جامعة الجزائر(2)

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان المذكرة:

النزعة النقدية عند المعتزلة

إبراهيم بن سيار النظام نموذجا

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالبة: أحلام لحرش

إشراف الأستاذ: أحمد مغازي

السنة الجامعية: 2014-2015م

جامعة الجزائر(2)

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان المذكرة:

النزعة النقدية عند المعتزلة

إبراهيم بن سيار النّظام نموذجا

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالبة: أحلام لحرش

إشراف الأستاذ: أحمد مغازي

لجنة المناقشة:

الدكتور: .....عبد الرزاق قســوم.....رئيسًا

الدكتور: .....أحـــــــــمد مغازي.....مقرراً

الدكتورة: .....جويـــــدة جــاري.....عضواً

الدكتورة: .....مباركـــة حاجي.....عضواً

السنة الجامعية: 2014-2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

بعد حمد الله تعالى وشكره على توفيقه لي في انجاز هذا البحث. أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذة وعمال قسم الفلسفة الكرام. على ما بذلوه من جهد في سبيل إنارة طريق الفكر والمعرفة، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور: **أحمد مغازي**، المشرف على البحث، لمتابعته لي مادياً ومعنوياً طوال مدة إنجازه، دون كلل أو تعب، ومعاملته لي معاملة الأب الداعم لابنته، ووقوفه معي منذ لحظة اختيار الموضوع لغاية طباعته، فجزاه الله خيرا.

كما أوجه شكري إلى لجنة المناقشة لقبولها قراءة البحث ومناقشة محتواه. فبارك الله فيهم.

والشكر موصول إلى عائلتي وزملائي، وإلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد، وتمنى لي الخير؛ خدمة للمعرفة والعلم.

المختصرات المستخدمة:

إش إشراف

ت توفي

تح تحقيق

تر ترجمة

تص تصحيح

تع تعليق

تق تقديم

ج جزء

ص صفحة

ط طبعة

عر تعريب

ق قسم

ق.م تاريخ ما قبل الميلاد

م التاريخ الميلادي

مج مجلد

مر مراجعة

مَ س مصدر سابق

م س مرجع سابق

مَ ن المصدر نفسه

م ن المرجع نفسه

هـ التاريخ الهجري

(د.ت) دون تاريخ

(د.ط) دون طبعة

(د.م) دون مكان

المقدمة

إن من أهم خصائص التفكير الفلسفي الروح النقدية، والتي تمكن صاحبها من تقييم، وتمحيص الأفكار، والآراء المختلفة، لتسمح له في الأخير باتخاذ موقف، واضح يبين سلبيات، وايجابيات المنتوج الثقافي المتعرض للنقد.

ولا يعتبر النقد الفلسفي عملية سهلة، لاعتماده على مهارات مختلفة، اكتسبها صاحبها بعد طول قراءة، وفهم، ومناقشة، واحتكاك بالعلماء والمفكرين.

وارتبط ظهور هذه الآلية مع ظهور الفكر الفلسفي، ولذلك يمكن ملاحظة هذا النشاط النقدي عبر التاريخ الفلسفي، بدءاً بالفلسفة اليونانية- نظرا لتوفر النصوص التي تؤكد ذلك- مرورا بالفلسفة الإسلامية، وسيستمر النقد إلى يومنا هذا.

وفي بحثنا سنتوقف عند فرقة **المعتزلة** والتي عُرفت في تاريخ الفكر الإسلامي أنها فرقة عقلية، تتخذ من العقل وأحكامه المقياس الأساس، والمرجع الأول في تحديدها لحقيقة الأشياء، وحكمها ونظرتها للإنسان، وتحديد علاقته بالكون وبخالقه.

وهي في كل هذا لم تخرج عن نطاق الدين، إذ كان هدفها الأساس الدفاع عنه، بالاستناد إلى قاعدتهم "إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع".

ونتيجة لدخول الثقافات الأجنبية إلى بلاد المسلمين واحتكاكهم بها ازدهرت النزعة النقدية، وأفضل تجسيد لها كان مع بعض أعلامها، ومن أهمهم **إبراهيم بن سيار النظام** (231هـ/845م) الذي حاول أن يستجلي الحقيقة عن طريق العقل، وينبذ كل ما يخالفه، أو يناقضه، متخذا من المنهج النقدي دعامة له في حكمه على الأفكار والقضايا، مؤسسا بذلك تيارا هاما، وفلسفة خصبة، أثرت في بعض تلاميذه، وامتدت تجلياتها إلى غيره من المتكلمين والفلاسفة المسلمين من أمثال **عمرو بن بحر الجاحظ** (ت 255هـ/866م)، **وأبو حامد الغزالي** (ت 505هـ/1111م)، و**أبو الوليد ابن رشد** (ت 595هـ/1198م). وتجسد ذلك في نقدهم للآراء المخالفة لاعتقاداتهم، مع تقديم البديل.

ونظرا لأهمية الموضوع باعتباره أداة تُعرِّف بحقبة تاريخية وفكرية إسلامية كان لها أثر كبير في الفرق المعاصرة لها، والتي ظهرت بعدها، فهو يستحق الدراسة. وجاء البحث بعنوان "النزعة النقدية عند المعتزلة – **إبراهيم بن سيار النَّظام** نموذجا –.

وليس الهدف من البحث الدفاع عن **المعتزلة** أو عن **النَّظام** نظرا لحملة العداء التي شنها الخصوم عليهما، وإنما عرض أفكارهما النقدية، مع التحلي بالروح العلمية الموضوعية قدر الإمكان.

ولهذا يرجع اختيارنا للموضوع إلى عدة دوافع ذاتية وموضوعية، منها:

أولا– إرادة تسليط الضوء على جانب من فكر **المعتزلة** وهو الجانب النقدي. باعتبار أن أغلب الدراسات اهتمت بجانبهم العقلي، دون التعمق في فكرهم النقدي.

ثانيا– إعجابنا بشخصية **إبراهيم بن سيار النَّظام** القوية والثرية بما قدمه من مذهب فلسفي متكامل، باعتباره من أهم رجال **المعتزلة**. ولكشف الغموض الذي يحيط بفكره.

ثالثا– توضيح ايجابيات النزعة النقدية **للمعتزلة** للاستفادة من تراثنا، وتوظيفه في عصرنا، مثل الاستفادة من طريقة معالجتهم للمسائل، وقوتهم في دفاعهم عن أفكارهم.

رابعا– الرغبة في تصحيح تلك النظرة الاستشراقية التي يعتقد أصحابها أن المفكرين المسلمين لا علاقة لهم لا بالفلسفـــــة ولا بالفكـــر ولا بالنقد، وأنهم كانوا مجرد ناقلين ومترجمين للفكر اليوناني.

ويطرح موضوع البحث عدة تساؤلات، منها: ماذا نقصد بالنزعة النقدية؟. هل هناك نزعة نقدية في الفكر الإسلامي؟. وما هي مظاهرها عند **المعتزلة** وعند **إبراهيم بن سيار النظام**؟. ما قيمتها؟. وما أثرها في من عاصره من أنصار، أو جاء بعده من خصوم؟.

ولمعالجة الموضوع لجأنا إلى المنهج الوصفي التاريخي الذي ساعدنا في تتبع أصل النزعة النقدية في الفلسفة عند اليونان، وعند المسلمين، وفي التعرف على مذهب **المعتزلة** وآراء أهم أعلامهم، ومنهم **إبراهيم بن سيار النَّظام**، وبيان أثره فيمن جاء بعده من المتكلمين والفلاسفة.

واعتمدنا على المنهج التحليلي، بغرض الوقوف على المضامين البعيدة لنصوص **المعتزلة**، والكشف عن محتوياتها، والتعمق في معانيها، من أجل تبيين مواقف أصحابها، وتقصي النزعة النقدية في فكرهم.

كما استخدمنا المنهج النقدي، بغرض تبيين قيمة النزعة النقدية عند **المعتزلة**. والوقوف على ايجابياتهم وسلبياتهم. واستعنا بالمنهج المقارن لمعرفة مميزات فكر **النَّظام**، والنقاط التي يتفق أو يختلف فيها مع أعلام **المعتزلة كالجاحظ** أو خصومهم **كالغزالي**.

ويتضمن الموضوع مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة؛ يحتوي كل فصل على مبحثين:

في الفصـــل الأول: وعنوانه: "النزعة النقدية مقاربة تاريخية"، سنعرض مفهوم النقد وأهم محطاته الفكرية والفلسفية عبر التاريخ. ويعد هذا الفصل بمثابة المدخل إلى فكر **المعتزلة والنَّظام**. ويتضمن الفصل مبحثين:

في المبحث الأول ذكرنا مفهوم النزعة النقدية، عند اللغويين والعلماء والفلاسفة.

وفي المبحث الثاني قدمنا لمحة حول بداية التفكير النقدي في تاريخ الفلسفة وتطوره، عند اليونان وعند المسلمين، وهذا يشكل مرحلة ما قبل **النَّظام**.

وفي الفصـــل الثانـــي: وعنوانه: " النقدية الدينية والاجتماعية **للمعتزلة**." خصصناه لبيان ما عثرنا عليه من موضوعات دينية واجتماعية اشتهر **النَّظام** بتناولها، وبنقدها، بالاستناد إلى ما تبقى من كلامه في مصادر ومراجع **المعتزلة**، وفيما نقله غيرهم من المتكلمين ومن المؤرخين، وفي كتب أصحاب السير والأعلام. ويتضمن الفصل مبحثين :

في المبحث الأول تكلمنا عن نقد **النَّظام** للتفسير، وللإعجاز اللغوي للقرآن الكريم، وبينا رفضه لإثبات الصفات الإلهية تجنبا للوقوع في التشبيه، ونقده لبعض الأحاديث النبوية، ودحضه للإجماع والقياس الفقهي. إضافة إلى نقده لمقاييس اختيار الحكام وسياستهم.

وتطرقنا في المبحث الثاني للنقد الاجتماعي المعتزلي، وذكرنا رفض **النَّظام** لمسؤولية الإنسان عن الأفعال المتولِّدة، ونقده لبعض العادات الاجتماعية، والتي تكتسي طابعا دينيا. إضافة إلى نقده للجانب الأخلاقي.

أما الفصـــل الثالـــث: وعنوانه: " النقدية العلمية **للمعتزلة**، قيمتها وأثرها"؛ فقد خصصناه لبيان جانب أخر من فكر **النَّظام** ونعني به النقد الفكري والعلمي، ثم وضعناه في ميزان التقييم. وتضمن الفصل مبحثين:

ذكرنا في المبحث الأول نقد **النَّظام** لأهم المذاهب والفرق والثقافات الأجنبية، إضافة إلى نقده العلمي وذلك بحسب ما توفر لنا من معلومات.

واجتهدنا في المبحث الثاني لتقويم هذه النزعة، وبيان أثرها فيمن أتى بعد **النَّظام** من تلاميذ ومتكلمين وفلاسفة.

وفي الخاتمة: اجتهدنا في استخلاص ما يمكن اعتباره نتائج للبحث، وإجابة على الإشكالية المطروحة.

وذيلنا البحث ببعض الفهارس مثل: فهرست المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في دراستنا لهذا الموضوع، سواء عربية أو أجنبية. وفهرست الآيات القرآنية وفهرست الأحاديث النبوية، وفهرست الأعلام والفرق، ثم الاصطلاحات.

وهناك بعض الدراسات – فيما اطلعت عليه– تناولت الموضوع ولكن بشكل عام ولم تتخصص في مسألة النقد المعتزلي؛ منها:

1– كتاب: "النظام وآراؤه الكلامية" **لـــمحمد عبد الهادي أبو ريدة** (ت 1412هـــ/1991م) والمطبوع في القاهرة. حيث تناول الباحث في الباب الثاني من دراسته آراء **النَّظام** في المسائل الإلهية، والطبيعية والأخلاقية والسياسية. إلا أن هذه الدراسة لم تتناول الجوانب النقدية في فكره، بل طرحت مواقفه بشكل عام.

2– دراسة **لـــسالم محمد عزيز نظمي**، بعنوان "إبراهيم بن سيار النَّظام والفكر النقدي في الإسلام."، مطبوعة في الإسكندرية وتتناول في المبحث الأول الاتجاه النقدي عند **المعتزلة**، والمنهج الفلسفي عند **النَّظام**.

3– مذكرة **لـــمنصور حنان منصور**، بعنوان:"النظام آراؤه الكلامية والفلسفية"، وهي مذكرة ماجستير في الفلسفة، قدمت لجامعة عين شمس بالقاهرة، عام 1990. حاولت من خلالها الباحثة أن تبين الجانب الفكري **للنَّظام**، دون أن تتخصص في جانب، بل كانت دراسة عامة.

واستقينا مادتنا العلمية من مصادر ومراجع. وكل مصنف احتوى على مقولات **للنَّظام** اعتبرناه مصدرا في بحثنا. إضافة إلى ما كتبه أعلام **المعتزلة** مثل: مؤلفات القاضي **عبد الجبار** "كالمغني في أبواب التوحيد والعدل"، وكتاب "طبقات المعتزلة"، و"شرح الأصول الخمسة". وكتاب "المنية والأمل" **لابن المرتضى**. و"الكشاف" **للزمخشري**.

و"الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد" **للخياط.** مع الاستعانة بكتب أخرى مثل "الفرق بين الفرق" **للبغدادي،** و"مقالات الإسلاميين" **لأبي الحسن الأشعري.** و"الملل والنحل" **للشهرستاني.** بالإضافة إلى مصادر ومراجع أخرى تضمها فهرست المصادر والمراجع.

أما عن الصعوبات التي اعترضتنا أثناء انجاز هذا البحث فهي كثيرة؛ من أهمها:

1- عمق الموضوع وتشعبه، مما صعَّب علينا الإلمام بكل المسائل التي ناقشتها **المعتزلة،** بهدف استنتاج خصائص نزعتهم النقدية.

2- فقدان كل كتب **النَّظام،** التي تعرضت للحرق من طرف خصومه، والمخالفين له في عصره، وبعد مماته.

3- وجود بعض أقوال **النَّظام** في كتب خصومه، مما يدعو إلى التعامل معها بحذر.

4- الطابع الذاتي الذي اتخذته بعض الدراسات حول **المعتزلة،** والمبالغة في تكفيرهم وتشويه فكرهم.

5- قلة الدراسات المتعمقة حول موضوع النقد، سواء في الفلسفة الإسلامية بشكل عام، أو حول **المعتزلة** بشكل خاص.

6 - صعوبة لغة وأسلوب واصطلاحات علماء الكلام، وخاصة **المعتزلة.**

وحرصنا قدر الإمكان أن نتقيد بالمجال الفلسفي للموضوع، ونركز على بيان الجوانب النقدية **للمعتزلة** و**للنَّظام،** ونتحرى الموضوعية في عملنا. وما بذلناه من جهد لا يزيد عن كونه اجتهاداً. يصيب صاحبه و يخطئ. مادمنا في مرحلة تكوين علمي، وبحاجة ماسة إلى نصائح الأساتذة، وتوجيهاتهم. وكل رجائنا أن نسهم في إظهار النزعة النقدية عند **المعتزلة** بشكل عام، وعند **إبراهيم بن سيار النَّظام** بشكل خاص باعتباره من أهم أعلام **المعتزلة.** فإن أصبنا فمن الله وحده، وإن أخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى الأستاذ الدكتور: **أحمد مغازي،** الذي أشرف على هذا العمل بكثير من الجهد والنصيحة، والصبر، بارك الله فيه ونفع به. كما نشكر الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقراءة ومناقشة هذا العمل وكل أملنا أن نكون قد أسهمنا في إثراء الحقل العلمي ولو بالقليل.

الفصل الأول: مفهوم النزعة النقدية وتاريخها

المبحث الأول: في مـــفهوم النقد:

أولا – النقد بالمعنى اللغوي.

ثانيا– النقد بمفهومه الاصطلاحي.

المبحث الثاني: لمحة حول تاريخ النقد في الفكر الفلسفي:

أولا – النقد في الفـــلسفة اليونانية.

ثانيا– من تجليات النزعة النقدية عند العرب والمسلمين.

ترتبط النزعة النقدية بالفلسفة وبشكل وثيق، لأن الفلسفة في أحد معانيها لا تخرج عن النظرة الفاحصة والناقدة للأشياء والمفاهيم، في مظهر تساؤل عميق، يرجو الفيلسوف من ورائه الوقوف على حقيقة الأشياء الكامنة خلف الظواهر، فيتخلى العقل عن المعتقدات الدغمائية(*) والوثوقية، ويتحلى بالشك، بهدف الوصول إلى حقائق مقنعة للعقل، وبشكل موضوعي.

ولشدة هذا الارتباط، لم يهتم العديد من الباحثين بتبيين مفهوم النزعة النقدية بشكل منفصل عن الفلسفة كما هو الحال في الدراسات الأدبية، ولذلك لم يُخصص لهذا المصطلح حيزا كبيرا من المناقشة والاهتمام، بل ورد في طيات الفلسفات والأفكار والمذاهب على شكل ممارسات لا نظريات.

وسنحاول في هذا الفصل استجلاء معاني ومفاهيم النقد والنزعة النقدية، وما يرتبط بهما، سواء في المعاجم والقواميس أو في المراجع المختلفة، لنتمكن من الوقوف على حقيقته، كما سنستنتج مظاهره من خلال عرض موجز لتاريخ النقد في الفكر الفلسفي، مركزيين على اليونانيين باعتبار الفلسفة اليونانية من بين أهم المحطات الفلسفية، ثم سنتطرق إلى النقد عند العرب والمسلمين، وبالتحديد قبل ظهور **إبراهيم بن سيار النظام** (ت 231هـ)(**) كمرحلة تمهيدية له، ولفكره.

(*) **الدغمائية:** هي النزعة الوثوقية في الفلسفة، أي التي تثق في قدرات العقل على المعرفة والتوصل إلى اليقين، وضعفت على أثر النقد العنيف الذي وجهه **كانط** إليها، وهي تقابل مذهب الشك، والمذهب النقدي. مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ/1983م،(د.ط)، ص 85.

(**) **النَّظام:** "هو أبو اسحق إبراهيم بن سيار بن هانئ، مولى للزياديين، من ولد العبيد، قد جرى عليه الرق في أحد آبائه، وكان متكلما شاعرا أديبا، توفي سنة 231هـ." ابن النديم: **الفهرست**، ضبط وشرح: يوسف طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416هـ/1996م، ص 287-288. وهو" شيخ من كبار **المعتزلة** وأئمتهم، متقدم في العلوم، شديد الغوص على المعاني، وإنما أداه إلى المذاهب التي استبشعت منه تدقيقه وغوصه؛ فإنه كان قد اطلع على كثير من كتب الفلاسفة، ومال في كلامه إلى الطبيعيين منهم والالهيين، فاستنبط من كلامهم رسائل ومسائل، وخلطها بكلام **المعتزلة**...وكان من صغره يتوقد ذكاء، ويتدفق فصاحة؛ ثم اشتغل على **أبي الهذيل العلاف** بمذهب الكلام إلى أن برع، وظهر في أيام **المعتصم**، وتبعه خلق كثير...وتوفي سنة 221هـ. جمال الدين بن نباتة المصري: **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت،(د.ط.ت)، ص 226-227-229. فهو ابن أخت **أبي الهذيل العلاف** شيخ **المعتزلة**، وهناك اختلاف حول تاريخ وفاته، والأرجح ما ذكره **ابن النديم**، كما يوجد اختلاف حول سبب تسميته **بالنَّظام**؛ فلقب بذلك لحسن كلامه نظماً ونثراً، أو لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ويبيعها.

النقد كلمة متداولة، تستخدم في حياتنا المعاصرة. ولهذا نجد أن المعاجم قد وضحت مفهومه. وهو ليس مصطلحا خاصا بمجال الفلسفة وحسب، وإنما تتعدد مجالات استخدامه؛ في الأدب، والسياسة، والسينما، والمسرح وفي مختلف الميادين الأخرى...

أولا- النقد بالمعنى اللغوي:

إذا بحثنا في المراجع الأجنبية فإننا نجد كلمة نقد:(Critique) في قاموس (Larousse) تعود إلى الكلمة اليونانية (Kritikos). و"النقد: موضوعه تبيين قيم أو عيوب منتج أدبي أو فني. والناقد: شخص يصدر أحكامه على أعمال أدبية أو فنية. ونَقَدَ: بمعنى أظهر عيوب أشخاص أو أشياء."([1]) فالنقد هو: فن إصدار الأحكام على الأعمال، والأشخاص.

وفي قاموس (Robert): نجد أن "النقد: نظرة فاحصة تحمل حكم. وروح نقدية: هي التي لا تقبل شيء إلا بعد التساؤل حول قيمته."([2]) ويحمل المصطلح معنى المراقبة، والهجوم، والمؤاخذة. كما يعني مناقشة الأعمال، والأفكار المطروحة، لتبيين قيمتها. بعد القيام بعملية التحليل، والمناقشة، والاختبار، والدراسة. والفكر النقدي فكر منفتح، غير متعصب لتيار أو اتجاه. وهو يؤمن بوجود ثوابت لابد أن تخضع لها الأعمال، والأشخاص، وبحسب التزامهم بها يتم الحكم عليهم.

وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية العربية سنجد كلمة: "نَقَدَ، يَنْقُدُ، نَقْداً، بمعنى: حلل الكلام."([3]) فهو فعل عقلي يستند على معطيات، ولا يتحقق إلا بتوفر مكتسبات قبلية لدى الناقد.

النديم، كما يوجد اختلاف حول سبب تسميته **بالنَّظام**؛ فلقب بذلك لحسن كلامه نظماً ونثراً، أو لأنه كان ينظم الخرز بسوق البصرة ويبيعها.

([1]) **Petite Larousse Illustré**, dictionnaire de la langue française, imprimerie hérissey, imprimé en France,1979, page 272-273. Texte: "**Critique adj**: qui a pour objet de distinguer les qualité ou les défauts d'une œuvre littéraire ou artistique**. N**: personne qui porte son jugement sur des ouvrages littéraires ou artistiques. **Critiquer V**: faire ressortir les défauts des personnes, des choses."

([2]) **Robert**: dictionnaire de français, nouvelle édition, paris,2011, p 100. Texte: "**Critique N**: Examen en vue de porter un jugement**. Esprit Critique** qui n'accepte rien sans s'interroger sur sa valeur."

([3]) يوسف شكري فرحات: **معجم الطلاب**، عربي عربي، مر: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، 1424هـ/2003م، ص 600.

ويقال: "نَقَدَ النثر، ونَقدَ الشِّعر؛ بمعنى: (إظهار) ما فيهما من عيب أو حسن. وفلان ينقد الناس، أي: يعيبهم ويغتابهم."([1]) فالنقد هو التعبير المنطوق، أو المكتوب، أو المنشور، في وثائق بالصحف، أو ضمن خطابات سياسية، أو لقاءات تلفزيونية وإذاعية، أو غير ذلك، ويصدر من متخصص يسمى (الناقد)، يذكر سلبيات وإيجابيات أفعال أو إبداعات أو قرارات، يتخذها الإنسان أو مجموعة من البشر في مختلف المجالات من وجهة نظره.

وفي " معجم مقاييس اللغة" نجد أن النقد "يدلُّ على إبراز شيءٍ وبُروزه. ومن ذلك: النَّقَد في الحافر، وهو تقشُّرُهُ. وحافرٌ نَقِدٌ: أي متقشِّر. والنَّقَد في الضِّرس: تكسُّره، وذلك يكون بتكشُّف لِيطِه عنه. وتقول العرب: ما زالَ فلانٌ يَنْقُد الشَّيء، إذا لم يزَلْ ينظُر إليه."([2]) فالنقد بهذا المعنى هو النظرة الفاحصة للشيء، بهدف اكتشاف جوهره، وقيمته، وحقيقته، وإبرازها للناس.

وفي" لسان العرب" **لمحمد بن منظور**(ت 711هـ/1311م) ورد مصطلح النقد بمعاني مختلفة ومنها: اختلاس النظر وذكر عيوب الشيء.([3]) فهنا وظيفة النقد تتركز فقط على تبيين السلبيات.

وفي بعض المعاجم العربية مثل:" كشاف اصطلاحات الفنون والكليات" **لأبي البقاء أيوب الكفوي**(ت 1094هـ/1683م) يرتبط النقد بمصطلح القيمة والتقييم، و"القيمة شرعا ما يدخل تحت تقويم مقوَّم."([4]) أي أن كلمة النقد من الناحية اللغوية تعني الثمن، و"القيمة ما قـُوِّم به مقوِّم."([5])

([1]) **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 1425ه/2004م، مادة: نقد، ص 944.

([2]) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، ج 5، 1423هـ/2002م، (د.ط.م)، ص 535.

([3]) محمد بن منظور: **لسان العرب**، تح: عبد الله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مج 6، (د.ط.ت)، مادة: النقد، ص 4517.

([4]) محمد علي التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تق: رفيق العجم، تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، تر: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، ج 2، 1996، ص 1356.

([5]) المرجع نفسه، ج 1، ص 540. هناك فرق بين النقد والتقييم والتقويم، فالنقد يبين السلبيات والايجابيات. والتقييم يعطي قيمة للشيء. أما التقويم فهو إعادة إصلاح وتعديل الشيء. ابن منظور: **لسان العرب**، م ن، ص 3782-3783.

ويقدم **جميل صليبا** (ت 1976م) مفهوماً لغوياً لكلمة النقد في معجمه الفلسفي بقوله: "الانتقاد في اللغة من باب الافتعال، يقال: نقدت الدراهم، وانتقدتها، أي أخرجت الزيف منها، ونَقــَده الدراهم: أعطاه إياها، وانتقد الدراهم: قبضها نقدا، ونقد الرجل الشيء، أو إلى الشيء بنظره: اختلس النظر نحوه، أو أدام النظر فيه باختلاس حتى لا يفطن إليه، ونقد الكلام وانتقده: أظهر عيوبه ومحاسنه، وانتقد الشعر على قائله: أظهر عيوبه."([1]) فالنقد هو آلية ذهنية تُمَكِّنُ من تقييم الشيء، وتحديد قدره، وتمييز جوانبه السلبية من الايجابية، أو الصحيحة من الخاطئة. ولا يفرق **جميل صليبا** بين النقد والانتقاد.

كما نجد في بعض المعاجم والموسوعات مصطلحات متعلقة بالنقد ومؤلفة من كلمتين ومنها مصطلح الروح النقدية، ويعني: " يقظة ذهنية وفطنة تمنع صاحبها من التسليم بأي أمر قبل فحصه، وتمحيصه، لمعرفة حقيقة مدلوله، وفحواه، وأصل مأتاه، وغاية مغزاه."([2]) أي عدم قبول القول أو الرأي قبل التمحيص، عن طريق المناقشة والجدل.

وبهذا قدمتْ جل المعاجم الأجنبية والعربية، الحديثة والقديمة، معنى متقارب للنقد، يدور حول التمحيص الموضوعي للأشياء أو الأفكار.

([1]) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ج 2، ص 148-149.

([2]) محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة**، مكتبة الشركة الجزائرية، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1399هـ/1979م،(د.ط)، ص 234.

ثانيا- النقد بالمعنى الاصطلاحي:

1- النقد بالمعنى الكلامي:

لم يظهر النقد عند علماء الكلام كمصطلح واضح المفهوم، بل ظهر على شكل جدل ونقاش بين الفرق والمذاهب المختلفة مع بعضها، وذلك لتنتصر كل فرقة على من يعارضها، وتثبت قربها من الحق والحقيقة. أي أنهم اهتموا بممارسة النقد لا بتعريفه. ومن أشهر المدارس التي مارست النقد نجد **المعتزلة**(*) والتي عبرت عن كلمة النقد بألفاظ مختلفة كالرّدود، والمناقضات، والحِجاج، والتوبيخ، ورفض الأجوبة المقدمة حول المسائل المهمة في المجتمع؛ ولهذا فإجابة **واصل بن عطاء** (ت 131ه/748م) على سؤال مصير مرتكب الكبيرة(**) كان إيذانا بانطلاق عصر فكري جديد، فكر ناقد، وثائر، ورافض للتقليد.

فالنقد هو خروج عن السائد والمستقرّ من البديهيّات والمسلّمات، وهو آلية فكرية تتيح لصاحبها إبداع رأي، أو أفكار جديدة، أو اتخاذ مواقف مغايرة، قد تستهجن في البداية، لكن ستجد من يتقبلها وينشرها إلى أن تصل إلى حدّ اختراق المنظومات المنافسة السائدة، وإزاحة الأفكار القديمة. والفكر النقدي فكر يعالج إشكاليات بمنهج شكي، فيثير تساؤلات، ويراجع الآراء الموروثة، ويسعى إلى تفكيك السائد المتعارض مع مسلمات العقل؛ ليبني نظريّات جديدة في الفكر، أو في الاجتهاد الديني، أو السياسي، أكثر استقامة، وعدلا، ومثالية، في نظر أصحابها.

والنقد آلية ضرورية تمكننا من العودة لقراءة النصوص بشكل تمحيصي، يخلص الحسن من الرديء، وهو ليس هداما بل بنّاء؛ لأنه يبين وجه الخطأ والضعف في الرأي وحججه، ثم يقدم البديل، ويهدف لتثبيت الإيمان، والرجوع إلى جادة الصواب، وإعادة تأسيس

(*) **المعتزلة:** من الاعتزال ويعني لغة حسب **محمد بن منظور**: التنحية والبعد"عَزَلَ الشَّيء يَعْزِلُهُ عَزْلاً، وَعَزَّلَهُ فَاعْتَزَلَ وَانْعَزَلَ وَتَعَزَّلَ؛ نَحَّاهُ جَانِبًا فَتَنَحَّى. واصطلاحا: هم قوم"اعْتَزَلُوا فِئَتِي الضَّلالةِ عِنْدَهُمْ، يَعْنُونَ أَهْلَ السُّنةِ وَالجَمَاعَةِ وَالخَوارِجَ، الَّذينَ يَسْتَعْرِضُونَ النَّاسَ قَتْلاً". ابن منظور: **لسان العرب**، م.س، مج 4، باب العين، ص 2930. ومن خلال اسم **المعتزلة** تظهر نزعتهم النقدية التي تدقق المواقف وتحكم عليها.

(**) يقال إنّ مسألة المنزلة بين المنزلتين أخذها **واصل بن عطاء** من أُستاذه **أبي هاشم عبد اللّه بن محمد بن الحنفية**. القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 3، 1416هـ/1996م، (د.م)، ص 137-138. لكن الشاهد أن هذه المسألة لم تطرح بشكل علني وصريح إلا مع واصل ولذلك تنسب إليه فعلا.

المعرفة، ولهذا يعتبر النقد ذروة العمل الفلسفي، والفكري، لأي فرقة. ويتطور باتساع مجالات النقاش بين الفرق.

ومن أهم أعلام النقد المعتزلي نجد:

أ- أبو الهذيل العلاف(ت حوالي 235ه):

من كتبه النقدية: "كتاب على عمار النصراني في الرد على النصارى"، و"كتاب الرد على مكيف المديني"، و"كتاب الرد على الغيلانية في الإرجاء"، و"كتاب الرد على القدرية والمجبرة"، و"كتاب الرد على أهل الأديان". ([1]) وهذه الكتب مفقودة، ويشير إليها **ابن النديم**(ت 380ه) في فهرسه. وشكل **أبو الهذيل العلاّف** (ت 235هـ) محورا دارت حوله عدة كتابات نقدية ذكرها **أبو منصور عبد القاهر البغدادي**(ت 429هـ) قائلا: " وللمعروف **بالمردار**(ت 226ه/811م)([*]) من **المعتزلة** كتاب كبير فيه فضائح **أبي الهذيل**، وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالته، و**للجبائي** أيضا كتاب في "الرد على **أبي الهذيل** في المخلوق" يكفره فيه، **ولجعفر بن حرب** أيضا كتاب سماه "توبيخ **أبي الهذيل**" وأشار بتكفير **أبي الهذيل**، وذكر فيه أن قوله يجر إلى القول بالدهرية."([2]) ونلاحظ هنا استخدام بعض اصطلاحات النقد الكلامي كالفضائح، والتكفير، والتوبيخ.

والنزعة النقدية عند **العلاف** ستتجلى بشكل أوضح عند تلميذه وابن أخته **النظام**.

ب- إبراهيم بن سيار النظام (ت 231هـ):

من كتبه النقدية نجد: كتاب "الرد على الدهرية"، كتاب "الرد على أصحاب الاثنين"، وكتاب "الرد على أصناف الملحدين"، وكتاب "الرد على **المرجئة**."([3]) وله كتاب" الجزء."([4]) ذكر فيه أقوال من يؤكدون على وجود جزء لا يتجزأ ورده عليهم. وكتاب "نقض كتاب

([1]) ابن النديم: **الفهرست**، م س، ص 286.

([*]) **أبو موسى بن المردار**: عيسى بن صبيح وكنيته أبو موسى، من تلاميذ **بشر بن المعتمر**. ويسمى راهب المعتزلة، نشر الاعتزال في بغداد، وكان ورعا تقيا. أحمد بن يحي بن المرتضى: طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديفلد- فلزر، بيروت، ط 2، 1407هـ/1987م، ص 70-71.

([2]) عبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1416هـ/1995م،(د.ط)، ص 122.

([3]) ابن النديم، م ن، ص 288.

([4]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ج 2، 1430هـ/2009م،(د.ط)، ص 243.

أرسطو" (Aristo teles)(384-324 ق.م) ذكره **أحمد بن يحي بن المرتضى** (ت 840ه/1437م) قائلا:" وذكر **جعفر بن يحي البرمكي (ت** 187ه/803م)**أرسطو طاليس** فقال **النظام:** قد نقضتُ عليه كتابه، فقال **جعفر:** كيف وأنت لا تُحسن أن تقرأه؟ فقال: أيُما أحَبُّ إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقض عليه فتعجب منه **جعفر**."([1]) ولكنه لم يحدد أي كتاب **لأرسطو** نقده **النظام**. وذكر له الإمام **شمس الدين الذهبي**(ت 748ه/1374م) كتب منها: كتاب" الطفرة" وكتاب" الجواهر والأعراض".([2]) وللأسف تم إحراق كل هذه الكتب من طرف الخصوم. ولم يبق منها إلا بعض الأقوال، نقلها بعض تلاميذه، وخصومه، للرد عليه.

وألف بعض أعلام **المعتزلة** كتبا في نقد بعضهم، ويدل هذا على موضوعيتهم وتحريهم للحقيقة، والخلاف بين مدرسة البصرة وبغداد معروف، ونقد التلاميذ أساتذتهم دون التعصب لرأي أو لشخص، قال **ابن قتيبة:**" لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين؛ **فأبو الهذيل العلاّف** يخالف **النَّظام**، و**النجار**(ت 220هـ) يخالفهما، و**هشام بن الحكم** (ت 190هـ) يخالفهم، وكذلك **ثمامة** (ت 213هـ)، و**مويس**، و**هاشم الاوقص**، و**عبيد الله بن الحسن** (ت 168هـ)، و**بكر العمي وحفصون**، و**حفص**، و**صالح قبة**، وفلان وفلان."([3])

ولم يُعرف النقد مع **المعتزلة** فقط بل عرف كذلك مع خصومهم، "وللإمام **أحمد بن تيمية** (728هـ/1328م) آراء في نقد المعرفة المشائية، وفي موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، تتناول مشكلة المعرفة بحسب مصدريها لديه وهما النقل والعقل."([4]) وظهر نقده من خلال بعض عناوين كتبه، مثل كتاب" نقض المنطق" و" الرد على المنطقيين". وتتخذ الطابع الهجومي الرافض لفكر الطرف الآخر.

([1]) ابن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، م.س، ص 50

([2]) شمس الدين الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، إش: شعيب الارنؤوط، تح: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، ج 10، 1417ه/1996م، ص 542.

([3]) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعي عليها التناقض**، تح: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، دار ابن القيم، الرياض، ط 2، 2009م، ص 78.

([4]) محمود يعقوبي: **خلاصة الميتافيزياء**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ج 1، 1422ه/2002م، (د.ط)، ص 45.

2- النقد بالمعنى الفلسفي:

والنقد في الفلسفة" هو فحص الرأي أو الحادثة لمعرفة قيمتها والحكم لهما أو عليهما."([1]) فهو محاولة لأجل تمييز الجيد من الرديء. بالنظر في قيمة الشيء، كما يذكر مكامن القوة ومكامن الضعف فيه، وقد يقترح أحيانا الحلول المناسبة له.

وفي "موسوعة **أندريه لالاند**" (André Lalande)(1867-1963م) وردت عدة مفاهيم متعلقة بالنقد، حيث انطلق **لالاند** من تحديد مفهوم النزعة النقدية وربطها باسم الفيلسوف الألماني **إمانويل كانط** (Immanuel Kant)(1724-1804م) وقال:

أ-"النقدية Criticisme:

هي مذهب **كانط**(Kant)(ت 1804م) وبالمعنى الواسع، تقال نقدية على كل عقيدة، ترى أن العقل يشكل المعرفة ويكوّنها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتاليا تكون في آن ناجعة وقويمة في حدود الاختبار، وبلا قيمة خارجه..."([2]) فالنقدية عبارة عن مذهب فلسفي دعا إليه **كانط** كي يبين حدود العقل، ويفحص إمكانياته، ولذلك ارتبطت بنظرية المعرفة. ولذلك يوجَه النقد حسب **كانط:**" لقدرة العقل بعامة بالنسبة إلى جميع المعارف التي يمكن أن ينزع إليها بمعزل عن أي تجربة؛ وبالتالي، الفصل في مسألة إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها؛ وكل ذلك بناء على مبادئ."([3]) أي أن النقد المعرفي يهتم بإمكانية وشروط المعرفة وحدودها.

ب-النقد Critique:

ويحدد له **لالاند** معنيين: أولهما " النقد هو فحص مبدإ أو ظاهرة، للحكم عليه أو عليها حكما تقويميا، تقديريا بوجه خاص."([4]) فالنقد هو فعل أو عملية عقلية هادفة، والقصد منها إصدار الحكم على ظاهرة أو مسألة.

