرب والعروبة.. كانت كل هذه الأسباب والمكونات ، وما ماثلها ، عوامل جعلت **مدرسة المعتزلة أشبه ما تكون بفئة من المثقفين العرب الذين يتخذون الفكر والثقافة سبيلا لتقييم الانسان في المجتمع ...** لان اغلب هؤلاء الاعلام لم يملكوا النسب العرقي العربي ، ولم يؤمنوا بالتعصب له ، كما أنهم لم يؤمنوا بالتعصب ضد الذين ينحدرون من الأصلاب العربية ، بدافع من الاستنارة الفكرية التي امتازوا بها .. **فهم فئة من المثقفين ناضلوا في حقل الفكر والسياسة ، والتقوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية التي هي مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التي وفدت أو بقيت في المجتمعات التي فتحها العرب المسلمون..**

وهذه الحقيقة هي التي جعلت الفكر السياسي للمعتزلة يشتمل منذ عصر مبكر على جذور وبذور لفكر قومي عربي ناضج ، تقدم به المعتزلة كبديل للتعصب العرقي العربي الأعمى ، ولرد الفعل المعاكس له الذي تمثل في فكر الشعوبيين ..

ونحن نجد الصياغات الفكرية لهذا الفكر السياسى القومى ، الذي يدخل في هذا البحث كدليل على عناية المعتزلة بالتفكير السياسي ، نجد هذه الصياغات في عديد من الآثار ، ولدى عديد من المفكرين ... فنجده مثلا في حقل اللغة عند « ابن جني »عندما يسوق ابحاثا ممتعة عن العربية وعلاقاتها باللغات الأخرى ، وعن العرب وصنعتهم وتجويدهم(١).. وان كنا نجده أوضح ما يكون عند الجاحظ الذي قدم فيه صياغات يدهش الكثيرون لعمقها وتقدميتها اذا ما قيست بمقاييس العصر الذي قيلت فيه.

---

١ ـ الخصائص . جـ ١ . ص ٢٤ ، ٣٢ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٢١٥ ، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

١ ــ فهو يتحدث عن العناصر التي كان يستغل الاعداء فرقتها لاضعاف الدولة ، من اتراك وعرب وسودان ، ويرى أن الأصول العرقية المختلفة لا يصح أن تكون عقبة في سبيل وحدة قوم تجمعهم **اللغة والهوية والاخلاق والعادات والتقاليد** ، وذلك عندما يخاطب الجاحظ صاحبه فيقول : **« وكتابنا هذا انما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التي كانت مختلفة ، ولنزيد الألفة ان كانت مؤتلفة ، ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم ،ولتسلم صدورهم ، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت في النسب ، وكم مقدار الخلاف في الحسب ، فلا يغير بعضهم مغير ، ولا يفسده عدو باباطيل مموهة وشبهات مزورة ... واذا كان المولى منقولا الى العرب في أكثر المعاني ، ومجعولا منهم في عامة الأسباب ، لم يكن ذلك باعجب ممن جعل الخال والدا ، والحليف من الصميم ، وابن الأخت من القوم ...وقد جعلوا اسماعيل ، وهو ابن اعجميين ، عربيا ، لأن الله تعالى فتق لهاته(١) بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب ، ثم فطره على الفصاحةالعجيبة على غير النشوء والتقدير ، وسلخ طباعه من طبائع العجم ، ونقل الى بدنه تلك الأجزاء ، وركبه اختراعا على ذلك التركيب ، وسواه تلك التسوية ، وصاغه تلك الصياغة ، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من اخلاقهم وشمائلهم، وطبعه منكرمهم وانفتهم وهممهم على اكرمها وامكنها واشرفها واعلاها، وجعل ذلك برهانا على رسالته ودليلا على نبوته ، فكان احق بذلك النسب، واولى بشرف ذلك الحسب »** (٢).

٢ ــ وبعد هذه الملاحظات السريعة والعميقة التي جرد بها الجاحظ « وحدة النسب » من خطرها الذي كان يعطيها اياه دعاة التفرقة من اطراف الصراعات القومية المتعصبة ، نراه يقدم لنا صياغات لعلهاتضج ما صيغ حول المفهوم القومي العربي في ذلك التاريخ ، وذلك عندما يتقدم الىالناس طالبا الوحدة القومية العربية لأجناس الامبراطورية على عهده ، قياساعلى وحدة العرب القدماء ، هؤلاءالذين جمعتهم **الأخلاق والشمائل** دون ان تجمعهم وحدة النسب الاول ، كما هو الحال بعد ان امتد سلطان العروبة الى ما بين المحيط والخليج ، فيقول : **« ان العرب لما كانت واحدة** فاستووا في التربية وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الانف والحمية ،

---

١ ــ اللهاة : جزء في اقصى سقف الفم مشرف على الحلق .

٢ ــ رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ٢٩ ــ ٣١ .

وفي الأخلاق والسجيه ، فسبكوا سبكا واحدا ، وافرغوا افراغا واحدا، وكان القالب واحدا ، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط ، وحين صار ذلك اشد تشابها في باب الأعم والأخص ، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام ، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب ، وصارت هذه الأسباب ولادة اخرى حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من اجلها ، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بني اسحق ، وهو اخو اسماعيل ، وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان ، وهو ابن عابر (١) ، ففي اجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة ، ومنعهما من ذلك جميع الأمم : كسرى فما دونه، دليل على أن النسب عندهم متفق ، وان هذه المعاني قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة ... وان الموالي العرب اشبه ، واليهم اقرب ،وبهم امس ، لأن السنة جعلتهم منهم ... ان الموالي اقرب الى العرب في كثير من المعاني ، لأنهم عرب في المدعي والعاقلة (٢) ، وفي الوراثة ، وهذا تاويل قوله (اي الرسول عليه السلام) : « مولى القوم منهم » و «ومولى القوم من انفسهم» (٣) ، و«الولاء لحمة كلحمة النسب» (٤) ، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم ، وحكمه حكمهم ... وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالي بني هاشم ، فان النبي صلى الله عليه وسلم اجراهم في باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم ... وقال صلى الله عليه وسلم : « مناخير فارس في العرب : عكاشة بن محض » ، فقال ضرار ابن الأوزر الأسدي : ذاك رجل منا (اي من الفرس) يارسول الله » ، قال : « بل هو منا بالحلف . » .. (٥)

٣ ــ ثم يرتب الجاحظ على هذه المقدمات القوية الصادقة نتيجة طبيعية لها ، يعني الايمان بها الايمان بالوحدة القومية لجميع الروافد العرقية التي صبت ، على عهده ، في نهر واحد هو نهر العروبة والحضارة

---

١ ــ العهد القديم . سفر التكوين ، الاصحاح ١١ : ١٢ .. وفيه ان قحطان هو ابن عابر بن شالح بن ارفكشاد .

٢ ــ العاقلة : العصبة ، وكان القاتل تتحمل عاقلته اي عصبته دية قتيلة .

٣ ــ اخرجه البخاري مرويا عن انس بن مالك .

٤ ــ اخرجه الطبراني عن عبدالله بن ابي اوفى ، وكذلك الحاكم والبيهقي عن ابن عمر .

٥ ــ رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ١١ ــ ١٤ .

العربية ، وذلك عنـدما يقول : « ... **واذا كان الامـر على ما وصفنا ، فالبنوي (١) خراساني ، واذا كان الخراساني مولى ، والمولـى عربي ، فقد صار الخراساني والبنوي والمولى والعربي واحدا .. وادنى ذلك ان يكـون الذي معهم من خصال الوفاق غامرا ما معهم من خصال الخلاف ، بل هـم في معظم الامر وكبر (معظم) الشان وعمود النسب متفقون ... واذا عرف ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيدومات الضغن ،وانقطع سبب الاستثقال، فلم يبق الا التحاسد والتنافس الذي لا يزال يكون بين المتقاربين في القرابة والمجـاورة .**» (٢)

٤ ــ ثم لا ينسى الجاحظ ان يسجل لنا ، وهو في معرض التدليـل على نضج اسباب الوحدة القومية وعلو نجمها ، أن المجتمع الذي عاش فيه قد شهد الوانا من التآلف القومي ، ومستويات من الوحدة الوطنية، اسقطت من عداد مقوماتها الأنساب والأصول العرقية ، والتفت من حول البيئـة التي يسكنها الناس ، والاقليم الذي يعيشون فيه ، وذلك عندما يقـول: « الا ترى انك ترى البصري فلا تدري ابصري هو ام كوفي (لاتحاد الاقليم)، وترى المكي فلا تدري امكي هو ام مدني ، وترى الجبلي فلا تدري أجبلـي هو ام خراساني ، وترى الجزري (ساكن الجزيرة) فلا تدري اجزري هو ام شامي ... وكذلك ترى ابناء العرب والاعراب الذين نزلوا خراسـان لا تفصل بين من نزل ابوه «بفرغانة» وبين اهل «فرغانة» .. (٣) ثـم يمضي ليزكي هذا الارتباط الوطني متحدثا عن ان « محبة الوطن شيء شامل لجميع الناس ، وغالب على جميع الجيرة .» (٤) .. الى غير ذلك مـن الصياغات التي توج بها ذلك النضج الفكري العميق الذي تنـاول بـ اسباب الوحدة القومية العربية، منذ أحد عشر قرنا من الزمان ..

---

١ ــ المراد بهم ابناء الدولة ، وهو « مصطلح اطلق في القرون الاولى للخلافـة العباسية ــ على اعضاء البيت العباسي ، ثم توسع في مدلوله فشمل الخراسانيـة وغيرهم من الموالي الذين دخلوا في خدمة هذه الدولة واصبحوا ابناء متبنين لها ، وظلوا جماعة ذات نفوذ وامتيازات حتى القرن الثالث الهجري » . انظر : دائرة المعـارف الاسلامية . مادة « الأبناء » ..

٢ ــ رسائل الجاحظ . جـ ١ . ص ٣٤ .

٣ ــ المصدر السابق . جـ ١ . ص ٦٣ .

٤ ــ المصدر السابق . جـ ١ . ص ٦٣ .

وهذا الفكر القومي السياسي الذي قدمته مدرسة المعتزلة ،ومفكرها الجاحظ ، دليل على أن السياسة كانت ميدانا من الميادين الرئيسية التي ابدع فيها المعتزلة ، وقدموا فيها العديد من النصوص والصياغات والصفحات ... ومن ثم فان فكرهم حول الحرية والاختيار كانت له بعاد سياسية وضحت في كثير من صفحات هذا الفصل .. وستتضح فيما سيأتي من صفحات .

★ ★ ★

ز ـ الامامة : قمة البعد السياسي للحرية والاختيار :

أول قضية كبرى اختلف المسلمون حولها بعد الرسول عليه الصلاة والسلام هي الامامة(١) ، ثم استمرت في مقدمة المسائل التي فرقت كلمة المسلمين لعدة قرون .

وفي الصراع الفكري والعملي الذي دار حول هذه القضية يمكن أن نقسم المختلفين حولها الى معسكرات فكرية اساسية ثلاثة :

أولها : الذين قالوا ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد « أوصى » بالامامة من بعده لعلي بن ابي طالب ، وأن الوصية قد استمرت من بعده في عقبه ، وأن طريق الامامة والسلطة العليا محصور في « الوصية » التي عينت الأئمة بذواتهم ، لا بصفاتهم فقط ، ولا دخل في ذلك للارادة الانسانية ولا اختيار في هذا الأمر للناس ، وان الامام « حجة » على الناس، و « معصوم » من الخطأ ، وهو مصدر التشريع في أمور الدين والدنيا، اذ هو القائل في زمانه عن الله .. الى غير ذلك من الاستطرادات المغالية التي احتكرت له تفسير النص ، ومعرفة الباطن ، وجعلت منه سلطة كهنوتية ، فغدا ظلاً للخالق على الخلق ، وصاحب الحق الالهي ، مثلما فعلت الكهانة الكنسية بأوربا في العصور الوسطى .