([1]) محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة**، م س، ص 234.

([2]) أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، (**Vocabulaire Technique et critique de la philosophie**)، تع: خليل أحمد خليل، إش: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، ج 1، 2001م، مادة: النقد، ص 237.

([3]) امانويل كانط: **نقد العقل الخالص** (**Kritik der reinen vernunft**)، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان،(د.ط.ت)، ص 26-27.

([4]) أندريه لالاند، م ن، ص 238.

ويضيف **لالاند** قائلا: "يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي). من الاستعمالات الخاصة: نقد تاريخي، نقد لفظي."([1]) فالعقل النقدي هو عقل يشك في المعلومة ويفحصها قبل تبنيها، فيدقق مضمونها، وصحتها، وانسجامها، وعدم تناقضها مع مقدماتها، وهو النقد الداخلي والذي يدرس حتى نتائج الاعتقاد بهذه المعلومة، وقيمتها الايجابية والسلبية. أما النقد الخارجي فمهمته فحص مصدر المعلومة وأصلها.

والمعنى الثاني للنقد: " حين يُحصر هذا المعنى بالحكم المناقض، يطلق النقد إما على اعتراض وإما على استقباح يدور حول نقطة خاصة، وإما على دراسة إجمالية ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما. هذا المعنى موجود في الفلسفة، على الرغم من انتسابه إلى اللغة الجارية."([2]) فقد يظهر النقد في ذلك النشاط السلبي الذي يهدف إلى دحض ورفض فكرة أو مذهب وذلك بالتركيز على سلبياته وأخطائه، ويمارس هذا في مجال الفلسفة بكثرة باعتبار أن آراء بعض الفلاسفة والمذاهب الفلسفية تركز في معالجتها للمشكلات أو الإشكاليات على جانب من الموضوع دون الآخر، وهذا ما يجعلها معرضة بسهولة للنقد.

ج- <u>الفكر النقدي</u>:

"هو الذي يكون أميل إلى إبراز العيوب منه إلى إبراز المحاسن، أو إلى صنع شيء ايجابي بنفسه."([3]) ويهدف الفكر النقدي إلى صنع فكرة أو مذهب أو شيء خالي من العيوب قدر الإمكان. مثل الكشف عن أخطاء العقل التي تعوق فعاليته كوسيلة للمعرفة، مثل أنماط التفكير الخرافي والأسطوري، والعمل على تحريره منها.

ويرى **جميل صليبا** (ت 1976م) أن للنقد بالمعنى الفلسفي معنيان: عام وخاص "فالانتقاد بالمعنى العام هو النظر في قيمة الشيء، فانتقاد المعرفة هو النظر في قيمة المعرفة، هل هي ممكنة، وما هي شروط إمكانها وحدوده. وانتقاد العقل المحض هو النظر في قيمة العقل، من حيث هو ميزان توزن به الأمور النظرية، وانتقاد العقل العملي هو النظر

([1]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([2]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) م ن، ص 238.

في قيمة العقل، من حيث هو ميزان توزن به أفعال الإنسان."([1]) والغرض من نقد العقل المحض هو التمكن من بلوغ الحقيقة غاية أي بحث، أما الهدف من نقد العقل العملي هو ما يجب أن يمارسه الإنسان وكيف تكون أخلاقه.

أما المعنى الخاص للانتقاد" فهو إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبي، وعكسه الانتقاد الايجابي."([2]) ويركز النقد السلبي على جانب فقط؛ لأن التركيز يعطي معلومات دقيقة حول موضوع معين.

يقول **محمد أركون**(1928–2010م) بخصوص النقد الفلسفي:" كل المعارف الخاطئة والمجترة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تُعرى وتُدان. وكل الأساطير التي يتعلق بها الناس وكأنها متعالية أو مقدسة ينبغي أن يكشف عنها النقاب."([3]) وعليه فالفكر النقدي يتطلع لمعرفة حقائق الأمور الكامنة خلف الظواهر، ويقيمها، ليتبنى الجيد منها، ويتحرر من السيئ، وبكل موضوعية، ويستخدم لأجل ذلك آلية الاستنتاج والشك المنهجي. ولا يعني النقد بالمعنى الفكري والفلسفي تطبيق مقاييس محددة ومحصورة الخطوات. وإنما هو حركة فكرية يقوم بها العقل انطلاقا من المقارنة بين الواقع والمثال أو النموذج (ما ينبغي أن يكون)، وملاحظة الاختلافات بينهما.

بالتالي فالنزعة النقدية ليست تنظيما عقليا لمقدمات تحددت نتائجها سلفا، ولا تبريرا مزينا لأحكام تعسفية، بل هي روح تأملية في الأشياء، تدعو صاحبها وتحركه نحو كشف حقيقة الشيء، بعد دراسة الموضوع وفهمه، بناءً على افتراضات أو إسقاطات خارجة عن مكوناته الفعلية. وهو يختلف من ناقد إلى آخر.

ومن شروط النقد أن يكون موضوعيا، صادرا عن الناقد بعد التمحيص، ويسلك في نقده منهجية دقيقة يمكنه تحديدها بنفسه، ولا يستسلم لميوله الخاصة، ولا يتحيز، ويدعم أحكامه بالحجج والبراهين. ويكون هذا النقد مفصلا ومعللا.

([1]) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، ج 1، م س، ص 148–149.

([2]) م ن، ص 150.

([3]) محمد أركون: **الإسلام، أوروبا،الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001م، ص 119.

ومن أهداف الفكر النقدي، تمحيص وتدقيق كل ما يطرح في المجال المعرفي، للكشف عن الإيديولوجيات والتخلي عن الأفكار الخاطئة، والتي تحمل طابعا سلبيا، يؤثر على طريقتنا لفهم الأشياء والظواهر والتصرف معها. ومن أهدافه كذلك الكشف على الخصائص التي تميز الشيء أو الفكرة.

إذا عدنا إلى تاريخ الفلسفة سنجد "عدة مظاهر وأشكال للنقد منها: مقارعة الحجة بالحجة كما يفعل المتكلمون، ومنها تناول الحجج وتحليلها وشرحها للكشف عن خباياها. ([1])

وإذا أخذنا مثال عن النقد من الفلسفة الحديثة سنجد **فرنسيس بيكون** (Francis Bacon)(1561-1626م) الذي قام بنقد المنطق الأرسطي وقدم البديل وذلك من خلال كتابه " الأرغانون الجديد" والذي نشره سنة 1620، ونقد العقل البشري المحشو بمخلفات عصور الظلام، والقائم على الولع بالجدل للجدل، لا من أجل تحصيل معرفة ايجابية، كما نقد عقلية عصر النهضة لاهتمامها بالأسلوب وبلاغة القول بدل البحث عن الوقائع العلمية، كما حطم الأوثان والأوهام التي شيدها العقل عبر مسيرته التاريخية.([2])

وهناك مظهر آخر للنقد موجه للقيم وهو ما قام به **فريدريك نيتشه** (Friedrich Nietzsche)(1844-1900م) بنقده لمفاهيم الحقيقة والعقل والقيم الثابتة، ومن كتبه النقدية " إنساني- إنساني جدا" صدر عام 1878، قام **نيتشه** من خلاله بنقد جذري للانحطاط في الأخلاق والفن والدين والفلسفة، وكتاب " هكذا تكلم **زرادشت**" صدر عام 1883، تكلم فيه عن موت الإله وكيف أن الإنسان بانحرافاته يقتل المعاني الجميلة، وفي عام 1888 ألف كتابه " ضد المسيح" فنقد المسيحية وبين تناقضاتها ومخالفتها للعقل، وإسهامها في إضعاف الإنسان، وكتاب " ما وراء الخير والشر" صدر 1901.([3])

([1]) نور الدين السافي: **نقد العقل**، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009م، (د.ط)، ص 177.

([2]) عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 1، (د.ط.م.ت)، ص 393-394.

([3]) بيتر كونزمان وآخرون: **أطلس الفلسفة (Dtv-Atlas Philosophie)**، تر:جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط 11، 2003م، ص 179.

3- النقد بالمعنى العلمي:

" يقصد بالنقد العلمي دراسة الموضوع، وتحليله، ومقارنته بما يشابهه، ثم الحكم له أو عليه، بتوضيح قيمته ودرجته...وعلى الناقد أن لا يكتفي بذكر أن هذا العمل جيد أو رديئ، بل عليه أن يشرح ويفسر نواحي الجودة، ونواحي الضعف."([1]) ويتحقق النقد العلمي بدراسة عميقة وكلية للموضوع، وعلى الناقد أن يبرر أحكامه حول الموضوعات المختلفة التي ينقدها. ويتحلي بجملة من الصفات، منها:

الحياد، والموضوعية، والبعد عن الجوانب الشخصية.

البعد عن الانفعال أثناء عرض النقد، لأن هدف النقد هو التقويم والتصحيح، ولابد أن يقدم في شكل لائق ليحقق هدفه.

فهم الموضوع الذي ننقده بشكل دقيق.

إظهار أوجه القوة والضعف في الموضوع، واقتراح حلول لإصلاح السلبيات وتجاوزها.([2])

دقة الملاحظة والصبر والقدرة على الاستنتاج، وسعة الخيال، وامتلاك أسلوب علمي في النقد؛ "وهو أسلوب التعبير عن الحقائق، وعرضها بألفاظ واضحة المعاني، وبدون تعابير انفعالية. فغاية الأسلوب العلمي هو التحديد والتوضيح، وليس التأثير أو التضخيم، ولكي يكون التعبير العلمي سليما ينبغي توفر: الإيضاح والدقة وجودة العرض والتحديد."([3]) فالنقد العلمي يستند إلى مقاييس حولها اتفاق نسبي، وبهذا يتميز عن النقد الكلامي والفلسفي المختلف من مفكر لآخر.

([1]) محمد الصاوي محمد مبارك: **البحث العلمي أسسه وطريقة كتابته**، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط 1، 1992، ص 341.

([2]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) م ن، ص 342 .

4- النقد بالمعنى التاريخي:

نعني بالنقد التاريخي:" نظر المؤرخ في الوثائق التاريخية وفحصها لمعرفة قيمتها ومدى صحتها، ويكون خارجيا عندما يتناول تحقيق مصدرها وصحة نسبتها، وداخليا عندما يتناول صحة مضمونها ودلالته."([1]) وهو نقد علمي يهتم بشكل ومضمون الوثائق التاريخية، ويقوم على الشك المنهجي، لتمييز الأخبار الصحيحة من غيرها.

وينقسم النقد إلى نوعين: نقد خارجي وهو النظر في أصل الرأي، و" فحص الوثائق التاريخية لمعرفة مصدرها وصحة نسبتها ومدى سلامتها من التحريف والتزييف.([2])

والنوع الثاني هو نقد داخلي ينظر في الرأي ذاته من حيث التركيب والمحتوَى، ويهدف إلى "فحص مضمون الوثيقة التاريخية بتحليله لمعرفة المراد منه، وفحص الظروف التي اكتنفت هذه الوثيقة وأوجدتها، ويقارنه النقد الخارجي."([3])

وأساس هذا النوع من النقد الحذر والشك في معلومات الأصل التاريخي، ثم دراسته وفهمه واستخلاص الحقائق من ثناياه.([4]) ومن أشهر من مارس النقد بمعناه التاريخي نجد العلامة **عبد الرحمن بن خلدون** (ت 808ه/1406م) من خلال كتابه" المقدمة"

ويعرف **جميل صليبا** هذا النوع من النقد بقوله:"هو دراسة منهجية لمنابع التاريخ، لإظهار ما تشتمل عليه من حقائق، ومنابع التاريخ هي الآثار والوثائق، فمنها ما وضع لاحتياج الناس إليه في حياتهم، كالقصور، والمعابد، والأوسمة، والنقود، والألبسة، والسجلات الرسمية، والوثائق السياسية ، والحسابات، والآلات والأدوات، والمعاهدات، والرسائل وغيرها، ومنها ما وضع أخبار الأجيال الآتية بما فعلته الأجيال الغابرة كالروايات، والملاحم، والقصص...[والغاية منه] إبراز ما في هذه الوثائق من أصالة وصدق وضبط."([5]) فغاية المؤرخ اكتشاف حقيقة الآثار والوثائق التاريخية. ولينجح في عمله لابد أن يتحلى بعدة

([1]) محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة**، م س، ص 234.

([2]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) م ن، ص 235.

([4]) حسن عثمان: **منهج البحث في التاريخ الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، ط 8، 2000م، ص 83.

([5]) جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**: ج 1، م س، ص 149-150.

صفات منها: سعة الثقافة والاطلاع، على كل ما يساعده في عمله كمعرفة الخطوط، واللغات، وعلم الاجتماع، والفلسفة...

ومن خلال ما سبق نلاحظ عدم وجود اختلاف بين مصطلح النقد بالمعنى اللغوي والكلامي والفلسفي والعلمي والتاريخي، ويظهر ارتباطهم في الوظيفة أو الهدف الواحد وهو الكشف عن مكامن القوة والضعف، والصحة والخطأ في الشيء أو المفهوم. بنقده داخليا بالنظر في محتواه، وخارجيا بالاهتمام بأصله وشكله. بهدف تقويمه. والاختلاف بينهم يكون في محتوى المادة المنقودة.

إضافة لوجود مجالات أخرى تمارس النقد كالسياسة؛ فالناقد السياسي "هو المناقش لما يقدم من حجج بقصد تقبل أو رفض لوجهة نظر معينة، ويدخل في نفس الوظيفة المحلل الإعلامي أو الصحفي."([1]) وبالتالي يتسع النقد لكل المجالات التي يبدعها الإنسان. وحتى الرياضة فيها نقد، مثل التعليق في المباريات الرياضية.

وبعدما قدمنا لمحة حول مفهوم النقد، السؤال المطروح: ما هي أهم تجليات هذه الآلية الذهنية عبر التاريخ الفكري والفلسفي؟.

([1]) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي انجليزي)**، دار الكتب العربية، (د.م.ط.ت)، ص 449.

ارتبط النقد بالتفكير الإنساني ووجد معه، ولذلك ليس سهلا تتبع بدايات التفكير النقدي الفلسفي في تاريخ الإنسانية، نظرا لعدم وقوفنا على كتابات متخصصة في هذا المجال، وسنذكر أهم مميزات هذا الفكر، عبر المحطات البارزة، وسنعرض أهم المواقف النقدية في تاريخ الفلسفة مرحلة: ما قبل **النَّظام**. وسننطلق من أهم أعلام الفلسفة اليونانية، ونقصد بهم **سقراط** (Socrat) (470–399 ق.م) ونقده **للسفسطائيين** مع تلميذه **أفلاطون**(Platon) (427–347 ق.م)، ونقد **أرسطو**(Aristo teles)(384–324 ق.م) لهم ولأستاذه **أفلاطون**. وذلك بقصد تبيين بداية النزعة النقدية، وتجلياتها في الفلسفة اليونانية، ثم سنتكلم على النقد عند العرب والمسلمين.

أولا: النقد في الفـــلسفة اليونانية:

1- من تجليات النزعة النقدية عند السفسطائيين:

يعتبر **السفسطائيون** من مؤسسي النقد والمحفزين لظهوره، نظرا لشكهم في المعرفة، وفي القيم السائدة في المجتمع، "فهم أول من أخضع للنقد القاسي الاعتقاد السائد بإمكانية المعرفة الصحيحة، وأول من دفع بفكرة السمة الذاتية للتصورات والأحكام البشرية، الفكرة التي بمقتضاها لا توجد الحقيقة [الثابتة]، إلا بالنسبة لنا."([1]) فشكوا وشككوا الناس في الدين، والعقل، والمعرفة، ونقدوا كل الأدلة، والبراهين التي كانت سائدة، بغرض نفعي، وهو إلغاء المعرفة الموضوعية، ليتمكنوا من أداء وظيفتهم وهي بزعمهم تعليم الناس بمقابل مادي، فنقدهم للمعرفة كان هدما لها وليس بناء.

كما نقدوا " المعتقدات الشعبية التي يتمثل فيها هذا الميل إلى القول بوجود الخوارق، وبوجود حقيقة عالية على الوجود."([2]) ومن أهدافهم كذلك تركيز النظر على الإنسان بعدما شكلت الطبيعة موضوع دراسته.

([1]) ثيوكاريس كيسيديس: **سقراط (مسألة الجدل)(Socrat, thème dialectique)**، تر: طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط 2، 2001م، ص 104.

([2]) عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، ج 1، م س، ص 589.

2- من تجليات النزعة النقدية عند سقراط:

تصدى **سقراط للسفسطائيين** ونقدهم لأنهم "أخضعوا الدين للنقد والشك حتى كادت العقائد في الآلهة تندك من أساسها، وأنكروا الحقائق الخارجية إنكارا، فالإنسان هو مقياس كل شيء، ولم يعتقدوا أن ثمة حقيقة في الواقع الخارجي مستقلة عن الإنسان، وعبثوا بالعادات المورثة والقوانين. فجاء **سقراط** وألقى هذه الأنقاض المتهدمة [التي] يعوزها البناء، فأقامها وأعاد لها النظام الذي أتلفه **السفسطائيون**."([1])

ونقدهم **سقراط** في احتكارهم للكلام، وتفردهم على باقي الناس بأخذهم للأموال مقابل تعليمهم، وهو يقول: "ألف **السفسطائيون** سائر الذين يدعون إصلاح ما يسألهم الناس إصلاحه فلا يصلحون ما يلقى إليهم، وإنما يردونه أشد فسادا من ذي قبل، وهم بعد هذا يسألون أجرا على هذا الفساد...إني أعرف رجلا واحدا منهم **(بروتاغوراس)** (Protagoras) (485-411ق.م) جمع وحده من هذه المعرفة ثروة مالية لم يجمعها **فيدياس** الذي أبدع أجمل التماثيل، بل لم يجمعها **فيدياس** وعشرة مثّالين معه."([2]) أما هو فكان يعلم الناس في الأماكن العامة ويتبادل معهم الحديث دون أي مقابل مادي، لأنه كان يؤسس فكر الإنسان على قواعد معرفية صحيحة وسليمة، وقد " جاء **السفسطائيون** وأخضعوا العقائد القديمة إلى نقد العقل، فانهار البناء جملة واحدة، ثم تبعهم **سقراط** وأعاد الأمر إلى نصابه ولكن على أساس جديد، فقد استبدل بالتصديق الساذج العلم والمعرفة."([3]) أي أن نقد **سقراط** لم يكن نقدا هداما، هدفه فقط إثبات تهافت ونقائص خصمه، بل كان نقده بناء ومنتجا للمعرفة، فبعدما "وجه إلى **السوفسطائيين** نقدا هدم قولهم من أساسه، وأقام الدليل على أن المعرفة عبارة عن مدركات عقلية، لأنها تتكون في مجموعها من حقائق كلية استخلصها العقل لا الحواس من الجزئيات؛ ولما كان العقل عنصرا مشتركا لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين هي نفسها الحقيقة عند شخص آخر."([4]) وهو ينقد موقف

([1]) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة اليونانية**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1935، ص 105.

([2]) حسين صالح حمادة: **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دار الهادي، بيروت، ط 1، ج 1، 1426هـ/2005م، ص 216.

([3]) م ن، ص 129.

([4]) م ن، ص 147.

السفسطائيين الذين اعتقدوا بنسبية القيم وذاتيتها وتغيرها بتغير الزمان والمكان والأفراد نظرا لارتباطها بالحواس، المتغيرة من شخص لآخر.

وقد تمكن **سقراط** بسهولة من نقدهم وتقويض أركان فكرهم، نظرا لتوفر أسباب يذكرها **سقراط** قائلا:" لم يشكل **السفسطائيون** مدرسة أبدا، وهذا ما يفسر كذلك بتضاربهم المذهبي."([1]) فكلما كانت أفكار خصومه متضاربة وغير متقاربة ولا تشكل مذهباً أو تياراً أو حتى مدرسةً قائمةً بذاتها، سينجح المفكر أو الفيلسوف في مهمته النقدية. خاصة إذا قدم صاحبه البديل الذي يتصف بالتوازن والمنطقية.

ولا تخلوا الحركة النقدية **للسفسطائيين** من إيجابيات، ومن أهمها؛ ظهور **سقراط** وتلاميذه، كما أصلوا لوجود ذهنية نقدية تتجه صوب المفاهيم التي يطرحها الخصم، لكشف مواطن الضعف والقوة فيها، وتقييمها، واكتشاف مدى صحتها.

([1]) ثيوكاريس كيسيديس: **سقراط (مسألة الجدل)**، م س، ص 94.

3- من تجليات النقد الأفلاطوني:

واصل **أفلاطون** (427-347 ق.م) طريق أستاذه **سقراط** لينقذ الفلسفة والمعرفة البشرية من النقد الهدام الذي مارسه **السفسطائيون**، ومن نقده لهم قوله:" ما هو إذن هذا الشيء الذي يكون **السفسطائي** ذاته عالما فيه والذي يجعل تلميذه عالما فيه هو الآخر؟ فقال: إني لا أدرك ما أجيبك. فقلت له بعد ذلك: ماذا إذن؟ هل تعي أي خطر أنت مقدم على تعريض روحك له؟"([1]) ويتهكم **أفلاطون** بمعارف **السفسطائيين**، ويصفهم بالجهل، حتى أن التلميذ لا يعرف ما الذي يتعلمه منهم سوى فن الكلام، لكن لا يدري حول ماذا سيحسن الكلام.

ونقد **أفلاطون السفسطائيين** لإهمالهم دور العقل في المعرفة، ولثقتهم في الحواس بالرغم من أنها تنقل إلينا العديد من المعارف على غير وجهها الصحيح، فتبدو لنا الشجرة كبيرة عند الاقتراب منها، وصغيرة حين الابتعاد عنها. كما تنقل صور المحسوسات دون أن تفسرها، يقول **أفلاطون**:"يصل المرء إلى قمة العالم المعقول بالديالكتيك، عندما يكف عن الالتجاء إلى أية حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير."([2]) فإذا استخدمنا التأمل العقلي سنصل إلى الحقائق المطلقة الموجودة في عالم المثل. أما إذا حصرنا أنفسنا في المعارف الحسية فلن يكون هناك فرق بيننا وبين الحيوان، بل سيتفوق علينا لقوة حواسه." فلو كانت الحواس وحدها هي وسيلة كسب المعرفة لوجب أن يكون الحيوان في مستوى الإنسان."([3]) وسيكون الحيوان مقياسا لكل شيء، كالإنسان.

وإذا كان مصدر المعرفة هو الإحساس، فلا داعي لوجود معلم أو تلاميذ مادام أننا لدينا جميعا إحساسات، وهي توصلنا إلى معارف مختلفة. وهنا يتناقض **السفسطائيون** مع أنفسهم لأنهم يعتبرون أنهم المعلمين للناس في حين يمكن للإنسان أن يستخدم حواسه ليكتسب المعرفة دون الحاجة لغيره.

([1]) أفلاطون: **في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاجوراس)**، تر وتق: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001م، (د.ط)، ص 70.

([2]) أفلاطون: **الجمهورية**، تق: جيلالي اليابس، موفم للنشر، الجزائر، 1990م، (د.ط)، ص 340.

([3]) حسين صالح حمادة: **دراسات في الفلسفة اليونانية**، ج 1، م س، ص 257.

ونقد **أفلاطون زينون الايلي** (Zénon D'élée) (ولد ما بين 490 و485ق.م) قائلا: " ولنأخذ " **بالاميد إيليا**" ألا نعلم نحن أنه كان يتكلم بفن إلى حد أن يظهر نفس الأشياء لسامعيه متشابهة ومختلفة في آن واحد، متحدة ومتعددة، ثابتة ومتحركة في نفس الوقت."([1]) فأطلق اسم **بالاميد إيليا** أحد أبطال حرب طروادة على **زينون** ليبين علمه الشامل، وقدرته على التلاعب بالألفاظ فيثبت الشيء ونقيضه في آن واحد، وهذا ما يهدد الإيمان بوجود معارف ثابتة ويقينية.

ولم ينقد **أفلاطون** الأشخاص والأفكار وحسب، بل نقد كذلك الفنون، ومنها: فني الشعر الكوميدي، والتراجيدي، بخلاف الشعر الملحي الذي أُعجب به، ويقول **أفلاطون** ناقداً: "إن الشعر يغذي الانفعال بدلا من أن يضعفه، ويجعل له الغلبة، مع أن من الواجب قهره إن شاء الناس أن يزدادوا سعادة وفضيلة."([2]) فالفضيلة لا تتحقق إلا بسيطرة العقل على العواطف والغرائز، وبهذا نصل إلى السعادة. ولذلك لابد من محاربة الشعر الذي يستهدف العواطف، والانفعالات.

نلاحظ من خلال هذا أن اهتمام **أفلاطون** بنقد **السفسطائيون** لم يكن بنفس القدر الذي عُرف مع **سقراط**، لأنه ركز أكثر على بناء المعرفة العقلية.

([1]) أفلاطون: **محاورة فايدروس أو عن الجمال**، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000م، (د.ط)، ص 87.

([2]) أفلاطون: **الجمهورية**، م س، ص 467.

4- من مظاهر النقد الأرسطي:

لأرسطو(384-322 ق.م) نزعة نقدية تتوخى الوصول إلى الحقيقة. ومن تجلياتها؛ نقده لأستاذه **أفلاطون** لابتعاده عن الطبيعة المادية ونفوره منها، معتبرا إياها مصدرا لكل زيف في المعرفة، ولذلك اعتبر أن الحقائق مفارقة للحس. في حين اهتم **أرسطو** بالطبيعة، واعتبر أن الحقيقة محايثة للأشياء ومتضمنة فيها، ووسيلة معرفتها الحواس، دون أن يهمل دور العقل في المعرفة. ويعتقد **أرسطو** أن **أفلاطون** لم يقدم دراسة شاملة للموضوعات التي تهم وجود الإنسان، واهتم أكثر بالماورائيات، ويقول: "لم يدرس إذا **أفلاطون** الكون والفساد إلا من حيث طريقة وجودهما بالأشياء بل لم يكن ليدرس الكون في كل عمومه بل اقتصر على كون العناصر. ولم يقل شيئا على تكون جميع الأجسام التي هي من جنس اللحم والعظم وسائر الأجسام المشابهة لها ولم يتكلم على الاستحالة ولا على النمو ولم يبين كيفية إدراكه إياهما في الموجودات."([1])

ونقد **أرسطو** نظرية المثل الأفلاطونية، ومن هذه الانتقادات: عدم توضيح **أفلاطون** لكيفية نشوء عالم المثل ولا كيفية نشأة الموجودات واستمدادها لشكلها المنسوخ عنه. كما يفترض **أفلاطون** ثبات عالم المثل وتحرك صورها وتغيرها، في حين أنه من المفروض أن تكون ثابتة مادام أن أصلها كذلك. ولا يقدم لنا **أفلاطون** سببا وجيها لهذا.([2])

ونقد **أرسطو** المواقف التي تقلل من قيمة الجسم وتعتبر أن وجود النفس هو أساس الإنسان، ويقول:" يبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن: مثل الغضب، والشجاعة، والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس. وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل، أو لا ينفصل عن التخيل، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن."([3]) فلا يمكن أن توجد نفس من

([1]) أرسطو طاليس: **الكون والفساد**، تر من الإغريقية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير، والى العربية: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة، روض الفرج،(د.ط.ت)، ص 95.

([2]) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة اليونانية**، م س، ص 221.

([3]) أرسطو: **كتاب النفس**، مر على اليونانية: جورج شحاتة قنواتي، تر إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1949، ص 6.

دون جسم، وهي متناسبة مع البدن، ولذا لا يمكن تصور تناسخها في بدن غير بدنها.
و**أرسطو** هنا ينقد رأي **الفيثاغوريين**.

من خلال هذا العرض الموجز نلاحظ أن النقد في الفلسفة اليونانية تركز في نظرية المعرفة، بالإضافة إلى موضوعات أخرى مرتبطة بالإنسان.

فهل سيتابع المسلمون نفس التوجه اليوناني؟.

ثانيا: من تجليات النزعة النقدية عند العرب والمسلمين:

1- النقد في الجاهلية:

عندما نتكلم عن النقد عند العرب في الجاهلية يتبادر إلى ذهننا سؤال وهو: هل عرف العرب قبل الإسلام حركة فكرية نقدية؟. وهل تجسد النقد في إنتاجهم؟. وهل كانوا يمارسون النقد دون تعريفه أو دراسته؟.

إن دراسة تاريخ العرب تؤكد أنهم عرفوا فن النقد الأدبي كنهاً وحقيقة، وإن لم يعرفوه عنواناً لطائفة من المسائل، ولم يعرفوه علماً أو فناً له مبادئ.([1]) فالنقاد العرب عرفوا النقد كممارسة قبل أن يحددوه كمصطلح، وظهر ذلك من خلال " الآراء والأحكام البسيطة، فهي ثمرة نقد أولي يعتمد على الذوق والإحساس الساذج."([2]) حيث انصبت الدراسات النقدية على محتوى الشعر، وكانت تهدف لتقييمه، وتثمين القصائد، وتحديد مكانة الشاعر مثل وصف النابغة، وكان النقد حينها فطريا يتناول الشكل وينقاد لإحساسٍ مجملٍ بقيمة الشعر وبمكانة الشاعر. وبسبب هذه الحركة النقدية تم تصنيف المعلقات السبع. "ومن يتلمس بذور البحث النقدي فإنه يجد لها بعض المظاهر في مناظرات الشعراء وأحاديثهم، وفيما كان يتخلل أسواق العرب وأنديتهم من حوار أدبي، ففي أسواق العرب كان الشعراء النابهون يجلسون مجلس النقاد الفاهمين المتذوقين."([3]) وتجسد النقد كذلك مع شعراء النقائض، **كالأخطل**(ت 90ه) **وهمّام بن غالب** المعروف **بالفرزدق**(ت 110هـ) و**جرير بن عطية الخطفي**(ت 110ه/728م):

يقول **الفرزدق** في هجاء **جرير**:

تَمَنّـــى **جَرِيرٌ دَارِماً بِكُلَيبِهِ؛** وَهَيهَاتَ من شَمسِ النهارِ الكوَاكبُ

([1]) طه أحمد إبراهيم: **تاريخ النقد الأدبي عند العرب، من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري**، (د.ط.م.ت)، ص 13.

([2]) شوقي ضيف: **النقد**، دار المعارف، القاهرة، ط 5، (د.ت)، ص 25.

([3]) محمد عبد المطلب مصطفى: **اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين**، دار الأندلس، بيروت، ط 1، 1404ه/1984م، ص 9.

وَلَيْسَتْ **كُلَيْبُ** كائِنينَ **كَدارِمٍ**، وَوَد **جَـــــرِيرُ** لَوْ **عَطِيةُ غَالِبُ**([1])

فشبه **الفرزدق** قبيلته (بني دارم) بشمس النهار. أما قبيلة **جرير**(بني كليب) فهي كالنجوم الضئيلة. كما أن مقام والد **الفرزدق غالب** أجل مقاما من والد **جرير عطية**.

أما **جرير** فيرد بقوله:

زَارَ **الفَرَزْدَقُ** أَهْلَ الحِجازِ، فَلَمْ يَحْظَ فِيهِمْ وَلَمْ يُحْمَد

وَأَخزَيتَ قَومَكَ عِندَ الحَطيمِ وَبَيْنَ البَقيعَيْنِ وَالغَرْقَدِ.([2])

يصف **جرير الفرزدق** بأنه لا ينتمي لقبيلة شريفة، وكذلك هي أفعاله، فهي وضيعة تخزيه أمام الأحياء والأموات.

وأضاف ناقدا:

قُرِنَ **الفَرَزْدَقُ** وَالبَعيثُ وَأُمَّهُ، وَأَبُو **الفَرَزْدق**، قُبح الإسْتَارُ

أَضْحَى يُرَمِّزُ حَاجِبيهِ كَأَنّـــــــهُ ذيخٌ لَهُ، بِقَصيمَتَينِ، وَجّارُ.([3])

فأقبح واحد من الأربعة هو والد **الفرزدق** لأنه أنجبه، وكان يحرك حاجبيه كأنه ذكر الضبع

ويقول كذلك:

مَا **لِلفَرَزْدَق** مِنْ عِزٍّ يَلُوذُ بِهِ إِلَّا بَنُو العمِّ فِي أَيْدِيهم الخَشَبُ.([4])

فلا يملك **الفرزدق** عصبة قوية يلجأ إليها عند الشدائد، ومع ذلك يتفاخر بأصله.

ويظهر النقد في لونين من الشعر وهما المدح والهجاء، و"موقف الشاعر في قبيلته كان التغني بمناقبها ورثاء موتاها وهجاء أعدائها."([5]) وكل هذه المظاهر عبارة عن ممارسات نقدية، مادام أن النقد في أحد معانيه متعلق بذكر الايجابيات والسلبيات.

([1]) الفرزدق: **شرح ديوان الفرزدق**، ضبط وشرح: إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، ط 1، ج 1، 1983، ص 154.

([2]) جرير بن عطية الخطفي: **ديوان جرير**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1406ه/1986م، (د.ط)، ص 102.

([3]) **م ن**، ص 159.

([4]) محمد إسماعيل عبد الله الصاوي: **شرح ديوان جرير**، تف: أبو حامد محمد بن حبيب، مطبعة الصاوي، مصر، ط 1، (د.ت)، ص 48.

([5]) أحمد أمين: **موسوعة أحمد أمين الإسلامية، فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 11، 1975، ص 56.

2- النقد في الإسلام:

شجع الدين الإسلامي على إعمال العقل ونقد القيم السائدة في المجتمع؛ لتغيير الفاسد منها، وفَرَضَ "على كل مسلم أن ينتقد من يشاء وما شاء، لا حبا بالنقد بل لينتظم شأن الناس، ويعم التفاهم بينهم، فكل مسلم مكلف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل وسيلة ممكنة حتى لا يكون استبداد ولا تكون أثرة."([1]) فالدين الإسلامي لا يقوم على التسليم الأعمى بل أساسه التفكير النقدي، الذي يجعل من المسلم متفتح الذهن، مُقَيِّماً للمعارف السائدة في عصره.

ومر النقد عند المسلمين بعدة مراحل، تتمثل في:

أ-النقد في العهد النبوي:

تتبعنا للسيرة النبوية لا يجعلنا نقف على ممارسات نقدية واضحة المعالم. ولكن يمكننا استجلاء بعض المواقف الرافضة للواقع، والراغبة في تصحيحه، وتقويمه. فالنبي كان ناقداً لبعض تصرفات قومه، رافضاً لها قبل بعثته، و"بَغَّضَ [الله] إليه [أي النبي] ما كان في قومه من خرافة وسوء، فلم يشهد أعياد الأوثان واحتفالات الشرك ولم يأكل مما ذبح على النصب أو أُهِلَّ به لغير الله، وكان لا يصبر على سماع الحلف باللات والعزى فضلا عن مس الأصنام أو التقرب إليها."([2]) فالرفض هو شكل من أشكال النقد.

"واتسعت الشقة الفكرية والعملية بين النبي وبين قومه وطفق يقلق مما يراهم عليه من الشقاوة والفساد ويرغب في الاعتزال عنهم والخلوة بنفسه مع تفكيره في سبيل ينجيهم من التعاسة والبوار."([3]) وقد يكون باعثاً -بتوجيه من الله - على الاعتزال في غار حراء، وعكوفه على التأمل. عساه يجد المخرج والهداية من الوضع الذي كان فيه هو وقومه، ولأن العزلة تؤدي إلى خلو القلب من الشواغل، وهي معينة على التفكير والانقطاع عن المألوف، لتمحيصه، ومعرفة حقيقته.

([1]) عبد الرحمن مرحبا: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ج 1، 1420ه/2000م، (د.ط)، ص 261.

([2]) صفي الرحمن المباركفوري: **روضة الأنوار في سيرة النبي المختار**، طبع ونشر الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1424هـ، ص 23-24.

([3]) م ن، ص 25.

وبعد نزول الوحي وتتبع آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي نلاحظ أن بعضها احتوى على نزعة نقدية، تُعارض من خلالها المفاهيم السائدة، وتكشف مدى الأخطاء الموجودة فيها وتقيمها. وكمثال على ذلك قول الله : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.([1]) فآيات القرآن الكريم شجعت على التحلي بالروح النقدية، لمواجهة الكفار، والرد عليهم بنقض مقدماتهم.

وهناك حديث يظهر سلوك نقدي؛ قال **أبو سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه**(ت 74ه): ﴿بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ وَهُوَ يَقْسِمُ قِسْمًا أَتَاهُ **ذُو الْخُوَيْصِرَةِ**(ت37هم(*)) وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ، فَقَالَ: (وَيْلَكَ! وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ؟! قَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ)﴾([2]) نلاحظ من خلال هذا الحديث أن أسلوب كلام **ذي الْخُوَيْصِرَةِ** مع **النبي** ، يظهر فيه التطاول، وهو نقد بأسلوب فض. يعكس وجود نزعة لرفض أحكام وقرارات الحاكم، وهذا الذي سيشكل بذور نزعة نقدية سياسية تعترض على الموجود لاعتقادها بأنه خطأ لابد أن يصحح.

وناقش بعض الصحابة قرارات وآراء اتخذها **النبي محمد** لما علموا أن القرار ناتج عن تدبير بشري لا إلهي بغية الوصول إلى الأفضل، ومن بينها حادثة صلح الحديبية التي كان **لعمر بن الخطاب رضي الله عنه** (ت 23ه/644م) رأي فيها صريح، جاهر به **النبي** **وأبا بكر رضي الله عنه** بخلاف الصحابة الذين اكتفوا بعدم الرضا وكتموا ذلك في نفوسهم. فحين "جرى صلح الحديبية الذي كان ظاهر الغبن فيه على المسلمين، وظاهر الفوز فيه للمشركين...غمه [أي

([1]) القرآن الكريم: يس، الآيتان 78–79.

(*) وهو حرقوص بن زهير التميمي رجل من نجد.

([2]) تكملة الحديث: فَقَالَ عُمَرُ"يَا رَسُولَ اللَّهِ ائْذَنْ لِي فِيهِ فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَقَالَ:(دَعْهُ فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ يَقْرَؤُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنْ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنْ الرَّمِيَّةِ، آيَتُهُمْ رَجُلٌ أَسْوَدُ إِحْدَى عَضُدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ (أي تضطرب) وَيَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنْ النَّاسِ), قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَأَشْهَدُ أَنِّي سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَاتَلَهُمْ وَأَنَا مَعَهُ، فَأَمَرَ بِذَلِكَ الرَّجُلِ فَالْتُمِسَ فَأُتِيَ بِهِ حَتَّى نَظَرْتُ إِلَيْهِ عَلَى نَعْتِ النَّبِيِّ الَّذِي نَعَتَهُ﴾. محمد بن إسماعيل البخاري: **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1423ه/2002م. كتاب 61: المناقب، باب 25: علامات النبوة في الاسلام، رقم الحديث: 3610، ص 888.

عمر رضي الله عنه] هذا الصلح غما شديدا وذهب إلى **أبي بكر**(ت 13ه/634م) يراجعه ويناجيه: علام نعطي الدنية في ديننا؟...ثم ذهب – في بعض الروايات– إليه عليه السلام فسأله: ألسنا يا رسول الله على الحق وهم على الباطل؟ أليس قتلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟ والرسول يجيبه: بلى، فيعود فيسأل: علام نعطي الدنية في ديننا ونرجع ولما يحكم الله بيننا وبينهم؟"([1]) فهنا كان **عمر بن الخطاب رضي الله عنه** ناقدا لقرار صلح الحديبية، ورافضا له، لأن في ظاهره الغبن، والظلم، والخسران. ولم يهدأ إلا حين تيقن أن الأمور ستكون لصالح الإسلام والمسلمين.

"ونمت الملاحظات [النقدية] بما قدمه القرآن الكريم والحديث الشريف من أمثلة أدبية رائعة، فاتسعت المدارك، ونما الفكر، والفكر هو الرابطة بين الألفاظ والمعاني واتساعه هو الوسيلة إلى التوسع اللغوي وإدخال الجديد من الألفاظ وابتداع الطريف من الأساليب."([2]) فالثقافة الجديدة هي المشجعة على نقد المعارف القديمة.

ب – النقد في العهد الراشدي:

ظهرت بوادر الفكر النقدي عند الصحابة مع اعتناقهم للإسلام، لأنهم أدركوا بعقولهم مفاهيمه، وسفه ما كانوا يعيشون فيه، ثم طبع الإيمان والتصديق حياتهم، وانشغلوا بالفتوحات. ولذلك لم يركزوا على ممارسة النقد، وهذا لا يعني عدم وجود بعض المظاهر، ومنها تدقيقهم للحديث النبوي فـــ" بعض الصحابة كان يستحلف راوي حديث رسول الله □غير مبال بمنزلة هذا الراوي في الإسلام، أو مكانته من رسول الله □...وبعض الصحابة حرص على ألا يأخذ حديثاً منقطعاً لم يسمعه راويه من رسول الله □؛ بمعنى أن كل منهم كان يهتم بمتابعة سلسلة السند التي توصل الحديث إلى رسول الله".([3]) فنقد سند الحديث هو نقد ظاهري أو خارجي. ولا يعني ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم اكتفوا بهذا النوع من النقد فقط، بل كان نقدهم باطني كذلك، ويتجلى ذلك من خلال نقد السيدة **عائشة** رضي الله عنها ورفضها لمضمون بعض الأحاديث، ويعرف هذا بنقد المتون ومن ذلك ما« ذُكر عند **عائشة**

([1]) عباس محمود العقاد: **عبقرية عمر**، دار النفيس، الجزائر، 2002م، (د.ط)، ص 139.

([2]) محمد عبد المطلب مصطفى: **اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين**، م س، ص 10.

([3]) جيهان رفعت فوزي: **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1421ه/2001م، ص 74–75.

رضي الله عنها أن **ابن عمر** رَفع إلى النبي □: إنَّ المَيت يُعذبُ فِي قَبرهِ ببكاءِ أهلِهِ. فقالت: وَهِلَ، إنَّمَا قَالَ رَسُول الله □: إنه ليُعذَّبُ بِخَطيئتِهِ وَذَنبهِ، وَإنَّ أَهله لَيبكُون عَليهِ الآن.»([1]) وفهمه على أن أي شخص يموت سيعذب ببكاء أهله عليه. بينما احتجت السيدة **عائشة** رضي الله عنها بالآية الكريمة:﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.([2]) فقد تقع أخطاء في رواية الحديث بسبب النسيان أو عدم التركيز أو عدم الاستماع الجيد له. ولتجنب ذلك يعرضون الحديث على القرآن والسنة والقياس وعلى ما يقول به الصحابة.([3])

وعندما أصبح سيدنا **عثمان بن عفان رضي الله عنه** (ت35ه/656م) خليفة."أعطى أقرباءه المال، وتأول في ذلك الصِّلة التي أمر الله بها، واتخذ الأموال، واستلف من بيت المال وقال: إنّ **أبا بكر** و**عمر** تركا من ذلك ما هو لهما وإني أخذته فقسمته في أقربائي، فأنكر النَّاس عليه ذلك."([4]) ونقدوا سياسته في توليته لأقاربه لاعتقاده بأنهم الأكفأ.

وامتعضوا على سلوك من وظفهم. وحسب **أبو علي الجبائي**:"إن أول اختلاف حدث هو اختلافهم في أمر **عثمان رضي الله عنه** في آخر أيامه."([5]) فالخلافات بين المسلمين بعد وفاة النبي ε لا تعدو أن تكون دينية، وحتى النقاش يوم السقيفة لم يصدع وحدة المسلمين بخلاف ما حدث في أواخر خلافة سيدنا **عثمان رضي الله عنه** ، حيث تجرأ البعض على نقد الخليفة نقدا سياسيا، وبشكل صريح. لتغييره السيرة.

ثم نقدوا أمير المؤمنين سيدنا **علي رضي الله عنه** (ت 40ه/661م) لرفضه أخذ الغنائم في معركة الجمل وصفين، كما نقدوا قبول الحاكم التحكيم واعتبروه كافر؛ لأنه لم يحكم الله □ وإنما لجأ إلى حكم البشر أي أنه اعتمد على حكم **أبي موسى الأشعري**(ت 44ه/665م) وفي هذا جور. ونقدوا قراره في محو نفسه من الخلافة الهادف للحفاظ على دماء

([1]) البخاري: **صحيح البخاري**، م س، كتاب 64: المغازي، باب 8: قتل أبي جهل، رقم الحديث: 3978، ص 976.

([2]) القرآن الكريم: سورة النجم، آية 38.

([3]) جيهان رفعت فوزي:**السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، م س، ص 80-81.

([4]) محمد بن سعد بن منيع الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، ج 3، 1421ه/2001م، ص 60.

([5]) القاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، 1393ه/1974م، (د.ط)، ص 142.

المسلمين.([1]) و"الخلافات حول السياسة ومن هو الأصلح بالحكم في عهد سيدنا **علي بن أبي طالب رضي الله عنه** وسيدنا **معاوية رضي الله عنه** والمشكلات التي حدثت وقتها كانت من أهم العوامل التي شكلت وبنت المدارس الفكرية في الإسلام."([2])

وكانت هناك محاولات نقدية ظهرت مع **الشيعة** "وقيل لهم **الشيعة** لأنهم شايعوا **علياً رضي الله عنه**، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ."([3]) فهم جماعة محبة، ومدافعة على سيدنا **علي بن أبي طالب رضي الله عنه**، وترفض ما سواه، وسموهم **بالرافضة** لرفضهم للشيخين (**أبو بكر** و**عمر** رضي الله عنهما)، ولتفرقهم عن **زيد بن علي** (ت 121ه) الذي نهرهم لطعنهم في صحابة رسول الله ﷺ حين خروجه على **هشام بن عبد الملك** (ت 125ه/743م).([4]) و**الشيعة** على ثلاثة أصناف:

- **الغالية:** وهم الذين يغالون في حبهم لسيدنا **علي رضي الله عنه**.([5])
- **الزيدية:** وهم أتباع **زيد بن علي**، لا يطعنون في الصحابة ولا في الشيخين.([6])
- **الرافضة:** وهم الذين يرفضون تولية الشيخين، ويطعنون في أغلب الصحابة رضوان الله عليهم. وأول ظهور للنزعة النقدية في فكرهم تتجلى في اسمهم "**الرافضة**"، فالرفض: تركك الشيء([7]) "وسموا رافضة لرفضهم إمامة **أبي بكر** و**عمر**. وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف **علي بن أبي طالب** باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة ظلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ."([8]) وأي شخص يرفض ويتخلى عن شيء يكون

([1]) علي محمد الصلابي: **فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة**، دار المجدد، الجزائر، 2009، (د.ط)، ص 55.

([2]) عبد الرحمن مرحبا: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ج 1، م س، ص 271.

([3]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ج 1، 1430هـ/2009م، ص 25.

([4]) علي محمد الصلابي: **فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة**، م س، ص 88-89.

([5]) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: **الملل والنحل**، تص وتع: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، ج 1، 1413هـ/1992م، ص 176.

([6]) مَ ن، ص 145.

([7]) ابن منظور: **لسان العرب**، م س، ص 1689.

([8]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ ن، ص 33.

ذلك نتيجة قيامه بعملية نقدية تبين له سلبيات وايجابيات موضوع معين. ولكن الرفض عند الشيعة نشأ من التعصب لا من التفكير.

وتَعَدَّدَ نقدهم للعديد من المسائل المقدسة عند المسلمين، ولم يبق لهم من مصدر تشريعي بعد استبعادهم لآيات القرآن وسنة النبي سوى الأقوال التي نسبوها إلى أئمتهم واعتبروها مساوية – حاش لله – لأقوال الله والرسول." ويزعمون أن الأئمة ينسخون الشرائع، ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، ويوحى إليهم."([1]) وهم من أصناف الغالية. وقد نقد بعضهم الصحابة واعتبروهم قد غيروا وحذفوا بعض الآيات من القرآن الكريم " ومن قول الإمامية كلها قديماً وحديثاً أن القرآن مبدّل زيد فيه ما ليس منه، ونقص منه كثير"([2])

كما ينتقد البعض منهم فكرة موت الإمام، ويسمونه غيابا لفترة فقط، ويعتقدون برجعة الكثير من الأموات للدنيا مرة ثانية، بل ووجوب ذلك ووجوب الإيمان به. والاثنا عشرية فيها فرقة تعتقد أن **الحسن** لم يمت، وهو القائم ولا يجوز أن يموت ولا ولد له ظاهراً، لأن الأرض لا تخلو من إمام، وقد ثبت عندنا أن القائم له غيبتان، وهذه إحدى الغيبتين وسيظهر ويعرف ثم يغيب غيبة أخرى.([3]) وهم بهذه الآراء يرفضون الإقرار بالعقائد الموجودة عند أغلب المسلمين وينقدون ويشككون في صحتها.

وهناك فرقة أخرى اشتهرت بنقدها ونقصد بهم: **الخوارج** فقد ناقشوا مسائل ذات طابع سياسي مرتبطة بمسألة: من الأصلح للحكم؟ وهذه الفرقة بمعارضتها لتولية **معاوية بن أبي سفيان** ولخروجها عن سيدنا **علي** يتبين لنا موقفها النقدي الرافض للواقع وللأحداث الناتجة عنه. "و**الخوارج** بأسرها يثبتون إمامة **أبي بكر** و**عمر**، وينكرون إمامة **عثمان** – رضي الله عنهم– في وقت الأحداث التي نُقم عليه من أجلها ويقولون بإمامة **علي** قبل أن يحكم، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم ويكفرون **معاوية** و**عمرو بن العاص** (592م–682م)

([1]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([2]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 2، ج 5، 1416هـ/1996م، ص 40.

([3]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، مَ س، ص 173.

وأبا موسى الأشعري ويرون أن الإمامة في قريش وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك ولا يرون إمامة الجائر."([1])

ج- النزعة النقدية في العهد الأموي:

أصبح النقد في العهد الأموي أكثر دقة، وذلك باعتماده على بعض خصائص الصياغة والمعاني، ولكنه اتجه للأدب أكثر منه إلى الجانب الفكري، "ومنذ العصر الأموي ازدهر النقد بازدهار الشعر، ودخل مرحلة جديدة، وعرفت مجالس النقد التي كان يعقدها الخلفاء والأمراء ووجوه القوم والشعراء، ينظرون في الشعر، ويفاضلون بين الشعراء مما كان له أبعد الأثر في ازدهار النقد الأدبي."([2]) فلم يكن من المناسب حينها وخاصة لأصحاب الحكم استمرار الأسئلة التي طرحت سابقا حول من الأحق بالحكم؟، ولذلك توجهت أغلب المجهودات الفكرية في النقاش حول الأدب أو الفقه، "فمشاكل الحياة السياسية في العصر الأموي عطلت تطور الحياة [العلمية] وعلى الأخص حركة نقل التراث الأجنبي."([3]) وتوجه الدولة حينها هو تثبيت الاعتقاد بالجبر، والذي طرحه **جهم بن صفوان** (ت 128ه/745م) بقوله:" إن الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء...إلى غير ذلك والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر."([4]) وينفي هذا الرأي حرية الإنسان وقد أيدته الدولة بالسيف كي تفرض شرعيتها. ومع ذلك برز اتجاه نقدي يدافع عن إرادة الإنسان وتجسد مع **معبد الجهني**، ثم **غيلان الدمشقي**." ولو لم يكن للعبد اختيار كان الخطاب معه محالا، والثواب والعقاب عنه ساقطين كالجمادات.([5])

([1]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج 1، مَ س، ص 109-110.

([2]) محمد عبد المطلب مصطفى: **اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين**، م س، ص 11.

([3]) محمد علي أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة، الفرق الإسلامية وعلم الكلام، الفلسفة الإسلامية**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000م، (د.ط)، ص 51.

([4]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 73-74.

([5]) أبو المظفر الاسفرايني: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1403ه/1983م، ص 107.

د- النزعة النقدية في العهد العباسي:

اذا عدنا لبدايات الخلافة الإسلامية سنجد أن النقاش مع أصحاب الثقافات الدخيلة بدأ منذ القرن الثاني للهجرة، بعدما ظهرت بوادره في أواخر القرن الأول عن طريق المناقشات الكلامية مع أصحاب الثقافات الأجنبية، التي وجدت في اختلاف المسلمين، ثغرة تسربت من خلالها، بغرض توجيه حياة المسلمين، واسترجاع ما كان يوما لها قبل الفتوحات الإسلامية، إضافة إلى هذا فإن اتساع حركة الترجمة وازدهارها، كان من أسباب دخول الكثير من المعارف اليونانية إلى قلب الحياة الفكرية الإسلامية.([1]) ولما أسلم البعض حاول إدخال ماضيه الحضاري ومزجه بالجديد، فكان لا بد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوي الخبرة في الدين للرد عليهم، وهذا ما اقتضى استخدام المناهج العقلانية والمنطقية في نقض هذه العقائد، والفلسفات والدعوة إلى العقيدة الإسلامية.([2]) لأن التركيبة الاجتماعية وقتها كانت مهيأة للإقبال على العلوم والمعارف. كما أعطى الخليفة العباسي **عبد الله المأمون** (ت218هـ/833م) دفعا لما وجده مهيئا.

واتسع تأثير الفلسفة اليونانية، ومنطقها عند المسلمين، مما جعلهم يتقبلون الشروح العقلية في الإلهيات، فما كان يهم بعض المسلمين هو الجدل، لأنه كان العنصر الشائع حينها، وهذا ما دفعهم إلى الاستفادة من الفلسفة العقلية الأجنبية، وخاصة الإغريقية.([3]) واتخذ النقد صبغة علمية، واتصف الناقد بالقدرة على التحري والتحليل العميق، وظهرت نزعات نقدية تمثلت في نزعة اللغويين والأدباء والعلماء. و" لم تأخذ كلمة (النقد) المعنى الاصطلاحي إلا منذ العصر العباسي، وقبل ذلك كانت تستخدم بمعنى الذم والاستهجان."([4])

([1]) محمد البهي: **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، ط 5، 1979، ص 60.

([2]) مسعود بن عمر التفتازاني: **شرح المقاصد**، مكتبة الكليات الأزهرية، ج 1، (د.ت.ط)، ص 23.

([3]) محمد البهي، م ن، ص 189.

([4]) شوقي ضيف: **النقد**، م س، ص 9.

وفي هذا العصر بدأ النقد الفلسفي يظهر ويتبلور شيئا فشيئا بسبب ازدهار العلم، واتساع مجالاته، وكثرة المناظرات الفلسفية، والدينية، والمناقشات بين دعاة الجديد (الفلسفة) والمعارضين لها.

وبفضل الفلسفة والمنطق والجدل تطورت أساليب النقد وبرزت عند بعض العلماء المتأثرين بالمعارف الأجنبية **كالعلاف**، و"تغذت حركة النقل ومعها النهضة الثقافية، بتشجيع الخلفاء وإشرافهم وبذلهم الأموال الطائلة، فأضحت حركة قوية شاملة استطاعت في يسير من الزمن أن تستوعب تراث الأعاجم، وأصبح للعلماء مكانة مرموقة بين الخاصة والعامة."([1])

فتأثر المسلمون بأساليب الجدل والنقد الموجودة في الكتاب والسنة، ومارسوه في المجتمع والسياسة. إضافة إلى استفادتهم من الثقافات الأجنبية، وكل هذه العوامل ساعدت على بلورة مصطلح النقد.

مما سبق ذكره وجدنا أن النقد كمصطلح له عدة مفاهيم، تتقاطع في الوقوف على قيمة الشيء، وذكر إيجابياته وسلبياته، وهذه النزعة سادت الفكر البشري منذ القديم، وصُبغت بالطابع الفكري السائد في كل مرحلة، كما لاحظنا أن البيئة الفكرية التي سبقت ظهور **النَّظام** تميزت بوجود تيار نقدي يرفض قبول الأوضاع القائمة، ويميل إلى البديل السياسي والفكري. والسؤال المطروح هو:

هل هناك نزعة نقدية في فكر **المعتزلة** و**النَّظام**؟. وما هي أهم تجلياتها؟.

([1]) عبده الحلو: **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1995م، ص 95.

الفصل الثاني: النقدية الدينية والاجتماعية للمعتزلة

المبحث الأول: النقد الديني والسياسي:

أولا: النقد الديني.

ثانيا: النقد السياسي.

المبحث الثاني: النقد الاجتماعي والأخلاقي:

أولا: النقد الاجتماعي.

ثانيا: النقد الأخلاقي.

تعتبر مدرسة **المعتزلة** الكلامية من أهم المدارس الفكرية التي عُرفت في تاريخ الحضارة الإسلامية وقد صنفها العديد من الباحثين ضمن الفرق العقلية، بل هي أول مدرسة عقلية في الإسلام تجاهر بأهمية العقل، وأولويته، في الأمور كلها، وقد صاحب المسار التاريخي لهذه المدرسة مسار الحضارة الإسلامية ازدهارا، وانهيارا، فازدهرت أيام بلوغ حضارتنا أوجها، وانهارت أيام أفولها.([1])

وقد نشأت في بداية القرن الثاني للهجرة (80-131هـ) في مدينة البصرة.([2]) أي في أواخر العصر الأموي وبدايات العصر العباسي الأول في البصرة (العراق) و(دمشق) الشام.([3])

وفي هذا الفصل سنبين كيفية طرح **المعتزلة والنظام** لأفكارهم في ثوب نقدي، متدرجين في المسائل من الأهم إلى المهم، أي من الدين والسياسة، إلى المجتمع والأخلاق.

فإذا كانت هناك نزعة نقدية في فكر **المعتزلة**، و**النظام**، ما هي مظاهرها؟.

([1]) أحمد محمود صبحي: **علم الكلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، ج 1، 1985، ص 104.

([2]) زهدي جار الله: **المعتزلة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م، (د.ط)، ص 1.

([3]) أحمد أمين: **فجر الإسلام**، م س، ص 286.

أولا: النقد الديني:

يُشكل الدين عقيدة المسلمين. لذلك اهتمت فرقة **المعتزلة** به، ونقد متكلموها الاعتقادات السائدة حوله، بغية الوصول إلى فهم صحيح له، ولتوظيفه في الحياة، وبشكل سليم. ولهذا قام **النظام** بنقد الأسس الابستيمولوجية للمعرفة الدينية الإسلامية.

وارتكز في نقده على القواعد التي تؤسس البناء الديني، لا من أجل ترميمه بل لإحداث قطيعة معرفية مع البرديغم السائد. ولهذا تكلم عن إعجاز القرآن الكريم، وقال بخلقه، ونقد الأحاديث النبوية الشريفة، ونقد القياس، والاجتهاد، وترتيب الأدلة.

1-نقد التفسير وبيان مشروعية التأويل:

آمن **النَّظام** إيماناً شديداً بأهمية استخدام العقل في تفسير القرآن الكريم، ولهذا نقد التفاسير السطحية التي لا تتجاوز ألفاظ النص، كما نقد بعض مفسري القرآن ورفض الأخذ بأي تفسير وقال: "لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصَبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة؛ فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس وكلما كان المفسر أغرب عندهم، كان أحب إليهم...فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم."([1]) فهو يحذر من الانبهار بأشباه العلماء، والإعجاب بالأفكار الجديدة الصادرة من علَمٍ معروفٍ.

وقدم عدة أمثلة تُظهر غرابتهم في التفسير ومنها:" قال آخرون في قوله : ﴿عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلا﴾([2]) قالوا: أخطأ من وصلَ بعض هذه الكلمة ببعض. قالوا: وإنّما هي: سَلْ سبيلاً إليها يا **محمد**. فإن كان كما قالوا فأين معنى تسمَّى، وعلى أيِّ شيءٍ وقع قوله تسمّى ماذا، وما ذلك الشيء؟"([3]) واعتقد المفسرون أن سَلْسَبِيلا كلمتين، وطلب من النبي للدعاء، في حين أن الآية واضحة، فهي تشير إلى عين في الجنة، ولا تحتاج لفهمها إلى غرابة في التفسير.

([1]) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، ج 1، 1384هـ/1965م، ص 343.

([2]) القرآن الكريم: سورة الإنسان، آية 18.

([3]) الجاحظ، مَ ن، ص 344.

ولكن موقفه هذا يحمل الازدراء ببعض العلماء. وتشكيكه في غير موضعه. وإذا قدم المفسر معنا جديدا فليس شرط أن يكون هدفه إبهار العامة، بل نتج ذلك من إعماله لفكره، ولقراءته النصوص بشكل مختلف، وهذا الفعل لا يتعارض مع دعوى **المعتزلة** لإعمال العقل.

ومثلما نقد **النَّظام** التفسير بمعاني غريبة للآيات الواضحة، نقد المذاهب التي لم تعتمد تأويل آيات الله المتشابهة(*) واكتفت بالمعنى الظاهر السطحي، ولم ترجع اللفظ إلى معناه الأصلي، وهذا ما أدى ببعض الفرق إلى الوقوع في التجسيم، واثبات أمور مجازية، مثل تأويلهم **لقوله** :﴿الرَّحْمَن عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾([1])." قالوا الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله تعالى جسما."([2]) فأسلوب بعض الآيات القرآنية مجازي حسب **القاضي عبد الجبار** لا حقيقي، ولهذا ينبغي إظهار المعاني الخفية، فأول الاستواء بالقدرة، وقال:" الاستواء هاهنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة."([3]) فالدين لا يطلب منا التسليم بحقائقه فحسب، وإنما يدعونا لتعقلها، وبهذا يتحقق الفهم الفعلي لكلام الله . وهذا ما طبقه **النظام**، وهو يقول:" ذكر الله –سبحانه– الوجه على التوسع، لا لأن له وجهاً في الحقيقة، وإنما معنى ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾([4]) ويبقى ربك، ومعنى اليد: النعمة."([5]) "والعرب تقيم الوجه مقام الشيء، فيقول القائل: لولا وجهك لم أفعل، أي لولا أنت لم أفعل وهذا قول **النَّظام**."([6]) فهو يعتمد على لغة العرب واستعمالاتهم الشائعة للعبارات ليأول القرآن الكريم.

(*) **المحكم والمتشابه:** المحكم ما أُحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يُحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية إما في أولها أو آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى أو في سنة رسول الله من قول أو فعل أو في إجماع من الأمة، فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المُحكم. سميح دغيم: **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، م س، ص 1189.

([1]) القرآن الكريم: سورة طه، آية 5.

([2]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 226.

([3]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([4]) القرآن الكريم: سورة الرحمن، آية 27.

([5]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 137.

([6]) مَ ن، ص 152.

وبالتالي الدين عقلي في أصله، لأن الدين جاء على حسب طبيعة البشر ومادام أن الإنسان كائن عاقل بطبيعته، فالدين موافق لطبيعتنا، أي أن النقل في أصله قابل للإدراك بالعقل. والعقل والنقل منبعهما واحد وهو الله ﷻ، وهدفهما واحد وهو الوصول إلى الحقيقة، فهما متطابقان، وإن غاب أحدهما فيمكننا تصور غياب النقل لأن الأصل هو العقل، مثل الماء والحياة، فالأصل هو الماء ولا يمكن تصور غيابه وإن غاب فلن تستمر الحياة، كذلك الشأن بالنسبة للعقل، وهذا معنى قول الله ﷻ:﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القُرآنَ أَمْ عَلى قُلوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.([1]) والعقل مقدم على الدين لأنه يُشكل ميزة إنسانية ولولا وجوده لما كان للدين معنى. ولذلك حثت **المعتزلة** على تأمل الحقائق الكامنة خلف ظواهر الآيات، إتباعا لدعوة القرآن الكريم. ويُحمل بعض أعلام **المعتزلة** الإنسان مسؤولية كفره حتى قبل ورود الرسائل نظرا لامتلاكه العقل؛ فحتى أصول معرفة **الله** ﷻ تتحقق بالعقل ويمكن إدراكها قبل ورود السمع. ولهذا نقد **النَّظام** الآراء التي حجّمت من مكانة العقل ودوره في المعرفة، في حين أنه مرادف للفطرة السليمة، فالفطرة بطبيعتها عاقلة، والعقل هو الذي يميز بين الحق والباطل وبين الصحيح والخاطئ، ومادام أن الإنسان مكلف فأكيد أن **الله** ﷻ قد سخر له كل ما من شأنه أن ينجحه في مهمة إعمار الأرض، فزوده بعقل فطري يمكنه من خلال استخدامه الوصول إلى معرفة أصول المسائل.

ولكن" هناك أشياء لا يُدرك حسنها إلا بالشرع، كالصلاة في أوقاتها وعدد ركعاتها والمسح على الخفين ونحو ذلك."([2]) كما أن تأويل النصوص، يولد الجدل حولها، وهذا يؤدي إلى الضلال، والابتعاد عن المعنى الحقيقي لها، وقد قال **الله** ﷻ: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾.([3]) لأن المتشابه هو من عند **الله** ﷻ، ونحن لا نعلم معناه، كما قدم الإسلام بُعدا خاصا ومحددا لكل ما يتعلق بالعلم الإلهي. وأغلق الباب أمام أية محاولة اجتهادية في ذلك، وهذا لم تحترمه **المعتزلة**.

([1]) القرآن الكريم: سورة محمد، الآية 24.

([2]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، ج 4، (د.ت)، ص 21.

([3]) القرآن الكريم: آل عمران، الآية 7.

2-نقد القول بالإعجاز اللغوي للقرآن الكريم:

نقد **النَّظام** الاعتقاد السائد بوجود إعجاز لغوي في القرآن الكريم. و**الله** ﷻ لم يذكر ذلك في كتابه. بل قال **الله** ﷻ:﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ﴾.([1]) وذكر **أبو القاسم البلخي**(ت 319ه) قول **النظام:** "إن الحجة في القرآن، إنما هو ما فيه من الأخبار عن الغيوب لا النظم والتأليف. لأن النظم عنده مقدور عليه لولا أن الله منع منه."([2]) **فالصَّرْفَة**([*]) هي أبرز وجوه إعجاز القرآن الكريم إضافة إلى إخباره بأمور غيبية. فهو مؤلف من حروف وكلمات وجمل عربية، وبالتالي لا يوجد إعجاز من الناحية المادية اللغوية. ويظهر إعجازه في معناه؛ أي في إخباره عن أمور لا يمكن الوصول إلى إدراكها أو معرفتها بالعقل وحده، مثل كلامه على أخبار الأمم الماضية والآتية.

ويقول **النَّظام:** "إن نظم القرآن وحُسن تأليف كلماته ليس بمعجزة **النبي** ﷺ ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وَجْه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف."([3]) فالقرآن الكريم جاء في شكل نثري، والشعر أبلغ من النثر، وبالتالي إعجازه ليس في نظمه، وجاء في مستوى لغة العرب، لأنهم الأقدر على فهمه لا ليدل على صدق النبوة أو يبرهن عليها. وأراد **النَّظام** أن يوجه الذهنية العربية الإسلامية إلى قراءة ما خلف السطور لا التوقف عندها وتذوقها، فمعجزة القرآن هي في صنع الإنسان وإصلاحه وهدايته، فهو ليس كتاب أدب أو شعر أو فن، بل أبعد وأعمق من ذلك، وموقف

([1]) القرآن الكريم: سورة البقرة، آية 2.

([2]) أبو القاسم عبد الله البلخي: **مقالات الإسلاميين**، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1393ه/1974م،(د.ط)، ص 70.

([*]) الصَّرْفَة: لغة: مصدر للفعل صَرَفَ بمعنى أبعد. والصَّرْفُ: أن تَصرف إنساناً عن وجَهٍ يُرِيده إلى مَصْرِفٍ غير ذلك. ابن منظور: **لسان العرب**، م س، ص 2435. وهي عند **الجاحظ:**" ما رفع من أوهام العرب، وصرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن، بعد أن تحداهم الرسول بنظمه. ولذلك لم نجد أحدا طمع فيه، ولو طمع فيه لتكلفه، ولو تكلف بعضهم ذلك فجاء بأمر فيه أدنى شبهة لعظمت القضية على الأعراب وأشباه الأعراب." الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 4، 1385هـ/1966م، ص 89.

([3]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 143.

النَّظام النقدي ينبع من رغبته في استفادة الناس من مصادر دينهم بدل الانبهار والانفعال بجمال نظمه وتفويت الغاية التي نزل من أجلها.

واعتقد **النَّظام** أن من إعجاز القرآن الكريم صرف **الله** ﷻ الناس على أن يأتوا بمثله، فمنعهم من تقليده لا لأنه غير قابل للتقليد، ولكن إرادة **الله** ﷻ هي التي حفظته من هذا، قال **الله** ﷻ:﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.([1]) فحفظه الله بالصرفة، ولأن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله، ولذلك لم يتجرأ على محاولة تحريفه. قال **الله** ﷻ:﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْض ظَهِيراً﴾.([2]) **فالله** ﷻ تولى حفظه من التحريف إلى يوم القيامة، أو أن يأتي شخص أميٌّ بمثل هذا القرآن، ولا يستطيع أي أحد أن يتطاول على القرآن الكريم، ويحاول أن يؤلف على منواله لا لأنه لا يستطيع وإنما لأن الله ﷻ منعهم.

ولكن الظاهر من الآية وجود تحدي وهذا يتعارض مع القول بالإجبار والصرف. ويثبت التاريخ وجود عدة محاولات لمدعي النبوة التأليف على منوال القرآن الكريم، وبالرغم من فشلها، إلا أنها أثبتت عدم وجود منع من طرف الله ﷻ. يقول **الجاحظ:**" قد رأيت أصحاب **مسيلمة[ابن حبيب الحنفي]** (ت 12ه) وأصحاب **ابن النَّواحة** إنما تعلقوا بما ألف لهم **مسيلمة** من ذلك الكلام، الذي يعلم كل من سمعه أنه إنما عدا على القرآن فسلبه، وأخذ بعضه، وتعاطى أن يقارنه، فكان لله ذلك التدبير، الذي لا يبلغه العباد ولو اجتمعوا له."([3]) وهذا يضعف رأي **النظام**. كما أن القول بالصَّرْفَة يتعارض مع التحدي الموجود في سورة الإسراء، ولم يبين الله ﷻ كيفية حفظه للقرآن الكريم في سورة الحجر. كما نجد تعارض عند **النظام** بين المبدأ والتطبيق، فهو لجأ إلى التأويل في العديد من المسائل، ولكنه في مسألة الصرفة التزم بحرفية النص.

ونقد بعض أعلام **المعتزلة** هذا القول ونجد ذلك عند **القاضي عبد الجبار**، لتعارض الصرفة مع أصل العدل المعتزلي من حيث أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها،

([1]) القرآن الكريم: سورة الحجر، آية 9.

([2]) القرآن الكريم: سورة الإسراء، آية 88.

([3]) ومن أقواله:" والشمس وضحاها. في ضوئها ومجلاها. والليل إذا عداها. يطلبها ليغشاها. فأدركها حتى أتاها. وأطفأ نورها ومحاها". الجاحظ: **الحيوان**، ج 4، مَ س، ص 89.

وبالتالي الإنسان حر يقدر على الفعل وان امتنع فالمنع ذاتي. ولكن قول **النظام** يبين أن المنع خارجي والإنسان مجبر. يقول **عبد الجبار:**" اعلم أن الخلاف في هذا الباب أنا نقول إن دواعيهم انصرفت عن المعارضة، لعلمهم أنها غير ممكنة...ولولا علمهم بذلك لم تكن لتتصرف دواعيهم؛ لأنا نجعل انصراف دواعيهم تبعاً لمعرفتهم بأنها متعذرة؛ وهم–أي **النظام** وموافقيه– يقولون: إن دواعيهم انصرفت مع التأتي، فلأجل انصراف دواعيهم لم يأتوا بالمعارضة مع كونها ممكنة."([1]) فالصَّرفة المرفوضة عند **عبد الجبار** أن العرب لو لم يصرفهم الله لأتوا بمثل القرآن الكريم. أما الصَّرفة المقبولة هي أن العرب أدركوا أن القرآن لا يصدر من بشر فتيقنوا عجزهم عن الإتيان بمثله فانصرفوا تلقائيا عن مواجهته. فالصرف ليس خارجياً بل قناعة داخلية.

وينقد **الحاكم الجشمي**(*)(ت 494ه) أقوال **النَّظام** بالصرفة في ثلاثة نقاط أساسية؛ أولها: أن العلم لم يكن ممنوعا في وقت النبي محمد ، ولو أراد الله صرف الناس لمنعهم من التعلم لأنه هو الذي يمكنهم من تأليف أقوال تحاول مماثلة القرآن الكريم. وثانيا: يبين لنا التاريخ وجود دواعي عند بعض المشركين لتحدي القرآن الكريم، فحاولوا التأليف على نظمه دون أن يكون هناك صرف من الله لهم. وثالثا: كما أن القول بأن الإعجاز في إخبار القرآن الكريم بالغيب وعدم تناقضه غير صحيح لأن التحدي كان في اللفظ، أما أخبار الغيب وعدم التناقض فهي في المعنى، وليست كل السور القرآنية تتضمن أخبارا.([2]) والقول بالصرفة يخالف المذهب الاعتزالي المؤكد لحرية الإنسان المطلقة في الأفعال، فإذا كان الله صرف الناس أو منعهم على أن يأتوا بمثل القرآن الكريم، ألا يعد هذا تعارضا مع القول إن الإنسان حر؟ .

كما نقد **الأشاعرة** القول بالصرفة وذلك مع **أبي بكر الباقلاني (ت 403ه)** القائل:"ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصَّرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة– وإنما منع منها الصرفة– لم يكن الكلام معجزاً، وإنما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمن الكلام

([1]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن**، تقويم النص: أمين الخولي، ج 16، (د.م.ط.ت)، ص 324.

(*) الحاكم الجشمي: هو المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، المعروف بالحاكم، عاش بين(413–494هـ).

([2]) عدنان زرزور: **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**، مؤسسة الرسالة ، ط 1،(د.م.ت)، ص 446–447.

فضيلة على غيره في نفسه"([1]) فلماذا جاء القرآن الكريم في شكلٍ بليغٍ مادام الله عجزنا عن الإتيان بمثله؟. كان يكفي أن يأتي في أسلوب بسيط. وبالتالي القول بالصرفة يلزم صاحبه، ولا يعكس حقيقة القرآن الكريم.

([1]) أبو بكر محمد الباقلاني: **إعجاز القرآن**، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر،(د.ط.ت)، ص 30.

3- نقد القول بقدم القرآن الكريم:

اعتقدت **المعتزلة** و**النَّظام** أن القرآن الكريم مخلوق، ولذلك نقدت كل من اختلف معها في اعتقادها. وهدفها من وراء ذلك نُصرة عقيدة التوحيد، وبينوا ذلك من خلال فلسفتهم حول كتاب الله ، فاعتبروه كلاماً إلهياً منزلا على لسان الملائكة إلى الأنبياء والرسل، وأي كلام يتألف من عنصرين أساسيين وهما الدال والمدلول، أي اللفظ والمعنى، وساد الاعتقاد عند بعض **الأشاعرة** وأهل الحديث أن الدال محدث – حين استخدامه– والمدلول قديم، وإذا أخذنا قولهم فسيؤدي بنا ذلك إلى إثبات قديمين، وهما الله ومعاني القرآن الكريم، وهذا يتنافى مع مبدأ التوحيد، والذي يقر بإثبات قديم واحد وهو الله . وليصلح توحيد الأمة لابد أن نعتبر أن القرآن مخلوقا لفظا ومعنى (دال ومدلول). ويتابع **النَّظام** رأي **المعتزلة** ويقول: "إن كلام الخلق عَرَض، وهو حركة؛ لأنه لا عرض إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مُقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة والقراءة الحركة، وهي غير القرآن وأحال أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه."([1]) فالتغير من سمات كلام الخلق، لأنه عرض، والثبات صفة للكلام الإلهي، لأنه غير قابل للتحريف، والقرآن مخلوق، وفي مكان محدد. نلاحظ هنا أن **النَّظام** يقارن بين كلام الخالق وكلام الخلق كي يبين اختلافهما، وهذه المقارنة لا تجوز للاختلاف بين الخالق وعباده، كما أن كلامه مبني على مسلماته في اعتبار أن القرآن الكريم جسم لا يصح أن يكون في مكانين، ولكنه لم يقدم أدلة كافية على خلق القرآن بخلاف **القاضي عبد الجبار** الذي استدل ببعض الآيات الدالة على خلق القرآن مثل قوله ﴿الله خَالقُ كُل شَيءٍ﴾([2]) وتدل الآية على حدوث القرآن الكريم، وأن الله خلقه. ولولا قيام الدلالة على إخراج أفعال العباد منه لوجب دخوله في العموم، ولا دلالة توجب إخراج القرآن منه، فيجب دخوله فيه. فقوله تعالى: ﴿هُوَ الأوَّل وَالأخِرُ﴾([3]) يدل على حدوث القرآن؛ لأنه لو كان قديما لما صح كونه تعالى أولا، ولا قوله:﴿مَّا فرَّطنا فِي الكِتَابِ

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 153.