وحول هذا المفهوم القريب عن جوهر الاسلام وتعاليمه التقت كثير من فرق الشيعة ، مع اختلافات في التفاصيل ، بسبب التفرق والتحزب

---

١ ـ مقالات الاسلاميين . ج ١ ص ٢ .

للعصبيات والسلالات التي انحدرت من أبناء علي بن ابي طالب الثلاثة: الحسن ، والحسين ، ومحمد بن الحنفية ..

ولقد انكر المعتزلة هذا الفكروحاربوه ، لأنهم رأوا فيالقول«بالوصية» ما يسلب الحرية الانسانية والأختيار فعاليتهما ومضمونهما في مسألة من أهم المسائل المتعلقة بتنظيم حياة الانسان ، ورأوها وصاية متوهمة تلغى اثر الانسان وقدرته على اختيار السلطة العليا في المجتمع الذي يعيش فيه .

كما رأوا في القول « بعصمة » الامام ، بزعم انه « حجة »، مذهبا يعني ارتفاع التكليف عن هذا الامام المعصوم ، وذلك مما لم يجز عندهم للرسل والأنبياء ، فما بالنا بمن هم دونهم مرتبة وفضلا ؟! ... وقالوا : « أن الشبهة تجوز على الحجة ، وانما يختار خلافها او يزيلها بما آتاهالله من الآلة ، وحال غيره كحالة ، وان كان قد يقصر .... ولا يمكنهم (القائلون بالعصمة) أن يجعلوا الحجة معصوما ، بمعنى المنع من الاقدام على مثل هذه الأمور ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف ، فان ثبتت العصمة فيه ، فمعناها أن المعلوم انه لا يختار ذلك » (١) الذي اختاره من فعل الصلاح ، لأن الاختيار يقتضي القدرة والصلاحية لفعل العقدين ، ومن لا يفعل سوى احدهما ليس له اختيار .. وذلك ينقض المبدأ الأعظم الذي تمسك به المعتزلة بالنسبة للانسان .

وثانيها : الذين جوزوا امامة «الفاسق» ، اي مرتكب الذنوب الكبائر متى « تغلب » على السلطة ، وجعل من نفسه اماما للمسلمين ، وهم الذين قالوا بايمان مرتكب الكبيرة ، أو « أرجأوا » الحكم في ذلك الى الدار الآخرة ... ولقد ادى هذا الموقف باصحابه الى غض الطرف عن انظمة الحكم الجائرة التي عاشوا فيها ، وعن الحكم للانظمة السياسية والاجتماعية التي سبقتهم او عليها ، ولقد استفادت كثير من الانظمة السياسية الجائرة من موقف اصحاب هذا الاتجاه .

والمعتزلة يرفضون هذا الموقف كذلك ، ويسمون اصحابهأهل «الحشو الذين يعتقدون ان الفاسق اذا تغلب على الامر صار اماما ، وصار احق

---

١ ـ المغنى في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الاول . ص ١١.

بالأمر ، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم انه خارجي وان كان قد بلغ الغاية في الفضل . » (١)

وتحت مصطلح « اهل الحشو » هؤلاء نجد « أصحاب الحديث »ـ كما يقول الاشعري ـ الذي انكروا الخروج على الامام الجائر ، وازالة جوره بحد السيف ، وقالوا : ان «السيف باطل ، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وان الامام قد يكون عادلا ويكون غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاسقا وانكروا الخروج على السلطان ، ولم يروه» (٢) .

وابن حزم يذكر لنا من اصحاب هذا المذهب : سعد بن ابي وقاص ، واسامة بن زيد ، وابن عمر ، ومحمد بن مسلمة ، واحمد بن حنبل ، لانهم قصروا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على «القلب فقط ، او باللسان ان قدر على ذلك» ، وقال : وبذلك الرأي «قالت الروافض كلهم ، ولو قتلوا كلهم ، الا انها (الرافضة) لم تر ذلك الا ما لم يخرج الناطق (امامهم) ، فاذا خرج وجب سل السيوف حينئذ معه» (٣) .

وثالثها : المعسكر المتوسط بين هذين الطرفين ، ويرفض اصحابه ان يكون «النسب» هو طريق الامامة بالوصية ، او ان يكون من حق مرتكب الكبيرة او يلي هذا المركز الهام في حياة الناس ، وقالوا : ان «الاختيار والبيعة» هما الطريق لتنصيب الامام ، واشترطوا الكفاءةوالاهلية فيمن يلي هذا المنصب ، وفيمن يقومون بعملية اختياره نيابة عن جماعة المسلمين ..

ومن القائلين بهذا المذهب المعتزلة ، وكذلك الخوارج ، ومن رأى رأيهما في هذا المجال من المفكرين المسلمين .

★ ★ ★

وجدير بالذكر «أن الامامة» لم تفرق بين جماعة المسلمين فقط ، وانما فرقت كذلك بين من قال منهم بالعدل والتوحيد .. فبعض الشيعة

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ١٥٠ .
٢ ـ مقالات الاسلاميين . ج ٢ . ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .
٣ ـ الفصل في الملل والاهواء والنحل . ج ٤ . ص ١٧٤ .

الامامية ، مثلا ، قد قالوا بالعدل والتوحيد ، ووقفوا بجانب حرية الانسان واختياره ، ولكنهم اختلفوا مع المعتزلة في «الامامة» عندما قالوا «بالوصية» ، وتمسكوا «بعصمة» الامام ..

وكمثل لذلك نذكر الشريف المرتضي علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ) ، ابرز اعلام الشيعة الامامية في عصره ، فلقد قال بالعدل والتوحيد ، وألف فيهما عدة كتب ورسائل (١) ، وتتلمذ في ذلك على القاضي عبد الجبار وغيره من اعلام المعتزلة (٢) ، ثم استمر في القول بالامامة على مذهب الامامية ، من حيث القول «بالوصية» و «العصمة» ، وكتب في ذلك كتابا يرد به على القاضي عبد الجبار سماه (الشافي في الامامة ، والنقض على كتاب المغني للقاضي عبد الجبار بن أحمد) (٣) ...

والشيعة «الزيدية» قالوا بالعدل والتوحيد ، ومن الشواهد على ذلك الرسائل التي حققناها للامامين : القاسم الرسي ، ويحيى بن الحسين ، في العدل والتوحيد ... وغيرها من آثار ائمتهم في هذا الباب .. ولكنهم اختلفوا مع المعتزلة كذلك في «الامامة» ، وان كان خلافهم هنا ادنى درجة من خلاف «الامامية» مع المعتزلة (٤) ..

«فالزيدية» حصروا «النص في الأئمة الثلاثة» الأول : علي ، والحسن ، والحسين .. وراوا ان امارات الباقين هي «الدعوة والخروج» ، وفيما عدا الثلاثة الاول هؤلاء فان «النص» عندهم هو على «صفة» الامام لا على «ذات» الامام» .. (٥) .. والقاضي عبد الجبار يتحدث عن موقع اغلبية «الزيدية» في هذا الخلاف ، وقرب هذا الموقع من مواقع المعتزلة

---

١ ـ من اهمها : (انقاذ البشر من الجبر والقدر) . ولقد قمنا بتحقيقها ونشرها ضمن الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحيد) .. ومنها كذلك (امالي المرتضى) و (جمل العلم والعمل) .. الخ ...

٢ ـ مثل ابو عبدالله المرزباني .

٣ ـ امالي المرتضى . القسم الاول . المقدمة . ص ١٢ـ١٧ .

٤ ـ انظر كتاب (النقض على صاحب مجموع المحيط فيما يخالف فيه الزيدية من باب الامامة) لجعفر بن احمد بن عبد السلام بن ابي يحيى .. وهو رد على باب الامامة الذي كتبه القاضي عبدالجبار في المجموع المحيط بالتكليف .. انظره في ذيل مصورة المجموع المحيط بالتكليف .. اللوحات من ٢١٥ ب حتى ٢٣٣ أ .

٥ ـ شرح الاصول الخمسة . ص ٧٥٣ .

فيقول : «واما الزيدية فأكثرهم في الامامة يسلكون طريقتنا ، وانما يقع الكلام بيننا وبينهم في بعض اوصاف الامام دون سائره» (١) ..

والحقيقة ان الذين قالوا بالعدل والتوحيد ، ثم عادوا وقالوا في «الامامة» «بالوصية» و «بالعصمة» معا ، او «بالوصية» فقط ، هم ناقضون لقولهم بالعدل ، متناقضون في موقفهم من قضية الحرية والاختيار ، ذلك ان الذي يقول : ان الانسان حر مختار ، لا يحق له ان يعود فيسلب هذا الانسان حريته في اختيار اعلى سلطة في المجتمع ، والذي يقرر مسئولية الانسان عن الافعال التي تقع في نطاق قدرته واستطاعته ، لا يجوز له ان يعود فيجعل النظام السياسي والاجتماعي الذي يمثله الامام امرا صادرا عن سلطة غير بشرية ، ومقررا مفروضا على الانسيان .

فالمعتزلة اذ يقدمون هنا نموذجا لانساق الفكر وتماسكة ، بينما فشل في ذلك اصحاب العدل من الشيعة الامامية والشيعة الزيدية ، مع ما بينهما من فروق في الدرجة واختلاف في النسبة .

★ ★ ★

والامامة عند المعتزلة مبحث كبير وهام ، ومن الممكن ان يستقل ببحث خاص (٢) ، ولكن نريد ان نقدم هنا مجموعة من القضايا والنصوص التي تناولوها في الامامة ، من زاوية دلالتها على وجود ابعاد سياسية لفكرة الحرية والاختيار .. ومن أهم هذه القضايا :

اولا الطريق الى الامامة : حدد المعتزلة للوصول الى تنصيب الامام طريقا واحدا هو «الاختيار والبيعة» ، ورفضوا «النص» و «الوصية» ، مخالفين الشيعة في ذلك ، وايضا خالفوا «المرجئة» الذين «اجازوا» امامة «المتغلب» على السلطة والمغتصب لمنصب الامام .

ولقد انتهت مخالفة المعتزلة للشيعة في امر «النص» و «الوصية» الى وضعهم هذا المنصب في مكانه الصحيح ، ولم يبالغوا فيه وفي

---

١ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٣٨ ، ٣٩ .

٢ ـ ونحن نقوم الان باعداد دراسة موضوعها : نظرية الامامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة ....

صاحبه مبالغة الشيعة الذين عدوه ركنا من أركان الدين ، ثم غلا بعضهم ففضل صاحبه على الانبياء .

والمكان الذي وضع المعتزلة فيه هذا المنصب وصاحبه جعلهما من صنع البشر ، وفي متناول ايديهم ، دون ان يقطع الصلة بينهما وبين الدين .. فالناس يختارون امامهم لصلاح دنياهم التي لا تنقطع الصلات بين صلاحها وبين صلاح دينهم .. فاذا اصبح غير اهل لأداء هذه المهمة خلعوه ، واستبدلوا به سواه .. فالمعتزلة تجعل الامامة مسالة انسانية وسياسية واجتماعية ، والدليل على ذلك انهم في ردهم على الشيعة ـ اصحاب «الوصية» ـ قد عقدوا المقارنة بين منصب «الامام» وبين مناصب «الامراء» و «الحكام» و «العمال» ، فقالوا : «انه قد ثبت بالشرع ان الصلاح في اقامة «الامراء» و «العمال» و «الحكام» ان يكون على الاجتهاد والاختيار ، بعد معرفة الصفة ، فكذلك لا يمتنع مثله في الامام..» (١) ، وانه «اذا جاز ان يكون طريق تولية «الامير» و «العامل» و «الحاكم» : الاجتهاد ـ وان كان من باب الدين ، ونرجع اليه في كثير منه ـ فما الذي يمنع من مثله في الامام ؟؟ ..» (٢) ، ومن ثم فقد جعلوا الاختيار السبيل المشروع لتنصيب الامام ، وقالوا : اننا «قد بينا ان لانص في الامامة يتبع ، وان الواجب فيها الاختيار ..» (٣) وقالوا : ان الصحابة قد قرروا ذلك ، واجمعوا عليه ، وعملوا به ، وانه «لا خلاف ظهر بينهم في ان طريق الامامة الاختيار والبيعة (٤) .. وعلى هذا الوجه جرت احوال الصحابة (٥) .. وهو اجماع الصحابة» (٦) ...