([2]) القرآن الكريم: الرعد، آية 16.

([3]) القرآن الكريم: الحديد، آية 3.

مِن شَيءٍ﴾[1] يدل على حدوثه، وأنه اختار إحداثه على هذا الوجه. وقوله:﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2] يدل على حدوثه، لأن القديم لا يصح أن يبين معناه بالكلام. وقوله:﴿إِنَّا جَعَلْنَاه قُرآنًا عَرَبِيًا﴾[3] يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة. وكل ذلك وما شاكله يدل على حدوث القرآن.[4] كما يقول: "وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث."[5] فعند الحاجة إلى الكلام يُحدث الله القرآن الكريم في محل، وبالتالي هو مخلوق محدث، ولا وجود لقديم إلا الله .

نلاحظ من خلال هذا أن القاضي **عبد الجبار** استند إلى أدلة نقلية، واستنتاجات عقلية، ليبين خطأ موقف خصومه وصحة رأيه.

وأرادت **المعتزلة** بمسألة خلق القرآن الكريم تنزيه توحيد الأمة، ولكن القول بها له تداعيات خطيرة على التوحيد بحد ذاته، لأن الشيء المخلوق يخضع لسيطرة الزمن، فهو ليس أزليا ولا أبديا بل له بداية ونهاية، وسيأتي اليوم الذي تنتهي فيه صلاحيته. وهذا القول لا يصلح في حق القرآن الكريم الذي أُنزل ليكون هداية للبشرية إلى أن تقوم الساعة، فلا توجد فيه معاني أو أحكام منتهية الصلاحية ولو كان كذلك لفقد الغاية من وجوده. والخطأ الذي وقع فيه **المعتزلة** هو اعتقادهم أن قدم المعاني أو المدلولات يعني أن لها نفس قدم الله ، وهنا وقعوا في نفس خطأ المشبهة. وتأولوا قول الله : ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾.[6] فاعتقدوا بأن القرآن مخلوق وأدخلوه في عموم (كل)، وبالمقابل أخرجوا أفعال العباد من هذا العموم، بحجة وجود أفعال الشر والله لم يخلقه ولا يفعله، لأن هذا هو التنزيه في رأيهم. كما أن القول بخلق القرآن الكريم يفهم منه أنه مختلق وغير منزل من عند الله .

([1]) القرآن الكريم: الأنعام، آية 38.

([2]) القرآن الكريم: النحل، آية 44.

([3]) القرآن الكريم: الزخرف، آية 3.

([4]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، خلق القرآن**، تق: إبراهيم الأبياري، إش: طه حسين، ج 7، (د.ط.م.ت).ص 92-93.

([5]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 528.

([6]) القرآن الكريم: سورة الرعد، آية 16.

4- نقد نسبة فعل الشر لله تعالى:

يعتبر **بعض أعلام المعتزلة** أن الله قادر على فعل الشر والظلم، لكنه لا يفعلهما لقبحهما، فعن **أبي المظفر الاسفراييني** (ت 471هـ) "أن سبعة من رؤوس **القدرية** تناظروا في مجلس واحد في أن الله تعالى، هل يقدر على ظلم وكذب يختص به؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين."([1]) لكن رفض **النَّظام** قبول هذا الاعتقاد، لأن الله خير بطبيعته، بدليل أن اسم الشرير أو الظالم لا يوجد ضمن أسمائه الحسنى. يقول **النظام:**" إن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة. فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة."([2]) فالجاهل أو المعتدي هو الذي يظلم، وبالتالي لا يمكن تصور صدور الشر عن **الله** أي قيامه بأفعال مذمومة. والله خلقنا لينفعنا ويمتعنا لا ليعذبنا، ومن يصنع ما لا منفعة منه يكون عابثا، ويقول **النظام:**" خلق الله الخلق لعلة تكون، وهي المنفعة."([3]) ولذلك لا يصدر من الله إلا الخير. قال الله :﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.([4]) وهو ينزه **الله** عن فعل القبيح أو اختياره، لأن كل أفعاله حسنة، كما ينزهه عن الإخلال بما هو واجب عليه. يقول **النَّظام:**" الله تعالى لا يقدر على أن يُخرج أحدا من أهل الجنة عنها، ولا يقدر على أن يلقي في النار من ليس من أهل النار."([5]) وعدم القدرة لا يقصد به العجز وإنما الترفع عن الظلم. فالإنسان هو فاعل الشر، وإذا أخذ جزاءه فهو الجاني على نفسه، ويقول **النَّظام:** "لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على إلقائه فيها."([6]) فالإنسان مصدر الشر والظلم لا الله ، فهو لا يظلم عباده ولا يدخلهم إلى نار جهنم والعياذ بالله إلا بأعمالهم.

([1]) أحمد بن يحي المرتضى: **المنية والأمل**، تق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، 1985م، (د.ط.م)، ص 104.

([2]) أبو الحسين الخياط: **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تح: نيبرج، أوراق شرقية للطباعة، بيروت، ط 2، 1413ه/1993م، ص 27.

([3]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 200.

([4]) القرآن الكريم: سورة آل عمران، آية 182.

([5]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 133.

([6]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومن أقوال **النَّظام:** "إن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا."([1]) فالله خير ولا يصدر منه إلا الخير، والقدرة تعني الاستطاعة، وكلمة لا يستطيع لا تعني عجزه عن الفعل –حاشا لله– بل لا يخلف الله وعده في إحسانه لعباده، فهو لم يخلقهم ليعذبهم، وفي القرآن الكريم نجد عبارة مشابهة في قصة سيدنا يونس υ في **قوله** □ ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾.([2]) قال **الزمخشري** عن القدرة:" فسرت بالتضييق عليه، وبتقدير الله عليه عقوبة."([3]) بمعنى أن الله لن يعذبه. وهذا يعكس اعتقاد ايجابي وحسن ظن بالله □. فالله خيِّر ولا يصدر عنه الشر، كي يطمئن الإنسان ويعلم أن الشر إذا وقع فذلك منه هو، ونتيجة سوء تصرفاته. ويقول **النَّظام:** "إن الله تعالى لا يقدر على أن يعمي بصيرا، أو يُزمِن صحيحا، أو يفقر غنيا، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر على أن يغني فقيرا أو يُصح زمِنا إذا علم أن المرض والزَّمانة والفقر أصلح لهم، إنه لا يقدر على أن يخلق حيَّة أو عقربا أو جسما علم أن خلق غيره أصلح من خلقه."([4]) فالله □ قيوم على خلقه، ومن تمام قوامته اختيار الأصلح لعباده، ومادام أن الله هو العليم فأكيد أنه يعلم ما يُصلح عباده. فإن لم يخلقه فحينها يكون ظالما لهم. وحاشا لله أن يكون كذلك. فالخيِّر لا يصدر عنه إلا الخير، يقول **النَّظام:**"إن **الله تعالى** إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه، وهو يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت."([5]) و**الله** □ حكيم لا يصدر منه الخير فحسب. بل يختار أخير الخير ليفعله لعباده بحكمته ورحمته.

([1]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([2]) القرآن الكريم: سورة الأنبياء، آية 87.

([3]) أبو القاسم الزمخشري: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، ج 4، ص 161.

([4]) البغدادي، مَ ن، ص 134.

([5]) الخياط: **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، مَ س، ص 17.

ويقول **النَّظام:**" إن الله لم يزل سميعاً بصيراً."([1]) فالله أعلم بأحوال عباده، ولم يخلقهم ليعذبهم بل ليرحمهم، وبالتالي لا يثبت **النظام** لله بعض الأسماء الحسنى المتعارف عليها مثل: المنتقم والضار...لأنها توحي بأفعال مذمومة. و**النَّظام** حسب **أبو الفتح محمد الشهرستاني**(ت 548ه) :"زاد على القول بالقدر خيره وشره منا، قوله إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدرة للباري تعالى خلافا لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة."([2]) فالإنسان هو صانع قدره، خيره وشره، وهو المسؤول عن أعماله وخاصة أفعال الشر، لأن الله منزه عن فعلها. ومن القبيح أن ننسب له فعل الشر والكذب والخطأ، ولا يمكن أن يأتي بفعل ونقيضه وهو العدل والجور في آن واحد. ويوجد فرق بين من لا يفعل الفعل ترفعا وبين العاجز عن فعله، وكلمة "المنتقم" جاءت على وزن "منفعل"، ولا يصح أن يكون **الله** منفعلا بل هو الفعال.

ولكن يعترض بعض **الأشاعرة** على هذا الرأي معتقدين أن **الله** فعال لما يريد، وبالتالي لا يجوز أن نقيد أفعاله في نمط معين(فعل الخير فقط). وقول **النظام** يتعارض مع الحديث النبوي الصحيح؛ عن **أبي هريرة** (ت 59ه/679م) عن النبي أنه قال:«لله تسعة وتسعونَ اسماً –مئةً إلا واحدة– لا يَحفظها أحدُ إلا دَخَلَ الجنة».([3]) ومن هذه الأسماء المنتقم.

والواقع أن موقف **النَّظام** كان جريئا لأنه طرح موضوعات وأحكاما جديدة متعلقة بالذات الإلهية، وإن لم تتقبلها الذهنيات آنذاك، وجرَّت على قائلها اتهامات بالكفر والتعطيل. ومنها نقد **ابن حزم الأندلسي** والذي استنتج من كلام **النَّظام** أن **الله** لا يقدر على فعل الظلم، في حين يقدر الناس على ذلك، وبالتالي أصبح الناس وكأنهم يملكون قدرة تفوق قدرة **الله** ، وهذا أمر منافي للدين، ولكن هذه الاستنتاجات غير متوافقة مع مسعى **النَّظام** الذي يريد تنزيه الله لا تعطيل قدراته. وكذلك نقده **ابن الروندي** متهما إياه بتحديد قدرة الله

([1]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين ،** ج 1، مَ س، ص 142.

([2]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 47.

([3]) البخاري: **صحيح البخاري**، م س، كتاب 80: الدعوات، الباب 68: لله مئة اسم غيرَ واحدة، رقم الحديث:6310، ص 1598.

تعالى، والقول بأن الله لا يفعل إلا الخير وكأنه مطبوع مضطر.([1]) فإذا كان الله مطبوع على فعل الخير، فإن المطبوع مجبر في أفعاله. وهذا لا يصح في حق الله .

ونُقد **النَّظام** لنفيه لأفعال الله ، دون وجود دليل واضح في القرآن الكريم يثبت صحة كلامه. وقوله بوجوب فعل لله للأصلح، يوحي بأن فعله محدود بفعل لسواه، أوجب عليه فعل الأصلح وألزمه به، والفعل المطلق الذي ينفرد به الله هو الفعل الذي لا يحده فعل لسواه، وكل فعل لسواه محدود به، وبالتالي ينبغي القول بأن الله أوجب على نفسه وليس يجب عليه فعل الأصلح، وبالتعبير القرآني كتب الله على نفسه، والله لا يجب عليه شيء إلا ما أوجبه على نفسه بإيجابه هو. ولم يقصد **النَّظام** هذه المعاني بل أراد تنزيه الله عن الظلم وفعل الشر، مع قدرته على فعل ذلك، ولعله تأول﴿ :﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ تُؤتِي المُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ المُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَئ قَدِيرٌ﴾.([2]) فموقفه يعكس حسن ظن بالله . وإن أصابنا مكروه فأكيد أنه يحمل الخير، وحتى المنع من الرزق رزق.

واعتبر **عبد القاهر البغدادي** أن **النظام** لم يبدع هذا القول بل كان متأثرا بالثقافات الدخيلة، ويظهر ذلك في قوله: "وأخذ من **الثانوية** قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب."([3]) **ولكن البغدادي** لا يملك دليلا قاطعا يبرر قوله.

وحسب **محمد نظمي سالم** ففكرة **النَّظام** أصيلة ويقول "تبدو (مسألة) فعل الأصلح مشابهة للفكرة **الرواقية** التي تقول بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وقد تكون هناك صلة بينهما لا سيما أن **الرواقية** فلسفة أخلاقية، قامت على الفداء والتضحية والأخوة الإنسانية في العلم، وهي تقريبا الفلسفة الأخلاقية المعتزلية ولاسيما عند **النَّظام** والتي تنادي بالحق وبالعدل وبالدفاع والتضحية، ولكن هذا الشبه لا يعني أكثر من وحدة في طبائع المشكلة التي تعرضت لها كل من **الرواقية** و**المعتزلية**."([4]) فتشابه المنطلقات لا يعني النقل من الأخر.

([1]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 23.

([2]) القرآن الكريم: سورة آل عمران، آية 26.

([3]) عبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 131.

([4]) محمد عزيز نظمي سالم: **إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د ط.ت)، ص 32.

5- نقد الآراء حول الثواب والعقاب الإلهي

ترى **المعتزلة** أن الثواب والعقاب قد يقدم في الدنيا قبل الآخرة، وتقول:" إن الثواب قد يكون في الدنيا، وإن ما يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب."([1]) فقد يثيب الله عباده في الدنيا فيجازيهم على فعلهم الخير ولتشجيعهم للاستمرار فيه، وقد يعاقبهم لفعلهم الشر، لينهاهم عنه، تماما مثلما يفعل ضمير الإنسان الذي يريحه لفعله الخير أو يؤنبه لفعله الشر.

ويخالف **النَّظام** رأيهم ويقول:"لا يكون الثواب إلا في الآخرة، وإن ما يفعله الله – سبحانه– بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً وليمتحنهم بالشكر عليه."([2]) لأن طبيعة الدنيا أنها دار ابتلاء لا جزاء. وإذا حصل الإنسان فيها على النعم فإنما ذلك لأجل اختباره، وتثبيته على الطاعة والاستقامة.

ولكن رأي **المعتزلة** أقرب للصواب من رأي **النَّظام** فلا يمكننا أن نحدد الحكمة من أفعال الله لأنها تتجاوز الفهم البشري.

و**للنَّظام** رأي نقدي فيما يتعلق بالثواب والعقاب الأخروي يقول فيه:"إن الطّاعات إذا استوت استوى أهلها في الثَّواب، وأن المعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب. وإذا لم يكن منهم طاعةٌ ولا معصية استووا في التفضُّل."([3]) فالله عادل لا يخلف وعده للطائعيين ولا وعيده للعُصاة. كما قال:" إن أطفال المشركين والمسلمين كلَّهم في الجنّة...وليس بينَ الأطفالِ ولا بينَ البهائم والمجانين فرق، ولا بين السِّباع في ذلك وبين البهائم فرق."([4]) فالأطفال وكل من لا عقل له في مرتبة واحدة، قد رُفع عنهم التكليف، ولذلك لا يحاسبوا.

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 211.

([2]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1385هـ/1965م، ج 3، ص 394.

([4]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- نقد مثبتي الصفات الإلهية:

نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** الآراء التي أثبتت وجود الصفات الإلهية معتبرة أن هذا الإثبات يؤدي إلى الوقوع في الشرك بالله والتجسيم، وبالتالي لا يستقيم التوحيد إلا بنفيها، وأقروا وجود أربعة صفات هي: القدم والعلم والقدرة والحياة، وهذه الصفات ليست زائدة على الذات، واستندوا إلى تأويل الآيات القرآنية لتبيين صحة موقفهم، يقول **أبو الحسن الأشعري** (ت 330ه):" للبارئ علم ونرجع إلى أنه عالم، ونقول: له قدرة، ونرجع إلى أنه قادر؛ لأن الله –سبحانه– أطلق العلم فقال:﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾([1])، وأطلق القدرة فقال:﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾([2]) والقائل بهذا **النظام** وأكثر **المعتزلة**."([3]) وقال **القاضي عبد الجبار**:" اعلم، أن أوّل ما يُعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه."([4])

ونقدت **المعتزلة السنيين كأهل الحديث** و**الحنابلة والأشاعرة** لإثباتهم وجود صفات عديدة لله مما يؤدي لوجود كثرة في الذات الإلهية. ونقدوا **المجسمة** لأنهم شبهوا صفات الله بالصفات البشرية، وكل من الفريقين مخطئ. يقول **النَّظام**:"معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه. ومعنى قولي: قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي: حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه."([5]) ويقتضي تنزيه لله عند **النَّظام** نفي أضداد صفاته كالجهل، والعجز، والموت. ويقول:" إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنفى عنه من العجز والموت، وسائر المتضادات من العمى والصمم، وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه."([6]) فهناك وحدة بين الذات والصفات، أما المتضادات فمتعددة. ويقول **الأشعري**:" أما **النَّظام** فإنه رجع من إثباته أن البارئ عزيز إلى إثبات ذاته ونفي الذلة عنه، وكذلك قوله في سائر ما يوصف به البارئ لذاته على هذا الترتيب."([7]) فأوَّل الصفات الإلهية الواردة في

([1]) القرآن الكريم: سورة النساء، آية 166.

([2]) القرآن الكريم: سورة فصلت، آية 15.

([3]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 151.

([4]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 151.

([5]) الأشعري، مَ ن، ص 137.

([6]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([7]) مَ ن، ص 144.

القرآن بأنها أسماء للذات وليست وصفاً لها لتحقيق التنزيه الإلهي. ويقول:" إن صفات الله إنما هي صفات سلبية، لا تقتضي للذات شيئا زائدا عليها، فإذا قلت أنه عالم أثبت لله علما هو ذاته، ونفيت عن ذاته الجهل، ودللت على أن هناك معلومات منكشفة لذاته، وإذا قلت قادر أثبت لله قدرة هي ذاته، ونفيت عن ذاته العجز، ودللت على أن هناك مقدورا له وهكذا."([1]) ويقوم الله بالفعل دون أن يتصف به، وتخبرنا الصفات عن ذات الله لتتم معرفته على النحو الكامل اللائق به على قدر الطاقة البشرية.

وتصور **النَّظام** و**المعتزلة** للذات الإلهية جاء كرد فعل على تصور المشبهة، الذي ينتهي إلى القول بالتشابه بين الإنسان والله . ولكن هذا التصور قد يمهد لانقطاع الصلة بين الإنسان وربه، فضلاً عن أنه يفضي إلى التعطيل الجزئي للوجود الإلهي كما في مسألة الصفات. ونفيهم للصفات كي لا يقع تشبيه بينها وبين صفات الله كلام غير صحيح، أوقعهم في التشبيه، وذلك لأن صفات الخالق تختلف كليا عن صفات المخلوق، وإثباتها لا يؤدي إلى التشبيه، فالله قادر وقدرته تكون على حسبه هو لا على حسب المخلوق، فشتان بين الخالق والمخلوق. ويرجع تصورهم إلى قياسهم أفعال الله على أفعال العباد وهو قياس غير صحيح. ثم إن نفي الصفات يجعل الألوهية فكرة مجردة لا مضمون لها وهي أشبه بالعدم، والكفر هو إثبات ذوات قديمة، لا إثبات ذات واحدة وصفات قديمة. كما أن "العالمية ليست أكثر من إسناد صفة العلم نفسه إلى الله تعالى، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، فإسناد صفة العلم إلى الله تعالى لا يعني استكماله بغيره."([2]) فإثبات الصفات حسبهم يعني احتياج الله لها، لأننا إن قلنا إنه يحتاج إلى صفة العلم والقدرة كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره وهذا باطل، والذي دفع **المعتزلة** إلى هذا القول تحميلهم العقل أكثر من طاقته. ويتأسس النقد المعتزلي على عرض المواقف السائدة على أصولهم([*]) والخروج باستنتاجات فإن خالفت نسقهم الديني رفضوها.

([1]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 75.

([2]) محمد سعيد رمضان البوطي: **كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، دار الفكر، دمشق، ط 8، 1417هـ/1997م، ص 119.

([*]) **للمعتزلة** خمسة أصول؛ قالوا بالتوحيد ردا على الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة، وتكلموا عن العدل ضد المجبرة، وذكروا الوعد والوعيد ضد المرجئة، أما المنزلة بين المنزلتين فكان موقفا يخالف الخوارج، وخالفوا الإمامية (الشيعة الإثني عشرية) بكلامهم عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. الأب سهيل قاشا: **المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر**، التنوير للطباعة، لبنان، ط 1، 2010، ص 54.

7- نقد الحديث النبوي الشريف:

نظرا لانتشار الأحاديث الدخيلة على السنة النبوية، فقد رفضت **المعتزلة** و**النَّظام** قبول فكرة أن أي كلام يوصف بأنه حديث يؤخذ على محمل التصديق، ونقدهم للأحاديث اتخذ شكلين: شكل ظاهري وشكل باطني؛ فالظاهري موجه لنقد الرواة ويقصد التدقيق في أمانتهم بالاعتماد على علم الجرح والتعديل. أما النقد الباطني فموجه لمحتوى الأحاديث. ويتم التحقق من احتمالية صدقها بعرضها على العقل وعلى النص القرآني الصريح.

أ- النقد الظاهري:

يشترط متكلموا **المعتزلة** لقبول رواية الراوي أن يكون صاحب علم "ولذلك رفض القاضي المعتزلي **أحمد بن أبي دواد**(ت 240هـ) اعتماد حديث نقله بدويٌّ وهو **قيس بن أبي حازم**، والمعروف بعدم قدرته على الحفاظ على نظافته الشخصية.([1]) فلا يمكن أن نأخذ العلم إلا من شخص يتحلى بالكفاءة، والقدرة، وينعكس علمه على حياته، كي يكون مصدرا موثوقا.

ولم يعتمد أغلب أعلام **المعتزلة** لمعرفتهم سنة النبي محمد على حديث الآحاد(*) لرغبتهم في تجنب التدليس. يقول **القاضي عبد الجبار**: "ومعنى السنة إذا أضيفت إليه هو ما أمر به ليدام عليه، أو فعله ليدام الاقتداء به، فما هذا حاله يُعد سنة الرسول ، وإنما يقع هذا الاسم، على ما ثبت أنه قاله أو فعله، فأما ما يُنقل من أخبار الآحاد، فإن صح فيه شروط القبول، يقال فيه أنه سنة، على وجه التعارف، لأنا إذا لم نعلم ذلك القول، أو ذلك الفعل فالقول بأنه سنة يقبح، لأنا لا نأمن أن نكون كاذبين في ذلك، وعلى هذا الوجه لا يجوز في العقل أن يقول في خبر الواحد قال رسول الله قطعا، وإنما يجوز أن يقول روي عنه ε ذلك."([2]) ومادام أن الدين يقيني فلا يمكن أن يبنى على أمور محتملة الصدق أو الكذب،

([1]) أحمد بن يحي بن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، مَ س، ص 125.

(*) أحاديث الآحاد: الأحاديث التي ليست متواترة. فهي تشمل: ما له سند واحد(غريب).وما له سندان(عزيز). وما له ثلاثة أسانيد فأكثر ما لم يبلغ حد التواتر(مشهور). محمد أبو الليث الخير آبادي: **معجم مصطلحات الحديث وعلومه وأشهر المصنفين فيه**، دار النفائس، عمان، ط 1، 1429هـ/2009م، ص 15.

([2]) القاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مَ س، ص 185-186.

وإذا استخدم الشخص حديث الآحاد فلا يأمن وقوع الراوي في الخطأ، والنسيان، والتغيير، وتعارض ما يرويه مع أحاديث أخرى. ولذلك لا يمكن الأخذ به. يقول **القاضي عبد الجبار:**" إن خبر الواحد لا يُقبل، إذا خالف الكتاب والسنة المقطوع بها".([1]) وحديث الآحاد المقبول يغلب عليه الظن لثبوت صدق ناقله، والظن يُرجح فيه اليقين.

ونقد **العلاف** الأحاديث المتواترة بقوله:" إن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام، وفيما سواها، لا تثبت بأقل من عشرين نفسا، فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر."([2]) فلا يجب التسرع في تصديق أي كلام، بل لابد من إعمال العقل والتأكد من سند الحديث. و**العلاف** "لم يوجب بأخبار الكفرة والفسقة حجة وإن بلغوا عدد التواتر الذي لا يمكن تواطؤهم على الكذب، إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة...وخبر ما دون الأربعة لا يوجب حكما، ومن فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع...واستدل على أن العشرين حجة بقوله : ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾.([3])"([4]) واشتراط العدد هو مجرد مثال للكثرة وغير مقصود بذاته، لعدم إمكانية إجماع العلماء على خطأ. ومع ذلك توجد مبالغة في اشتراط عدد كبير في الإشهاد، في حين حدد القرآن الكريم الإشهاد باثنين عدلين، وقد اكتفى الصحابة أثناء جمعهم للقرآن بشهادة شاهدين على سماع الناقل للآية أو الآيات من النبي . كما أن الحد الأدنى لمفهوم الجماعة ثلاثة أشخاص فقط.

وتابع **النظام** نقد أستاذه **العلاف** فلم يقبل حديث الآحاد إلا إذا وجد ما يؤكده من القرآن. ويرفض بعض الأحاديث المتواترة(*). ويقول:"إن من خبر الواحد ما نُضطر إلى قبوله

([1]) مَ ن، ص 194.

([2]) عبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 127.

([3]) القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية 65.

([4]) عبد القاهر البغدادي، مَ ن، ص 127–128.

(*) المتواتر: لغة: هو المتتابع. واصطلاحًا: ما رواه عدد كثير في كل طبقةٍ من طبقات السند، بحيث يستحيل عادةً اتفاقهم على اختلاق ذلك الحديث، ويكون مستند انتهائهم إلى الحديث السَّماع، أو المشاهدة، أو غيرهما من الحواس الخمس. وإنما سُمِّي هذا الخبر بـــ"المتواتر" لتتابع عدد كثير من الناس على روايته ونقله. محمد أبو الليث الخير آبادي: **معجم مصطلحات الحديث**، م س، ص 130.

والإيقان به."([1]) فقبول الأخبار لا يستند إلى رواتها وإنما على محتواها، فقد نقبل حديث آحاد إذا وجد سند من القرآن الكريم يؤكد صحته، ونرفض حديثاً متواتراً جاء مخالفاً للقرآن الكريم. وهو يستخدم منهج الدراية دون الرواية، ويؤكد على ضرورة استخدام العقل. ويقول:" إن الخبر المتواتر– مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها– يجوز أن يقع كذبا."([2]) فكثرة الرواة ليست دليل الصدق والصواب، ورأي الإنسان واستدلالاته غير معصومة من الخطأ.

ويوجه **القاضي عبد الجبار** نقدا **للنَّظام** بخصوص كلامه على خبر الآحاد، وقال: "ولعل **النظام** إنما جعل للأسباب مدخلا مع الأخبار في وقوع العلم، ولم يجعل لها، بانفرادها، مدخلا في وقوع العلم الضروري...ولو بلغ في التأمل حقه لعلم أنها، إذا انضافت إلى الخبر، فهي بمنزلتها إذا انفردت عنه."([3]) فهو يشترط وجود سبب أو قرينة تجعله يقبل بصحة الحديث، في حين أن الخبر شيء، والقرينة شيء أخر، وهو جمعهما. وبالغ **النَّظام** في رفض أخبار الآحاد، وإنكار أحاديث صحيحة متواترة لمخالفتها أصوله العقلية، مثل حديث الشفاعة، وانشقاق القمر، ورؤية المؤمنين لله يوم القيامة، وخروج الدجال والمهدي. صحيح أن النقد يساعدنا فهم ديننا وتصويب اجتهاداتنا، ولكن إذا مارسناه في كبير الأمر وصغيره فسيعطي نتائج سلبية، مثل تشويش عقيدة المسلم.

وينقد **القاضي عبد الجبار النَّظام** بخصوص رفضه قبول حديث انشقاق القمر، ويقول:"إن حدوثه قد يجوز أن يكون في زمان يسير، فلم يشاهده إلا العدد القليل؛ أو عدد منهم فيهم كثرة، لكنهم لم ينقلوه؛ لأن ذكره في القرآن أغنى عنه...فلا يجب أن تكذب هذه الآية العظيمة التي شهد القرآن بها، بمثل هذه الشبهة."([4]) فإن لم تذكر هذه المعجزة في بعض الكتب أو لم يتكلم عليها البعض فذلك لا يعني أبدا عدم وقوعها، فقد يكون القمر

([1]) أبو القاسم عبد الله البلخي: **مقالات الإسلاميين**، مَ س، ص 71.

([2]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 143.

([3]) القاضي عبد الجبار:**المغني في أبواب التوحيد والعدل، النبوات والمعجزات**، تح: محمود محمد قاسم، ج 15، (د.ط.م.ت)، ص 398.

([4]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن**، مَ س، ص 419.

يومها حجب بالسحب، أو أن المعجزة حدثت والناس نيام، أو أن الله حجبها عن البعض، ومادام أنها مذكورة في القرآن الكريم فهذا أمر كافي. وهناك أبحاث، ودراسات علمية، وصور تثبت وجود شقوق على سطح القمر.(*)

ب- النقد الباطني:

لا يهدف نقد **المعتزلة** إلى إنكار السنة والأحاديث النبوية، وإنما هو موجه إلى من يسلم بأن أي قول ينسب إلى النبي هو قول صحيح، يؤخذ به ولا يرد، مهما كان محتواه. ولهذا "قام المؤلفون **المعتزلة** بتحليل نقدي للأحاديث النبوية، وهم لم يقبلوا الأحاديث التي تصطدم بالعقل وبمذهبهم."([1]) و"**النَّظام** كان ينقد الحديث على ضوء العقل، فيردُّه إن كان غير مقبول في العقل، أو إذا لم تؤيده حجة ظاهرة. أما إذا وصل إلى علمه حديث لا يعرف له تأويلا ولا سببا، ولا يجد في حجة العقل ما يعارضه، فإنه يتوقف في أمره حتى يتجلى له."([2]) وبما أن مدرسة **المعتزلة** كانت تدافع عن الإسلام فقد رأت ضرورة الحرص من تدليس أعداء الدين. وكانت ترفض الأحاديث التي لا أصل لها في القرآن الكريم، فلا يعقل أن يبعث الله بكلام ثم يبعث بكلام مخالف على لسان نبيه محمد . ولم يقبلوا رواية **جرير بن عبد الله** القائل:«خرج علينا رسُول الله ليلة البدْر فقال: إِنَّكم سَتَرونَ رَبكمْ يَومَ القيامَة كَمَا تَرونَ هَذَا لا تضامُون فِي رؤيَتهِ.»([3]) لأن الاعتقاد بإمكانية رؤية العبد لخالقه في الدنيا والآخرة، تؤدي -حسبهم- إلى التشبيه. ويوضح **الزمخشري** قول الله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾([4]) قائلا:" إن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه: محال، فوجب حمله على معنى

(*) انظر: الملحق رقم: 01، ورقم: 02.

([1]) أبو عمران الشيخ: **مسألة الحرية في الفكر الإسلامي؛ الحل المعتزلي، Le probléme de la liberté humaine dans la pensée musulmane(solution mu'tazilite)**، تق: روجيه ارنالديز، تر: رندة بعث، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط 1، 2012، ص 94.

([2]) محمد عبد الهادي أبو ريدة: **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د.ط.ت)، ص 32.

([3]) البخاري: **صحيح البخاري**، م س، كتاب 97: التوحيد، باب 24: قول الله تعالى:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، رقم الحديث:7436. ص 1834.

([4]) القرآن الكريم: سورة القيامة، الآيتان 22-23.

يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء."([1]) فالنظر المذكور في الآية يشير إلى الانتظار. واعتمدت مدرسة **المعتزلة** في رفضها لإمكانية الرؤية وجود نص قرآني صريح ينفيها، وهو قول **الله** : ﴿لا تُدركُهُ الأبْصَارَ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ وَهُوَ اللطِيفُ الخَبِيرُ﴾.([2]) قال **القاضي عبد الجبار**: "ووجه الدلالة في الآية، هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحا راجعا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته، كان إثباته نقصا، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال."([3]) فيستحيل رؤية الله بالعين المجردة في الدنيا والآخرة، لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة. فكيف للإنسان المحدود أن يحيط بالله اللامحدود؟ وكلمة الأبصار عامة تشمل جميع المخلوقات. قال **القاضي عبد الجبار**: "الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية بالمعرفة والعلم تجوز عليه."([4]) وقال: "ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية."([5]) وبالتالي لا تقبل **المعتزلة** أي حديث نبوي إلا بعد عرضه على القرآن الكريم.

" وعن **أبي إسحاق الفزاري** (ت 188ه) قال: كتبت إلى **سفيان الثوري**(ت 161ه/878م): إياك والحديث."([6]) فلا بد من التحرز من رواية الأحاديث، والإنسان العاقل لا يقبل بكل ما يسمعه إلا إذا دققه وتأكد من صحته، وحديث النبي كذلك كلام نسمعه لابد من التثبت للتأكد من صحته سندا ومتنا.

ولم يرفض **النظام** الأحاديث، بل رفض ونقد ما لم يقتنع به عقليا أو لم يجد عليه دليل من القرآن الكريم، يقول **النَّظام** على السامع:" أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار، فإذا لم يجد للخبر تخصيصًا في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار

([1]) الزمخشري: **الكشاف**، ج 6، مَ س، ص 270.

([2]) القرآن الكريم: سورة الأنعام، الآية 103.

([3]) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 233.

([4]) القاضي عبد الجبار: **المختصر في أصول الدين**، تح: محمد عمارة، (د.ط.م.ت)، ص 220.

([5]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ ن، ص 232.

([6]) القاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مَ س، ص 193.

ولا في السُّنَن قضى على عمومه."([1]) فلديه نزعة للتثبت من صحة الأخبار. كما ينقد فكرة تغييب القرآن الكريم، وتوظيف الحديث كمصدر تشريعيّ موازي للقرآن، سواء تعلق بالعبادات أو بالمعاملات، وذلك لأن وظيفة الرسول هي البلاغ، وليست التشريع، فأصبحت سلطته تضاهي سلطة الوحي.

ومن صور نقدهم للأحاديث النبوية: نقدهم المعجزات والشفاعة حيث نقد **النَّظام** الأحاديث التي تذكر معجزات النبي□، لإعلائه دور العقل، فقد رفض الاعتقاد بصحة أي رأي أو مذهب يخالفه، قال عنه **البغدادي:**" أنكر ما روى من معجزات نبينا □: من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا في يده، ونبوع الماء من بين أصابعه."([2]) والقصص القرآني هو مرجعية **النَّظام** للتصديق بخبر أي معجزة، فما وجده فيه صدقه وما لم يجده يرفضه. و"**النَّظام** ينكر انشقاق القمر ويقول: أنه لو كان صحيحا لكان شيئا عاما يشهده كل الناس المعاصرين له، ويخالف رواية **عبد الله بن مسعود**(ت 32ه) في ذلك، كما ينكر نبع الماء من بين أصابع النبي □، ينكر كرامة الأولياء وينكر الحكايات الواردة في ذلك، لأنه يرى أن هناك قانونا طبيعيا كتب الله على نفسه إتباعه إلا عند ضرورة المعجزات، قالوا (أي **المعتزلة**): فلا نؤمن بتغير القوانين الطبيعية (إلا بالبرهان القاطع)."([3]) وهنا تظهر نزعة **المعتزلة** العقلية والمادية، فهم لا يصدقون بما يقال بل بما يعاينونه بأنفسهم. ولهذا أنكر **النَّظام** الأخبار الواردة والتي تؤكد حدوث معجزات للنبي □، مادام أنها غير مؤكدة في القرآن، بالرغم من أنها متواترة.

ومثلما نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** المعجزات نقدوا شفاعة النبي □ مع إقرارهم بثبوتها، فهي من حق المؤمنين، "ليزيدهم الله بشفاعته رفعة ومنزلة في الجنة، ويكون ذلك كرامة لرسول الله □، فتلك الفائدة العظيمة."([4]) ولا يدور الخلاف في ثبوت أو عدم ثبوتالشفاعة، وإنما في من يستحقها. وعن **أبَي هُريرة** أنَّ رَسُول الله □ قَال:« لِكلِّ نَبيٍّ دَعوَةٌ مُستَجابَة

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 218.

([2]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 132.

([3]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 20.

([4]) القاضي عبد الجبار: **الأصول الخمسة**، تح: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر– الشويخ، الكويت، ط 1، 1998م، ص 93.

يَدعُو بِهَا، وَأُرِيدُ أَن أختبِيءَ دَعوتِي شَفَاعةً لأمَتي فِي الآخِرة.»([1]) فالحديث لم يُحدد من يستحق شفاعة النبي من أمته. ولكن اعتقدت **المعتزلة** أن الأحق بالشفاعة هو المؤمن الذي مات على طاعة، أما المسلم الذي مات بعد ارتكابه لكبيرة ولم يتب فلا يستحقها، فـــ"من ارتكب الكبائر ثم تاب فهو من أهل الشفاعة لا محالة، لئلا يتوهم المتوهم أن الشفاعة لا تكون إلا لمن أطاع الله أبدا، ولم تكن معه معصية ولا كبيرة."([2]) يقول **القاضي عبد الجبار:** "فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين."([3]) ويقول في موضع آخر:"فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة، خلاف ما تقوله **المرجئة.**"([4]) **فالمعتزلة** نقدت موقف **الأشاعرة** الذين يجيزون الشفاعة لكل أمة النبيε، ونقدت **المرجئة** التي أثبتت الشفاعة لكل مؤمن وإن مات على كبيرة. والأصح في نظرهم أنها لا تجوز إلا لمن مات تائبا. قال **ابن حزم الظاهري(**ت 456ه**):**" اختلف الناس في الشفاعة، فأنكرها قوم، وهم **المعتزلة** و**الخوارج،** [وقالوا: بعدم خروج] أحد من النار بعد دخوله فيها، وذهب **أهل السنة والأشعرية والكرامية** وبعض **الرافضة** إلى القول بالشفاعة، واحتج المانعون منها بقول الله عز وجل:﴿فَمَا تَنفَعُهُم شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾([5])"([6]) فمن دخل النار من أمة النبي لن يخرج منها لأن الآية واضحة ولا يوجد فيها استثناء. ونقدهم للشفاعة يتوافق مع أصل الوعد والوعيد، والذي يعني:" العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه وتوعده من العقاب لمن عصاه، فسيفعله لا محالة لأنه لا يُبَدَّل القول لديه، ولا يجوز عليه الخُلف في وعده ووعيده، ولا الكذب في الإخبار به، بخلاف ما ذهب إليه **المرجئة.**"([7])

([1]) البخاري: **صحيح البخاري**، م س، كتاب 80: الدعوات، الباب الأول: لكلِّ نبي دعوةُ مُستجابة، رقم الحديث: 6304. ص 1573.

([2]) القاضي عبد الجبار: **الأصول الخمسة**، مَ ن، ص 94.

([3]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 688.

([4]) مَ ن، ص 690.

([5]) القرآن الكريم: سورة المدثر، آية 48.

([6]) أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 2، ج 4، 1416هـــ/1996م، ص 112.

([7]) القاضي عبد الجبار: **الأصول الخمسة**، مَ س، ص 70.

ونلاحظ هنا تشدد موقف **المعتزلة** في مسألة غيبية، وتعطيل لاسم الله العفو. فعدم معاقبة العاصي من طرف الله لا تعتبر خلفا للوعيد، وإنما تكرم وإحسان وعفو من طرف الله . وبالتالي لا يمكننا القول بأن أصحاب الكبائر إذا ماتوا من غير توبة فهم من أصحاب النار لا يخرجون منها أبدا. لأن الحكم يومها لله وحده لا شريك له. والله وحده الذي يعلم ما كان، وما الذي سيكون يوم القيامة. كما أن شفاعة النبي لأمته هي دعوة مستجابة، ولا يوجد استثناء في الحديث.

كما بالغ **النَّظام** في نقده للحديث لوجود بعض المسائل الدينية تتجاوز الفهم العقلي، مثل التيمم باستخدام الحجر، والإشارة إلى الحجر الأسود من بعيد وغيرها، كما أن ديننا اسمه الإسلام وهو يقوم على الاستسلام لأوامر الله ، ولا يستقيم الاستسلام مع الاستخدام المفرط للعقل في كل تفاصيل الدين وفروعه. وما فات **النَّظام** أن الحديث أيضا وحي من **الله** مثل وحي القرآن، والاختلاف بينهما في الألفاظ، فالقرآن نزل وبُلِّغ بألفاظ الله ، والوحي بُلِّغ بألفاظ **النبي** .

8- نقد ترتيب الأدلة(*):

نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** المواقف التي تقلل من قيمة العقل في التعرف على الحقائق وإثباتها، ودعت إلى استخدامه لنعرف خالقنا □. فالعقل هو سيد الأدلة، وبواسطته ندرك وجود الله □. "وانسجاما مع هذه الخاصية لم يُقروا بأولية المعرفة الشرعية حتى في المجال الفقهي، بل أوجبوا أن تكون الأحكام مبنية على أصول عقلية لأن العقل- لا الشرع- هو القاضي بحسن الشيء أو قبحه. وفي ضوء هذا الموقف العام صاغوا نظريتهم في تأويل المتشابه وبنوا رأيهم في تصحيح الأخبار وتزييفها ووضعوا رؤيتهم العقلية في أصول الفقه."([1]) ولم تكتف **المعتزلة** بإعطاء قيمة كبيرة للعقل، بل منحوه الأولوية في إثبات الحكم أو نفيه، ووضعوا ترتيبا جديدا للأدلة يتمثل في: حجة العقل، والكتاب (القرآن) والسنة والإجماع، وقدموا العقل للتساوي في ملكيته لدى الجميع، ولأن أحكامه محل اتفاق لا اختلاف، "ولاحظ **الجاحظ** أن الأولوية ممنوحة للنص القرآني في حين تخضع المصادر الأخرى لتفحص نقدي."([2]) وإن كانوا لا ينقدون النص القرآني لصحته، فإنهم يدققون في غيره من الأدلة.

ويرى القاضي **عبد الجبار** عدم وجود تناقض بين أدلة العقل وأدلة الكتاب والسنة والإجماع ، فالحق لا يضاد الحق، والعقل هو الذي يدل على صحة الأدلة، يقول القاضي **عبد الجبار** في ترتيب الأدلة: "أولها: دلالة العقل، لأن به يُميِّز بين الحسن والقبيح، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجَّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخَّر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يُعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب، وإن كنا نقول أن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام،

(*) نقصد بالأدلة: الإجماع والقياس والاجتهاد.

([1]) محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2006، ص 174-175.

([2]) أبو عمران الشيخ: **مسألة الحرية في الفكر الإسلامي**، م س، ص 87.

وبالعقل يُميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يُحمد ومن يُذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له".([1])

ويرى **الزمخشري** أن أدلة العقل تأتي في المرتبة الأولى قبل أدلة السنة والإجماع والقياس، ويقول في تفسيره لآية:﴿مَا كَانَ حَدِيثا يُفتَرَى وَلَكِن تَصْدِيق الذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيء﴾([2])، "ما كان القرآن حديثا يفترى، ﴿وَلَكِن﴾ كان ﴿تَصْدِيق الذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾: أي قبله من الكتب السماوية، ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيء﴾ يُحتاج إليه في الدين؛ لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقول."([3])

ويلي العقل عندهم أدلة ثلاث هي: الكتاب، والسنة، والإجماع. وأقر بعض أعلام **المعتزلة** بجواز هذا الأخير، أي إجماع علماء الدين على الحكم بشرعية أمر ما أو عدم شرعيته، قال **القاضي عبد الجبار**: "وقد صح أن الإجماع حجة، فيجب أن يقال به."([4]) ونقدوا من خالفهم في ذلك.

وإذا كان الإجماع يعني:" اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية"([5]) فإن **النَّظام** يعرفه قائلا:" [هو] كل قول قامت حجته."([6]) **فالنظام** قدم مفهوما جديدا للإجماع، ولم يشترط فيه العدد، فهو يصح " وإن كان واحدا."([7]) فالإجماع الصحيح هو المعتمد على حجة تقر بصحتها كل العقول، وما سوى ذلك فمرفوض. أي أن **النَّظام** يرفض الأقوال غير الضرورية أو غير البديهية وهو ينقد الإجماع " المُعتبر أصلا من أصول الدين الإسلامي والمحتج به كالاحتجاج بالقرآن والسنة."([8]) ولا يعتبره دليلا على إصابة الحقيقة، فقد تجمع

([1]) القاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مَ س، ص 139.

([2]) القرآن الكريم: سورة يوسف: آية 111.

([3]) أبو القاسم الزمخشري: **الكشاف**، ج 3، مَ س، ص 331.

([4]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة**، تح: محمود محمد قاسم، مر: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، ج 20، القسم الأول،(د.ط.م.ت)، ص 319.

([5]) أبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج 2، (د.ط.م.ت)، ص 294.

([6]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([7]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([8]) حسني زينة: **العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1978، ص 138.

الآراء على اختيار شيء أو مبدأ ويكون القرار خاطئا، أي أن الكثرة لا تعطي شرعية للحق، ولذلك لا يعتبر الإجماع – حسبه– حجة في الدين.

وذكر **أبو محمد بن قُتيبة** (ت 276ه) قول **النظام** :" قد يجوز أن يُجمع المسلمون جميعًا على الخطأ؛ قال: ومن ذلك إجماعهم على أن **النبي** ، بُعث إلى الناس كافة دون جميع الأنبياء، وليس كذلك، وكل نبي في الأرض بعثه **الله** فإلى جميع الخلق بعثه؛ لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه."([1])

فعلى المفتي أن لا يغتر بوجود إجماع للعلماء بجواز مسألة فقهية، بل عليه الاجتهاد لمعرفة الحكم الصحيح، دون الاغترار بالكثرة. ولو حكمنا العقل لوجدنا تجمع العلماء معا واجتماعهم سواء مكانيا أو للاتفاق المطلق في الرأي أمر لا يُصدق، وخاصة بعد تفرق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار، واختلافهم في بعض الأصول فضلا عن الفروع.

ويقول **النظام** لمن سمع الخبر:"عليه أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار، فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السنن قضى على عمومه."([2]) من خلال هذا يتضح أن موقف **النَّظام** النقدي لم ينبع من سوء نية ورغبة في التقليل من شأن الصحابة رضي الله عنهم، بل كان شخصا محبا للحقيقة، ويتحرى الصواب بموضوعية دون أن يضفي صفة التقديس على الأشخاص أو الأفكار. وبالتالي لم ينكر **النَّظام** الإجماع إنكارا تاما بدليل قوله:" إذا كان [الإجماع] من باب الخبر فهو حجة."([3]) فإذا كان هناك تأييد من نص واضح من الكتب أو السنة الصحيحة، حينها يقبل **النظام** بالإجماع.

ونقد **النظام** الاعتماد في الحدود على الإجماع لأنها ستبنى على الرأي. قال **النظام** "إن الذين حكموا بالرأي من الصحابة إما أن يكونوا قد ظنوا أن ذلك جائز لهم وجهلوا تحريم الحكم بالرأي في الفتيا عليهم، وإما أنهم أرادوا أن يُذكروا بالخلاف وأن يكونوا رؤساء في

([1]) ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، مَ س، ص 82–83.

([2]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 218.

([3]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشرعيات**، إش: طه حسين، ج 17، (د.م.ط.ت)، ص 298.

المذاهب، فاختاروا لذلك القول بالرأي"([1]) فقد يقع الصحابي في خطأ نتيجة تحكيمه للرأي في الدين، ويمكن تنبيهه على هذا الخطأ.

ويرى **النَّظام:**" أن من غصب أو سرق مائة وتسعة وتسعين درهما لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم فصاعدا."([2]) وقال في موضع آخر:" إن سرق مائتي درهم غير حبة فلا إثم عليه ولا وعيد وإن سرق مائتي درهم خرج عن الإسلام ولزمه الخلود، إلا أن يتوب."([3]) وحدد مائتي درهم لأنها نصاب الزكاة. وربما ربط بين منع الزكاة وانتشار الآفات الاجتماعية. فإذا لم يزكِ الأغنياء أموالهم سينحرف الفقراء، ولذلك يعتقد أن كل ما هو دون نصاب الزكاة لا نعاقب فاعله، وكأنه يرى أن المخطئ قد أخطأ بسبب المجتمع، وإذا بلغ نصاب الزكاة أو فاقه فهنا تجاوز هذا الفقير حقه المسلوب فينبغي أن يعاقب على ظلمه.

وحسب **الخياط** فإن **النَّظام** " كان يُفسِّق خائن مائتي درهم، لقول الله ﷻ:﴿إِنَّ الذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾.([4]) والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم، والوعيد عنده لا يُعلم بالقياس، وإنما يُعلم بالسمع، وكذلك الأسماء إنما تُعلم أيضا بالسمع؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن المائتي درهم حكم به عليه، ووقف دون ذلك."([5])

وهدف **النَّظام** أن الإفتاء لا يكون من دون الرجوع إلى سند قرآني، و" معارضة **النظام** للإفتاء بالرأي هي من نزعات **النَّظام** النقدية، وهي مما يتفق مع الحرية الفكرية المعروفة عنه."([6]) ورفضه ليس رفضا للرأي، وإنما رفض للقول في الحدود بالرأي.

ولكن ما فاته أن احترام الإجماع من احترام العلماء، واحترامهم من احترام الدين.

([1]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 148-149.

([2]) مَ ن، ص 144.

([3]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 5، مَ س، ص 70.

([4]) القرآن الكريم: سورة النساء، آية 10.

([5]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 93.

([6]) أبو ريدة: **النظام وآراؤه الكلامية**، م س، ص 27.

ومثلما نقد بعض أعلام **المعتزلة** الإجماع نقدوا قياس الغائب على الشاهد، واختلفوا حول مشروعيته، بين مؤيد ومعارض، ومن المؤكدين له **القاضي عبد الجبار** الذي يعتبر أن القياس الشرعي يصح أن يتخذ أصلا من أصول الدين، وقد دلل على حجيته بفعل النبي وهو يقول: "الله تعالى قد تعبد بالقياس والمعتمد في ذلك ما ذكره شيوخنا من إجماع الصحابة على القياس."([1]) فإذا لم نجد حكما صريحا في الكتاب والسنة فلا حرج من استخدام القياس. "ولم يمنعهم قياس الغائب على الشاهد من الانتهاء إلى تصور تنزيهي مطلق للألوهية عزّ على الكثيرين بلوغه، ذلك أنهم فهموا القياس فهماً جدلياً لا ميكانيكياً."([2]) فالقياس لم يجمد عقولهم، بل ساعدهم على إبداع مواقف جديدة، مثل نفيهم للصفات لتحقيق التنزيه. بغض النظر –هنا– عن قيمة ما قدموه.

وخالف **العلاف** القياس. ولم يعتبره مرادفا للدين ولا الدين مرادفا له، "وذلك لأنه من فعل القائس، والقائس لا يكون فعله دينا، إذ لا يصح أن يكون الدين من فعل المكلف. وقد بنى رأيه هذا على أن الدين ثابت مستمر، والقياس ليس كذلك، لأنه قد لا يُحتاج إليه فيستغني عنه، فلا يستحق أن يوصف بالديانة، أو أن يطلق عليه اسم دين."([3]) فما ينتج عن القياس الفقهي من معارف لا يصلح أن نسميها دينا لأنها ناتجة عن اجتهاد قد يتغير من زمن إلى أخر. بينما يتخذ الدين طابع الثبات. والدين وقفي لا وضعي.

وتابع **النظام** نقد أستاذه **العلاف**، وفي هذا يقول **ابن عبد البر**(ت 463ه):"[إن العلماء] لم يزالوا على إجازة القياس حتى حدث **إبراهيم بن سيار النَّظام** وقوم من **المعتزلة** سلكوا طريقه في نفي القياس والاجتهاد في الأحكام."([4]) كما أن **الشهرستاني** أكد على أن **النظام** أنكر القياس، وقال إن الحجة في قول الإمام المعصوم.([5]) فيجوز أن نقع في أخطاء إذا استخدمنا القياس في العبادات، ومن الأفضل سد الذرائع، والحفاظ على الدين بعيداً عن

([1]) القاضي عبد الجبار: **المغني، الشرعيات**، ج 17، مَ س، ص 296.

([2]) مَ ن، ص 177.

([3]) علي بن سعد بن صالح الضويحي: **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما**، مكتبة الرشد، السعودية، ط 1، 1415ه/ 1995م، ص 391.

([4]) أبو عمرو يوسف بن عبد البر النميري: **مختصر جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مطبعة الموسوعات، مصر، ط 1، 1320ه، ص 130.

([5]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، مَ س، ص 50.

الاجتهادات الخاطئة. ولا يعني هذا أن **النَّظام** ينكر استخدام القياس في العقليات، بدليل كلام **الجاحظ** عنه، حيث يذكر جودة استخدام **النَّظام** للقياس في العقليات.([1]) فلم" يكن له اعتراض على القياس المنطقي، أي قياس الشيء على مثله لعلة ظاهرة، ولعل ما يُنسب إليه من إنكار لحجية القياس إنما جاء من أنه طعن في من أفتى بالرأي من الصحابة معتمدا على الاجتهاد."([2]) ويظهر من هذا إنكار **النظام** للقياس في الشرعيات، ونقد من يقبله، لأن التعبد به لا يصح، فهناك أمور مختلفة وإن بدت أنها متشابهة، فنحكم على ظاهرها ونقيسها بغيرها فنقع في الأخطاء.

وأساس التشريع عند **النَّظام** هو الكتاب والسنة لا الرأي، وذلك تجنبا للخطأ. قال ابن **قتيبة**(ت 276هـ)**:**" إن **النَّظام** ذكر قول **عمر بن الخطاب رضي الله عنه:** لو كان هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره."([3]) وذكره هنا يقصد بها إعجابه وقبوله لرأي سيدنا **عمر بن الخطاب رضي الله عنه** في نفيه للقياس في الشرعيات. دون الاستناد إلى القرآن الكريم.

ولكن إنكار **النَّظام** للقياس جلب لصاحبه النقد حتى من أعلام الفرقة ذاتها، ونقصد بذلك **القاضي عبد الجبار**، لأن رأيه يعارض أصول رعاية الصلاح والأصلح. قال **القاضي:**" غير ممتنع أن تكون المصلحة في اجتناب شرب الأنبذة أن يكون المكلف قد فكر ونظر وقاسها على الخمر بالطريق الذي ينبِّه الشرع عليه."([4]) وبالتالي يجوز التعبد بالقياس.

ولم ينكر كل أعلام **المعتزلة** الاجتهاد بالعقل في الدين، بل اعتبروه ضرورة، والذي لا يحسن الاجتهاد يعتبر مخطئا، ونجد هذا الرأي عند **الأصم** و**بشر المريسي** (ت 218ه) من خلال قولهما:"الحق[في أحكام الفروع] واحد منها، وأن عليه دليلا يلزم كل أحد المصير إليه، والنظر فيه والوصول إلى القول الذي هو الحق به، وأن من قصر في ذلك فلم يصل إليه، ولم يقل به، فإنه مخطئ، ويختلف خطأه، فربما كان كبيرا، وربما صغيرا."([5])

([1]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 2، مَ س، ص 229-230.

([2]) أبو ريدة: **النظام وآراؤه الكلامية**، م س، ص 25.

([3]) ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، مَ س، ص 84.

([4]) القاضي عبد الجبار: **المغني، الشرعيات**، ج 17، مَ س، ص 293.

([5]) أبو الحسين البصري: **شرح العمد**، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1، مج 2، 1410ه، ص 235.

ثانيا:النقد السياسي:

1- نقد الخلافات الحزبية:

ظهرت بذور النقد السياسي مع بعض المواقف التي عبرت عن رأي اعتزالي لا عن فرقة. وذلك من خلال النقاش حول موضوع قتلى أصحاب الجمل، وموقعة صفين، ومشروعية مواجهة المسلمين لبعضهم البعض، وحكم من شارك في القتال من الطرفين، ومآل القتلى. وفي رأيهم "ليس حقا ما عليه **الخوارج** من تكفير، وحرب، وقتال، وما عليه **المرجئة** من لين، وتسامح؛ وأن كلتا الفرقتين المعتزلتين قد انتحت ناحية وحدها تخالف منحاها الطوائف المختلفة في زمانها، وأن كلتا الفرقتين تمثل في أساس تعاليمها ناحية سياسية دينية".([1]) فالأفراد الذين خرج الاعتزال من جلابيبهم يؤثرون السلام على جو الفتن والحروب، لأن السلام هو الذي يبني الأمة، لا الحرب والنزاع. وترى **المعتزلة** باعتبارها أقدم مدرسة كلامية أن الممثل للنظام هو الأحق باستخدام السيف، وعلى الجميع الالتزام بهذا لإصلاح الأخلاق.([2])

ولم تكن الدولة الأموية لتسمح بالنقاش حول من الأصلح للخلافة، نظرا لكثرة الفتن، ورغبة الحكام في الوصول إلى حالة من الاستقرار السياسي، ولذلك طُرح في شكل ضمني من خلال مسألة مرتكب الكبيرة، والتي قُصِد من خلالها المسلم قاتل أخيه. "وإن كانت حركة الاعتزال في مظهرها الخارجي تبدو وكأنها تعالج مسألة دينية، فهي من ناحية أخرى تتضمن تفسيرا للمشكلات السياسية."([3]) فالظاهر من النقاش تعلقه بمسألة دينية. ولكن له أبعاد أخرى سياسية، تتعلق بمشروعية حكم، ودفاع سيدنا **معاوية بن أبي سفيان**τ(ت 60ه/680م)، وحتى إمكانية الخروج عن الحاكم إن كان مغتصبا للحكم. وهدف **المعتزلة** تأسيس دولة على دعائم سياسية صحيحة، كي تسود الوحدة كل الشرائح الاجتماعية.

([1]) أحمد أمين: **فجر الإسلام**، م س، ص 295.

([2]) Louis Gardet, **Les Hommes De L'islam**, édition hachette, paris,1981, p 78. Texte: "Les plus anciennes écoles théologiques, celles des mu'tazilites, exigeaient de tous la prise en charge de la «réforme des mœurs»,au besoin par l'épée. Quand ces écoles furent condamnées, l'usage de l'épée,susceptible de verser le sang, fut réservé aux seuls représentants de l'ordre."

([3]) هانم إبراهيم يوسف: **أصل العدل عند المعتزلة**، تصْ: عاطف العراقي، دار الفكر العربي، مصر، ط 1، 1413ه/ 1993م، ص 29.

2-نقد مقاييس اختيار الحاكم:

اختلف أعلام **المعتزلة** حول الإمامة "فمنهم من أوجبها بالعقل والاختيار، ومنهم من أوجبها بالشرع."([1]) فلا يمكن تصور قيام دولة من دون حاكم. وليكون مناسبا لابد أن تتحقق فيه جملة من الشروط، تختلف من تصور لأخر. فهناك من يؤكد على وجوب أن يكون إمام المسلمين هو أفضل رجل على الإطلاق، وهناك من أجاز إمامة المفضول ولو كان هناك من هو أفضل منه إذا اقتضت الضرورة ذلك، كي لا تحدث فتنة بين الناس أو يفلت الأمن والنظام في الدولة.

وفضَّل أعلام **معتزلة** البصرة من أمثال: **عمرو بن عبيد**(ت 144ه) سيدنا **أبو بكر** τ على سيدنا **علي** τ مخالفين موقف **الشيعة**. وأساس التفضيل هو مقياس زمني، أي بحسب ترتيب تولي الصحابة الخلافة. ونقدوا اتخاذ مقياس العلم بأمور الدين فقط لمعرفة من الأصلح بالحكم، أو المراهنة على نجاح سياسته. واستنتجوا هذا من خلال المقارنة بين سياسة سيدنا **عمر بن الخطاب** τ والتي اعتبروها سياسة ناجحة، وسياسة سيدنا **على بن أبي طالب** τ والتي لم تحقق نفس مستوى النجاح وإن كان صاحبها أعلم الناس. نظرا لتمكن **عمر بن الخطاب** τ من العلم بشؤون الدولة. وحسن تدبيره لأمورها وانتهاجه للقياس والاجتهاد بالرأي والأخذ بالاستحسان العقلي، واعتماده على العقل أكثر، ولقلة حدوث الفتن والأزمات في عهده، مقارنة مع سيدنا **علي** τ فلم يكن يتجاوز النصوص ويقف عندها.([2])

وتجاوز **المعتزلة** نقد كل من **الخوارج** و**الشيعة** للخلفاء، فهم لم يشكوا في مكانة كل من سيدنا **أبو بكر** و**عمر بن الخطاب** رضي الله عنهما، واعتقدوا بشرعية حكمهما، ويذكر **كارل بركلمان** (Carl Brockelman) (1868-1956م) في كتابه "تاريخ الشعوب الإسلامية" رأي مختلف إذ يقول: "**عمرو بن عبيد** كان أشد عدواة للعلوية من **واصل** نفسه، ومن هنا لم يعترف **بأبي بكر** و**عمر** خليفتين شرعيين للرسول فحسب، بل اعترف **بعثمان**

([1]) قاسم حبيب جابر: **الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة**، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط 1، 1407ه/1987م، ص 274.

([2]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 37.

خليفة شرعيا أيضا."([1]) ومن خلال هذا نلاحظ أن **للمعتزلة** مواقف مختلفة حول موضوع واحد، وهذا يدل على تعدد وجهات نظرهم الاجتهادية من الموضوعات المطروحة للنقاش، فموقفهم لم ينتج عن تعصب أعمى لطرف دون أخر.

ولكن **النَّظام** اعترض على تعيين المفضول في حال تواجد من هو أفضل منه،" وقال **النَّظام** و**الجاحظ** إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ولا يجوز صرفها إلى المفضول."([2]) كي تتأسس السياسة على العدالة ويقودها أفضل الرجال. واعتقد **النَّظام** أن الإمامة لا تصح إلا بالنص والتعيين، ويقول:" لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً، وقد نص **النبي** □ على **علي** كرم الله وجهه في مواضع وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة، إلا أن **عمر** كتم ذلك، وهو الذي تولى بيعة **أبي بكر** يوم السقيفة."([3]) وكان يميل إلى ولاية سيدنا **علي بن أبي طالب** تأثرا **بالشيعة**، ولهذا نقد بعض الصحابة وخاصة سيدنا **عمر بن الخطاب** لاعتقاده بأنه المسؤول على سلب حق سيدنا **علي رضي الله عنه**. ونقد الخليفة **عبد الملك بن مروان**(ت 86هـ/705م) القائل:" إنِّي والله ما أنا بالخليفة المستضعف (يعني **عثمان بن عفان رضي الله عنه**)، ولا أنا بالخليفة المُداهِن(يعني **معاوية رضي الله عنه**)، ولا أنا بالخليفة المأبون (يعني **يزيد بن معاوية**(ت64ه/683م) قال **النَّظام**:" والله لولا نسبُك من هذا المستضعف، وسببُك من هذا المُداهن، لكنتَ منها أبعد من العَيُّوق(*) والله ما أخذتها من جهة الميراث ولا من جهة السابقة، ولا من جهة القرابة، ولا تدَّعى شورى ولا وصية."([4]) فهو يرى أن الخلافة القائمة على القوة غير جائزة ولن تعمر طويلا.

وموقف **النظام** مخالف لرأي عامة **المعتزلة** الذين أكدوا على ضرورة عودة الخلافة إلى الأساس الشوري، وتأسيس الحكم على مبدأ الاختيار، والعقد، والبيعة، وذلك هو الطريق

([1]) كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية، (Histoire De Peuples Musulmans)**، تر: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1968، ص 207.

([2]) أبو منصور عبد القاهر البغدادي: **أصول الدين**، مدرسة الإلهيات، دار الفنون التوركية، إسطنبول، ط 1، 1346ه/1928م، ص 293.

([3]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، مَ س، ص 50.

(*) العيوق: كوكب أحمر مضيء في طرف المجرة الأيمن بحيال الثريا في ناحية الشمال، يعوق الدبران عن لقاء الثريا.

([4]) الجاحظ: **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، ج 2، 1418ه/1998م، ص 245.

الوحيد لنصِب الإمام. ولم تر **المعتزلة:**" أن **للعباسيين** حقا يورث في الخلافة والإمامة، لأنهم ضد التوريث والتوارث في هذا المنصب، كما أنهم لم يعترفوا في يوم من الأيام بأن هناك إماما عباسيا تتم له الدعوة كي يخلف في الحكم **بني مروان**، بل على العكس من ذلك، فعندما ظهرت دعوة **العباسيين** ووثبوا إلى الحكم اعتبر **المعتزلة** ذلك اغتصابا للسلطة منهم. وكانوا قد اعدوا البيعة لإمام منهم، فإنهم لم يكونوا عاملين في خدمة القضية العباسية بحال من الأحوال. وذلك هو الذي يفسر ثورتهم، بل ثواراتهم ضد العباسيين الأُوَل."([1]) فهم يهاجمون من يخرج عن حدود الدين والأدلة الصحيحة، مهما كانت مكانته.

([1]) الأب سهيل قاشا: **المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر**، م س، ص 119-120.

2-نقد سياسة الحكام:

نقدت **المعتزلة** بعض قرارات وتصرفات بعض الخلفاء، ومن انتقاداتهم الإيجابية دفاع **الجبائي** عن **عمر بن الخطاب رضي الله عنه** القائل في وصفه لبيعة سيدنا **أبو بكر**: "إن بيعة أبي بكر كانت فلتة."([1]) فكي لا تفهم الفلتة بمعنى الزلة والخطأ قال **أبو علي الجبائي المعتزلي** (ت 303هـ/915م):" إنها ليست بمعنى زلة وإنما بمعنى بغتة، يريد أنها حصلت فجأة ولكن الله تعالى دفع شرها، ولذلك قال **عمر رضي الله عنه**:" فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، وهذا تحذير من أن يبايع الناس من غير مشورة."([2])

وحسب **عبد القاهر البغدادي** فإن كتاب "الفتيا" **للجاحظ** يذكر نقد **النّظام** للفاروق **عمر رضي الله عنه** لاجتهاداته الدينية، مثل دعوته لصلاة التراويح، ونهيه عن متعة الحج، وتحريمه لنكاح الموالي للعربيات. ([3]) وإن سلمنا بصحة ما نقله **البغدادي** المعروف عداءه **للمعتزلة** بشكل عام و**للنَّظام** بشكل خاص. فإن نقد الرعية لمن حكمهم يعكس جو الحرية الفكرية، مادام أنه يهدف لتحقيق الصالح العام.

ونقد **المعتزلة** لأفعال الصحابة فيه أثر شيعي، ولكنهم تجاوزوهم بنقدهم القول بعصمة سيدنا **علي رضي الله عنه** وأئمة الشيعة، قال **ضِرار** (ت حوالي 190ه/805م) **وأبو الهذيل ومعمر بن عباد** (215ه)عن معركة صفين: "نعلم أن أحدهما مُصيب والآخر مخطئ، فنحن نتولى كل واحد من الفريقين على الإنفراد، وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين الذين يعلمون أن أحدهما مخطئ، ولا يعلمون المخطئ منهما، هذا قولهم في **علي** و**طلحة**(ت 36ه) و**الزبير**(ت 73هـ) و**عائشة**(ت 58ه)؛ فأما **معاوية** فهم له مخطِّئون غير قابلين بإمامته."([4]) ولكن **النَّظام** يدافع عن سياسة سيدنا **علي رضي الله عنه** وينقد **الخوارج** الذين كفروه لقبوله التحكيم. ويقول:" إن **عليا رضي الله عنه** كان مصيباً في تحكيمه الحكمين، وإنه إنما حكم لما خاف على عسكره الفساد، وكان الأمر عنده واضحاً؛ فنظر للمسلمين ليتألفهم، وإنما أمرهما أن يحكما بكتاب الله □؛

([1]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 13.

([2]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 36.

([3]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 147-148.

([4]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 130.

فخالفا؛ فهما المخطئان و**علي** مصيب."([1]) فسيدنا **علي رضي الله عنه** أراد اجتناب إراقة دماء المسلمين وهو لم يخطئ ولم يهتم بمصلحته الشخصية. والمخطئ هو الذي خان كتاب الله ويقصد **معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، وعمرو بن العاص رضي الله عنه.**

كما قال:" إن **عليا** كان مصيباً في حروبه، وإن من قاتله كان على خطإ."([2]) وهنا يقصد **طلحة** و**الزبير** و**السيدة عائشة** رضي الله عنهم.

ولكن الاتهامات الموجهة للصحابة رضي الله عنهم ليست مؤسسة على سند موضوعي، ويظهر من مواقف **النَّظام** السياسية الميل للتشيع، ولذلك لا يمكن الإقرار بصحتها.

وأعلن **واصل بن عطاء** أنه لا يعرف، هل كان **عثمان** هو المخطئ أم قاتلوه وخاذلوه.([3]) فعدم الحكم أو الاختيار بين موقفين هو في حد ذاته حكم واختيار، والذي لا يدري إن كان الخليفة مخطئ أم لا، يقول ضمنيا أنه غير مصيب.

ونقد **المعتزلة** يبين شجاعتهم وعدم خوفهم من الخوض في الطابوهات من طرف الرعية وعلماء الدين، لأن هدفهم هو الوصول إلى الحقيقة.

" لكن **بني أمية** عدوا موقف هذه الطائفة القوية تأييدا ضمنيا لهم لأنها تجرأت فنقدت الصحابة والخلفاء الراشدين بصراحة، كما نقدتهم هم، ولم تستثن **عليا** فأزالت عنه صفة التقديس التي كان الجمهور يخصه بها فتساوت كفتا **علي** و**معاوية**، وهذا كسب للأمويين. فامتنعوا عن اضطهاد زعماء هذه الفرقة، ثم اعتنق تعاليمها **يزيد بن الوليد** و**مروان بن محمد**."([4]) فلم تعانِ **المعتزلة** حينها من الاضطهاد السياسي لأن موقفها النقدي التلقائي خدم الدولة الأموية، والتي رغبت من زعزعة التقديس الذي يصبغه العامة على الصحابة والخلفاء الأربعة.

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ ن، ص 338.

([2]) مَ ن، ص 340.

([3]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 43.

([4]) عبده الشماني: **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، دار صادر، بيروت، ط 5، 1399ه/1979م، ص 138.

وقامت فرقة **المعتزلة** و**النَّظام** بتبيين الأخطاء التي وقع فيها الحكام، ومنها نقدهم لسياسة **بني أمية** في إدارة الحكم، مما أدى لشيوع الظلم بين الرعية. فلا أحد معصوم ولابد أن نبين أخطاء الحكام كي يتجاوزوها. واعتبروا أن إمامة **معاوية رضي الله عنه** غير جائزة، نظرا لاغتصابه الخلافة وتجاوزه مبدأ الاختيار والشورى، وتسببه في انقسام المسلمين بالرغم من أنه سمي عام الجماعة. ويذكر **القاضي عبد الجبار** الوجوه التي من خلالها تظهر عدم صلاحية **معاوية** τ للحكم بقوله:"قد ثبت في **معاوية** أنه لا يصلح للإمامة لأمور تقدمت توجب البراءة والفسق نحو استخلاف **زيادا(ت)** وقتله **حجرا (وإعماله)** العصا في أيام أمير المؤمنين ومقاتلته له."([1])

والأهم لديهم هو قيام الحكم على مرجعية الكتاب والسنة، وبذلك سبقت **المعتزلة** فلاسفة العقد الاجتماعي(**جون جاك روسو**)(Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778) و**جون لوك** (John Locke) (1632-1704) في دعوتها للخروج على الحاكم الجائر. والواقع أنهم تأثروا في هذه النقطة بفكر **الخوارج**.

([1]) القاضي عبد الجبار: **المغني، الإمامة**، ق 1، ج 20، مَ س، ص 293.

لم يقتصر نقد **المعتزلة** على الجانبين الديني والسياسي، وإنما تجاوزهما إلى الجانبين الاجتماعي والأخلاقي.

أولا: النقد الاجتماعي:

كانت فرقة **المعتزلة** تُقوِّم المفاهيم والأوضاع السائدة في المجتمع، فتنقدها وتبين وجه الصواب أو الخطأ فيها. ومن بين الممارسات الاجتماعية التي نقدوها:

1- نقد القول بالتولد:

أضاف بعض أعلام **المعتزلة** مفهوما جديدا وهو نظرية التولد(*) فالإنسان ليس مسؤولا عن أفعاله وحسب، وإنما حتى على نتائج أفعاله المتولدة عن الفعل الأول وهذا نجده في قوله : ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾.([1]) " وقال **ضرار** و**حفص الفرد**: ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم، ولا وجب لسبب وهو فعلهم."([2])

لكن **النظام** نقد المواقف التي تثبت مسؤولية الإنسان عن الأفعال المتولدة، وقال:" إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخليقة، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه، إذا دفعته اندفع، وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً."([3]) فهناك أفعال إرادية يمارسها الإنسان إذا كان الفعل في حدود إمكانياته وهي الحركة، أما إذا كان الفعل فيما يتجاوز قدراته، حينها لا يكون تابعا له. وذلك حين يتعلق الأمر بسنن الله في الكون، فالله طبع الأشياء على استعدادات. وهي ثابتة وهو فقط من يغيرها. يقول **النَّظام**:" لا يجوز أن يُقدِر الله أحداً إلا على الحركات؛ لأنه لا عرض إلا الحركات وهو جنس واحد، ولا يجوز أن يُقدِر على الجواهر ولا على أن يخلق الإنسان في غيره حياة."([4]) ففعل الإنسان مقتصر على الحركة وهو مسؤول عنها، لا عن نتائجها المترتبة

(*) التولد هو: الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ويقابله المباشر. التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1، م س، ص 534.

([1]) القرآن الكريم: سورة القصص، آية 15.

([2]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 300.

([3]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 49.

([4]) الأشعري: **المقالات**، ج 2، مَ ن، ص 409.

عن حركة أجسام أخرى اتصلت بحركته الأولى، فإن رمى أحدهم شخصا بحجر وقبل أن يصل إليه نام أو مات الأول، حينها لن يكون مسؤولا على ما يصيب الثاني. كأن يكون لديه مرض(داء السكري مثلا)، فتحدث له مضاعفات لا بسبب ضربة الحجر بل بسبب مرضه. إضافة إلى أن الأول لم يكن في حالة واعية حين وصول الحجر إلى الثاني.

ويقول:" والألوان والطعوم والارابيح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة، ولا يجوز أن يفعل الإنسان أجسام، واللذة أيضاً ليست من فعل الإنسان."([1]) فإذا ضربت شخصا، وتلون جسمه أنت غير مسؤول على تلونه، لأن الله ركب هذه الخاصية في جسمه، ولست أنت من خلقها.

ولكن موقفه سينفي السببية، ومسؤولية الإنسان في التصرف، ويمكنه أن يتنصل من تحمل أعباء أفعاله باسم القضاء والقدر. فالسببية هي فعل الاهي لا إنساني.

([1]) مَ ن، ص 298.