ومن المواقف الجيدة البرهنة على بشرية هذا المنصب ، ودخوله اساسا في باب السياسة المدنية ، موقف ابي بكر الاصم (٧) ، الذي راى

---

١ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ١٠٠ .
٢ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ١١١.
٣ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ٢٧ .
٤ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٨٧ .
٥ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ القسم الأول . ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .
٦ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ القسم الأول . ص ٣٠٦ .
٧ ـ هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم .. من الطبقة السادسة في رجالات المعتزلة ..

فيه امكانية الغاء السلطة والدولة والاستغناء عن الامام ، عندما قال : انه «لو انصف الناس بعضهم بعضا ، وزال التظالم ، وما يوجب اقامة الحد ، لاستغنى الناس عن امام ..» (١) .. فهو هنا يضع للسلطة المتمثلة في الامام اختصاصات ، هي : الانصاف ، وازالة المظالم ، ومنع ما تترتب عليه اقامة الحدود ، ويقول : انه اذا تحققت هذه الاهداف استغنى الناس عن هذه السلطة وعن هذا الامام .. اي ان المسألة من اساسها سياسية مدنية من اختصاص البشر ، وفي نطاق حرية الانسان وآفاق اختياره .

وعملية اختيار الامام هذه تتم بواسطة نواب عن الامة ، لأن هناك استحالة في اجتماع جميع افراد الامة على راي واحد ، خصوصا مع الفرقة المذهبية والتباين في الآراء ، والقاضي عبد الجبار ، يقول في ذلك : «انه لو كان لا يتم عقد الامامة الا باجماع ، وقد علمنا ان الناس مختلفون في المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق ، ولا يرضى كل فريق بما يختاره الآخر ، فلو لم يتم ذلك الاجماع لما تم ابدا» (٢) ولكن على العاقدين ان «يستشيروا سائر المسلمين ..» (٣) ، وان يتحققوا من «رضي الجماعة» وكذلك « الرضي والانقياد ، وظهار ذلك » (٤) ، لا مجرد شكليات البيعة والعقد .

ولكون تنصيب الامام فرض كفاية ، اغنى في القيام به من ينوبون عن سائر المسلمين ، شريطة ان يتحلى هؤلاء النواب «بصفة مخصوصة» تجعل منهم «جماعة محقة ، لا تقول مذهب تضل به ، ولا يظهر عنها يفسق به ، ويكون فيهم امانة وديانة ومعرفة .. وان يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للامامة ، ومن لا يصلح لها .. وان يكونوا ممن يعتمد عليه» (٥) .

وفي قول المعتزلة هذا باستحالة اجتماع جميع الامة على انسان واحد، وبنيابة جماعة منها عن جميعها في الاختيار وعقد البيعة .. مضافا الى هذا

---

١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الاول . ص ٤٨

٢ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ٦٨ .

٣ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الاول . ص ٢٦١ .

٤ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ٥ ، القسم الاول . ص ٢٥١ .

٥ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الاول . ص ٢٩٧ ، ٣١١ ، ٢٥٢ ، ٢٨١ .

القول ما اشتهر عن بعضهم ـ وخاصة النظام ـ من انكار حدوث الاجماع في الامة .. في كل ذلك اشارات هامة لشرعية الاختلاف في الرأي ووجهات النظر ، وتقنين لمبدأ المعارضة كحق للذين لا يرضون رأي الاغلبية في هذا المقام..وهي افكار تستحق الاهتمام كتراث اولي للفكر «الليبرالي» المعاصر في موضوع الحرية الانسانية .. فالمعتزلة بهذا الموقف الفكري يمدون نطاق حرية الانسان واختياره الى ميدان الاختيار والتنصيب للامام ، وايضا الى ميدان المعارضة والرفض لتنصيب هذا الامام ..

★ ★ ★

ولقد تمثل المعتزلة التجربة التي مارسها المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين ، وقاسوا عليها ، فراوا ان الاختيار كان الطريق في كل مرة تولى فيها خليفة جديد ، ولكنهم رأوا ان تفاصيل هذا الاختيار وكيفيته قد اختلفت عدة مرات .. فابو بكر قد عهد الى عمر ، بعد ان استشارالصحابة واهل الراي .. وعمر قد عهد الى اهل الشورى ليختاروا من بينهم الخليفة بعد مشورة المسلمين .. والذين حضروا المدينة عند الثورة على عثمان ومقتله قد اشتركوا في اختيار علي بن ابي طالب .. وفي كل الحالات كانت تتم البيعة العامة للامام بعد ان تعقد له الجماعة التي اختارته اولا نيابة عن المسلمين ... فتنصيبه انما يتم هنا على مرحلتين : الاولى ، يقوم بها جمع قليل ، نيابة عن الامة .. والثانية : تتم فيها مبايعة جماعة الامة للامام .. ولا عبرة بالاختيار اذا لم تتم البيعة ، فاذا تمت البيعة للامام كان على الناس طاعته ما اطاع الله ورسوله ، كما انه اذا تمت البيعة كان لا بد له من الامتثال لرغبة الامة ، وتولى زمام امامتها ، لان الاختيار والبيعة هما بمثابة التكليف ، ولا مناص له من الامتثال .. فحرية الامة هنا المتمثلة في سلطانها وارادتها ، ابعد مدى من حريته وارادته هو.. وفي خطبة الامام علي ، بعد البيعة له ، قال :.«ايها الناس ،انكم بايعتموني على مابويع عليه من قبلي ، **وانما الخيار للناس قبل البيعة ، فان بايعوا فلا خيار لهم ، الا وان علي الاستقامة وعلى الرعية التسليم ..** » (١) ولذلك راى المعتزلة ان الامام انما «يكون اماما باختيار الغير ، وانه يلزم قبول العقد ، اذا كان كامل الشرائط» (٢) .

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني .ص ٦٦ .
٢ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الاول . ص ٢٥٠ .

وعندما قاس المعتزلة على تعدد اشكال الاختيار التي تمت في عصر الخلفاء الراشدين ، وضعوا قاعدة هامة تجعل هذه العملية متطورة غير جامدة ، وادخلوا الزمن وتطوره والمكان وتغيره والظروف وتعددها في الحسبان عند تقرير **الشكل** الذي تتخذه عملية اختيار الامام والبيعة له ، فالمهم ان يكون الطريق لتنصيبه هو الاختيار ، فقالوا : «ان طريق الاختيار يختلف ، فلما رأى عمر أن افضل من في الزمان من أشار اليهم ، وان تقاربوا في الفضل ، وأنهم الذين سبقت لهم شهادة الرسول بالفضل ، حصر الاختيار فيهم ، وجعل اختيار الواحد للباقين» (١) .

واختلاف **اشكال** الاختيار لا يعني فقط تفاوت عدد الذين يقومون به، كما قد يفهم من ظاهر ما تم في عهد الخلفاء الراشدين ، فلقد فصل المعتزلة في ذلك ، وقالوا : ان صفات الذين يختارون الامام تختلف كذلك حسب الظروف والاحوال ، فمطلوب «في صفتهم ان يكونوا من اهل العلم والمعرفة بالفضل بين من يصلح ان يكون اماما وبين من لا يصلح لذلك ، وان يكونوا من أهل الستر والامانة .. الخ ..» (٢) .. ولكن هذه الصفات المطلوبة يختلف مضمونها باختلاف العصور ، وتتفاوت مقاييسها بتفاوت الاماكن ، ومن هنا قالوا : «ان الفضل المعتبر في هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد ، لأنه مبني على غلبة الظن وعلى الامارات اللتين تحصلان للعاقل ، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقدين في ذلك ، كما لا يمتنع ان تختلف احوال الفضلاء في ظهور امارات فضلهم ، **ولا يمتنع ان يكون للاوقات وامتدادها تاثير في هذا الباب** » (٣) .

وهكذا نجد **ان اكثر الامور جوهرية في هذا الموقف هو تقرير ان الامامة بالاختيار ، وان اسلوب هذا الاختيار يختلف ويتطور مع الاوقات والازمنة وان كل ذلك انما يتحدد بالاجتهاد ، اي ان هذا الامر متروك الى العقل البشري وما تقتضيه مصالح الناس** ... ومن هذا الباب تدخل عملية الاختيار للامام كبعد سياسي من ابعاد فكر الحرية والاختيار عند المعتزلة .

★ ★ ★

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ٢٣ .
٢ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ٦٩ .
٣ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ القسم الاول . ص ٢٣٢ .

ثانيا : حق الامة في عزل الامام : وانطلاقا من رفض مبدأ «العصمة»، وتمشيا مع تقرير الطابع السياسي لمنصب «الامامة» ، رأى المعتزلة ، جواز عزل الامام اذا أخل بشرط من الشروط المطلوب توافرها فيه ..

فهم يقيسون منصبه على منصب «الامير» و «الحاكم» ، من حيث ان استناده انما يكون الى المحكومين ، أي ان الامام ، حتى بعد البيعة ، يظل استناده لجماعة المسلمين ، لا الى قوة غيبية كما صنع اباطرة الاقطاع في اوربا في العصر الوسيط .. فقال المعتزلة في ذلك : انه كما «قيل في الامير ، انه يستند الى الامام ، فالامام ايضا يستند الى جماعة المسلمين الذين لهم اقامته ... (١) .. ولذلك كلف الامام ان يستشير اصحابه ليعرف الصواب من الراي (٢) .. ويجوز في الامام ان يخطيء ، ويكون هناك من ينبهه ويقومه ، وهم الأمة والعلماء الذين يبينون له موضع الخطأ، ويعدلون به الى الصواب ، ولسنا نعني بذلك اجتماع الامة ، وانما نريد فرقة ممن يقرب منه ويحضره من العلماء ومن يعرف موضع الغلط والتنبيه عليه ، لأن ذلك عندنا يقوم مقام تنبيه جميع الأمة» (٣) .

فالجماعة التي تنيبها الأمة عنها لتنصيب الامام واختياره ،ولمشاورته، ولتنبيهه على الخطأ ، والعدول به عنه الى الصواب ، والمقيمة على مقربة منه ، هي أشبه ما تكون بالهيئة التشريعية في عاصمة الدولة ، تمارس في هذا النطاق عملا سياسيا تتمثل فيه ابعاد سياسية واضحة جدا لفكر الحرية والاختيار .

ولا تقف الحرية السياسية لهذه الجماعة عند حدود تنبيه الامام الى الخطأ ، والعدول به عنه الى الصواب ، بل يدخل في اختصاصها كذلك: الأخذ على يده وعزله ، اذا لم يكن بد من ذلك .. والقاضي عبد الجبار يناقش الذين ينكرون ذلك ولا يرونه ، فيرفض منطقهم ، ويقول : «واما قولهم : أن من حقه ان يولي ولا يولى فمتنازع فيه ، لأن عندنا انه يولى وينصب كالأمير ، وان اهل الصلاح والعلم ينصبونه اماما (٤) .. واما

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ١٦٦

٢ ـ المصدر السابق ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٩١ .

٣ ـ المصدر السابق . ج ١٥ . ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

٤ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٩٣ .

قولهم : انه لا يُؤخذ على يده ، ويأخذ على يد غيره ، فغير مسلم ، لأن عندنا : الامام يأخذ على يده العلماء والصالحون ، ينبهونه على غلطه ، ويردونه عن باطله ، ويذكرونه بما زل عنه . واذا زاغ عن طريق الحق استبدلوا به (٢) .. فقد ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع بحدث يجري مجرى الفسق ، لانه لا خلاف بين الصحابة في ذلك » (٢) .

ولقد جعل المعتزلة للامة مدخلا كبيرا في تنصيب الامام ومراقبته ونقده وعزله ، وهم بذلك قد وسعوا معنى الحرية والاختيار ليشمل صميم العمل السياسي للامة ، ولقد كان استنادهم في ذلك على اشياء كثيرة من اهمها الاصرار على رفض فكر الشيعة حول هذا المنصب ، فالشيعة قد اضفوا على هذا المنصب طابعا الهيا ، منع العقل من التفكير في كثير من تفاصيله وجزئياته ، اما المعتزلة فقد اصروا على تقديمه في فكرهم كمنصب سياسي قبل كل شيء .