2- نقد الآراء حول مسألة الرزق:

تعتقد **المعتزلة** أن الإنسان لا يُرزق إلا حلالا، وما أخذه بطرق غير مشروعة لا يصلح أن نسميه رزقا، لعدم تقبل العقل ذلك، بناءً على قاعدتهم القائلة:"الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل."([1]) وبالتالي لا يحسن عندهم نسبة الرزق الحرام إلى الله ﷻ.

وموقفهم هذا يعارض موقف أهل السنة **كالحنابلة** الذين يعتبرون أن كل ما يكسبه الإنسان من حلال أو حرام عبارة عن رزق. يقول **أبو يعلى الحنبلي**(ت 458هـ/1066م) عن **المعتزلة:** "إن لم يكن المرزوق مكلفا كالأطفال والمجانين والبهائم فله منعه وحرمانه، إلا أن يكون منعه مضرا به، فيجب أن يرزق، وإن كان مكلفا وجب عليه الرزق أو التعويض عن الرزق، وبنوا هذا على أصولهم في وجوب اللطف والأصلح."([2]) فالله خلق الرزق، وهو لطيف بمخلوقاته، يسخر لهم من يقوم بشؤونهم حين فقدان القدرة على تحصيل القوت، ولكن بمجرد توفر القدرة على الموجودات أن تسعى، ولهذا اعتقدت **المعتزلة** أن الحيوانات هي التي تخلق رزقها، في حين يرى عامة المسلمون أن: "جميع أرزاق الحيوان خلق الله تعالى منفردا بالقدرة عليها، دون سائر الخلق."([3]) وترفض **المعتزلة** رأي **الجبرية** التي تؤكد أن كل ما يكتسبه الإنسان هو قدر من الله، محدد للفرد، لا يزيد ولا ينقص، ولا علاقة له بفعل المكلف. والأصح أن الإنسان مأمور من طرف الشرع، للجد في اكتساب وتحصيل رزقه.

ويؤكد **النَّظام** على وجوب تحري الحلال ويقول:" لو سأل رجل عن رجل يريد أن يُسلفه مالاً عظيما، فقال[المستشار]:"هو يملك مالاً ما كان يبيعه بمائة ألف ومائة ألف"، فلمّا بايعه الرجل وجده مُعْدِما ضعيف الحيلة، فلما قيل له في ذلك قال: ما كذبت؛ لأنه يملك عينيه وأذنيه وأنفه وشفتيه ويديه. حتى عدَّ جميع أعضائه وجوارحه. ومن قال للمستشير هذا القول فقد غرّه، وذلك مالا يحلُّ في دين ولا يحسُن في الحُرِّيَة. وهذا القول معصيةٌ لله، والمعصية لا تكون صِدقا."([4]) فالتحايل يُكسب الشخص مالا، ولكنه لا يعد رزقا.

([1]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ص 39.

([2]) أبو يعلى الحنبلي: **المعتمد في أصول الدين**، تح: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974، ص 150.

([3]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

([4]) الجاحظ: **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، ج 1، 1418ه/1998م، ص 338.

3- نقد اعتبار العادة عبادة:

نقد **النَّظام** بعض تصرفات الناس الاعتيادية، والتي تتخذ كعبادات، ومنها الوضوء بعد الاستيقاظ من النوم، فمادام أن نواقض الوضوء لم تذكر حالة النوم، فلماذا نتوضأ؟. ويقول **ابن قتيبة** إن **النَّظام** كان يقول:" إذا نام الإنسان أوّل الليل على طهارة مضطجعًا أو قاعدًا أو متوركًا أو كيف نام إلى الصبح لم ينتقض وضوؤه؛ لأن النوم لا ينقض الوضوء. وإنما أجمع الناس على الوضوء من نوم الضَّجعة؛ لأنهم كانوا يرون أوائلهم إذا قاموا بالغداة من نوم الليل تطهروا...ولأن الرجل يستيقظ وبعينيه رَمَص وبفيه خَلُوف، وهو متهيج الوجه، فيتطهر للحدث والنُشرة لا للنوم، وكما أوجب كثير من الناس الغُسل يوم الجمعة، لأن الناس كانوا يعملون بالغداة في حيطانهم، فإذا أرادوا الرَّوَاح اغتسلوا."([1])

فيجب أن نفرق بين عادات الناس، وبين الدين، فإذا لم يتوضأ الشخص بعد النوم هل صلاته باطلة؟ وإذا أردنا نشر الدين هل يجوز أن نحكِّم عاداتنا؟ ونحن نعلم أن العادات تختلف من منطقة لأخرى، إذا فعلنا ذلك سنكون قد أضفنا إلى الدين ما ليس فيه، وهذه هي البدعة. فلا يجوز اعتبار العادة الاجتماعية دين، فذلك يتعب الناس لاختلاف عاداتهم.

ورغم رغبة **النَّظام** في تمييز ما هو اجتماعي عن ما هو ديني إلا أن رأيه اعتبر سقطة من سقطاته، لأن الناس تتوضأ بعد النوم لا بسبب عاداتها كما اعتقد. بل لأن النائم لا يُحس فقد يصدر منه ما ينقض وضوءه، فإن انتبه من نومه ولم يجدد وضوءه قد يصلي من غير وضوء، فلا تصح صلاته. ولتفادي هذا، يجدد الناس وضوءهم بعد النوم.

([1]) ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، مَ س، ص 83-84.

4- نقد الاعتقادات حول التنجيم والجن والسحر والطيرة:

إذا كان بعض أعلام **المعتزلة** يرفضون الاعتقاد بإمكانية معرفة الشيطان لما في قلوبنا، فإن بعضهم الآخر **كالنَّظام** و**معمر** و**هشام بن عمر الفوطي** (ت 218هـ) ومن اتبعهم ينقدون ذلك ويقولون:"إن الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب، وليس ذلك بعجيب؛ لأن الله-عز وجل- قد جعل عليه دليلا ومحال أن يدخل الشيطان قلب الإنسان، مثال ذلك أن تشير إلى الرجل: أقبل أو أدبر، فيعلم ما تريد، فكذلك إذا فعل فعلا عرف الشيطان بالدليل، فنهى الإنسان عنه."([1]) فالشيطان يوسوس في قلبك، أي يصلك صوته، لينهاك عن فعل الخير، ويشجعك لفعل الشر، دون أن يدخل قلبك دخولا ماديا. واستند **النَّظام** إلى قوله : ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ○ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾([2]) وليس من المعقول أن يدخل الناس إلى قلبك، وكذلك الأمر بالنسبة للشيطان. وإذا ساد الاعتقاد بإمكانية رؤية الجن في الدنيا، والتعامل معهم، حسب العامة، فإن **المعتزلة** أنكرت ذلك، وأنبت من اعتقد رؤيتهم أو حكى مشاهدة أعمالهم.([3]) وهدفها إرشاد العامة من الناس بشكل خاص إلى زيف الاعتقاد بإمكانية التعامل مع الجن، وهذا لإرشادهم لما فيه صلاح دينهم ودنياهم، وكي لا يقعوا ضحية من يستغل سذاجتهم. فليس للجن قدرة مادية على الإنسان تمكنه من إيذائه أو صرعه أو إصابته بالجنون، ولا توجد إمكانية لتسخير الجن من طرف بعض الناس. وتسخير الجن لسليمان عليه السلام، كان بقدرة الله ، على سبيل المعجزة الخاصة بسليمان عليه السلام، والمعجزة لا تتكرر، إذ أي تكرار لها يسحب عنها برهان المعجزة. وعن سؤال: هل يخبر الجن الناس بشيء؟ قال **النظام**:" وأكثر **المعتزلة** وأصحاب الكلام: لا يجوز ذلك، لأن في ذلك فساد دلائل الأنبياء؛ لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندخر"([4]) فليس للجن قدرة على معرفة الغيب، ولا توجد لديهم قدرة للتحول، أو التمثل بالناس، أو الحيوانات، ولا الالتباس بالبشر. وتنفي **المعتزلة** إمكانية التزاوج بين الجن والإنس، ويظهر ذلك في تفسير **الزمخشري** للآية الكريمة: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 324.

([2]) القرآن الكريم: سورة الناس، الآيتان 5-6.

([3]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 20.

([4]) الأشعري: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾[1]. أي "لم يطمث الإنسيات منهن أحد من الإنس، ولا الجنيات أحد من الجن."[2] نظرا لاختلاف الطبيعة بين الإنسان والجن.

وهذا التأويل الذي اعتمدته **المعتزلة** يقوم على القياس، فقاسوا ما يقع في الآخرة على ما هو واقع في الدنيا، دون مراعاة الفرق بين الدارين، ولذلك لم يقدموا نتائج صحيحة.

وبما أن **المعتزلة** مدرسة عقلية، فإنها ترفض قبول كل المعتقدات المعارضة للعقل، ومن أخطرها الاعتقاد بأثر السحر، وعرَّفوه بقولهم:"هو التمويه والاحتيال وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان، ولا أن يُحدث شيئا لا يقدر غيره على إحداثه."[3] فالسحر لا يؤثر مباشرة على المسحور، "وفسروا السحر بأنه لعب الساحر بعين المسحور أو بخياله، فالساحر لا يقلب حقائق الأشياء بدليل قوله : ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ﴾[4] فليس للساحر قدرة على قلب الحقائق، وإنما له قدرة على قلب أوهام الرائي."[5] فالسحر إيحاء، يخدع الحواس والنفوس الضعيفة، التي لا تعرف حقيقته. ولا يغير طبيعة الأشياء. فلا يُمرض ولا يشفي.

وتنقد **المعتزلة** كذلك المعتقد الاجتماعي السائد بأثر السحر في النبي ، استنادا إلى قوله : ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ﴾[6] والمراد بالناس هنا **اليهود**. "قالوا: فإذا كان للسحر تأثير فإن تأثيره لا يكون في الرسول لثبوت العصمة له...وليس في القرآن ما يدل على أن للسحر تأثيرا، حتى يؤثر في الرسول أو في غيره"[7] وهم "ينفون السحر عن رسول الله ، فهو معصوم من إيذاء السحرة. ويقول **الزمخشري**(ت 538ه) عن السحر:" لا تأثير لذلك اللهم إلا إذا كان ثم إطعام شيء ضار، أو سقيه، أو إشمامه. أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه؛ ولكن الله عز وجل قد يفعل عند ذلك فعلاً على سبيل الامتحان الذي يتميز به الثبت على الحق من **الحشوية** والجهلة من العوام، فينسبه**الحشوية**

([1]) القرآن الكريم: سورة الرحمن، آية 56.

([2]) أبو القاسم الزمخشري، **الكشاف**، ج 6، مَ س، ص 18.

([3]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 328.

([4]) القرآن الكريم: سورة الأعراف، آية 116.

([5]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 20.

([6]) القرآن الكريم: المائدة، آية 67.

([7]) أحمد حجازي السقا: **المعتزلة قراءة في مخطوطات البحر الميت**، كنوز للنشر والتوزيع، (د.ط.ت)، ص 57.

والرعاع إليهن والى نفثهن، والثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعبئون به."([1]) وهذا الرأي مؤسس على الاعتقاد بعدم ضرر الأشياء في ذاتها، بخلاف نتائجها، فليس مصدر الأذى هو الحسد المذكور في قوله : ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾([2]) وإنما النتائج التي يجرها الحسد هي المؤذية، كإيذاء الناس للشخص المحسود، مثل المكائد، وبث الأخبار لإفساد النفوس.

ولكن موقف **المعتزلة** يتعارض مع الحديث النبوي الصحيح فعن هشام قال:«حدَّثني أبي عن عائشة أنَّ النبيَّ سُحرَ حتّى كان يُخيَّلُ إليه أنهُ صَنَعَ شيئاً ولم يَصنعْه.»([3]) صحيح أن التحرر من الأفكار التي تجعل الشخص متعلقا بالأشياء جلبا لمنفعتها ودفعا لضررها أمر إيجابي. ولكن أن يصل الأمر ببعض أعلام **المعتزلة** إلى إنكار حقائق موجودة في الدين فهذا أمر غير مقبول.

وبما أن للإنسان ميل لمعرفة الغيب، وتصديق الأخبار التي تحمل طابع الغرابة، فإنه صدَّق بصحة التنجيم، وأخبار المنجميين. ولإخراجه من هذا الوضع نقدت **المعتزلة** الأساطير، والخرافات، والأوهام، ودعوا إلى التشكيك في صحتها، وفرقوا بين علم الفلك، والتنجيم الذي يتخذ للتطير، "وقد ألف **[أبو علي] الجبائي** كتابا ضد التنجيم لم يبق له أثر."([4]) ورفض أعلام الاعتزال بما فيهم **النَّظام** موقف **المجبرة** الذين آمنوا بصحة التنجيم. قال **الشريف المرتضى** (ت436ه): "ومن أين لنا أن الله تعالى أجرى العادة بأن يكون زحل أو المريخ إذا كان في درجة الطالع كان نحسا، وأن المشتري إذا كان كذلك كان سعدا؟ وأيُّ سمع مقطوع به جاء بذلك؟ وأيُّ نبي خبر به واستفيد من جهته؟ فإن عولوا في ذلك على التجربة بأنا جربنا ذلك ومن كان قبلنا فوجدناه على هذه الصفة؛ وإذا لم يكن موجبا وجب أن يكون معتادا. قلنا: ومن سلّم لكم صحة هذه التجربة وانتظامها واطرادها؟ وقد رأينا خطأكم

([1]) الزمخشري: **الكشاف**، ج 6، مَ س، ص 465-466.

([2]) القرآن الكريم: سورة الفلق، آية 5.

([3]) البخاري: **صحيح البخاري**، م س، كتاب 58: الجزية والموادعة، باب 14: هل يُعفى عن الذمي إذا سحر، رقم الحديث: 3175، ص 784.

([4]) أبو عمران الشيخ: **مسألة الحرية**، م س، ص 100.

فيها أكثر من صوابكم، وصدقكم أقل من كذبكم!"([1]) ولو كان فعلا يملك المنجمون معرفة بما سيكون من أمر الغد لكانوا أحسن الناس منزلة وحالا، وهذا ما ينفيه الواقع.

وتابع **النظام** رأي **المعتزلة** باعتقاده عدم أثر الأشياء في ذاتها ولهذا أنكر الطيرة، وذكر تلميذه **الجاحظ** قصة عن تطير **النظام** في رحلة قام بها. فتطير لوجود خرق في صدر السفينة، وتطير من اسم الملاح(شيطان)، وفي آخر رحلته حصل على مال كثير من أحد خصومه. يقول **النظام:**" بيّن لي من أنَّ الطيرة باطل؛ وذلك أنّه قَدْ تتابع عليَّ منها ضروبٌ، والواحدة منها كانت عنْدَهُمْ مُعْطِبة...وعلى مثل ذلك الاشتقاق يعمَلُ الذين يعبِّرون الرُّؤيا."([2]) فالطيرة لا تأتي بشر ولا بخير، فقد تتطير ويأتيك الخير من حيث لا تحتسب، وعلى مفسري الرؤيا تجنب التطير، لأنه مجرد اعتقاد باطل مفاده انتظار الضرر، وهو لا يؤثر في طبيعة الأشياء.

ودعوة **النظام** لتجنب الطيرة أمر إيجابي، لأنها تحفز على التفاؤل، ويثبت الواقع أن الإنسان لا يجني من تطيره إلا التشاؤم والحزن.

([1]) الشريف المرتضى: **أمالي المرتضى غُرر الفوائد ودرر القلائد**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء للكتب العربية، ط 1، ج 2، 1373ه/1954م، ص 386.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 3، مَ س، ص 453.

5-مسألة الطلاق:

يعتقد **النَّظام** أن الأسرة هي الركن الأساسي في المجتمع وبالتالي فإن هدمها يعني هدم المجتمع كله، ولذلك أراد الحفاظ عليها من أهم ما يهدمها، ونعني به الطلاق، ولذلك نقد المواقف التي لا ترى في مسألة الطلاق إلا جانبها الفقهي وتهمل بعدها الإنساني والاجتماعي، ولهذا اشترط لوقوع الطلاق التلفظ الصريح به، واستبعد الأساليب المجازية مثل الحقي بأهلك، أو اعتدِّي. يقول **النَّظام:**" في الكنايات عن الطلاق؛ كالخَلية، والبَريَّة، وحبلك على غاربك، وأشباه ذلك أنه لا يقع بها طلاق نوى الطلاق أو لم ينوه".([1]) وذلك لأن المطلق عادة ما تعتريه حالات من الغضب الشديد، ولذلك يتلفظ بكلمات وهو لا يقصدها، ومادام أن الزواج قد تم بلفظ صريح فكذلك الأمر بالنسبة للطلاق، فهو لا يقع إلا إذا تلفظ به قاصده، ولا تجوز فيه الكناية. وهذه المسألة من الأمور التي خالف فيها **النَّظام** رأي العلماء، حيث "أجمع فقهاء الأمة على وقوع الطلاق بها إذا قارنتها نية الطلاق. وقد قال فقهاء العراق: إن كنايات الطلاق في حال الغضب كصريح الطلاق في وقوع الطلاق بها من غير نية."([2])

وإن كنا لا ننكر أهمية رأي **النَّظام**، فمن ناحية حاول الحفاظ على تماسك الأسرة واستمرارها باشتراطه التلفظ الصريح بكلمة الطلاق، ومن ناحية أخرى فتح الباب ليتساهل الناس في هذه المسألة الخطيرة، وخاصة إذا تعلق الأمر بثلاث طلقات.

([1]) ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، مَ س، ص 83.

([2]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 146.

ثانيا- النقد الأخلاقي:

1- الأساس العقلي للأخلاق:

تعتقد **المعتزلة** و**النَّظام** أن حكمنا بحسن الأشياء أو قبحها يكون من منطلق عقلي. ولا يصح أن يكون حكما عاما مطلقا، وإنما يختلف بحسب الحالة، ويشترطون الوعي بالفعل والقصد إليه ولذلك لا يحاسب الطفل على الإساءة إذا كان لا يقصدها، أو لا يعي عواقبها، أو لم يستطع تجاوز الفعل وأُجبر عليه. يقول **القاضي عبد الجبار**:" فإن قال: فأنتم تقولون إن الظلم قد يقع من الساهي والطفل القاصد، ولا يستحق الذم. وقد يقع صغيرا من المكلف ولا يستحق الذم؛ فقد دخلتم فيما عبتموه علينا."([1]) فهم ينقدون المواقف التي لا تراعي ظروف الفاعل ودواعي عمله ويصدرون أحكام عامة بحسن أو قبح الشيء. ويقول **القاضي عبد الجبار** عن مرتكب الكبيرة الذي عصى الله لغلبة شهوته:" يجب أن لا يستحق ذما عند الناس، ولا يعظم ذمه؛ بل يجب أن لا يستحق عقابا البتة من وجهين: أحدهما، لأنه عند شدة الشهوة يقع ذلك منه طباعا لا اختيارا، كما نقوله فيما يقع عند الداعي القوية؛ والثاني، لأنه فعل ذلك أجمع، ولما عرف العقاب والثواب."([2]) ففي اللحظة التي يعصي فيها الشخص يغيب عن ذهنه العقاب وسوء فعله لغلبة الشهوة على العقل وحينها يتجرد المرء من إيمانه وبالتالي لا نلومه.

والإنسان إذا حكَّم عقله استطاع أن يصل إلى إدراك الفضائل وتجنب الرذائل، وترفض **المعتزلة** أن تستمد الأخلاق من الدين، لأن العقل هو الأساس.

ولكن قولهم بالحسن والقبح العقليين يترتب عليه إطلاق العنان للعقل في إدراكه لقيم الأفعال، والقدرات العقلية ليست واحدة وهذا ما يترتب عليه نسبية القيم الخلقية. و"قول **المعتزلة:** "الخير والشر ذاتيان وبالتالي فهما عقليان"، هو قول خطأ فيه شيء من الصواب. وقول أهل السنة والجماعة: "الخير والشر نسبيان وبالتالي فهما شرعيان" هو قول صحيح فيه شيء من الخطأ: فقول **المعتزلة** يصح في حق أمهات الأخلاق؛ كالصدق والوفاء، فقد فُطِر

([1]) القاضي أبي الحسن عبد الجبار: **المغُني في أبواب التوحيد والعدل، التعديل والتجوير**، تح: محمود محمد قاسم، مر: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، دار الكتب، ج 6، القسم الأول،(د.م.ط.ت)، ص 19.

([2]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، النظر والمعارف**، تح: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، ج 12، ص 329.

الإنسان على معرفة أنّ الصدق إيجابي وأنّ الكذب سلبي. وهذه المعرفة تشمل جميع البشر بغض النظر عن العقائد والعادات والتقاليد، من هنا نجد أنّ أكذب الكذّابين لا يُحب أن يكذب عليه أحد، وأنّ أخون الخونة لا يحب أن يخونه ولده، ولا يُعقل أن نُبغض ونذم من يكون وفياً لنا نتيجة وفائه، ولا يعقل أن نحب ونمدح من يخوننا لأنّه يخون فخطأ **المعتزلة** إذن في التعميم."([1])

وتبالغ **المعتزلة** في توقيف الثواب والعقاب على العقل، ففتح باب الاجتهاد في هذه المسائل ليس دائما ايجابيا، نظرا لقصور العقل في إدراك عواقب الأمور.

([1]) بسام نهاد جرار: **الفكر الإسلامي**، مركز نون للأبحاث القرآنية، فلسطين، ط 1، ج 2، 1425هـ/2004م، ص 45.

2- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يحمل أصل **المعتزلة** " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" بعدا نقديا أخلاقيا. فمن واجبات المسلم أن يقوَّم سلوكه، وسلوك باقي أفراد مجتمعه، وذلك بأمره بالمعروف، ونهيه عن المنكر، لأن الاخلاق الفاضلة هي التي تؤسس المجتمعات.

ويعرف **القاضي عبد الجبار** المعروف والمنكر بقوله: "الأمر هو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل، والنهي هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل، وأما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه، وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه، أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه."([1])

فالمعروف هو كل فعل من أفعال الإنسان ظهر حسنه، والمنكر هو فعل ظهر قبحه.

ويكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إذ لم يغنيا، وبالسيف إن لم تكف اليد. واستشهدوا على ذلك بالآية ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾.([2])

وهناك القبائح المعروفة الظاهرة، وهذا يتولى النهي عنها كل إنسان. فمن رأى غيره تاركاً للصلاة وجب عليه إنكار ذلك الفعل. وأما ما يحتاج إلى قتال، أو قوة، فلا بد من الاستعانة بالغير، كالإمام، والخلفاء، لقدرتهم على القضاء على الزنادقة، والفساق، وذلك ليكون النهي عن المنكر باليد.

ونقل الإمام **الأشعري** عنهم الإجماع على" وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة: باللسان، واليد، والسيف، كيف قدروا على ذلك."([3])

ويرتبط هذا الأصل بالأخلاق، ويحث المرء على الانتصار للخير، والحق، والبعد عن الشر، والباطل، وتغيير الباطل إن وجد، و"حذاقة **المعتزلة** تعود إلى أنها بنت مبدأ العمل

([1]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 141.

([2]) القرآن الكريم: سورة الحجرات، آية 9.

([3]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 219.

الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الإنسان."([1]) ويدخل هذا الأصل ضمن العدالة، نتيجة ارتباط العدل بحرية العبد، واختياره، فالإمام العادل هو الآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، بالمقابل فالإمام الظالم هو الفاسق، الجائر، المستبد.([2]) وبالرغم من أن هذا الأصل يقصد نقد الأخلاق، وإصلاحها، إلا أن ارتباطه بالسياسة واضح، لأنه يبيح استخدام الحكام للعنف، إن فشلت الوسائل السلمية، لإصلاح الرعية،"وهذا المبدأ هو الذي جعل **للمعتزلة** موقفا فعالا في الدولة، وجعل لهم سلطانا على الناس يوم أتيح لهم ذلك."([3]) فتمكنوا من إيذاء بعض خصومهم، تحت غطاء الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

ولم يقتصر النقد الذي مارسته **المعتزلة، والنظام** على الجانبين الديني، والاجتماعي فقط، وإنما امتد إلى موضوعات أخرى، ونقصد بها المجال الفكري، والعلمي، لتأثرهم بأساليب الحجاج الموجودة في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، إضافة لأثر الثقافة الأجنبية وخاصة الفلسفة اليونانية، التي عرَّفتهم على الأساليب النقدية، مثل الاعتماد على المنطق، وذكر سلبيات الآراء، وايجابياتها، مع التجرد من الميول الشخصية، ووزن المذاهب بميزان عقلي، إضافة لاهتمامهم بدراسة الطبيعة. ولا يعني هذا أن **المعتزلة** كانت فرقة تعيد فقط ما تأخذه من الغير، بل أضافت، وأبدعت، وأخطأت في بعض الأحيان.

وكان لنزعة **النظام** أثر على تلاميذه، ومن أشهرهم **الجاحظ**، وظهرت كذلك مع خصومه **الأشاعرة** ومن أشهرهم **الغزالي**.

ففيما تجلى نقدهم الفكري، والعلمي؟، وما هي قيمة النقد المعتزلي؟، وما أثر **النظام** على **الجاحظ والغزالي؟**.

([1]) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، (Histoire De La Philosophie Islamique)**، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، لبنان، ط 2، 1998، ص 179.

([2]) عبد المجيد مسالتي: **منزلة النص عند المعتزلة، القاضي عبد الجبار نموذجا**، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر 2، قسم الفلسفة، 2011م، ص 195.

([3]) أحمد شوقي إبراهيم العمرجي: **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1460ه/2000م، ص 45.

الفصل الثالث: النقدية العلمية للمعتزلة، وقيمة نزعتهم وأثرها

المبحث الأول: النقد الفكري والعلمي:

أولا: النقد الفكري.

ثانيا: النقد العلمي.

المبحث الثاني: قيمة نزعة المعتزلة وأثرها:

أولا: قيمة نزعة المعتزلة.

ثانيا: من تأثيرات نزعة المعتزلة النقدية.

لم تهتم **المعتزلة** بالجانب الديني والسياسي والاجتماعي فقط. بل ساهمت كذلك في نقد الجانب الفكري والعلمي. فعارضت بعض الفرق الكلامية والمدارس الفلسفية، وقدم **النَّظام** بعض الآراء العلمية.

أولا: النقد الفكري:

1- نقد التقليد:

نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** من يتخذ من الأساليب القديمة طريقا للعلم، بدعوى عدم الخروج عن الأنساق السائدة، في حين أن القرآن الكريم نفسه يستنكر أساليب التقليد، وذلك بمطالبته للمشركين بتقديم برهانهم في قوله ﷻ:﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الجَنَّةَ إِلا مَن كَانَ هُوْدًا أَوْ نَصَارَى تِلكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾.([1]) واعتبر **الزمخشري** أن هذه الآية "أهدم شيء لمذهب المقلدين، وأن كل قول لا دليل عليه، فهو باطل غير ثابت."([2])

وتنبذ **المعتزلة** الانقياد الأعمى، وترفض تقليد أرباب المذاهب، نظرا لتعارض آرائهم، ولا يوجد مقياس واضح لتفضيل أحدها. وتدعو لإعمال العقل، وهذا ما دعت إليه الشريعة.([3]) فالعلم الصحيح واليقيني يكتسب بالنظر لا بالتقليد والإتباع الأعمى للمذاهب والأفكار السائدة، ودعت **المعتزلة** إلى تحرير العقل والإبداع والتجديد، للتنصل من وضعية الإمعة التي استنكرها النبي **محمد** ﷺ ويظهر ذلك من خلال حديث **حُذيفة [بن اليمان]** عن رسول الله ﷺ أنه قال:«لا تَكونوا إمَّعَةً، تَقُولُونَ: إنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا، وَإنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، ولَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ، إنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أنْ تُحسِنُوا، وَإنْ أَسَاءوا فَلاَ تَظْلِمُوا.»([4]) ولأن المقلد سيعتقد صحة من يقلده ويتخذه قدوة وينزهه عن الوقوع في الخطأ، وهذا يعارض العقل الصحيح الذي لا يصدر أحكاما إلا بعد تمحيصها وتدقيقها، و"يختلف العلم عن التقليد بمعنى أن العلم يكتسب بالنظر."([5])

([1]) القرآن الكريم: سورة البقرة، آية 111.

([2]) الزمخشري: **الكشاف**، ج 1، م س، ص 311.

([3]) أبو عمران الشيخ: **مسألة الحرية في الفكر الإسلامي الحل المعتزلي**، م س، ص 93.

([4]) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 4، 1978م، كتاب 28: البر والصلة، باب 63: ما جاء في الإحسان والعفو، رقم الحديث: 2007، ص 364.

([5]) أبو عمران الشيخ: **مسألة الحرية**، م ن، ص 94.

ويتابع **النَّظام** موقف فرقته مفضلا الشك على التقليد الأعمى ويقول:"الشاكّ أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شكّ، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال الشك."([1])

وتنقد **المعتزلة** من يعتقد بأصولها من دون اقتناع عقلي، "فرغم اشتراط **المعتزلة** على المنتمين إليهم التسليم بالأصول الخمسة لم يقبلوا منهم ذلك إذا جاء عن طريق التقليد. وفي المقابل سمحوا بتعدد الرؤى في إطار الأصول الخمسة، فذهب كل زعيم منهم في فهمها مذهبا خاصا وفرّع عنها نظريات قد لا يشاركه فيها أكثر المعتزلة، مثل نظريات الطفرة والكمون والصرفة والأحوال. وقد انتهى ببعض الشيوخ تحرُّرُه من قيود الفرقة إلى مخالفتها في بعض الأصول المهمة والتصادم معها والانشقاق عنها في آخر المطاف. وكان **ضرار بن عمرو** أول من جسّد هذا السلوك."([2])

([1]) الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 6، 1386هـ/ 1967م، ص 35-36.

([2]) محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، م س، ص 176.

2- نقد المذاهب والفرق الكلامية:

اتخذت **المعتزلة** موقفا معارضا ورافضا لبعض الأفكار التي كانت تطرحها بعض الفرق الكلامية ومن بينها **الجهمية**.

أ- نقد الحنابلة:

نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** بعض آراء **الحنابلة** لتركهم التأويل واكتفائهم بالتفسير، فكانوا يأخذون القرآن الكريم على ظاهر آياته، فمثلا قول الله ﷻ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾.([1]) فظاهر الآية يدل على الإجبار وأن الإنسان مسير لا مخير ويظهر هذا في الاستثناء ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ وتبين القراءة المتعمقة في الآية في رأي **الزمخشري** أن هناك رميتين: رمية الإنسان ظاهرة في قوله ﷻ:﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾، والتي تفيد لغويا القيام بفعل الرماية من طرف الإنسان، ورمية الإله والتي تعني التوفيق، أي أن مقدار وكيفية النتائج المحققة من فعل معين يقوم به الإنسان هي بيد الله ﷻ، فالإنسان هو صانع الفعل أما التوفيق فهو بيد الله ﷻ. والإنسان على هذا مخير في أفعاله بين القيام بالخير أو الشر، فإذا اختار فعل ما بإرادته وانطلاقا من تمييزه للأفعال فهنا هو مكلف ومسؤول عن اختياره الحر، تبقى مسألة تحقيق النتائج وكيفيتها بيد الله ﷻ.([*])

و"بدءا من **أبي الهذيل العلاف** وتلميذه **النَّظام**...[كان] المبدأ الاعتزالي المشهور"العقل قبل ورود السمع" يقضي بأن العقل مهيأ للنظر في معرفة الله حتى ولو بغير نبي ولا رسول وهو ملزم بذلك على وجه الوجوب، وذلك على نقيض الرؤية السنية"([2]) التي يلخصها قول **أبي يعلى** فقيه **الحنابلة**(ت 458هـ/1066م):" ولا يجب الحمد والشكر على الإنعام قبل السمع، فإنما يجب ذلك بإيجاب السمع، خلافاً **للمعتزلة** في قولهم يجب ذلكبالعقل...والعقل لا يوجب."([3]) وينقد رأيهم فكر **الحنابلة** لاعتمادهم على النصوص الدينية. ولكن تداعيات

([1]) القرآن الكريم: سورة الأنفال، آية 17.

([*]) وهذا الموقف تبناه بعض رجال القانون الذين يحاسبون المرء على نيته في الفعل، مثل: الشروع في السرقة أو القتل وإن لم تنجح خططه.

([2]) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000م، ص 107-108.

([3]) أبو يعلى الحنبلي: **المعتمد في أصول الدين**، م س، ص 103.

هذا الموقف لم تكن محمودة، لأنها جعلت **المعتزلة** تتعصب للعقل، وبهذا تناقضت مع الحرية الفكرية التي دعت إليها.

كما نقد **الزمخشري** رأي **أهل السنة** الذين "قالوا: إن الله يغفر ما دون الشرك لمن يشاء ولو من غير توبة."([1]) اعتقدوا أن الله قد يغفر كل الذنوب التي لم يتب عنها أصحابها، ما لم يكن مشركا بالله، وذلك من خلال فهمهم لقوله □:﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾([2]) وهذا ما رفضه **الزمخشري** الذي أكد على أن أفعال العاصي الذي لم يتب تبقى مسجلة في صحيفته، وأوَّل الآية بأن الله لا يغفر مطلقا ذنب الشرك بالله أما ما دونه فيغفره بشرط توبة العاصي منها.([3]) فالله □ عادل مع عباده ولا يمكن أن يمنح نفس المرتبة لعبده الطائع والعاصي الذي لم يتب.

ولكن شرط التوبة من الكبائر غير مذكورة في الآية الكريمة، ورأي **الزمخشري** فيه تعطيل لاسم **الله** العفو.

ب- نقد المرجئة:

رفض **النَّظام** مقولة **المرجئة**:"لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، إذ لو صح ذلك لكان وعيد الله □ في مقام اللغو."([4]) فرأي **المرجئة** يتعارض مع تصور **المعتزلة** "أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا مسلم ولا ديِّن، وإن أجازوا أن يقال مؤمن بالله مقيدا، ويقولون فيه أيضا، ليس بكافر ولا منافق، لأن أحكام الكفر منتفية عنه، فلهذا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين."([5])

ونقد **النَّظام** موقف **المرجئة** التي تستثني شرط العمل للحكم على إيمان الشخص. معتقدا أن الإيمان يعني" اجتناب الكبائر، والكبائر: ما جاء فيه الوعيد، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجئ فيه الوعيد كبيرة عند الله، ويجوز ألا يكون فيه كبيرة. وإن لم يكن فيه كبيرة فالإيمانُ اجتنابُ ما فيه الوعيد عندنا وعند الله- سبحانه-، وإن كان فيما لم يجئ فيه الوعيد

([1]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 55.

([2]) القرآن الكريم: سورة النساء، آية 48.

([3]) الزمخشري: **الكشاف**، ج 2، مَ س، ص 89.

([4]) مصطفى الشكعة: **إسلام بلا مذاهب**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 11، 1416ه/1996م، ص 397.

([5]) القاضي عبد الجبار: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، مَ س، ص 350.

كبيرة. فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا، فأما عند الله- سبحانه- فاجتناب كل كبير."([1]) فالمؤمن هو الذي لا يرتكب الكبائر التي ورد فيها وعيد من الله □. لأن العاصي لحظة وقوع الذنب منه ينسلخ منه إيمانه، فإن تاب عاد إليه.

ولم يقدم **النَّظام** معنا جديدا للإيمان، باعتباره ليس إقرارا بالقلب فحسب، بل لا بد من تصديق هذا الإقرار بالعمل. وذلك لاتفاقه فيه مع **الأشاعرة والحنابلة**.

ج- نقد المعتزلة للشيعة:

لم تقبل **المعتزلة** و**النَّظام** أفكار **الشيعة** لمغالاتهم، وتعصبهم، وذاتيتهم، واعتقادهم أن الحق المطلق كامن في عقائدهم، واستدلالاتهم غير الصحيحة، وتشكيكهم في تمام القرآن الكريم، وفي نزاهة الصحابة، كي ينصروا مواقفهم، وقولهم برجعة الإمام الغائب وأعداء الأئمة الأوائل -حسبهم- **كأبي بكر وعمر وعائشة** (رضي الله عنهم) إلى الحياة الدنيا قبل الآخرة للاقتصاص منهم. يقول **الخياط** في نقده لعقيدتهم في **الرجعة**:"ألست تعلم أن **الخوارج** و**المرجئة** و**المعتزلة** و**الزيدية** و**الجارودية**، والأمة كلها إلا أهل الإمامة تنكر القول بالرجعة وتدفعها وتكفر قائلها وتخرجه من الإسلام؟"([2]) فاعتقادات **الشيعة** تخالف الدين والإجماع.

د- نقد المعتزلة للجهمية:

اعتبرت **الجهمية** أن الإنسان مجبر على القيام بأفعاله، ولا خالق للأفعال إلا الله وحده،" والجبر إسناد فعل العبد إلى الله...قالوا لا قدرة للعبد أصلا، والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه، وعلمه حادث لا في محل."([3]) واستندوا على بعض الآيات القرآنية التي تؤصل لهذا المبدأ، مثل قول الله □:﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾.([4]) وقوله □:﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾([5]). فهناك ختم على قلوبهم لا يمكنهم من قبول الإيمان مهما حاولوا.([6])

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 213.

([2]) أبو الحسين الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 132.

([3]) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، (د.ط.ت)، ص 428.

([4]) القرآن الكريم: سورة التكوير، آية 29.

([5]) القرآن الكريم: سورة البقرة، آية 7.

([6]) الإيجي: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ورفضت **المعتزلة** هذا التوجه وأثبتت أن للإنسان إرادة في الفعل أو الترك.

وترتبط الحرية عند **النظام** بوجود القدرة على الاختيار، وهو يقول:" لا بد من خاطرين، أحدهما: يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار."([1]) فإذا لم تكن هناك إمكانية لترجيح طرف على الآخر فحينها ستنعدم الإرادة، ومادام أن هذه القدرة موجودة، فالإنسان حر لا مقيد، ونجد ذلك في قوله ﷻ:﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾.([2])

ولتقوية موقفهم المقر بحرية الإنسان، استدل **المعتزلة** ببعض الحجج الدينية، ومنها الآيات التالية: قول الله ﷻ:﴿فَوَيْلٌ للذَّينَ يَكتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيْدِيهِم ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِن عِندِ اللهِ لِيشتَرُوا بِه ثَمَنًا قَلِيلاً﴾([3])، وقوله ﷻ:﴿لتَحسَبُوه مِنَ الكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِن عِندِ اللهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللهِ﴾([4])، وقوله ﷻ:﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾([5]) وكلمة "أحسن" جاءت بصيغة التفضيل واشتقت من حسن، بمعنى أن هناك من يصنع الأفعال غير الله ﷻ. وقول الله ﷻ:﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾([6]) ففعل الكافر للشر سماه الله ﷻ خلق للإفك.

واستندوا إلى حجج عقلية، حيث "فند **المعتزلة** حجج **المجبرة** بأدلة فلسفية، أشهرها الدليل السيكولوجي القائم على شعورنا بالحرية، [فنحن] نشعر بحريتنا شعورًا مباشرًا، بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية، وحركاتنا الاضطرارية، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركاتنا حين نريد أن نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش، فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخل له فيها. واستند **المعتزلة** إلى شبه دليل ميتافيزيقي في إثبات الحرية، إذ قالوا بأن الأمور في نفسها ممكنة لا واجبة، بعكس المجبرة الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية."([7]) فالإنسان خالق لأفعاله، يوجدها بقدرته، وإرادته، مستقلا بذلك عن القدرة والإرادة الإلهية، فإذا أراد الإنسان ارتكاب معصية فهو حر في فعلها، بالرغم من أن الله ﷻ لا يريد ذلك منه، وقد يمكِّنه من

([1]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 52.

([2]) القرآن الكريم: سورة الكهف، آية 29.

([3]) القرآن الكريم: سورة البقرة، آية 79.

([4]) القرآن الكريم: سورة آل عمران، آية 78.

([5]) القرآن الكريم: سورة المؤمنين، آية 14.

([6]) القرآن الكريم: سورة العنكبوت، آية 17.

([7]) زكريا إبراهيم: **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط 2،(د.ت)، ص 154-155.

تحقيقها أو يحول أمامه، بمنع أسبابها، وتعتقد **المعتزلة** أن التكليف الإلهي للعباد لا يستقيم إن نفينا الحرية.

كما أن الفعل ينسب لصاحبه الذي يتخذ صفته كالظلم والكذب. وهذه صفات لا يليق إلحاقها بالله □. يقول **القاضي عبد الجبار:** "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا."([1]) وبالتالي فأفعال الظلم والشر بشكل عام مصدرها الإنسان. ولو كانت كل الأفعال مخلوقة له سواء أكانت خير أو شر، خطأ أو صواب، فلن تكون هناك قيمة للعقاب والثواب الإلهي، فهل يعقل أن يثيبنا الله أو يعاقبنا على أفعال لم نرتكبها بل هو فاعلها؟ وبالتالي فقول **الجهمية** مرفوض شرعا بأدلة من القرآن وهو لا يستقيم مع قاعدة العدل الإلهي وكلامهم مرفوض عقلا كذلك.([2])

ولكننا نلمس مبالغة **المعتزلة** في الإقرار بحرية الإنسان المطلقة، فهناك أمور لا يستطيع التحكم بها كالموت والحياة والرزق. وبالتالي يصدر الفعل من الإنسان ولكن التوفيق بيد الله □، ويظهر ذلك من خلال قول **الله** □:﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدا ○ إِلَا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾.([3])

ه- نقد الأشاعرة:

نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** فرقة **الأشاعرة** في قولهم:" إن الله □ أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى، إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد،(مجعولاً) تحت قدرته".([4]) فالله □ هو خالق أعمال العباد وليس للإنسان فيها إلا الكسب. والسؤال المطروح من هو الخالق الحقيقي للفعل؟ هل هو الله أم الإنسان؟ فإن قلنا:إن الله □ هو خالق أفعال الإنسان، بالتالي فالعبد غير مسؤول عنها. فستحجب حينها المسؤولية عن الإنسان، ولن توجد

([1]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 345.

([2]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 16.

([3]) القرآن الكريم: سورة الكهف، الآيتان 23- 24.

([4]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 1، مَ س، ص 84.

مشروعية لا للثواب ولا للعقاب.([1]) ونقدت **المعتزلة** قول **الأشعرية** في الصفات إنها قديمة زائدة على الذات قائمة بها.

وإذا كانت الذهنية الإسلامية بشكل عام ترفض خلود الحيوانات في الآخرة، لأنها غير مكلفة، إضافة لرأي **الأشاعرة** بخلود أطفال المشركين في النار، بخلاف أبناء المسلمين.([2]) فإن **النَّظام** نقدهم، وقدم رأياً بديلا بقوله:"إن العقارب والحيات والخنافس والذباب والغربان والجُعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تُحشر إلى الجنة...وأن كل من تفضَّل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل...وليس **لإبراهيم ابن رسول الله** □ في الجنة تفضيل درجة على درجات أطفال المؤمنين، ولا لأطفال المؤمنين فيها تفضيل بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس، لأنه لا عمل لهم كما لا عمل لها."([3]) وهو يعتقد أن القول بفناء الأجسام في الآخرة يعني أن خلقها في الدنيا كان عبثا–حاشا لله–، ولذلك فإن مصير أرواح الحيوانات سيكون هو الجنة، ويوضح ذلك قائلا: "إنّ هذه الأبدان السُبعيّة والبهيمية لا تدخل الجنّة، ولكنَّ الله عزَّ وجلَّ ينقُل تلك الأرواحَ خالصةً من تلك الآفات فيركِّبها في أيِّ الصُّور أَحَبَّ."([4]) فأجساد الحيوانات لا تدخل الجنة، ولكن تخلد أرواحها في صور مختلفة، لعدم مخالفتها للفطرة التي خلقها الله عليها. واعتبر أن أطفال المسلمين كذلك مآلهم الجنة، دون أي تفاضل بينهم في الدرجات، نظرا لعدم قيامهم بفعل الخير. ولكن لا يوجد أي دليل يثبت صحة قول **النَّظام**.

([1]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، م ن، ص 17.

([2]) أبو الحسن الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، تح: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 3، 1411ه/1990م، ص 55.

([3]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 145.

([4]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 3، مَ س، ص 395.

3- نقد الصوفية:

نقد بعض أعلام **المعتزلة الصوفية**، لمبالغتهم في وصف محبتهم لله بكلمات توحي بالتشبيه، فخاطبوا الإله كما يخاطب الحبيب محبوبه، واستخدموا ألفاظا تقال في البشر، مثل قول بعضهم:

"يحن الحبيب إلى رؤيتـــــي وإني إليه أشد حنينا
وتهوى النفوس ويأبى القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

وحنين العارف حنين محبة، وشوق، لا حنين عرض يزول بزوال متعلقه، ورؤية الحق في الخلق والتجلي في الصور يؤدي إلى التعلق بالأكوان لما ظهر التجلي فيها. وإذا وقع التجلي على القلوب يحن المحب إلى عالم التنزيه والغيب. فحنين المحب إلى مواطن التجلي من حيث التجلي لا من حيث ما هي."([1]) ويعتبر القلب عند **المتصوفة** مصدر لتلقي الفيوضات الإلهية، ولهذا يعبدون الله بالحب، ويستخدمون مصطلحات خاصة تصف أحوالهم، وتخفي حقيقة ما يعيشه العابد مع خالقه، "و**الزمخشري** وأمثاله من **المعتزلة** يرون أن الحب بهذا المعنى لا يكون إلا بين الأشخاص الماديين، ولا يمكن أن يكون بين العبد والله، إنما المحبة من العبد الطاعة ومن الله الثواب."([2]) وتضع **المعتزلة** العقل المعيار الأول لمعرفة **الله** ولعبادته، وبالتالي تستبعد سلوك وطرائق **المتصوفة** في العبادة لمنافاتها للعقل. فـــ" لم يكن لديهم منزع باطني غنوصي أصلاً، ولم يخلطوا بين العقل والنقل، بل حاولوا النظر إلى المسائل الكلامية نظرا عقليا خالصا وتأويل النص الديني في القضايا المشتركة كلما تعارض العقل."([3]) فلم يرد عند **النَّظام** اعتماده على القلب كوسيلة للمعرفة، أو خوضه في مسائل من طبيعة صوفية.

([1]) محي الدين بن عربي: **لوازم الحب الإلهي**، تح: موفق فوزي الجبر، دار معد، دمشق، ط 1، 1998م، ص 47.
([2]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 57.
([3]) محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، م س، ص 174.

4- نقد المعتزلة للثقافات الأجنبية:

اتّخذت **المعتزلة** موقفا نقديا من الثقافات الأجنبية، بما ينْسجمُ مع منطلقاتِهِا الفكرية.

أ-نقد الأديان:

دحضت **المعتزلة** و**النَّظام** الديانات المخالفة للإسلام مثل اليهودية والنصرانية والمجوسية، وبينوا تناقضهم وضعف اعتقاداتهم، فنقدوا المسيحيين الذين احتجوا بوصف القرآن للمسيح عليه السلام بأنه كلمة الله لتبرير قولهم بأُلوهيته.

ورد القاضي **عبد الجبار** على النصارى بقوله: "إذا اثبتوا المسيح معبودا إلها وجعلوا أقنوم الأب إلها قادرا فقد قالوا فيه بالتثنية، ودليل التمانع يأتي عليه لأنا نبين أنه قديم لنفسه والاشتراك في ذلك يوجب التماثل والموافقة."([1]) واستخدم دليل التمانع لتبيين فساد اعتقادهم؛ فإذا قلنا معهم بوجود قديمين، فإن المشارك في القدم مشارك في القدرة وإن اتفقا على إيجاد معدوم فستكون إرادة كل واحد محدودة بإرادة الأخر، وإن لم يتفقا على إيجاد المعدوم، فكان أحدهما يريده والأخر لا. فتحقيق إرادة أحدهما ينجر عنه عجز إرادة الثاني، والإرادة والقدم متلازمتان، وهذا لا يصح في حق الإله.

ب- نقد الدهريون:

ينفي **الدهريون** وجود إله مسير للكون، والدهر هو الزمن الناتج عن حركة الكواكب ولذلك عبدوها وصدقوا بتأثيرها، فأنكروا وجود الدين والرسل. وإذا كان العقل لا يرضى إلا برد الأشياء إلى أصولها الأولى، وإذا كانت الأفعال البسيطة ترتبط بفاعل ألا يعقل أن يكون للكون خالقا؟. ونقد **النظام** قولهم بأن الجسم لم يزل متحركا، والكواكب لم تزل تقطع الفلك، فقال:" ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع، لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع، أو بعضها أسرع قطعا وسيرا من بعض، فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد، وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعا فما دخلته القلة والكثرة أيضا متناه."([2])

([1]) القاضي عبد الجبار: **المجموع في المحيط بالتكليف**، جمع: الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه، تح: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج 1،(د.ط.ت)، ص 217.

([2]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 35-36.

ج- نقد الفلسفة اليونانية:

لا يمنعنا الإسلام من الاستفادة من الثقافات الأخرى فيما لا يتعارض مع جوهر الدين. وهذا ما جعل **النَّظام** يُقبل على تعلم الفلسفة، كما ذكر ذلك **الشهرستاني**.([1]) ولكن دون أن يمزجها بالدين، بل استخدمها لفهمه، مادام أن الحق لا يتعارض مع الحق.

وإذا كان أهم ما وصل إلى المسلمين من فكر أجنبي في ذلك الزمن تجسد في الفكر اليوناني، ومن أهم أعلامه **أرسطو**، فقد اتخذت **المعتزلة** و**النَّظام** منه موقفا نقديا بالرغم من تأثرهم به، والواقع أن الفكر الاعتزالي الأول لم ينتج تأثرا بالفكر الفلسفي الإغريقي، ولذلك نجد أن الانتقادات ظهرت مع متأخري **المعتزلة** الذين رفضوا بعض أفكار **أفلاطون** لمغالاته في نظرية المثل، وإن كانوا معجبين بمنطق **أرسطو** واستفادوا منه في مناظراتهم إلا أنهم نقدوا كثرة القواعد المنطقية، وكتب **ضرار بن عمرو** كتاب "الرد على **أرسطو طاليس** في الجواهر والأعراض."([2])

ومن نماذج نقدهم نجد رفضهم تعريف **أرسطو** للإنسان بكونه حيوان ناطق، وقدم **أبو الهذيل العلاف** تعريفا بديلا؛ "فالإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان." ([3]) فهو يهتم بالشكل الخارجي للإنسان، "وكان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان."([4]) ونظرته للإنسان نظرة مادية فيزيائية مرتبطة بالبدن.

وكانت **للنَّظام** نزعة علمية لحاجته للتسلح بها بهدف نقد الخصوم ومواجهتهم بذات أدواتهم المعرفية، ومع ذلك لم تكن رؤيته للإنسان التعريفية مقتصرة على جانبه المادي والحسي، وبهذا خالف موقف أستاذه **العلاف**. كما أنه نقد **ابن الروندي** القائل:"[الإنسان] في القلب، وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن."([5]) يقول **النَّظام**:" الإنسان هو الروح، وأن الروح جسم لطيف، مداخل لهذا الجسم الكثيف الذي يرى ويحس، وأنه هو الفعال دون

([1]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 47.

([2]) ابن النديم: **الفهرست**، م س، ص 299.

([3]) أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 252.

([4]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([5]) مَ ن، ص 253.

الجسم الكثيف، وأن الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة."([1]) ويوافق **النَّظام المعتزلة** في إقرارهم بأثر الروح في الإنسان، ويختلف عنهم في مكانتها فهي جوهر وماهية الإنسان، وهي واحدة وغير متضادة، وتمثل العنصر الحي والفعال فيه، أي أن الإنسان بروحه لا بجسده الميت من دون الروح، فهو مجرد تابع، وكأن **النَّظام** متأثر بنزعة **أفلاطون** المثالية. يقول **النَّظام:**" إن الإنسان حيٌّ مستطيع بنفسه، لا بحياة واستطاعة هما غيره، والإنسان هو الروح، وهو جسم لطيف مُداخل لهذا الجسم الكثيف. والإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه، لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة، والآفة: هي العجز، وهي غير الإنسان. والإنسان قادر على الشيء قبل كونه، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده."([2]) ويستمد الإنسان قوته من روحه لا من جسده، ولا نصفه بالقدرة على الإبداع إلا إذا أبدع شيئا في الواقع، وإذا عجز كان العجز حالة طارئة عليه، لأنه مبدع مضيف بطبيعته. ويقول:" إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح والبدن آلتها وقابلها."([3]) فالروح جسم لطيف لا وزن له، مشابك للبدن أي داخل في كل أجزائه ومنزلتها منه منزلة الماء في الزهرة، والنفس هي المسؤولة عن أفعال الإنسان مادام الجسد مجرد تابع. ولذلك" الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله."([4]) فإذا لم يتصور فعل معين لا يمكنه القيام به.

ولكن ما فات **النَّظام** أن خيال الإنسان أوسع من إمكانياته على الفعل أو تطبيق ما يتخيله، كما أن بعض الأعمال التي نقوم بها تكون من باب المصادفات، مثل الحرفي الذي يخترع في عمله شكلا جديدا لم يخطط له.

ومادام أن الجسد مجرد قالب، وروح الإنسان هي أساسه، فإن الناس إذا رأوك فقد تمكنوا من معرفة القالب الخارجي لا الروح التي تعكس حقيقتك. والروح لا تُرى بالحواس وإنما تُدرك بالعقل، وبالتالي الجسد عاجز من دون وجود الروح. يقول **النَّظام:** "إن الروح جنس واحد، وأفعاله جنس واحد، وإن الأجسام ضربان: حي، وميت، وإن الحي منها يستحيل

([1]) القاضي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، مَ س، ص 70.

([2]) الأشعري: **مقالات**، ج 1، مَ س، ص 183.

([3]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 48.

([4]) الأشعري، مَ ن، ص 190.

أن يصير ميتا، وإن الميت يستحيل أن يصير حيا."([1]) فالأعراض هي التي تشهد التغير أما الجوهر فأحواله ثابتة. كما يقول عن الروح:"[هي] مداخلة للبدن مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له."([2]) فمكان الروح من الجسد هو الجسد كله وهي التي تحركه. كما يقول:" الأرواح جنس واحد وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها."([3]) فطبيعة الجسد مغايرة لطبيعة الروح، وهو يحبسها، ولا يتحرك إلا بها.

بالرغم من محاولة **النظام** الكشف عن حقيقة الروح رغم صعوبة ذلك باعتبارها آية من آيات الله القائل في كتابه الكريم:﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِي﴾.([4]) لكن ما قدمه عبارة عن آراء لا تلزم إلا صاحبها، وما يؤاخذ عليه إهماله لدور وأهمية الجسد، ولا يمكن تغليب جانبه الروحي على الجسدي، فالإنسان مؤلف منهما معا، وللجسد أثر على النفس ولا يمكن إنكاره. يقول **ابن حزم الظاهري:**" ثبت أن للإنسان اسم يقع على النفس دون الجسد، ويقع أيضا على الجسد دون النفس، ويقع أيضا على كليهما معا مجتمعين، فنقول في الحي: هذا إنسان، وهو مشتمل على جسد وروح، ونقول للميت: هذا إنسان وهو جسد لا نفس فيه، ونقول: إن الإنسان يعذب قبل يوم القيامة، ويُنعم يعني النفس دون الجسد، وأما من قال: إنه لا يقع إلا على النفس والجسد معا فخطأ."([5]) فكلمة إنسان تطلق على الروح وعلى الجسد وعليهما معا، دون تفضيل جانب على آخر.

وأنكرت **المعتزلة** تصنيف **أرسطو** للموجودات المعتمد على تقسيم العالم الحسي إلى جماد وكائنات حية هي النبات والحيوان ثم الإنسان وأهمل عالم الغيب كالملائكة والجن والشياطين.([6]) **فالمعتزلة** لم تكن منبهرة بهذا الفكر الوافد إلى درجة تَقَبُّل غثه وسمينه، بل تفحصته ورفضت ما لا يوافق مذهبهم وقدمت البديل.

([1]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 136.

([2]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 253.

([3]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 36.

([4]) القرآن الكريم: سورة الإسراء، آية 85.

([5]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 5، مَ س، ص 192.

([6]) أحمد محمود صبحي: **وحملها الإنسان مقالات فلسفية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1997م، ص 35.

ونقد **النَّظام** معيار **أرسطو** القاضي بصدق القضية المنطقية المحدد في مطابقة القول للواقع، دون الاهتمام بصاحب القول ومدى صدقه، وأشار إلى نوعين من الصدق:

- صدق في مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر.
- صدق في مطابقة الخبر للواقع.

كما أن هناك نوعين من الكذب:

- كذب إذا لم يطابق الخبر اعتقاد المخبر.
- وكذب إذا لم يطابق الخبر الواقع.([1])

واستخلص **النَّظام** معايير صدق قضية أو كذبها، متجاوزا الوافد اليوناني، من قوله ﷺ: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾([2]) فالمنافقون يظهرون مالا يبطنون، ويتظاهرون بتصديق ما يُكذبون، وأصبح"هناك نوعان من التطابق: تطابق يتعلق بصدق المضمون في ذاته، وآخر يتصل بصدق القائل مع ذاته فيما يقول."([3]) فلا نحكم على قضية بكونها صادقة إلا إذا وجدت قرينة تثبت ذلك، بالإضافة إلى وجوب صدق القائل، ومطابقة قوله لاعتقاد المستمع.

كما تأثر **المعتزلة** برأي "**أفلوطين**(Plotin)(ت حوالي 270م) في قولهم بالصفات، واحتجوا لذلك بأن إثبات الصفات يلزم منه التركيب والتجسيم والانقسام، فلا نقول أن لله علما لأنه هو العلم ولا نصفه بالجمال والخير لأنه هو الجمال والخير بحد ذاته.([4]) ولكن هذا الحكم يحتاج إلى سند قوي لإثباته، لأن تشابه الآراء لا يعني التأثر الكامل بالغير. وفي حال وجوده فذلك لا يلغي إسهامات **المعتزلة**. وعناوين كتبهم دليل على نقدهم، مثل مصنف **النظام** "نقض كتاب **أرسطو**".

([1]) أحمد محمود صبحي، م ن، ص 41.

([2]) القرآن الكريم: سورة المنافقون، آية 01.

([3]) أحمد محمود صبحي، م ن، ص 42.

([4]) زهدي جار الله: **المعتزلة**، الأهلية للنشر، بيروت، 1974م، (د.ط)، ص 63.

ثانيا: النقد العلمي:

عُرف بعض أعلام **المعتزلة** بفكرهم العلمي، ومن ملامحه استخدامهم بعض الألفاظ ذات الطابع العلمي، مثل: حدوث العالم، الكون، الطبيعة، الحس والتجربة، الطفرة...وهم لم ينقدوا آراء غيرهم العلمية فقط. بل قدموا كذلك الجديد.

1- نظرية المعرفة:

ونقدت **المعتزلة** و**النَّظام** النزعة المادية التي كانت تعلي من قيمة المعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية، قال **القاضي عبد الجبار**:"اعلم أنه لا طريق للعلم بالشيء أوضح من الإدراك، فمتى تناول الإدراك شيئا فقد استغنى في إثباته عن دليل، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشيء أن يرده إلى المدرك."([1]) فالأمور البديهية الواضحة للعيان لا نحتاج لإثباتها إلى دليل، أما مجالات المعرفة الأخرى فلابد من تدقيقها بالعقل. لأن المعرفة العقلية المحضة هي سبيل العلم اليقيني وليست الحسية. ويعتبرها **القاضي عبد الجبار** من العلوم الضرورية، وكل ما يرد من طريق الحس هو إدراك حسي اضطراري لا عكسي والحواس قاصرة عن إدراك خصائص المدرك ولا تتعدى معرفة ظواهر الأشياء. ويعتقد أن الحواس مختلفة الجنس متفقة الحكم، وكل حاسة تتفاعل مع المؤثرات الخارجية على حسب جنسها، فالدليل الحسي والمعرفة الحسية بالجملة موضع شك ولا يصح الدليل عنده إلا بالنظر العقلي المحض وهذا الموقف تأثر فيه **بالجبائي** المتأثر **بأرسطو** والدليل الحسي عند **أرسطو** ليس بحجة ولا يستقيم الدليل إلا بالتفكير المنطقي المحض.

ولا يفهم من هذا أن كل أعلام **المعتزلة** أهملوا المعرفة الحسية وشكوا فيها ونقدوها، فهي من سبل العلم، وتتحقق المعرفة حسبهم بطريقتين هما الاستدلال العقلي والحسي، والعقلي أوثق من الحسي، ويعتقد **النَّظام**:" أن المعلومات ضربان: محسوس، وغير محسوس، والمحسوس منها أجسام، ولا يصح العلم بها إلا من جهة الحس، والحس عنده لا يقع إلا على جسم، واللون والطعم والرائحة. والصوت عنده أجسام. قال: ولهذا أدركت بالحواس، وأما غير الحواس فضربان: قديم وعَرَض. وليس طريق العلم بهما الخبر وإنما

([1]) القاضي عبد الجبار: **المغني في أبواب العدل، اللطف**، تح: أبو العلاء عفيفي، مر: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، دار الكتاب، ج 13، 1382ه/1963م، ص 229-230.

يُعلمان بالقياس والنظر دون الحس والخبر."([1]) **فالنَّظام** لا يحصر المعرفة في الجانب المعقول كما فعل **القاضي عبد الجبار**، وإنما اعتقد بوجود معارف حسية، وأخرى عقلية، والأمور الحسية لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس، والأمور العقلية لا نعرفها إلا بإعمال العقل، فالإنسان" إذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال."([2]) وبفضل استخدام الحواس، والعقل يمكن للإنسان أن يستدل على وجود خالق للكون، دون انتظار الرسل، وفي الجمع بين المعرفة العقلية والحسية سبق لموقف **امانويل كانط** (ت 1804م) الجامع بين موقف التجريبيين والعقليين. والقائل:" على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة. لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما [نتج] عن قدرتنا المعرفية(المحفَّزة وحسب بالانطباعات الحسية) يصدر تلقائيا ويُشكل إضافة لا نفرقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهريين في تمييزها منها."([3])

ويقول **النظام:**" إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعا هو غيره وبصراً هو غيره، وإن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه، وقد يعمى لآفة تدخل عليه."([4]) فحواسنا هي نوافذنا على العالم الخارجي، ومن خلالها تنتقل المعطيات إلى النفس لتعقلها، فالمعارف التي تنقلها الحواس من التجربة هي التي تميز حاسة عن أخرى، فالصوت هو الذي يميز الأذن عن العين التي تنقل الصورة، في حين أن طبيعة الحواس واحدة. وعقل الإنسان هو الذي يدرك المحسوسات، وهو واحد لا متعدد. فاعتقد **النَّظام** أن العقل هو الذي يؤول المعطيات، ويحولها إلى معارف مدركة بأي وسيلة وردت، وفي الواقع أن الدماغ هو الذي يتولى ترجمة الإحساسات لا العقل. وبالتالي لم يميز **النَّظام** بين الدماغ والعقل.

([1]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 140-141.

([2]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 52.

([3]) امانويل كانط: **نقد العقل الخالص**، ص 45.

([4]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 257.

والإدراك حسب **النَّظام:**" من فعل الله – سبحانه– بإيجاب الخلقة."([1]) فمادام أن الله خلق الحواس والعقل، فهو الذي يمكِّن الإنسان من المعرفة، ولهذا يختلف الإدراك من شخص لآخر بحسب ما يرزقه الله . وهذا الرأي مبني على نسبة الأفعال المتولدة إلى الله. وفي الواقع أن الاختلاف المعرفي مرتبط بتمايز قدراتنا الذاتية، مثل اجتهاد الإنسان وتطويره لقدراته على الاستيعاب.

ويعتقد **النظام** أن الإنسان يسجل ما يراه بعينيه. فإن نام بعثت تلك الصور المسجلة فيراها وكأنها حقيقة، ويقول:"الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر وما أشبهها ببالك فتمثلها وقد رأيتها."([2]) ولكن فاته أن المخيلة قد تركب صورا جديدة لم يراها الإنسان من قبل.

وتنتقل المعارف بالتأثر، فإذا تأثر شخص بأخر تنتقل إليه قوة الاعتقاد به، وبصدق كلامه، ويمكنه نقل هذه الطاقة التأثيرية إلى الغير. يقول **النَّظام:** "إن الذين شاهدوا **النبي** اقتطعوا منه حين رأوه قطعة توزَّعُوها بينهم ووصلُوها بأرواحهم، فلما أخبروا التابعين عن وجوده خرج منهم بعض تلك القطعة فاتصل بأرواح التابعين، ففرقه التابعون لاتصال أرواحهم ببعضه، وهكذا قصَّه الناقلون عن التابعين ومن نقلوا عنهم إلى أن وصل إلينا."([3]) فالشخص ينقل مشاعره النفسية إلى غيره، فيصيبه بالعدوى الشعورية.

وتنقسم المعرفة عند **المعتزلة** و**النَّظام** إلى قسمين؛ "القسم الأول: هي المعرفة الحاصلة بالاضطرار، والمتسمة بطابع بديهي، وهذه المعرفة لا تستوجب دليلا، لأنها مدركة بنفسها. والقسم الثاني: هي المعرفة الحاصلة بالاكتساب، والمتحققة بالنظر، والتي تُعلم بالدليل، وهذا الدليل إما أن يكون عقليا فقط، وإما نصيا شرعيا فقط، وإما عقليا ونصيا."([4]) أي أن معرفة الأشياء الضرورية تتم بشكل تلقائي مباشر، أما المسائل المكتسبة فلا بد لها من حصافة، وسند عقلي، وشرعي.

([1]) مَ ن، ص 298.

([2]) مَ ن، ص 321.

([3]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 131.

([4]) هيثم سرحان: **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط 1، 2003، ص 22.

ورفع **النظام** من قيمة الشك. واقترب بذلك من موقف الفلاسفة بقوله:"إن دين الناس بالتقليد لا بالنظر والبحث والاستدلال."([1]) فتعودت العامة على الإتباع الأعمى في أمور الدين، والدنيا، في حين ينبغي عدم التسليم بما يرد إلينا من معلومات، كي لا نقع في الأخطاء. ويقوم منهج **النظام** على الشكّ المنهجي للوصول إلى اليقين في أي مجال معرفي، ثم يتم دفعُ الشك باليقين من خلال المشاهدة، والتجربة، والمحاكمة البرهانيّة، وفي هذا سبق لموقف **الإمام الغزالي**.

ونقد **النَّظام** النزعة الشمولية في العلم، واعتقد أن الأفضل للإنسان التخصص في المجال الذي يدرسه، أو يبحث فيه، مخالفا التوجه العام **للمعتزلة**، والظاهر من خلال الموضوعات التي ناقشتها. وليعطي البحث ثماره لابد أن نتخصص في مسائل، أو مجالات دون أخرى، ويظهر هذا الرأي في قول **النَّظام**:" إن الكتب لا تحيي الموتى، ولا تُحول الأحمق عاقلا، ولا البليد ذكيا، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول، فالكتب تشحذ وتفتق، وتُرهف وتشفي، ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه، فإن ذلك إنما تصور له بشيء اعتراه."([2]) **فالنَّظام** ينقد من يرغب في التمكن من كل المعارف، وهذا يخالف الطبيعة البشرية التي لا تقدر على الإحاطة علماً بكل شيء. ومن الذين نقدهم نجد شخصية **ابن يسير الرياشي**.([*])

وذكر **الجاحظ** قول **النَّظام** :" من كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين، وإلى ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة، ولا يدع أن يمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه، ما قدر عليه من سائر الأصناف، فيكون عالماً بخواص، ويكون غير غفلٍ من سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه. ومن كان مع الدرس لا يحفظ شيئاً، إلا نسى ما هو أكثر منه، فهو من الحفظ من أفواه الرجال أبعد."([3]) فمفهوم الذكاء عند **النظام** هو القدرة على

([1]) أبو سعيد نشوان الحميري: **الحور العين عن كتب العلم الشريف دون النساء العفايف**، تح: كمال مصطفى، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1985، ص 290.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 1، مَ س، ص 59-60.

([*]) هو محمد بن يسير الرياشي، يقال: إنه مولى لبني رياش، من شعراء البصرة وأدبائها، وهو من خثعم وقد اشتهر بالبخل. توفي عام 230هـ، له 48 قصيدة.

([3]) الجاحظ، مَ ن، ص 60.

الاختصاص بفرعين أو ثلاثة، ثم الأخذ بطرف من العلوم التي يخوض فيها سائر الناس. فالأفضل اختيار مجال يتخصص فيه الإنسان، ليتمكن من التعمق فيه، ويضيف إلى علمه به المعرفة بالعلوم الضرورية، والتي ينبغي لكل الناس تعلمها، مثل القراءة، والحساب، والشريعة. وبهذا يعتبر **النظام** من أبرز من تكلموا على أهمية التخصص المعرفي، والعلمي، والذي أصبح ضرورة يفرضها العصر.

كما ينقد من يكتب مؤلفاته للجميع دون المتخصصين، ولذلك اتسمت كتاباته بالصعوبة، ليجعل الفكر من اختصاص النخبة من الناس، ويقول:" الكتب تشحذ وتفتق وتُرهف وتَشفي."([1]) فكلما كانت المصنفات مركزة، صعبة التأليف، كلما تفتق ذهن قارئها، واستفاد مما يقرأ، وهو يريد من قارئ مؤلفاته أن يستخدم عقله، كي يفهم ما يريد أن يقول. ونلاحظ هنا اهتمامه بالفروق الفردية، وإشارته إلى من يفهم، ويحفظ بالاستماع، ومن يحفظ بالقراءة، وهو ما يعرف بالنظام السمعي والبصري.

وليس من العلم أو التعليم التكلم باختصار يخل بالمعنى، "وقيل **للنَّظام:** ما الاختصار؟ فقال: الذي اختصاره فسادٌ. وقال لرجل: أتعرف فلاناً المجوسي؟ فقال: نعم، ذاك الذي حلق وسط رأسه، كما يفعل اليهودي، فقال **النَّظام:** لا مجوسيّ عرفت، ولا يهودي وصفت."([2])

وليعطي العلم ثماره لابد من التفرغ له، يقول **النَّظام:**" العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، فإذا أعطيته كلَّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر."([3])

ولكن جعل الفكر، والفلسفة، للنخبة أو لنخبة النخبة لا يعتبر أمرا ايجابيا دائما، فقد يؤدي لاحتكار المعرفة، أو الوقوع في سوء فهم القارئ، أو الخصم، مما يجلب لصاحبه النقد والتجريح. والتفرغ لطلب العلم هو أمر لا يقدر عليه إلا القلة، نظرا لانشغال الناس بتحصيل قوتها.

([1]) مَ ن، ص 59.

([2]) الشريف المرتضى: **أمالي المرتضى**، ج 1، ص 187.

([3]) جمال الدين بن نباتة المصري: **سرح العيون** ، م س، ص 229.

2- نقد القول بقدم العالم وضرورة وجوده:

نقدت **المعتزلة** و**النَّظام** القول بقدم العالم، لأنه يؤدي لنفي فعل الخلق، والحدوث، في حين لا قديم إلا الله . وهو خالق العالم بإرادته، دون الخضوع لأي ضرورة تلزمه فعل الخلق، ولأن القول بخضوع الفعل الإلهي للضرورة لا يصح في حق الله تعالى.

وحسب القاضي **عبد الجبار**، فإن **ابن زكريا الرازي** اعتقد مخطئا أن الله خلق العالم إما لدواعي حاجة الله، أو لدواعي حكمته.([1]) ومادام أن الله منزه عن الحاجة، فقد خلقه لحكمة، ولاعتقاده بحسن الفعل، وحصول منفعة الغير. أي أن صدور العالم نتج عن الضرورة، لا عن اختيار، وتحقق حكم معين مشروط بخلق العالم. يقول القاضي **عبد الجبار** ناقدا:" إن داعي الحكمة لا يوجب الفعل، ألا ترى أن الواحد منا مع كونه عالما بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت، ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم، فما ذكره جهل."([2]) فإذا لم تقل **المعتزلة** بضرورة الأفعال الإنسانية فما بالك بالإلهية. فأفعال الله ليست ضرورية، بل تصدر عن إرادته سبحانه. ولو شاء أن لا يخلق العالم لم يخلقه.

وبالتالي فالعالم ليس قديم، بل محدث، والله هو الذي أوجده. ومن خلال الإقرار بحدوث العالم يمكن الاستدلال عن صانعه؛ "ولما كان كل حادث لابد له من محدِث، فإنه لابد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدِث، وهو الله. فالله يخلق هذه الأجزاء، ثم تفنى، فيعيد خلقها (عن طريق التأليف بين الجواهر والأعراض). فوجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة إلى التدخل الإلهي.([3])

([1]) القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مَ س، ص 116.

([2]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([3]) إبراهيم محمد تركي: **علم الكلام بين الدين والفلسفة**، دار الوفاء، الإسكندرية، ط 1، 2008م، ص 171.

3- نقد الاعتقاد بوجود السكون:

ينقد **النظام** القول بوجود سكون ويقول:" لا فعل للإنسان إلا الحركة، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه، وإن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب وكلام الإنسان وسكوته وسائر أفعاله حركات."([1]) فالظاهر هو السكون، أي سكون الجبال والأشجار إلى غير ذلك، ولكن التأمل في الطبيعة يكشف زيف هذا الظاهر، فالكون كله يقوم على الحركة والتغير. وهو ينقد الآراء التي تكتفي بتفسير الظواهر سطحيا.

ويقول **ابن حزم الظاهري** (ت 456هـ):" وذهبت طائفة إلى أن لا سكون أصلا، وإنما هي حركة اعتماد وهذا قول منتسب إلى **النظام**."([2]) فهو نفى وجود السكون، وأقر بالتغير الدائم ما دمنا في الدنيا، فهي دار اختبار وابتلاء. في مقابل الثبات الموجود في الآخرة.

كما ينفي **النَّظام** وجود اختلاف بين المتحرك والساكن. يقول **القاضي عبد الجبار** على لسان **النَّظام**:"الحركة من جنس السكون، وكذلك الطاعة والمعصية، إلا...أنها وإن كانت جنسا واحدا، فالطاعة خلاف المعصية وضد لها. وكذلك الحركة والسكون."([3]) فالحركة عبارة عن وضعية فيزيائية وهي لا تختلف عن السكون، والطاعة هي فعل بالحواس أو بالقلب ولا تختلف في طبيعتها عن المعصية، وهذا في حكمنا عليهم ماديا، أما ضمنيا فهناك اختلاف في المعنى. ويقول **النَّظام**:" لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين: أي تحرك فيه وقتين...والأجسام في حال خلق الله-سبحانه- لها متحركة حركة اعتماد."([4]) ويشرح بتبيين أنواع الحركة قائلا:" والحركة حركتان: حركة اعتماد، وحركة نُقلة؛ فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكون، لا غير ذلك"([5]) فالحركة على نوعين: اعتماد وهي حركة خفية مثل حركة الدم في الجسم، وقد تحدث والجسم في مكان واحد. وحركة أخرى ظاهرة هي حركة نُقلة أي الانتقال من مكان لآخر. والسكون غير موجود. وعالم الكلام لا يتفلسف فقط في الدين بل في العلم كذلك.

([1]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 289.

([2]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 5، مَ س، ص 175.

([3]) القاضي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، مَ س، ص 70.

([4]) الأشعري، مَ ن، ص 249.

([5]) مَ ن، ص 248.