ومن الأمثلة التي تشهد لذلك : موقفهم من امامة «الافضل» وامامة «المفضول» ، وايهما يقدم على الثاني في الاختيار لهذا المنصب ؟ !.. وبديهي ان «الافضل» هو الاولى بالتقديم .. ولكن الجديد الذي قدمه المعتزلة هنا هو «مقياس الافضلية» ، فلقد فرقوا بين التقدم في العبادة وامور الصلاح الديني والتقوى ، وبين التقدم في فهم سياسة الامة ووعي شئون الحكم ، وفقه مصالح الناس ، ورأوا انه اذا اجتمع لنا من هو الافضل صلاحا وتقوى وقربا على رعايته ، وكان الناس اليه اميل ، كان الأولى — وليس الجائز فقط — تقديم «المفضول» على «الأفضل» في الاختيار لمنصب الامام .. فقالوا : «انه لا يمتنع ان يكون الأفضل انما يعرف جمل ما يلزمه ، ويتقدم في الفضل للعبادة وغيرها ، ويختص المفضول بالفقه وبالمعرفة بالسياسة ، فعند ذلك يكون المفضول اولى ... ان الفضل المطلوب في الامامة انما يراد لما يعود على الكافة من المصلحة ، فاذا كان ذلك خفيا في الافضل ، ظاهرا في المفضول ، صار كانه الافضل فيما يختص بالجميع ، فلذلك صار بالتقديم احق .. وكذلك القول فيمن يعرف ان انقياد الناس له أكثر ، واستنامتهم اليه اتم ، وشكواهم اليه اعظم ،

---

١ — المصدر السابق . ج ٢٠ القسم الأول . ص ٩٦ .

٢ — المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٠٣ .

فهو بالتقديم احق ممن هو افضل منه اذا لم يكن هذا حاله ، لأمر يرجع اليه المصلحة ، فاذا حصل في المفضول ما يزيد في هذا الغرض عن فضل الافضل وجب تقديمه لما يرجى في ذلك من اجتماع الكلمة، وارتفاع الاختلاف وزوال الظلم وظهور العدل ، لأن من كان في هذه الامور اقوى فهو بالتقديم احق ، ما لم يكن فيه اخلال بشرط لابد منه» (١) .

ولذلك نراهم قد جعلوا اتصاف المرء بالتعجل والتسرع ، او الحدة ، او الشدة في المعاملة .. الخ .. من الصوارف التي تجعل «النفوس عنه نافرة ، فيجوز ان يجتهد في تقديم المفضول عليه » (٢) .

واستخدام المعتزلة هنا اللفظ «الكافة» يوحي بأنهم يقيمون وزنا كبيرا لجمهور المسلمين في هذا الأمر ، ولا يستغنون عن اقتناع «الكافة» باقتناع «الاقلية» ، ولو كانت هذه الاقلية تعلم من صفات المرشح للامامة مالا يعلمه الجمهور ، لأن المطلوب في هذه الحالة هو اطمئنان «الكافة» واستنامة الجمهور لصاحب هذا المنصب ، ولذلك يؤيد القاضي عبد الجبار قول شيخه ابي علي الجبائي : انه «اذا ظهر فضل الواحد في الزمان ، وعند الخواص والعوام ، جاز ان يقدم على من هو افضل منه ، اذا كان فضله خفيا غير معروف الا عند فريق من الناس ، **لأن الغرض بالامامة مايعود الصلاح فيه على الكافة** ، فما يظهر لهم يكون اولى بالتقديم .» (٣) .

وفي هذا التمييز الذي قدمه المعتزلة بين من هو «فاضل» في الدين والعبادة ، ومن هو «فاضل» في الفقه (التشريع) والسياسة ، وتقديم الثاني على الأول حتى لو كان «مفضولا» في (العبادة وغيرها) مما يشبهها في هذا التمييز ما يوحي بتمييزهم ـ ولا نقول فصلهم ـ بين «الدين» و«الدولة» .. وهو مبحث هام ، وان كان خارجا عن موضوعنا هنا .

★ ★ ★

ولم يمنع المعتزلة من تسمية الامام باسم «الوكيل عن الامة» الا ان الوكيل لا يأتي الا ما يوافق ويرضي موكله ، وقد يأتي الامام بما لا يوافق

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٨ ، ٢٢٩

٢ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ١٣٠ .

٣ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢١٥ .

بعض الأمة عندما ينفذ العقوبات مثلا على من يذنب من الرعية .. والا ان سلطات الامام ونطاق تدخله تزيد احيانا على سلطا تالمالك للشيء وحقوقه فيه ، ولذلك قالوا : انه «في حكم الوكيل لهم (اي للناس) . فأما انيكون وكيلا في الحقيقة فبعيد ، لأنه يقوم بأمور يعلم قطعا انها تقع على سخط ممن يتظلم اليه ، كما قد يقوم بما يقع على طريق الرضى ، ولأنه يصير احق بذلك ممن يملك ذلك الشيء أو يفعل به» (١) .

★ ★ ★

ثالثا : امامه غير القرشي : اختلف المعتزلة حول جواز امامة غير القرشي في حالة وجود قرشي تتوافر فيه شروطها ، اما اذا لم يوجد فلا خلاف في الجواز .

والأشعري يقول : ان المسلمين اختلفوا هل يجوز ان يكون الائمة في غير قريش ، على مقالتين : فقال قائلون من المعتزلة ، والخوارج :جائز ان يكون الائمة في غير قريش ، وقال قائلون من المعتزلة ، وغيرهم : لا يجوز ان يكون الأئمة الا من قريش» (٢) .

والذين قالوا من المعتزلة بجواز امامة غير القرشي ، هم اكثر اتساقا مع موقفهم الفكري بصدد قضية الحرية والاختيار للانسان ،ومن الأدلة التي ساقوها ــ وهي كثيرة ــ قول عمر بن الخطاب ، وهو على فراش الموت ، يدبر شأن ولاية الامر من بعده : «لو كان سالم (مولى حذيفة) حيا ما تخالجني فيه الشكوك » (٣) .

وما نود بحثه هنا هو : انه حتى الذين قالوا منهم بحصر الخلافة في قريش ، لم يقصدوا بذلك التخصيص ان لهذه القبيلة من الخواص الجنسية والقبلية مالا يوجد لغيرها ، ومن ثم فان مذهبهم هذا لا يدخل كثيرا في باب الانتقاص من الحرية المقررة للامة في اختيار الامام ، وبالتالي لايضيق هذا المذهب كثيرا من نطاق الابعاد السياسية لفكرة الحرية والاختيار .. بل ان البحث في هذه الجزئية يوصلنا الى ان هذا المذهب لا ينتقص من

---

١ ــ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٥٢ .
٢ ــ مقالات الاسلاميين . ج ٢ ص ٤٦١ .
٣ ــ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٣٦ .

نطاق هذا البعد السياسي للحرية والاختيار على الاطلاق .

ذلك ان المعتزلة الذين حضروا الامامة في قريش قد اشترطوا لذلك ان يكون في القرشيين من يصلح لها ، والقاضي عبد الجبار يحكي عن شيخه ابي علي الجبائي ـ وكلاهما يرى هذا الرأي ـ : انه «لو لم يوجد في قريش من يصلح لها لوجب ان يعقد لغيرهم» . ولا يصلح تجاوزهم الى غيرهم « ماوجد فيهم من يصلح لها » (١) .

والاهم من ذلك ان اصحاب هذا المذهب يرفضون ان تكون العلة في تقديم القرشيين هي قرابتهم للرسول ، ويرون ان العلة في هذاالتقديم لا تخرج عن احد امرين :

الأول : ان يكون في هذه القبيلة من الذين تتوافر فيهم شروط الامامة مالا يوجد في غيرها .

والثاني : ان تكون لهذه القبيلة في نفوس المسلمين مكانة سامية تجعل الناس أكثر اطمئنانا للامام اذا كان منها ، واكثر اتحادا حوله واستنامة اليه وثقة فيه .. وجميعها اسباب سياسية لا دخل فيها للعرق والجنس الذي يتخذه البعض معيارا للامتياز والتفوق .

والقاضي عبد الجبار ينقل عن شيخه ابي علي الجبائي الراي في هذا الموضوع ، فيقول : «ان القرب من النبي عليه السلام من نعم الدنيا ، فهو بمنزلة الاموال والتمكن من الاحوال والعقل والراي ، **ولا مدخل لذلك في تقليد الامامة** ، وانما يدخل فيه ما يكون للذين به تعلق ، وما لا يصح القيام بما فرض الله الا معه ... انه ، عليه السلام ، انما نص على قريش، **لأنه يوجد فيهم من يصلح للامامة ، بخلاف مايوجد في غيرهم ، او لأن الناس الى الانقياد لهم اقرب** . وذكر (الجبائي) انه لو كان بالقرب يستحق، لكان أولى بالامامة فاطمة عليها السلام ، ولكان الحسن والحسين اولى بذلك من امير المؤمنين ، عليه السلام .. لأن القرابة يستحق لأجلها احكاما مخصوصة ، ولا مدخل للامامة فيها ، كما لا مدخل للامارة في ذلك (٢) ..

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٨ .

٢ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٣٨ .

فالهدف المبتغى من وراء الاختيار انما هو تعديم الانسان الحائز على ثقة اغلبية الناس ، فاذا لم يكن نسبه القرشي يحقق ذلك ، لم تعد لـه ميزة يحققها له هذا النسب «فمن يعرف ان انقياد الناس لـه أكثـر ، واستنامتهم اليه أتم ، وشكواهم اليه أعظم ، فهو بالتقديم احق ممن هـو افضل منه ، اذا لم يكن هذا حاله ، وانمـا كان كذلك لأن كونه افضـل ليس من الشرائط التي لا نثبتها ، وانما يقدم من هذا حاله لأمر يرجع الى المصلحة ، فاذا حصل في المفضول ما يزيد في هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه لما يرجى في ذلك من **اجتماع الكلمة وارتفاع الاختلاف وزوال الظلم وظهور العدل ، لأن كل من كان في هذه الامور اقوى فهو بالتقديم احق ، مالم يكن فيه اخلال بشرط لا بد منه** » (١) .

فمن يستطيع توحيد ارادة الأمة ومواقفها ، «باجتماع الكلمة وارتفاع الاختلاف» ، ومن يحقق غاية الناس في «زوال الظلم وظهور العدل» هـو الأولى بالتقديم والتقدم الى منصب الامام .. وهي اهـداف سياسية وغايات مدنية اولا وقبل كل شيء ، ومن ثم فان الوسائل اليها هي من نفس الطبيعة والنوعية ..

★ ★ ★

وهكذا نجد في فكر المعتزلة ونظريتهم في الامامة ، وفلسفتهم للحكم والسلطة ، وموقفهم من «اختيار» الامام ، ومن اختصاص الأمة ـ بواسطة نوابها ـ بذلك ، وتقريرهم حرية الامة في عزله اذا اقتضى الامر ذلك ، نجد في هذا الفكر وهذه المواقف فكرا سياسيا يعلي من شأن الحرية والاختيار بالنسبة للانسان ، ويوسع ابعادها ، ويمد آفاقها ، ويخرجها من نطاق الذات الفردية الى نطاق المجتمع والأمة بأسرها ..

★ ★ ★

وهناك شبهة قد تلحق بفكر المعتزلة السياسي هذا ، فتقدح فـي جدية وقيمة هذا البعد السياسي لفكر الحرية والاختيار عندهم ، وهـي آتية من ظلال تلك الفترة التي امتحن فيها المعتزلة خصومهم الفكريين الذين رفضوا القول بخلق القرآن زمن المأمون (١٩٨ هـ ٨١٣ م) والمعتصم (٢١٨هـ

---

١ ـ المصدر السابق . ج ٢٠ . القسم الأول . ص ٢٢٩ .

٨٣٣ م) والواثق (٢٢٨ هـ ٨٤٢ م) من خلفاء بني العباس ..

فلقد كان عدد من رجالات المعتزلة في الوزارة والسلطة ، وكانت الدولة تتبنى رسميا فكرهم ، ويومها مدوا لانفسهم نطاق الحرية ووسعوا لفكرهم ابعادها وآفاقها ، ولكنهم منعوا من ذلك خصومهم الفكريين ، بل ونالوهم بشيء غير قليل من الامتحان والتعذيب .. فهل كان حديثهم عن الحرية «موجها» ـ بلغة عصرنا ـ ؟؟ .. يبيحونها للون من الفكر يرون فيه الصلاح والتقدم ، ويحجبونها عن فكر الخصوم الذي يرون فيه الوانا من الشرك وقدرا غير قليل من التخلف والجمود ؟؟ .. أم ان حديثهم عن الحرية قد كان حديثا «نظريا» فقط ، فلما وقعت السلطة والدولة في ايديهم تصرفوا كما يتصرف الحكام المستبدون ؟؟ ..

اننا نعتقد ان الاجابة الادق على هذه التساؤلات ، لا تتحقق عن طريق الجواب بـ «نعم» .. أو «لا» .. ومن ثم فاننا نقدم مجموعة من الحقائق تجلي صفحة هذه القضية التي الحقت العديد من الشبهات بموقف المعتزلة وجديتهم في القول بالحرية والاختيار بالنسبة للانسان ..

١ ـ فنحن يجب ان نفرق دائما بين الفكر النقي ، وبين ما يشوب تطبيقاته من اخطاء ، أو حتى «جرائم» ترتكب باسم هذا الفكر وتلك النظريات .. وقديما قال الامام علي بن ابي طالب : لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف اهله . اي ان المطلوب دائما هو الحكم على الأبنية الفكرية من خلال ما تستطيع تقديمه لحرية الانسان وتقدمه ، لا من خلال ما يعتور تطبيقاتها من عثرات على يد بعض الناس ، ولا من خلال السلوك الذي ناخذه على بعض من ينتسب الى هذه النظريات ..

٢ ـ ان موقف الوزير المعتزلي احمد بن ابي دؤاد (١٦٠ ـ ٢٤٠ هـ ٧٧٦ ـ ٨٥٤ م) الذي اقترنت بأسمه احداث محنة القول بخلق القرآن ، لم يكن محل رضاء من المعتزلة انفسهم كمدرسة فكرية ، وتيار رئيسي في القائلين بالعدل والتوحيد ، فلقد وقف كثيرون منهم ضده ، ودخلوا السجن في سبيل معارضتهم لما يأتي من تصرفات (١) .

كما اننا نجد ابا محمد جعفر بن مبشر الثقفي (٢٣٤ هـ ٨٤٨ م) ،

---

١ ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة . ص ٦٩ .

وهو من أبرز ائمة المعتزلة في عصره ، يرفض التعاون مع ابن ابي دؤاد هذا ، ويأبى ان يدخل في اطار جهاز الدولة على عهده ، وعندما يذهب اليه ابن ابي دؤاد حاملا عشرة آلاف درهم ، هدية له ، يرفضها ، بل ويرفض ان يأذن لهذا الوزير بالدخول عليه أو المثول بين يديه ؟ ! (١) .

٣ ــ ان هذه الصورة التي قدمت ، في الكتب المعادية للاعتزال ، عن هذه المحنة ، لم تكن هي السمة البارزة ــ فضلا عن الوحيدة ــ للحياة السياسيه ، فيما يتعلق بالحريات في عصر سلطان المعتزلة ، بل ان هذا العصر بالذات كان هو العصر الذهبي الذي ازدهرت فيه الحريات ، وكثرت المناظرات ، وتحولت مجالس الخلفاء الى ندوات يتبارى فيها الجميع من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات .. فالجاحظ يكتب عن (فضيلة المعتزلة) ، وابن الراوندي يكتب عن (فضيحة المعتزلة) .. وندوات الاعتزال تقام بمسجد البصرة ، والاشعري يرتقي المنبر في نفس المسجد ليخرج على مذهبهم ويشن الحرب ضدهم .. وتأتي الوفود من مختلف البلاد الى بغداد كي تناظر وتبحث وتدير اوسع واخصب حوار فكري شهده التاريخ الاسلامي على مر القرون والسنوات ..

٤ ــ ان ابن ابي دؤاد ليس هو النموذج الوحيد لرجل الدولة المعتزلي، فهناك كثيرون قد ذهبوا مذهب الاعتزال ، واثر عنهم في ذات الوقت أنهم لم يجبروا الآخرين على اعتناق ما يعتقدون من افكار ، وها هو الصاحب بن عباد (٣٢٦ ــ ٣٨٥ هـ ٩٣٧ ــ ٩٩٥ م) وزير الدولة البويهية ، على الرغم من ايمانه بالاعتزال ، وباعه الطويل في الدعوة لفكر أهل العدل والتوحيد ، الا انه يدعو الى حرية كل طائفة في اعتناق المذهب الذي تريد ، **اذ ان الهدف انما هو اجتماع الكلمة «لا ان طائفة تلزم العدول عما اختارته من مذهب وعقيدة ، واجتبته من نحلة ضالة او رشيدة ، فالخلاف متقادم بين الجماعة لا يرتفع الى قيام الساعة »** (٢) .

كما يتحدث الصاحب عن دولته حديثا ذا دلالة في هذا الباب ، عندما

---

١ ــ فلسفة المعتزلة . جـ ١ . ص ٢٣٠ .

٢ ــ رسائل الصاحب بن عباد . ص ٩٣ . تحقيق : د . عبد الوهاب عزام ، ود . شوقي حنيف . طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦ هـ .

يقول : ان «سائر ممالكنا ، شرقا وغربا ، افسح بقاعا واوسع رقاعا ،واكثر اصنافا ، **ولا اعتراض لذي مذهب على صاحبه ، بل كل فرقة تجتمع الى زعمائها ، وتذهب الى مذاهبها وآرائها .. ثم هذه المذاهب لا اجبار فيها ، من شاء اختار منها ما شاء ، سر ذلك صاحبه ام ساء ، والاختلاف فيها موروث على الايام ، منقول على وجه الزمان** » (١) .

وقول الصاحب هذا ، يقنن لشرعية الاختلاف في وجهات النظر ، وينضم الى ما تقدم من حقائق ، لتدفع هذه الشبهات عن فكر الحرية والاختيار عند المعتزلة ، ولتؤكد وجود ابعاد سياسية لنظريتهم هذه في حرية الانسان .

---

١ ـ المصدر السابق . ص ١٨٤ .

الفصل التاسع

البعد الاجتماعي للحرية

اما عن البعد الاجتماعي لفكر الحرية ، والاختيار ، عند المعتزلة ، فاننا نستطيع ان نجد العديد من الافكار الاولية التي تشير اليه ، والتي تناثرت في مصنفاتهم التي بقيت ووصلت الينا ، وهي تحتاج ، بلا جدال، الى عملية استقصاء كبيرة ودقيقة كي نستخلص منها عناصر هذهالصفحة من صفحات تراث اهل العدل والتوحيد ..

على انه يمكننا ، في هدا الحيز المحدود ، ان نقدم الدليل علىوجود البعد الاجتماعي لفكر الحرية عندهم وذلك من خلال :

١ ــ اشارات تثبت وجود الفكر الاجتماعي في التراث العربي الاسلامي المبكر ..

٢ ــ الحديث الموجز عن بعض القضايا الاجتماعية التي عالجوها في ضوء الحرية والاختيار ..

★ ★ ★

١ ــ الفكر الاجتماعي ... وجوده ودوره :

ان الحديث عن العدل الاجتماعي في فكر اهل العدل والتوحيد ، لم يكن بدعا ولا هو بالامر الغريب ، فهم بشر يعيشون في مجتمعات تشهد الوانا من الصراع بين قوى اجتماعية مختلفة ، تجتمع وتفترق من حول مصالح تفرضها طبيعة الحياة والاحياء ..

ولقد كان الحديث عن العدل الاجتماعي : معناه ، والمدى الذي لا بد للناس من بلوغه منه ، ومشاكل الارض المفتوحة وثرواتها ، وتوزيعها ، كان

الحديث عن هذه القضايا احد المحاور الرئيسية التي دار حولها الصراع منذ زمن خلافة عثمان بن عفان . ومن الادلة على ذلك قول علي بن ابي طالب لعثمان ، وهو محاصر في بيته من قبل الثائرين على اوضاع الدولة المالية والمادية : ان «الناس الى عدلك احوج منهم الى قتلك ، ولا يرضون الا بالرضى» (١) .. وانه مما عيب على عثمان يومئذ «انه حمى الحمى عن المسلمين (اي حبس ومنع عنهم المراعي العامة) ، مع ان النبي عليه السلام جعلهم سواء في الماء والكلأ» (٢) ..

بل ان دور العوامل المادية وقضايا المال ومعضلات الاقتصاد في الاحداث السياسية ، قد كان محل ملاحظة وانتباه ودراسة من بعض رجالات اهل العدل والتوحيد ، اولئك الذين راوا خلف الشعارات والجوانب الفكرية لصراعات علي ومعاوية مواقف اجتماعية ساهمت في تحديد المعسكرات ومواقف الكثيرين من الذين قادوا عمليات هذا الصراع .. واشاروا الى دور الثروات والتطورات الاقتصادية المستحدثة في المجتمع ، والأموال التي حيزت مؤخرا ، والخروج عن نهج الاسلام في العدالة والجماعية ، دور كل ذلك في تجمع القوى التي ناصرت معاوية ضد امير المؤمنين علي بن ابي طالب .. وذكروا ان من اسباب اختلاف البعض مع علي بن ابي طالب ، بعد بيعتهم له ، الملزمة لهم «انه ، عليه السلام قسم بينهم **بالسوية ولم يفاضل** ، فغضب عند ذلك قوم» (٣) وشقوا عليه عصا الطاعة ، ولكنه لم يعبأ بعصيانهم ، وخطب قائلا : «اتامرونني ان اطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه ؟!! .. **لو كان المال لي لسويت بينهم ، فكيف وانما المال مال الله** » (٤) ؟!

كما وردت في مصنفات اهل العدل والتوحيد اشارات الى دور الصراع على المال والثروات في تحريك بعض القادة الكبار في هذا النزاع .. فلقد قيل ، مثلا ، ان الغنائم والأموال قد لعبت دورا في تحريك «طلحة»

---

١ ــ الكامل ، في التاريخ ..لابن الاثير . جـ ٣ . ص ٨٦ . تحقيق الشيخ عبدالوهاب النجار . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

٢ ــ المغني في ابواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الثاني . ص ٣٩

٣ ــ المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثاني . ص ٦٨ .

٤ ــ نهج البلاغة . ص ١٥١

و «الزبير» ضد علي ، «فروى وهب بن جرير ، قال : قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير : ان لكما صحبة ، وفضلا ، فاخبراني عن مسيركما هذا وقتالكما .. الشيء امركما بـه النبي صلـى الله عليـه ؟ أم رأي رايتماه ؟؟ .. فأما طلحة فسكت وجعل ينكث الأرض ، وامـا الزبير فقال : ويحك ! اخبرنا ان ههنا دراهم كثيرة فجئنا لنأخذ منها ! » (١) .

ومهما يكن من دور للاحقاد والاحن ، التي خلقتها هذه الصراعات ، في صياغة مثل هذه الاخبار وتلك الآراء ، الا ان الذي يعنينا بالدرجـة الأولى هي النظرة الاجتماعية التي نظر من خلالها هؤلاء المفكرون لـدور قضايا المال ومعضلات الاقتصاد والثروات في احداث السياسة وصراعات السيف وتحريك الجيوش ، ومن ثم اعطائهم ، في مصنفاتهم ، شـذرات واشارات تمثل فيها فكر اجتماعي لا سبيل الى تجاهله او نكرانه بحـال من الاحوال .

★ ★ ★

ب ـ قضايا اجتماعية عولجت في ضوء فكـر الحريـة والاختيار :

وهناك في تراث القائلين بالعدل والتوحيد نصوص كثيرة ، متناثرة ، لكنها اذا جمعت تحت ما يمكن ان نسميه «الفكر الاجتماعي المعتزلـي» اقامت بناء فكريا يمثل لنا البعد الاجتماعي لفكر الحرية والاختيار عندهم .. وسنختار هنا مجموعة من النصوص التي عالجوا بها مجموعة من القضايا الاجتماعية ، كنماذج للدلالة على صدق ما نقول :

★ في رسائل العدل والتوحيد ، التي جمعناها وحققناها ، يتحدث الامام القاسم الرسي عن الاموال والثروات التي تتكون في ظل المجتمعات التي يسودها الظلم والفساد ، فيرى ان هذه المجتمعات تلوث تلك الثروات بنسب من الظلم والاغتصاب والاستغلال ، ولذلك فان نقاء هذه الثروات وطهارتها وحلها ليست كامله ، ويترتب على ذلك **ان حرية الانسان فـي**

---

١ ـ المغني في ابواب التوحيد والعدل . ج ٢٠ . القسم الثاني . ص ٨٩ .

التمتع بها ليست قائمة ولا مشروعة ، فحقوق المستضعفين المغتصبة قد تحولت الى قيود على حرية تصرف الحائزين والمغتصبين لهذه الاموال .. وهذه الظروف التي تحد من حرية الحائز للثروة هي - في نفس الوقت - بمثابة الظروف التي تمد نطاق حرية اصحاب هذه الاموال الشرعيين ، كي يطالبوا باسترداد حقوقهم المسلوبة واسترجاع اموالهم من المغتصبين ..

والنص الذي يمكن ان يعطينا هذا المعنى ، يقول : «ان التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الاحكام ، وينتهب ما جعل الله للارامل والايتام والمكافيف والزمناء وسائر الضعفاء ، ليس من الحل والاطلاق كمثله في وقت ولاة العدل والاحسان والقائمين بحدود الرحمن» (١) ..

★ وفي نفس هذه الرسائل ، يتحدث الامام يحيى بن الحسين ، فيفيض في تقرير هذا المعنى الذي قدمناه ، وذلك عندما يتعرض للموقف من الارزاق ، امقدرة هي ؟ ام غير مقدرة ؟ .. ومقسومة هي ؟ أم غير مقسومة ؟؟.. ومن الذي قدرها وقسمها ؟.. **فيرى ان حيازة المال لا تعني ان يطلق الشرع حرية التصرف فيه لحائزه ! اذا كان مغتصبا ، وان حرية اصحابه الشرعيين هنا تكون اوسع نطاقا من حرية الحائز له ، ولو مضت ازمان طويلة على هذا الاغتصاب والاستغلال** .. ولذلك فهو يستنكر قول الحسن بن محمد بن الحنفية : ان هذه الاموال «رزق» للحائزين لها ، ويقول : «كيف يقول الحسن بن محمد : ان الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين رزقا ، ثم صيره لهم ، وسلمه في ايديهم ، ثم يعذبهم عليه ويحاسبهم فيه ؟ ! .. ام كيف يجترىء ويقول : ان الله .. جعله لمن حكم له به من ضعفة المسلمين ، ثم انتزعه منهم فجعله رزقا للاغنياء الفاسقين منهم ؟ !.. فكيف يكون ذلك ، والله ، سبحانه ، يقول : (لكيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم) (٢) (ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا) (٣) ، فعلم ان في خلقه من سيأكل مال غيره عدوانا وظلما ، فنهاهم عن ذلك ، وحرمه عليهم ، وحكم

---

١ - الجزء الاول من (رسائل العدل والتوحيد) رسالة « الأصول الخمسة» .

٢ - سورة الحشر : ٧ .

٣ - سورة النساء : ١٠ .

بالسعير لمن استخار ذلك فيهم . افيقول المبطلون : ان الله ، سبحانه ، جعل اموال اليتامى لمن نهاه عن اكلها ، رزقا ، ثم نهاهم عن اكل ما رزقهم وآتاهم ؟ !.. ثم يقال لهم أ ما تقولون فيمن غصب مالا فأخذه .. اتوجبون عليه الزكاة فيه ؟ ام توجبون رده الى صاحبه عليه ؟ .. فقد كان يجب ، في قياسكم ، .. انه رزق له رزقه الله اياه وقدره له ، ولولا ذلك لم يأخذه .. فان كان كما تقولون .. فلن يجب عليه ابدا رده ، ولا ان ينازعه فيه ضده .. وهو له ملك .. فليؤد ما اوجب الله على أهل الاموال في الأموال من الزكاة والحج والانفاق » (١) .

فابعاد الحرية والاختيار هنا ثلاثة : للظالم استطاعة وحرية واختيار ، بها يتمكن من اغتصاب ما للآخرين من اموال ، ولذلك فليس كل ما احتازه من الاموال معدودا في عداد الرزق الذي قدره الله له ، اي ان حريته تتعدى نطاق ما قدره الله له من رزق .

وللمظلوم حرية السعي الدائم الدائب في المطالبة برد حقوقة اليه من المغتصب مهما طال الامد على تاريخ الاغتصاب .

وللحاكم الحرية في ان ينزع من المغتصب ما اغتصب ليرده الى صاحبه ، بل هو مطالب بذلك . فهذا هو حكم الشرع في مثل هذه الاحوال، وليس حكمه ابدا من نوع الزكاة والصدقات في هذه الاموال .

وفي نفس المعنى ونفس القضية ـ قضية الارزاق ـ يتحدث الامام يحيى عن مسئولية المغتصب عن أغتصابه ، وهي هنا مترتبة على حريته واختياره التي اغتصب بها ما اغتصب ، فالحرية هنا قائمة في نطاق التصرفات المالية والاقتصادية ، غير قاصرة على النطاق الضيق الخاص بذات الانسان كفرد .. فالله ، سبحانه ، قد حكم للفقراء والمساكين .. الخ .. بحقوق في الاموال عندما قال : (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب..) (٢) الآية ، «فحرمهم ذلك الفاسقون ، واكله دونهم الظالمون .. وخالف على ذلك الفاجرون .. فجعلوه

---

١ ـ الامام يحيى بن الحسين : الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسألة العاشرة .

٢ ـ سورة التوبة : ٦٠ .

دولة بين اغنيائهم .. فأخذوا ما جعل الله لغيرهم .. ولا يشك من كان لبه سالما وكان بأمر الله عالما انهم على ذلك معذبون ، وانهم على مخالفته فيه مسئولون» (١)

★ وفي رسائل العدل والتوحيد ايضا ، نجد معنى آخر يتحدث عنه الامام يحيى بن الحسين ، **يمد تطبيق الحرية والاختيار وما يترتب عليهما من مسئولية الانسان الى المجتمع الذي يعيش فيه بأسره ، والى النظام السياسي والاجتماعي الذي يسود هذا المجتمع ... فالتاجر والفلاح اللذين يدفعان الضرائب للسلطة الجائرة مسئولان عن بقاء هذه السلطة ، وعن جورها ، وفي اعناقهم مسئولية استمرار هذا الجور والفساد ، فالمسئولية هنا قد تعدت نطاق الحياة المباشرة للفرد دافع الضريبة ، وامتدت الى ميادين لا يعلم عنها هذا الفرد شيئا ، لأن هذه الميادين قد ترتب وجودها على الدعم المادي الذي قدمه للسلطة الجائرة حتى عاشت وتدعمت وارتكبت هذه التصرفات ..**

وفي نص طويل يقول الامام يحيى : «اذا كان الفقير على غير استواء، ثم دفع صاحب الزكاة اليه شيئا من المال فقد قواه على فسقه وفجوره وطغيانه ، وكان شريكا له في عصيانه ، كذاب الذين يعينون الظالمين ويقيمون دولتهم بزرعهم وتجارتهم .. ولولا التجار والزارعون ما قامت للظالمين دولة ولا ثبتت لهم راية ، ولذلك قال الله تبارك وتعالى : (ولاتركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) (٢) ، وقال رسول الله ، صلى الله عليه وآله : «ان الله بعثني بالرحمة واللحمة (٣) ، وجعل رزقي تحت ظلال رمحي، ولم يجعلني حراثا ولا تاجرا ، الا ان شر عباد الله الحراثون والتجار، الا من أخذ الحق واعطى الحق.» ، لأن الحراثين يحرثون الظالمين يلعبون ، ويحصدون وينامون ، ويجوعون ويشبعون ، ويسعون في صلاحهم وهم يسعون في هلاك الرعية .. قد اتخذوا .. عباد الله خولا ، ومالـه دولا ، بما يقويهم التجار والحراثون . ثم انهم يقولون : انهم مستضعفون ، كانهم لم يسمعوا قول الله ، تبارك وتعالى ، فيهم وفيمن اعتل بمثل علتهم ، اذ

---

١ ـ الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية . جواب المسالة العاشرة .

٢ ـ سورة هود : ١١٣ .

٣ ـ القرابة والالفة والتاليف .

يحكي عنهم قولهم . (ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم ، قالوا : فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين في الارض ، قالوا : الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا.) (١) ، وقال سبحانه : (ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعه) (٢) ، يقول : من هاجر من دار الظالمين ، ولحق بدار الحق والمحقين رزقه الله من الرزق الواسع ما يرغم انف من الجاه الى الخروج من وطنه. ويروي .. أن الله يجعل أعوان الظالمين يوم القيامة في سرادق من نار ، ويجعل لهم أظافر من حديد يحكون بها ابدانهم حتى تبدو افئدتهم فتحرق، فيقولون : يا ربنا ، الم نكن نعبدك ؟ قال : بلى، ولكنكم كنتم اعوانا للظالمين، وقال النبي صلى الله عليه وآله : «ملعون ملعون من كثر سواد ظالم» . وفي معاداة الظالمين ما يقول الله عز وجل : (قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تؤمنوا بالله وحده) (٣) ، فتباين ابراهيم والذين معه آباءهم وابناءهم واخوانهم الذين بادؤا الله بالعداوة ، وكذلك يجب على كل مؤمن ان يقتدي بفعلهم » (٤) .

وفي هذا النص شواهد كثيرة على المعنى الذي نحن بصدد تقريره .. فمسئولية دافع الزكاة لا تنتهي باخراجها ، بل تترتب عليه مسئوليات جديدة بسبب اختياره لفقير سيء السلوك ، دفع اليه الزكاة وقواه بها على المعاصي .. ومسئولية دافع الضرائب قائمة عن مظالم النظام السياسي الذي يدعمه بأموال ضرائبه المدفوعة .. والمواطن مسئول عن بقاء الظلم في المجتمع الذي يعيش فيه ، وعليه تغييره أو الهجرة منه .. والعبادة وحدها لا تمنع العذاب يوم القيامة عن الذين جعلوا من انفسهم في الحياة الدنيا اعوانا للظالمين ، ولو كانت هذه المعاونة بالصمت فقط على مظالم الظالمين .

---

١ ـ سورة النساء : ٩٧ .

٢ ـ سورة النساء : ١٠٠ .

٣ ـ سورة الممتحنة : ٤ .

٤ ـ الامام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد . الفقرة الخاصة بالزكاة .

★ وعندما يتعلق الامر **بجمع المال وتركيزه واحتكاره** ، يقف ضده القائلون بالعدل والتوحيد ـ وهم يمثلون في ذلك روح الاسلام ـ ويقررون ان حرية المجتمع هنا فوق حرية الفرد المحتكر للثروة ... والشريف المرتضي يروي عن « حميد الطويل ، قال : خطب رجل الى الحسن (البصري) ابنته ، وكنت السفير بينهما ، فرضيه ، واراد ان يزوجه فأثنيت عليه ذات يوم ، وقلت : وازيدك ، يا ابا سعيد ، ان له خمسين الفا .. قال : **قلت** له خمسون الفا ؟! .. ما اجتمعت من حلال . قلت : يا ابا سعيد ، انه، والله ، ما علمت لورع مسلم ، فقال : ان كان جمعها من حلال ، فلقد ضمن بها عن حق ! ، لا يجري بيني وبينه صهر ابدا !؟» (١) .

فليس من صلاحيات حرية الفرد ان يركز الثروة ويحتكرها لنفسه .. وهذا الحد من حرية الفرد انما هو توسعة لحرية المجتمع في اخذ «الحقوق» من هذه الثروات .

★ ويحدثنا القاضي عبد الجبار في اكثر من نص عن مدى حرية الانسان في التملك ، وعن معنى التملك .. ويقدم لنا مفهوما للملكية مغايرا تمام المغايرة لمفهوم الملكية الفردية المطلقة التي تتيح للمالك ان يتصرف في ملكه كيف يشاء ...

فالمنفعة والضرر هي التي تبيح لنا او تحرم علينا التصرف فيما يملكه الغير ، وليست ملكية الغير هي التي تحد من حريتنا او تطلقها في هذا الباب ، اي ان علاقة التشابك الشبيهة بالمد والجزر بين حرية الفرد وحرية الآخرين ازاء ما يملكه من المال انما يحددها وينظمها الصالح العام والصالح الخاص ، وليس «حق التملك» بالدرجة الاولى ، ذلك «ان الذي له لا يحل لأحدنا ان يتصرف في ملك غيره ، ليس هو كونه ملكالغيره، لانه لو كان كذلك لوجب ، مع الاباحة ، الا يجوز ان يتصرف فيه ، لان باباحته لغيره اكل طعامه لم يخرج ان يكون مالكا له ، وانما العلة في ذلك انه اضرار به ، يبين ذلك ان اباحته لما دلت على سرور وزوال الضرر ، حسن التصرف في ملكه وعبده . ويبين ما قلناه : ان ما يتساقط من السنابل عند الحصد ، في انه ملكه ، بمنزلة المتناول المحمول ، ومع ذلك فأحدهما مباح ، لأنه قد صار مما لا مضرة عليه في تناوله ، والآخر محظور،

---

١ ـ امالي المرتضى . القسم الاول . ص ١٦٢ .

وان كان حالهما سواء في انه اولى بهما .. ويبين صحة ما قلنا : انه لو اذن لـه في تناول ملكه ، واباح ذلك ، والمعلوم انه يضره ، ولا نفع ولا سرور ، لم يخرج من ان يكون محظورا. وكـل ذلـك يبين ان العلة مـا ذكرناه» (١) .

فالذي يمد نطاق حرية المالك هنا او يحد منها ليس كونه مالكا ،وانما كون الفعل الصادر من الغير ازاء المال نافعا او ضارا ..

وفي مكان آخر يستخدم القاضي عبد الجبار لفظ «الظلـم» معيارا للاباحة والمنع ، فيقول : «.. انا كما نعلم قبح الظلم ، علـى الجملة ، اضطرارا ، ونعلم انه انما قبح لكونه ظلما ، نعلم انه لا يختلف باختـلاف الفاعلين له ، سواء كان مالكا او لـم يكن مالكا . وبعد .. **فانا لا نسلـم ان للمالك ان يتصرف في ملكه كيف شاء ، فان احدنا لو انفق عمره في بناء دار ، وزخرفها وزينها ، وبذل الجهد في تزويقها وتحسينها ، ثم اخذ في هدمها ، فانه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه ، وكذلك لو حمل نفسه علـى المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمـة من البرسيم ثـم اراد ان يحرقها ، فانه يمنع من حراقها واشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك ، بـل يصفع دونه** » (٢) .

فالحرية المعطاة هنا للغير وللمجتمع ، على حساب حرية الفرد ، انما هي بعد سياسي واجتماعي لفكرة الحرية عند المعتزلة . وبناء على ذلـك قرروا ان للامام حرية التدخل في ثروات الناس ، سواء بالاعطاء والتمليك، او بالاخذ والازالة .. ففي الغنيمة يتدخـل فيعطي اصحاب الحقوق اختصاصا في انصبتهم ، وله ان يتدخل بعد ذلـك فيغـير من هـذه الاختصاصات ، **لأن «الغنيمة لم تضف الى الغانمين اضافة الملـك ، وان المراد ان لهم في ذلك من الحق والاختصاص ماليس لغيرهم ، فاذا عرض ما يوجب تقديم امر آخرجاز للامام ان يفعل** » (٣) .

١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ١٧ . ص ١٤٧ . ويشبه معنى الجملة الاخيرة من هذا الكلام ما هو معروف في تشريعاتنا المعاصرة ، من عدم الاعتداد بتنـازل الانسان عن حقوقه القانونية ، لما يترتب على هذا التنازل من اضرار محققة تلحق به ، فحرية المجتمع هنا تحد من حرية الفرد لمصلحة الفرد ذاته .

٢ ـ شرح الأصول الخمسة . ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

٣ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٢٠ . القسم الثاني ، ص ٢٨ .

ذلك ان حرية الامام ، التي هي حرية المجتمع ، في ان يضيف ويعطي الحقوق لأصحابها ، انما تعني في ذات الوقت حريته في ان يأخذ هذه الحقوق ممن لا يستحقونها ، ولذا قال القاضي : «ان للامام مدخلا في مال اهل التمييز والعقل من وجهين : احدهما في التملك ، والآخر في الازالة .. فأما في التملك فيدخل فيه الغنائم وقسمتها وصرف الخمس الى أهله ، وصرف الفيء من خراج وغيره الى اهله .. فأما الازالة فيدخل فيه أخذ الحقوق اللازمة للغير» (١) ..

★ ★ ★

الى غير ذلك من النصوص والصياغات النظرية الصريحة التي تؤكد هذا المعنى .. وهو ان الحرية والاختيار ليست قضية فردية قاصرة ومقصورة على ذات الفرد الحر المختار ، وانما هي للغير ، وللمجتمع ،وهي لهذا الفرد في علاقاته بالغير والمجتمع .. ومن ثم فان بعدها الاجتماعي والسياسي هنا شديد الوضوح والجلاء .

★ ★ ★

على ان هذه الاشارات التي قدمناها للبرهنة على وجود البعد الاجتماعي لفكر الحرية والاختيار عند اهل العدل والتوحيد ، لا تعني مطلقا اننا نرى اقحام الفكر الاجتماعي في تراثنا الاسلامي في ميدان تلك التقييمات التي يحاول البعض عن طريقها ان يسلكه ضمن نمط معين من انماط النظريات الاقتصادية والاجتماعية التي يدور من حولها الحديث والجدل في حياتنا المعاصرة .. لا لأننا «نربأ» بهذا الفكر الاسلامي ، و «ننزهه» عن «المماثلة والتشبيه» لهذه النظريات ، وانما لأننا نؤمن بالعلاقة الوثيقة ما بين هذه النظريات وبين مراحل تاريخية محددة ذات قسمات معينة ، ومن ثم فان هذه النظريات الحديثة شيء ، وجوهريات الفكر الاسلامي عن العدالة الاجتماعية شيء آخر ، لا بمعنى التضاد والتنافي، وانما بمعنى **ان الاسلام قد حدد مبادىء عامة ، وارسى قواعد كلية ، ودعا الناس الى «مثل عليا» ، واغلب الظن أنها «مثل» عسيرة على التحقيق الكامل ـ على الاقل في وقت قريب ـ وذلك حتى تظل الانسانية تجاهد**

---

١ المصدر السابق . جـ ٢٠ . القسم الثاني . ص ١٥٨ .

وتسعى في سبيل الوصول الى تحقيق هذه «المثل» فيستمر سعي الاجيال المتعاقبة نحو التحرر الاجتماعي ، وتطبيق ما يستطيعون تطبيقه من مبادىء العدل النسبي في هذا الباب .

واذا كان هذ الفهم هو ــ في راينا ــ الفهم اللائق بفكرية دين صالح للتطور والبقاء في كل زمان ومكان ، فيما يتعلق بحقل المال والاقتصاد، فان العلاقة بين هذه الفكرية وبين النظريات الحديثة الرامية لالغاء الاستغلال القائم من قبل الانسان لأخيه الانسان ، هي علاقة يجب ان تتحدد على اساس من **أن هذه النظريات انما تقترب من الفكرية الاسلامية او تبتعد عنها بالقدر الذي تنجح فيه او تفشل في السير في نفس الطريق الذي حدده الاسلام للانسان .. طريق السعي نحو تحقيق العدل الاجتماعي ، والجهاد في سبيل تخفيف آلام المستضعفين من الناس الذين اعلن القرآن الكريم ان الله قد اراد ان يمن عليهم بالسيادة في هذا العالم وان يجعلهم الوارثين ..**

خاتمـــة ..

وبعد هذه الفصول التسعة التي عرضنا فيها قضيتنا هذه التي تتعلق بمشكلة الحرية الانسانية عند المعتزلة ... والتي بسطنا فيها الحديث عن نشأة هذا الفكر عندنا ، وعن تيارات الفكر الجبري ، وموقف المعتزلـــة واهل العدل والتوحيد من هذه القضية ...

بعد هذه الدراسة نستطيع أن نقول وان نقدم في ايجاز بعض الملاحظات التي ننهي بها هذا الكتاب .. وهي :

اولا : ان النشأة المبكرة لفكر الحرية والاختيار في تراثنا العـــربي الاسلامي ، انما هي شهادة للانسان العربي وتراثه بالأصالة في هذا الباب، وان تفتح هذا الفكر على الثقافات الانسانية وتفاعله معها ، انما يدعم مـــن هذه الأصالة ، ويضيف عنصر التجدد الى عنصر الابتكار ..

وثانيا : ان الارتباطات والعلاقات السياسية والاجتماعية التي كانت قائمة مع فكر الجبر والجبرية ، وفكر الحرية والاختيار ، انما تؤكد ان دراسة هذه المباحث في تراثنا العربي الاسلامي يجب ان تخرج من اطـــار الدراسات « الكلامية » الى اطار الدراسات التي تقدم في اطار الظروف السياسية والاجتماعيـــة التي صاحبت النشأة والتطور لهذه النظريات والافكـــار ..

وثالثا : ان وجود اصول فكرية خمسة اجتمع عليها المعتزلة ،واتفقوا على جملتها وخطوطها الاساسية والعامة ، انما هي ظاهرة تستحق التأمل، لأنها تقدم لنا تيارا فكريا ومدرسة وفرقـــة لها **نظرية متكاملة** ، شملت ابحاثها وجوانبها علاقات الانسان بخالقه وبنفسه وبالمجتمع الذي يعيش فيه.

ورابعا : ان دخول ثلاثة من هذه الأصول الخمسة : (الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكر) تحت مباحث **اصل (العدل) ... والعلاقة الوثيقة بين مباحث هذه الأصول الأربعـــة**

وبين قضية الحرية والاختيار بالنسبة للانسان ، كل ذلك يؤكد خطر هذا المبحث واهميته البالغة في فكر القائلين بالعدل والتوحيد ...

فاذا اضفنا الى ذلك أن الأصل الخامس من أصولهم ، وهو(التوحيد) قد مثل في كثير من جوانبه ومباحثه جهدا فكريا ونظريا « لتحرير» العقل الانساني من قيود تصورات غير علمية وغير عقلية عن الكون والقوة التي تتحكم فيه ، وعن نظرة الخلق وتصورهم للخالق ... ادركنا ان هذا الأصل المتعلق بالتوحيد ـ والذي حسبه البعض كلاما في الهيات لا علاقة لها بحياة الانسان المادية والسياسية والاجتماعية ـ انما هو فكر ذو علاقة وثيقة بحرية العقل الانساني وتحرير الانسان

ومن ثم نستطيع أن نقول ان قضية الحرية والاختيار بالنسبة للانسان قد كانت دائما وابدا اهم واعظم وأكبر المحاور الفكرية التي دارت من حولها جميع المباحث الكلامية لأهل العدل والتوحيد عموما والمعتزلة منهم على وجه الخصوص ...

ومن هنا يأتي هذا البحث ، الذي نأتي الآن الى نهايته ، كي يعرض، بمنهج جديد في تناول صفحات تراثنا وقضاياه ، أهم قضية عرض لها وناضل في سبيلها هؤلاء الأسلاف العظام .

وبقدر وفاء هذا البحث بما علقناه عليه من آمال .. يكون احساسنا بالرضى ، واقترابنا من درجة الكمال والتوفيق الذي نبتغيه ..

المراجـــع

المؤلف	الكتـــاب
ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن عبدالكريم)	* الكامل ، في التاريخ .. جـ ٢ . تحقيق عبدالوهاب النجار . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .
ابو جنى (أبو الفتح عثمان)	* الخصائص .. جـ ١ ، ٢ . تحقيق محمد علي النجار . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢ ، ١٩٥٥ م.
ابن حابس (أحمد بن يحى بن حابس الصمدي اليماني	* المقصد الحسن والمسلك الواضح السنن .مخطوط مصور بدار الكتب المصرية
ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)	* تهذيب التهذيب .. جـ ٢ . طبعة حيدر آباد بالهند سنة ١٣٢٥ هـ .
ابن حزم (أبو محمد علي بن احمد)	* كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل . الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .
ابن رشد (محمد بن أحمد)	* تهافت التهافت . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م.
	* مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق د . محمود قاسم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
	* فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق محمد عمارة .
ابن سعد (محمد)	* كتاب الطبقات الكبير .. طبعة ليدن سنة ١٣٢٢هـ.
ابن عربي (محي الدين)	* نصوص الحكم .. تحقيق د . أبو العلا عفيفي .طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
ابن قتيبـــة	* المعارف . تحقيق د . ثروت عكاشة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
ابن المرتضى (أحمد بن يحى)	* المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل .مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
ابن النديم (محمد بن اسحق)	* كتاب الفهرست . طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ م.
ارنولد (توماس . و)	* الدعوة الى الاسلام . ترجمة د . حسن ابراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين ، اسماعيل النجراوي . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل)	* مقالات الاسلاميين . جـ ١ ، ٢ . تحقيق هـ . ريتر . طبعة استانبول سنة ١٩٢٩م ، سنة ١٩٣٠م

المؤلف	الكتاب
د . البير نصري نادر	* فلسفة المعتزلة . ج ١ . طبعة الاسكندرية .بدون تاريخ .
أوتو بريتزل	* مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأوليين في الاسلام . ترجمة د . محمد عبدالهادي أبو ريده. طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
اوليري	* مسالك الثقافة الاغريقية الى العرب . ترجمة د . تمام حسان طبعة القاهرة ، مكتبة الأنجلو .بدون تاريخ .
بينس (د.س)	* مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود ، ترجمة د . محمد عبدالهادي ابو ريدة طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
التهانوى (محمداً علي بن علي)	* كشاف اصطلاحات الفنون . طبعة كلكتة بالهند سنة ١٨٩٢ م .
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)	* الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ – ١٩٤٤ م .
	* البيان والتبيين . تحقيق عبدالسلام هارون.طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ – ١٩٤٩ م .
	* رسائل الجاحظ ج ١ . تحقيق عبدالسلام هارون طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤م .
	* ثلاث رسائل . تحقيق يوشع فنكل . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .
الجرجاني بن علي بن محمد بن علي) جمال الدين القاسمي	* التعريفات . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
	* كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
الحسن البصري، القاسم الرسى ، يحى بن الحسين ، الشريف المرتضى	* رسائل العدل والتوحيد . ج ١ ، ٢ تحقيق محمد عمارة . طبعة دار الهلال بالقاهرة .
الخياط (أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان)	* الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد .تحقيق د . نيبرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
الرازي (فخرالدين)	* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . تحقيق د .على سامي النشار . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
الرازي (محمد بن زكرياء)	* رسائل فلسفية . ج ١ . تحقيق بول كراوس . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م .
ووزنتال (فرانز)	* المفهوم الاسلامي للحرية قبل القرن التاسع عشر . طبعة ليدن « الانجليزية » سنة ١٩٦٠ م .

وقف لله تعالى
مكتب
طاهر أحمد الشعار
١٤٢٠هـ

المؤلف	الكتاب
رينان (ارنست)	* ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
الزمخشري (محمود بن عمر)	* اساس البلاغة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
	* الكشاف . طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ .
زهدي حسن جار الله	* المعتزلة . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م.
الشريف المرتضى (علي بن الحسين الموسوي)	* أمالي المرتضى . تحقيق أبو الفضل ابراهيم .طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
	* جمل العلم والعمل . مخطوط بدار الكتب المصرية.
الشهرستاني (محمد بن عبدالكريم)	* الملل والنحل . تحقيق محمد سيد كيلاني . .طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
الصاحب بن عباد	* الابانة عن مذهب أهل العدل . تحقيق محمد حسن آل ياسين . طبعة بغداد (ضمن مجموعة)سنة ١٩٦٣ م .
	* رسائل الصاحب بن عباد . تحقيق د . عبدالوهاب عزام ، د . شوقي منيف . طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦ هـ .
القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني	* المغني في أبواب التوحيد والعدل . جـ ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٠ .طبعة القاهرة .
	* المجموع المحيط بالتكليف . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
د . على سامي النشار	* نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
الغزالي (ابو حامد محمد بن محمد)	* تهافت الفلاسفة . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م.
فان فلوتن	* السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات . ترجمة حسن ابراهيم حسن .. طبعة القاهرة الثانية
د . فؤاد زكريا	* سبينوزا . طبعة القاهرة الأولى .
د . فيليب حتى ، د.ادوردجرجي، د . جبرائيل جبور	* تاريخ العرب « مطول » .الطبعة الثانية . بيروت سنة ١٩٥٣ م .
القشيري (عبدالكريم بن هوازن)	* الرسالة القشيرية . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
كراوس (بول)	* التراجم الارسطوطالية المنسوبة الى ابن المقفع. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م . (ضمن مجموعة عنوانها (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ترجمة د . عبدالرحمن بدوي) .

المؤلف	الكتاب
الكندي (يعقوب بن اسحق)	* رسائل الكندي الفلسفية . ج ١ . تحقيق د.محمد عبدالهادي أبو ريده . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠م.
الحاكم أبو سعد المحسن بن كرامة الجشمي	* شرح عيون المسائل . مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
محمد بن سليمان الكوفي	* خبر الامام الهادي الى الحق ودخوله اليمن.مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .
د . محمد ضياء الدين الريس	* النظريات السياسية الاسلامية . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
د . محمد عبدالهادي أبو ريده	* ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلاميةوالفلسفية طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
محمد فؤاد عبدالباقي	* المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم . طبعةالقاهرة سنة ١٣٧٨ هـ .
د . محمود قاسم	* نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوين . طبعة القاهرة .
مونتجمري وات	* الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام . طبعة ادنبرة « الانجليزية » سنة ١٩٦٢ م .
نلينو (كرلو الفونسو)	* بحوث في المعتزلة . ترجمة د . عبدالرحمن بدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م (ضمن مجموعةعنوانها (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) ..)
يوسف كرم ، د . مراد وهبة ، د . يوسف شلالة .	* المعجم الفلسفي . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
يوليوس فلهوزن	* المعجم الفلسفي . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
	* الخوارج والشيعة . ترجمة د . عبد الرحمنبدوي. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمـــة	٥
الفصل الأول ... نشأة هذا الفكر في الاسلام	١٣
الفصل الثاني ... الفرق المجبرة	٢٧
١ ــ القطعية	٣٠
٢ ١ــ البخارية	٣١
٣ ــ الضرارية	٣١
٤ ــ الحفصية	٣١
٥ ــ الراوندية	٣٢
٦ ــ اهل الأثر واصحاب الحديث	٣٢
٧ ــ الأشعرية (المجبرة المتوسطون)	٣٣
الفصل الثالث ... الأصول الخمسة لأهل العدل والتوحيد	٤٣
١ ــ اصل العدل	٤٦
٢ ــ اصل التوحيد	٤٧
أ ــ تصوير تنزيهي للذات الالهية	٤٨
بـ ــ وحدة الذات والصفات	٥٤
جـ ــ رؤية الله مستحيلة	٥٥
د ــ استحالة الجهة	٥٧
هـ ــ خلق القرآن	٦٠
٣ ــ اصل الوعد والوعيد	٦٣
٤ ــ اصل المنزلة بين المنزلتين	٦٥
٥ ــ اصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	٦٨
الفصل الرابع ... الانسان خالق افعاله	٧٥
١ ــ عناصر النظرة المتكاملة للمشكلة	٧٦
أ ــ أفعال الانسان غير مخلوقة لله	٧٦

الموضوع	الصفحة
ب ـ افعال الانسان متعلقة به على جهة الاحداث	٧٦
ج ـ افعال الانسان واقعة تجب قصده ودواعيه	٧٦
د ـ الانسان فاعل على جهة الحقيقة	٧٧
هـ ـ الانسان خالق للفعل	٧٨
و ـ الانسان مخترع للفعل	٨٠
ز ـ الظروف المحيطة بالانسان الفاعل	٨٠
ح ـ مذهب الجاحظ في الطبع	٨١
٢ ـ ابرز ادوات الحرية الانسانية	٨٨
ا ـ الارادة والمشيئة	٨٩
ب ـ القدرة والاستطاعة	٩١
٣ ـ الشمول في التطبيق	٩٥
ا ـ حرية الانسان الرسول	٩٦
ب ـ حرية الانسان العادي في احواله العادية	٩٨
ج ـ حرية الانسان ازاء افعال تبدو ثمرة للغريزة	١٠٢
د ـ حرية الملائكة واختيارهم	١٠٤
هـ ـ حرية ابليس واختياره	١٠٥
الفصل الخامس ... ماذا لله ؟ وماذا للانسان ؟؟	١٠٧
ا ـ الافعال المتصلة .. والمنقطعة	١٠٧
ب ـ خلق الأدوات .. واستخدامها	١٠٨
ج ـ خلق المواد .. وتصريفها	١٠٦
د ـ خلق الجواهر .. وخلق الأعراض	١٠٩
هـ ـ القدرة غير المتناهية .. والقدرة المتناهية	١١١
و ـ الآجال : ايها من الله ؟ وايها من الانسان ؟؟	١١٢
ز ـ الاموال : ايها رزق ؟ وايها اغتصاب ؟؟	١١٦
ح ـ علم الله .. واختيار الانساني	١١٨
الفصل السادس ... القضية عند ابن عربي ، وابن رشد	١٢١

الموضوع	الصفحة
الفصل السابع ... الخير والشر ـ المعارف السببية الكونية والسببية الانسانية ...	١٣٧
بين المجبرة والمعتزلة	١٣٧
أ ـ الخير والشر	١٣٧
ب ـ الهداية والاضلال	١٤٥
جـ ـ السببية الكونية والسببية الانسانية	١٥٠
الفصل الثامن... البعد السياسي للحرية	١٦٣
السياسة : في النشأة ، والنشاط ، والتفكير	١٦٤
أ ـ النشأة في ظروف ثورية	١٦٤
بـ التنظيم السياسي للمعتزلة	١٦٦
جـ ـ الاختيار : ضد السلطة الأموية	١٦٧
د ـ الأمر بالمعروف .. والعدل .. والسياسة	١٧٣
هـ ـ المنزلة بين المنزلتين .. والسياسة	١٧٩
و ـ الفكر السياسي القوي	١٨٢
ز ـ الامامة : قمة البعد السياسي للحرية والاختيار	١٨٦
أولا ـ الطريق الى الامامة	١٩٠
ثانيا ـ حق الأمة في عزل الامام	١٩٥
ثالثا ـ امامة غير القرشي	١٩٨
الفصل التاسع ... البعد الاجتماعي للحرية	٢٠٥
أ ـ الفكر الاجتماعي .. وجوده ، ودوره	٢٠٥
بـ قضايا اجتماعية عولجت في ضوء فكر الحرية والاختيار	٢٠٧
خاتمـــه ...	٢١٧
المراجـــع ...	٢١٩

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٩٤٧ لسنة ١٩٨٤