4- الموقف النقدي من طبائع الأشياء:

يرى **النَّظام** أن الأشياء لا يصدر منها إلا فعل واحد، ولا يمكن أن تتضاد في أفعالها. يقول **النَّظام:** "الجنس الواحد لا يكون منه عملان مختلفان، كما لا يكون من النار تسخين وتبريد، ولا من الثلج تسخين وتبريد."([1]) فالطبيعة في أفعالها ثابتة، ومبرمجة، ومختصة بشكل متناسق، ويضيف قائلا: "إن هذه الأفعال كلها جنس واحد، وإنما اختلفت أسماؤها لاختلاف أحكامها، وهي في الجنس واحد؛ لأنها كلها أفعال الحيوانات، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين كما لا يكون من النار تبريد وتسخين."([2]) فما يصدر عن الكائن الحي كذلك أفعال مختصة، ومنظمة، وهي لا تختلف إلا في أحكامها، ولكنها في طبيعتها واحدة.

"وتختلف نظرية **النَّظام** في الطبائع عن نظرية **أرسطو** في الماهيات، وذلك لأن المعنى الميتافيزيقي المجرد يتمثل في نظرية الماهيات، بينما نجد المعنى التجريبي والاستقرائي يتمثل في نظرية الطبائع، وهذا الخلاف ليس خلافا بسيطا. إنما هو خلاف جذري في مناهج البحث، وطرق البحث، وطرق التفكير. وهذا الخلاف أحد الظواهر الحضارية التي تعبر عن بعض الفروق الحضارية بين أمتين من الأمم."([3]) وذلك لأن طبيعة الفكر اليوناني تركز على الجانب النظري، بينما طبيعة التوجه العربي والإسلامي هو عملي، تطبيقي. وتحديد طبائع الأشياء يكون بالانطلاق من معرفة خصائصها، ومميزاتها، وتجربتها، أما ماهية الشيء عند **أرسطو** فهي ثابتة لا تتغير، يمكن تحديدها دون تجربتنا للشيء.

وبالتالي نقد **النَّظام** الآراء التي تهتم بتبيين ماهية الشيء، دون أن تهتم بطبيعته. لأن طبيعة الأشياء هي التي تعكس حقيقتها، ولا سبيل لدينا لمعرفتها سوى الاعتماد على التجريب.

([1]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 137.

([2]) مَ ن، ص 138.

([3]) محمد عزيز نظمي سالم: **إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام**، م س، ص 42.

5- نقد القول بالجوهر الفرد:

يعتقد **النَّظام** أن القول بالجوهر الفرد خاطئ، وذلك لأن الأجزاء الجديدة اللامتناهية تخلق في الأجسام وبشكل مستمر، ويقول:" إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون أن يعدمه."([1]) ولعل **النَّظام** أول الآيتين الكريمتين: قال الله : ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾.([2]) وقول الله : ﴿خَلقاً مِّن بَعْدِ خَلْقٍ﴾.([3]) فالجواهر والأجسام تتجدد حالاً بعد آخر. والأشياء هي التي تتولى مسألة ظهورها بعد خلقها النهائي من طرف الله . وتتغير الموجودات بشكل دائم. فمسألة الإيجاد هنا هي مسألة ذاتية مرتبطة بالأشياء وإرادتها، مثل المزارع الذي يملك أرضاً خصبة، فيزرعها بأنواع جديدة لم تكن معروفة في تلك المنطقة. وهذا هو التجديد في الخلق المتحقق بحركة الاعتماد الداخلية، أي المرتبط بفعل الذات لا الإله، ولكنه لا يخرج عن القدرات الكامنة والتي أودعها الله في الموجودات.

وبفضل الخلق المستمر تتمكن الموجودات من الظهور وبشكل دائم. وهذا ما جعل **النظّام** يعتقد أن الجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ إلى غير نهاية خلافا **للأشاعرة** القائلين بالجوهر الفرد ([4]) وهو ينقد أستاذه **أبا الهذيل العلاف** الذي اعتقد أن المادة تتكون في وحدتها الصغرى من الجزء الذي لا يتجزأ، أي أن انقسامات الجسم لابد أن تقف عند نقطة ما، فما له نهاية له بداية. ولكن لم يقبل **النَّظام** هذا وقال ناقدا:" الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يُوقف عليه، وإنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء"([5]) فالجسم محدد بقياساته هي الطول والعرض والعمق، وله مكان، وهو لا يعرف السكون، ولهذا يمكن فصل أجزاء أجزائه إلى ما لا نهاية، ومادام أن الكون يتألف من أجسام ومن أجزاء، تكون باجتماعها، وهذه الأجزاء غير متناهية، فإنه سيزول بتفكهها عن طريق انقسامات جزئية غير متناهية. وبالتالي أنكر القول بالجوهر الفرد، كي يثبت الخلق، واهتمامه بالمسألة لم يكن لغرض فلسفي فقط وإنما كذلك ديني. وهو يقول:" إنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد

([1]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 5، مَ س، ص 173.

([2]) القرآن الكريم: سورة المؤمنون، آية 14.

([3]) القرآن الكريم: سورة الزمر، آية 6.

([4]) البغدادي: **أصول الدين**، مَ س، ص 35.

([5]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج 2، مَ س، ص 237.

يقسمه الوهم بنصفين."([1]) ويقصد بالوهم العقل. وهو لم يجرِ تجارب لتؤكد صحة قوله، واكتفى بإصدار أحكام نظرية، ونلاحظ هنا أن **الخياط** ليتحاشى تهمة الكفر والقول بأنه مؤيد **للنظام** الذي قد يُستنتج من قوله قدم العالم وأزليته قياسا على مقدمات أستاذه **العلاف**– فما لا نهاية له لا بداية له– اعتبر أن القول "بالجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ" عقلية فقط لا فعلية واقعية. ولكن التأمل العميق يجعلنا نستنتج أن هدف **النظام** من القول "بالجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ" إثبات قدرات الله على إيجاد الكون اللامتناهي، والإحاطة علما به، وقال: "بانقسام كل جزء لا إلى نهاية، وفي ضمن هذا القول إحالة كون الله محيطا بآخر العالم عالما به، وذلك قول **الله** :﴿ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾.([2])"([3]) ويتفق **ابن حزم** مع هذا الاتجاه ويؤكد صحته من خلال طرحه للسؤال التالي:" هل يقدر الله عز وجل على أن يقسم كل جزء ويقسم كل قسم من أقسام الجسم أبدا بلا نهاية؟ فإن قالوا: لا يقدر على ذلك عجَّزوا ربهم حقا. وكفروا. وهو قولهم دون تأويل لا إلزام، ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحون ضلالتهم بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملة، وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة."([4]) وبالتالي القول بوجود جزء لا يتجزأ فيه نفي لقدرة الله ، وهذا يخالف الدين. وقدم **ابن حزم** أمثلة على المعادن كالحديد والذهب والتي يمكن تصور تجزؤها إلى ما لانهاية وكذلك الأمر بالنسبة للقطن.([5]) وبالتالي لا توجد مادة تصل إلى جزء لا تتجزأ بعده.

كما أن ما لانهاية له، له بداية مثل الحياة الآخرة، وبالتالي اتهام **النظام** بالقول بقدم العالم غير مؤسس على مقدمات صحيحة. ولا يعني ذلك صحة قوله بالخلق المستمر للموجودات، لأن المسألة قد تتم بشكل عكسي وهو المنع من الإيجاد أو تعطيله، فالله قد يكتب لزوجين عدد كبير من الأولاد، ولظروفهما المادية والنفسية يقرران إنجاب عدد محدود. وكذلك الأمر بالنسبة لقطعة الأرض الخصبة فقد تكون مهيأة للإنتاج فلا تُستغل أصلا. وهذه

([1]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 33.

([2]) القرآن الكريم: سورة الجن، آية 28.

([3]) البغدادي: **الفرق بين الفرق**، مَ س، ص 139.

([4]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 5، مَ س، ص 226.

([5]) مَ ن، ص 235.

الحالات تتعارض مع قول **النَّظام** بالخلق المستمر لكل الموجودات، ونلاحظه كذلك في الكائنات التي انقرضت، أو على وشك الانقراض. فلو كان هناك خلق دائم لما نقصت أعدادها لحد الانقراض. ولهذا فالقول بالخلق المستمر تفنده العديد من الشواهد الواقعية.

وقول **النَّظام** بالخلق المستمر أدى به إلى القول بالطفرة (الوثبة)، كي يبرر إمكانية قطع مسافة معينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلى مالا نهاية، في وقت متناهي.

ويُعرف **القاضي عبد الجبار** هذه المسألة بقوله:" الشيء قد يصير من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني، وهذا هو الطفرة."([1]) والقول بها ينفي الواسطة التي تكلم عنها **الشيعة**، لتمكن الجسم من الانتقال من نقطة إلى أخرى دون واسطة.

ونقد **النَّظام** المواقف التي ترى أن الكائن لا ينتقل من نقطة إلى أخرى إلا إذا مر بالنقطة التي تَلِيها، في حين أن حركة الجسم ليست دائما تتابعية، بل قد تتم على شكل طفرات، يقول **النَّظام**:"قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر بالثاني على جهة الطَّفرة، واعتل في ذلك بأشياء منها الدوامة: يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحز أكثر مما يقطع أسفلها وقُطبها، قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها."([2]) فموقف **النَّظام** يحمل نظرة نسبية لحركة الأجسام، والتي تتبع في حركتها تغيرات مفاجئة، فقد يكون الجسم في مكان ثم يصير منه إلى المكان الثالث أو العاشر من دون مرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر. والقول بالطفرة ينسجم مع نسق **النظام** الناقد للمعجزات والكرامات، فهو لا يقر بوجود ظواهر تخالف قوانين الكون، ولذلك اعتبر أن الطفرة قانون تسير عليه بعض الظواهر. ولم يقبل **ابن حزم الأندلسي** قول **النظام** إلا في البصر وقال:"صح يقينا أن البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئ قرب أو بعد دون أن يمر في شيء من المسافة بينهما، ولا يَحُلها، ولا يقطعها، وأما في سائر الأجسام فهذا محال."([3]) كأن يوجه الإنسان بصره إلى مكان بعيد دون أن يمر على الأماكن القريبة منه. فقفزات البصر من نقطة لأخرى دون المرور بالنقطة التي تليها يمكن تصورها عقلا، ولكن لا يمكن قبول انتقال الجسم بالطفرة.

([1]) القاضي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، مَ س، ص 70.

([2]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 246.

([3]) ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 5، مَ س، ص 189.

وينقد **الشهرستاني** رأي **النظام** في الطفرة متسائلا :" كيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى."([1]) فهذا أمر لا يمكن تصور صحته لا عقلا ولا واقعا. كما يخالف النظرة المطلقة الكلاسيكية التي تعتقد أن حركة الجسم تسير في شكل آلي محدد سلفا. ولم يؤكد العلم الحديث وجودها.

([1]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 49.

6-نقد منكري نظرية الكمون:

إن الذهنية العلمية التي اتصف بها **النَّظام** هي التي جعلته يطرح الأسئلة الانطولوجية الكبرى حول وجود العالم، واختلف العلماء في تفسيره بين من يؤكد نظرية الكمون، ويعتقد بحدوث الخلق دفعة واحدة، وعدم تغير مقدار المادة. وبين من ينفيها ويرجح تدخل القدرة الإلهية لإيجاد الكائنات، ونقدهم **النظام**، وقدم البديل عبر نظريته في الكمون، التي تقوم على أساس إثبات قدرة الله وعلمه اللامتناهي ولذلك خلق الموجودات دفعة واحدة وجعل ظهورها تسلسلي، فالخلق المادي أو المكاني تم دفعة واحدة، ولكن الخلق الزماني تدرج. وبالتالي يأتي الإجمال في المرتبة الأولى ثم يأتي التفصيل، ويكون ظهور الموجودات على حسب الأنفع. واستند **النَّظام** في موقفه إلى قول الله :﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.([1]) فالله أخرج جميع ذرية آدم من ظهور الآباء، وأشهدهم على أنفسهم بلسان المقال:﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾، ثم أرسل بعد ذلك الرسل لتُذكر بذلك الميثاق. وكي ينزه **النَّظام** الله عن نقيصة الخلق التدريجي وتمييزه عن الصنعة الإنسانية. ولأن **الله** من سننه في الكون اتخاذ الأسباب وهي التي تتيح ظهور الكائنات وفي وقت محدد، عن طريق الحركة والتغير، وليكون للمخلوق قدرة على التصرف بقدره، باتخاذه للأسباب. يقول **النَّظام:**" إن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم على خلق ولده، ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من [مكامنها(*)] دون خلقها واختراعها."([2]) **فالله** "خلق الخلق والموجودات دفعة واحدة من إنسان وحيوان وجماد، "ولم يسبق إنسان في حدوثه إنسانا آخر سبقا أو تأخرا زمانيا في الخلق أو الجعل إنما أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا كان وقت صدورها حدثت لها حركة والحركة هنا لا تعني النقلة بل كمبدأ للتفسير، بمعنى أن **النَّظام** يفرد الحركة في الوضع دون أن يأخذ بأقوال **أرسطو**

([1]) القرآن الكريم: سورة الأعراف، آية 172.

(*) وردت العبارة بكلمة: أماكنها، ووجدنا أن الأنسب لفكرة **النَّظام** كلمة: مكامنها.

([2]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 51-52.

وغيره من الفلاسفة بصدد المقولات التي تتصل بواقع الحركة."([1]) فالخلق تام وليس ذاتي، وبترتيب ثابت، وأزلي، وهذا يدل على عظمة، وقدرة **الله** □ **الحكيم**. ومن الذين اعترضوا على هذه الأفكار **ابن الروندي**، معتقدا أن القول بتمام الخلق فيه تحديد لقدرات **الله** □، فلا يقدر على الزيادة فيه، ولا النقصان، ولكن استدلاله يخالف منهج **النَّظام**، وهدفه.

وأنواع الكمون عند **النَّظام** هي:

أ- كمون الموجودات:

يقول **النَّظام:**" إن في الحجر والعود ناراً مع اختلاف الجهات."([2]) أي اختلاف الجهة التي يصدر منها النار كحجر القدح، أو عود الزند، أو غيرها. فالنار كامنة في الحجر بدليل تولد الشرر عند قدح حجرين، فالموجودات تكمن في بعضها، ومهما كان نوعها جماد، أو نبات، إنسان، أو حيوان، سواء وجدت، أو ستوجد مستقبلا، فإن أمر وجودها قد حُدد سلفا، فالخلق المكاني منتهي، أما الخلق الزماني فمستمر، وعن طريق الحركة تظهر الموجودات من مكامنها، وبموقفه هذا خالف إجماع الأمة، وأهل الكتاب، وبعض **المعتزلة** الذين اعتقدوا أن الله □ خلق اللوح، والقلم، قبل خلق السموات والأرض. واعتقاد **النظام** بالكمون أدى به إلى الاعتقاد بوجود سببية هي التي تسير الطبيعة.

ب- كمون الإختناق:

اعتقد **النَّظام** بوجود ذوات كامنة في أخرى، ولا نحصل عليها إلا بخنق الأولى، مثل الزيت الذي ينتج بعد عصر الزيتون، قال **النَّظام:**" الله أكمن بعضها في بعض."([3]) فأكمن العصير في الفاكهة، وسخر للإنسان السبل التي تجعله يستخرجه. ويحتوي جسم الإنسان على عنصر الدم، ولكننا لا نحصل عليه إلا بجرحه، والرجل الكبير موجود في الطفل الصغير. ونقد **النَّظام ضرار بن عمر** المنكر للكمون، وقال:" وليس ينبغي أن يُنكر كمون الدم في الإنسان، وكمون الدهن في السمسم، وكمون الزيت في الزيتون. ولا ينبغي أن يُنكر

([1]) محمد عزيز نظمي سالم: **إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي**، م س، ص 38.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2،ج 5، 1386ه/1966م، ص 7.

([3]) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1، مَ س، ص 50.

من ذلك إلا ما لا يكون الجسم يسعه في العين."([1]) فإذا لم تقدم لنا الحواس معرفة مباشرة بالأشياء الكامنة في بعضها لا يجب أن نرفض التصديق بها. ونستدل على صحة هذا الرأي بفناء بعض الأشياء بعد ظهور ما هو كامن فيها، مثل فناء العنب بعد ظهور العصير. يقول **النظام:**" إن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه، وأن النار لا تأكل ولا تشرب ولكن الدهنَ ينقصُ على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين، اللذين كانا فيه. وإذا خرج كل شيء فهو بطلانه."([2]) وهذا أمر أكد الإمام **ابن حزم الأندلسي** صحته. ولكن لا يجوز تعميمه على كل الموجودات بدليل بقاء الجسم بعد ظهور الكامن فيه.([3]) كبقاء جسم الإنسان بعد خروج الدم منه وعدم فنائه. وبالتالي وقع **النَّظام** في خطأ التعميم.

وفسر **ابن حزم** الكمون بأنه قوة في الأجسام تجعلها تتحول وفق طبيعتها، وهو يعترض على مسألة كمون النار في الحجر، ويطرح فكرة جديدة وهي الاستحالة أو التحول ويقول:" ومن الأشياء ما ليس كامناً كالنار في الحجر والحديد، ولكن [فيهما] قوة إذا تضاغطا احتدم ما بينهما من الهواء فاستحال ناراً، وهكذا يعرض لكل شيء متحرق فإن رطوباته تستحيلُ ناراً ثم دخاناً ثم هواء."([4]) فالشرر نتج عن تحول الهواء إلى نار بسبب الاحتكاك، لكنه لم يفسر كيف يكون الاحتكاك سبباً في توليد ذلك التحول.

ج- كمون المتضادات:

لم يقبل **النظام** موقف **العلاف**، الذي أنكر كمون الموجدات، و"إنه قد يكون عرضان في مكان واحد، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد."([5]) فقد تحوي بعض الجماداتأضدادها وتظهر إذا وجدت شبيهها، مثل: كمون النار في عود الحطب، واستدل **النظام** على هذه المسألة من القرآن الكريم، وذلك في قول **الله** ﷻ: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ۝ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾.([6]) وقول **الله** ﷻ:﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ

([1]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 5، مَ ن، ص 12.

([2]) مَ ن، ص 23.

([3]) ابن حزم: **الفصل**، ج 5، مَ س، ص 184.

([4]) مَ ن، ص 184-185.

([5]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 251.

([6]) القرآن الكريم: الواقعة، الآيتان 71-72.

نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾.([1]) فالشجر الأخضر لا يكون كذلك إلا بفضل الماء ثم يتحول هذا الخشب إلى نار فيتضاد مع العنصر الأساسي الذي كونه ومع المادة التي تحول إليها مادام أن النار تتضاد مع الخشب، فيمكن أن تجتمع المتضادات معا بفعل القدرة الإلهية. يقول **النظام:**" وجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما."([2])

ونتيجة لقوله بالمجانسة، وكي يثبت قدرة الله قال بكمون المتضادات، يقول **النظام:**" [إن] الجنس الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل ويستدل على ذلك بالنار التي لا يكون منها إلا جنس واحد وهو التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد الذي هو جنس واحد"([3]). فلكل جوهر طبيعة خاصة، وقد تكون الأجناس متضادة في طباعها ويقول:" للأشياء خالقا خلقها ومدبرا دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرّق منها ما أراد تفريقه."([4]) فالجوهر لا يفعل ما يخالف طباعه، إلا بقوة تفوقه ومن خارجه. وهنا وقع **النَّظام** في دور فكري، فموقفه من إنكار المعجزات معروف، وهو هنا يلمح لإمكانية تصور هذه المعجزات عقلا.

ويقول **النظام:**" إن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد."([5]) فهناك مداخلة بين الأجساد، ويمكن للمتضادات أن تكمن في بعض، ووضح ذلك قائلا:" إن الخفيف قد يُداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل، وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله، يعني أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة."([6]) فالأقوى هو الذي يظهر.

([1]) القرآن الكريم: يس، آية 80.

([2]) الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 45.

([3]) مَ ن، ص 31.

([4]) مَ ن، ص 32.

([5]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، ص 250.

([6]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وأراد نقد **الثنوية** و**الدهرية** بتأكيده على إمكانية جمع المتضادات بفعل القدرة الإلهية، بعدما أكدت **الثنوية** أن الأضداد تجتمع بفعل المصادفة، ويظهر ذلك من خلال قوله:" وجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت...أن لهما جامعا جمعهما وقاهرا قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه."([1]) وهذا يؤكد وجود خلق وفعل مستمر من طرف **الله** □.

د- كمون ما هو بالقوة فيما هو بالفعل:

يميز **النَّظام** بين مرحلتين لوجود الموجودات، وهما الوجود بالقوة، والوجود بالفعل. الأولى مجرد إمكانية، أما الثانية فهي التحقق الفعلي للوجود. واعتقد أن الكائن المادي يحوي عدة عناصر، والذي يظهر منها هو الأقوى. يقول **النظام:**" إن احتراق الثوب والحطب والقطن، إنما هو خروج نيرانه منه، وهذا تأويل الاحتراق، وليس أن نارًا جاءت من مكان فعملت في الحطب، ولكن النار الكامنة في الحطب لم تكن تقوى على نفي ضدِّها عنها، فلما اتصلت بنار أخرى، واستمدت منها، قويتا جميعًا على نفي ذلك المانع، فلما زال المانع ظهرت. فعند ظهورها تجزأ الحطب وتجفف وتهافت؛ لمكان عملها فيه. فإحراقك الشيء إنما هو إخراجك النار منه."([2]) فالنار كامنة في العود، وكذلك في الحجر، ولكن بنسب متفاوتة، وهناك أشياء يكمن بعضها في بعض، وعددها محدود، فمثلا ما يكمن في العود؛ النار، والدخان، والماء، والرماد. أي أن العود لا يتألف من مادة واحدة، وإنما من عدة مواد، فإذا انتفت البرودة ستظهر النار، والاحتراق. ولا تستطيع أن تحمل جسم على غير طبيعته، فلن تُحرق مالا يحمل الإحراق في خصائصه، أو لا تكون النار كامنة فيه.

ولكن **النظام** لم يثبت صحة آرائه بالتجارب المادية وإنما اكتفى بالعرض النظري.

من خلال ما سبق توقفنا عند أهم النقاط التي نقدها **النَّظام** و**المعتزلة**. والسؤال المطروح: ما هي قيمة ما قدمته **المعتزلة والنظام** في المجال الفكري والعلمي والنقدي؟. وهل استمرت النزعة النقدية بعد **النظام**؟، هل هناك من اتبعه وحافظ على نسقه النقدي؟.

([1]) أبو الحسين الخياط: **الانتصار**، مَ س، ص 46.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 5، مَ س، ص 20-21.

بعدما رأينا تجليات نزعة **المعتزلة والنَّظام** النقدية، سنقوم بتقييمهما وبيان أثرهما.

أولا: قيمة نزعة المعتزلة:

تعرضت فرقة **المعتزلة**، وشخصية **النظام** بالتحديد، إلى عدة انتقادات من طرف خصومهم، بلغة خطابية سطحية، ومبتذلة في بعض الأحيان، واتسم بعضها باللاموضوعية، وسنحاول قدر الإمكان تفادي مثل هذه الانتقادات، قصد تقييم هذه المدرسة بشكل علمي، مع الاستعانة برأي بعض الدارسين لفكر **المعتزلة**.

1- من ايجابيات نزعة المعتزلة والنظام النقدية:

أهم ايجابياتهما تتمثل فيما يلي:

حاولت **المعتزلة** الدفاع عن العقائد الدينية ضد المشككين من الديانات، والمذاهب المختلفة، وأرادت تنزيه الله ﷻ، وتصحيح توحيد الأمة، وتدقيق مصادر تشريعها. و"**النظام** كان ممن أحسنوا الدفاع عن الإسلام، وردوا على المخالفين من **دهرية**، و**منانية**، و**ديصانية**، و**فلاسفة**، ردودا مبتكرة ذات أثر، وأنه كان من أكبر من نجح في ذلك."([1]) ولا يمكن إنكار فضل **المعتزلة** على الفكر، وعلى نشأة علم الكلام، الذي تطور نتيجة مناقشاتهم. يقول **الجاحظ:** "إنّه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان **المعتزلة** لهلكت العوام من جميع النِّحل. فإن لم أقل: ولولا أصحاب **إبراهيم** و**إبراهيم** لهلكت العوام من **المعتزلة**. فإني أقول: إنه قد أنهج لهم سُبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة."([2]) وتعتبر **المعتزلة** من بين أهم المدارس التي حفزت على التفكير، والذي ظهر في صور موافقة أو معارضة لمذهبهم. مثل **أبي الحسن الأشعري**، فلولا وجود فرقة **المعتزلة** لما عرفنا فرقة **الأشاعرة**.

و"لم تمثل **المعتزلة** في تاريخ علم الكلام فرقة عادية، بل مثلت الفرقة الكلامية بامتياز، فهي المؤسِسة لهذا العلم، المفرِّعة لمسائله، الواضعة لنظرياته، المبتكرة لمصطلحاته ومناهجه الاستدلالية، وهي من رقى الجدل الميتافيزيقي إلى رتبة العلم وفرضه على الساحة العلمية، وأغرى المتكلمين من سائر الفرق بتعاطيه. وقد جعلها هذا الدور التاريخي في جدل

([1]) محمد عبد الهادي أبو ريدة: **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، م س، ص 178.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 4، مَ س، ص 206.

مع كل الأطراف الدينية والفكرية المعاصرة لها، الإسلامية وغير الإسلامية، ودفعها إلى تطوير أدوات متعددة للتواصل معها كان من أبرزها المناظرة والردود والأسئلة والجوابات، والى بلورة طرق في الاستدلال يمكن للأطراف المختلفة في الديانة أو المذهب الاتفاق عليها."([1]) وفتحت الباب أمام الفكر الإسلامي ليكون ناقدا لا في مجال الأدب فقط، وإنما في مجالات الفكر المختلفة وحتى في مجال الدين، وكان لهذا الأمر أثره البارز في ظهور الاجتهاد في الدين وفي علم الجرح والتعديل.

كما تعتبر **المعتزلة** من أوائل وأهم المدارس العقلية والفلسفية في الإسلام، وهذا يدل على أن ديننا لا يحارب العقل. بل بالعكس، فهو يدعو لإعماله، فالتفكر في مخلوقات الله والبحث عن الحقائق من العبادات. ولهذا شكل "النص الديني نقطة انطلاق علماء الكلام جميعا وبلا استثناء."([2])

ويعد **النظام** من أهم فلاسفة **المعتزلة**، لما قدمه من آراء جديدة كالطفرة والكمون. وبفضل جهود **المعتزلة** أنشأ المسلمون" جملة من النظريات العامة، مثل النظرية الذرية ونظرية الصفات ونظرية الأصلح ونظرية الفعل المشتملة بدورها على مجموع نظريات صغرى كنظرية الطبائع والتولد والأفعال الإرادية وأفعال القلوب."([3])

ونتيجة لأثر **المعتزلة** والكاريزما التي وجدت عند العديد من أعلامها فقد اشتهرت ونقدها حتى غير المتخصصين، مثل **بديع الزمان الهمذاني** (ت 398هـ) وذلك في إحدى مقاماته وسماها "المقامة المارستانية"(*) واعتبرهم مرضى العقل والاعتقاد، فينقد مبدأ العدل الذي يقر بأن الله عادل وليس بظالم ووضع **الهمذاني** قياسا مماثلا لكلامهم قائلا: "وتقولون خالق الظلم ظالم. أفلا تقولون خالق الهلاك هالك."([4]) تعالى الله عن ذلك، فحتى من لا عقل

([1]) محمد بوهلال:**إسلام المتكلمين**، م س، ص 172-173.

([2]) فيصل بدير عون: **علم الكلام ومدارسه**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، (د.ت)، ص 44.

([3]) محمد بوهلال، م ن، ص 177.

(*) المرستان هو المكان الذي يعالج فيه المرضى، أي المستشفى.

([4]) بديع الزمان الهمذاني: **مقامات بديع الزمان**، تق: محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1426ه/2005م، ص 142.

له يرفض آراءهم ويستطيع نقدهم. فموسوعية **النظام** حركت غيرة الأدباء. ورده على **المرجئة** دفع **أبو نواس** لمخاطبته ناقدا في قصيدة بعنوان "مدعي الفلسفة":

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت عنك أشياء.([1])

وبالتالي النقد الذي يوجه إليك وخاصة من غير المتخصصين يعكس مدى شهرتك وتواجدك في الواقع وتأثيرك فيه. فما الذي يدعو شاعر إلى هجاء متكلم إلا إذا رأى منه موسوعية حركت غيرته.

ويُستنتج من مواقف **النَّظام** إنكاره التميز الفطري بين عقول الناس، وذلك كي يتمكنوا من إدراك حسن الأشياء أو قبحها بشكل متساوي، وإن كان هناك تميز فهو مكتسب بالتعلم. وبهذا سبق موقف **ديكارت** (1596–1650م) القائل: "العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس."([2]) فأحدث بذلك قطيعة ابستمولوجية بإرجاعه للإنسان ميزته الحقيقية، وكسر احتكار الحقيقة من طرف من يدعون تمثيل الدين، وهذه الوظيفة ذاتها قام بها **النظام** عندما نقد المفسرين لكتاب الله □.

وجسدت مدرسة **المعتزلة** الإبداع الفكري على أرض الواقع، بطرحها لمسائل ميتافيزيقية، و"كانوا أول من ميز في الدين بين أصول وفروع، وبنى منظومة أصولية تعبر في آن عن البعد المطلق في الدين وتلبي حاجات المجتمع الزمنية وتوفر أُسسا صلبة لمستقبل آمن، بالمعنيين الدنيوي والميتافيزيقي. وبفضلها أنشأوا جملة من النظريات العامة، مثل النظرية الذرية ونظرية الصفات ونظرية الأصلح ونظرية الفعل. المشتملة بدورها على مجموع نظريات صغرى، كنظريات الطبائع والتولد والأفعال الإرادية وأفعال القلوب."([3]) وأنتج **المعتزلة** في مختلف الجوانب العلمية والفكرية، حتى أن **ارنست رينان** (Ernest Renan) (1823–1892م) الذي عُرف بدراسته غير الموضوعية لإنتاج المسلمين قال: "والفرق الكلامية هي التي يجب أن يُبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام، **كالقدرية والجبرية والصِّفاتية والمعتزلة والباطنية والتعليمية** و**الأشعرية**...وفي الفرق الدينية التي صدرت عن

([1]) ابن النديم: **الفهرست**، م س، ص 288.

([2]) رينه ديكارت: **مقالة الطريقة،(Discours De La Méthode)**، تر: جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر،1991م،(د.ط)، ص 3.

([3]) محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، م س، ص 177.

الإسلام ما يجب أن يُبحث عن تفنن العرب وشخصيتهم وعبقريتهم."([1]) **فالنَّظامية** مدرسة إصلاحية، تهدف لتجديد حياة الإنسان، وتبشره بحياة عقلية مبنية على الحرية. ولكن "منذ قضي على **المعتزلة** قضي على الابتكار، لسيادة منهج المحدثين من الاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على العقل."([2]) وذلك لأن الحرية بمختلف صورها هي التي تدفع للإبداع.

وتظهر قيمة **النَّظام** الايجابية في كونه شاهد تاريخي، يعكس المستوى العلمي والفكري الذي عاشته الدولة الإسلامية حينها، ويظهر ذلك من خلال مناقشاته مع خصومه، أو من خلال مجالسه، التي لم تكن في مكان محدد وإنما اتسمت بسعة المجال، كالمساجد والشوارع والجنائز ومجالس الخلفاء.([3]) وهذا يدل على اهتمام الناس بالمعارف.

و**المعتزلة** من الفرق التي جسدت مبدأ الحوار من خلال المناظرات، سواء بين التلاميذ وأساتذتهم أو بين المتكلم وأصحاب الثقافات الأجنبية. و"يروي **الجاحظ** :"إنه قيل **لأبي الهذيل:** إنّك إذا راوغت واعتللت وأنت تكلم **النّظام** [وقمت] فأحسن حالاتك أن يشك الناسُ فيك وفيه! فقال: خمسون شكاً خير من يقين واحد."([4]) فقد تظهر الحقيقة عند التلميذ، وهذا لا يقلل من شأن الأستاذ. بل بالعكس فذلك دليل نجاحه في مهمته. وهذا ما جعل **المعتزلة** أبرز فرقة تقف أمام الفلاسفة المعادين للإسلام. مما يرفع من شأنها ويزيد في شهرتها. وتعتبر من أهم أسباب الازدهار الحضاري والانفتاح الثقافي الإسلامي.

ولكن ألا توجد جوانب سلبية لنزعة **المعتزلة**، و**النظام** النقدية؟.

([1]) ارنست رينان: **ابن رشد والرشدية (averroés et l'averroisme)**، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م،(د.ط)، ص 106-116.

([2]) أحمد أمين: **النقد الأدبي**، كلمات عربية، مصر، القاهرة، 2012، (د.ط)، ص 393.

([3]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 25.

([4]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 3، مَ س، ص 60.

2- من سلبيات نزعة المعتزلة والنظام النقدية:

من طبيعة أغلب المجتمعات عدم تقبل الفكر الوافد والمختلف عنها في أول ظهوره، ومن الطبيعي أن تناصبه العداء خشية على الموروث والمألوف، ولا تلبث بعد فترة إن اطمأنت إلى عدم تهديده لقيمها، أن ترحب به وتدمجه على حذر، ومن الطبيعي كذلك أن يتعصب بعض أفراد ذلك المجتمع فيهاجموا المختلف أشنع هجوم ويحاربوه، وهذا ما وقع **للمعتزلة** ولأهم شخصياتهم وأبرزها، ونقصد به **النَّظام** الذي كُفر وأُحرقت كتبه بحجة احتوائها على كلام يُخرج صاحبه عن الملة.

وصحيح أن لفرقة **المعتزلة** ايجابيات ولكن هذا لم يمنع وقوعها في بعض السلبيات، ومنها: وضع المبادئ أولا ثم محاولة إيجاد الدليل القرآني عليها، وهذا ما يعرف بالمصادرة على المطلوب أي استخدام النصوص لا لاستخراج الحقائق وإنما لإثبات الرأي. قال **أحمد أمين** في نقد **الزمخشري:** "في نظري أن هذا كله وضع مقلوب، فبدل أن يطبق المبادئ ويخضع القرآن عليها، كان يجب أن يطبق القرآن ويخضع المبادئ له، ولكن هذه كانت طريقته."([1]) واتهمهم خصومهم بالإسراف والإساءة في استخدام منهج التأويل، وهم ينظرون في النصوص التي تتفق مع منهجهم ويعرضون عن النصوص الأخرى أو يتأولها تأويلاً يتفق مع أفكارهم وأهوائهم. وبذلك تحولت المناهج العقلية المعتزلية بطول الممارسة من أداة إلى غاية، فبدل أن يبقى العقل مجرد نشاط معرفي محدود بالوحي في معرفته بالغيبيات، تحول إلى مصدر مطلق لمعرفتها، فأصبح ما يصل إليه ظني لا يقيني، في حين قد يشك في اليقيني إن ظهر له معارضته للعقل.

إضافة لسوء استخدام **المعتزلة** لسلطة الدولة ضد خصومهم في مسألة خلق القرآن الكريم، بدعوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولو باستخدام قوة السيف، في حين لا ينبغي فرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة، وإجبارهم على تقبل رأي معين. فهذا يتعارض مع حريتهم الفكرية، ولهذا سخط العامة وبعض علماء الدين على **المعتزلة**، مما ساعد على أفول نجم هذه الفرقة، لأن الظلم يساهم في تقويض الأفكار. وهذا هو الدور الذي وقعت فيه **المعتزلة**، فمن ناحية يدافعون عن إرادة الإنسان ويمنحوه مطلق الحرية في

([1]) أحمد أمين: **ظهر الإسلام**، ج 4، م س، ص 55.

التصرف، ومن ناحية أخرى يجبرون الناس على الاعتقاد بصحة مسألتهم، ويستخدمون لأجل ذلك قوة السياسة والسيف، فاستغلوا الخلفاء في نشر مذهبهم بطرق شتى كانت القسوة والعذاب والقتل بعض وسائلها، وما فتنة خلق القرآن وما وقع بالإمام **أحمد بن حنبل** إلاّ صورة من صور القسوة التي عمد إليها **المعتزلة** في إنزال الأذى بخصومهم.

وما يؤاخذ على **النَّظام** طرحه لأفكار تنويرية لم يكن المجتمع في ذلك الوقت مهيأ لاستقبالها، إضافة إلى طرح هذه الأفكار على العامة دون مراعاة للفروق الفردية، فجلب له ذلك السخط والتذمر منهم. وما فائدة فكر لا يستفيد منه أهل عصره؟ ولذلك أصبح الفكر الاعتزالي فكرا نخبويا، من الصعب وصوله إلى كافة الناس، ولم تفهم أفكارهم على حقيقتها، ولم يكتب لها الاستمرار خاصة مع موجة الهجوم والإقصاء التي طالت أفكار ومؤلفات **المعتزلة** في عهد **الخليفة العباسي المتوكل**(ت 861م).

وأغلب المسائل التي طُرحت من طرف **النَّظام** و**المعتزلة**، لم تكن مسائل مطروحة وفق خطة منهجية مسبقة، وإنما كانت تأتي نتيجة لتطور النقاش والجدل بينهم وبين خصومهم على حسب مجرى النقاش وفي الحقيقة هذا هو مكمن الخطأ لأن الخصم إذا جرك إلى أمور متولدة من الحديث، قد يوقعك هذا في الخطأ والتناقض وحتى الكلام في أمور قد تؤدي بك إلى الكفر وهذا الذي حدث مع مسألة خلق القرآن الكريم.

كما قامت **المعتزلة والنَّظام** بمناقشة بعض المسائل التي لا فائدة منها لا علمية ولا عملية مثل طرحه للتساؤلات التالية: مادام أن الله عادل هل يمكن تصور ضد هذا الوصف وهو الظلم؟. هل يقدر الله على ظلم عباده؟ وهل هو ظالم؟ هل الجنة موجودة اليوم؟ هل قدرة الله تتعلق بالمحال؟ أي هل يعارض الله قوانين وسنن الكون؟ ما حقيقة مسألة فناء الخلدين؟ وهل يقدر الكافر على الإيمان؟ وهل يقدر المؤمن على الكفر؟. ومثل هذه الأسئلة أقرب إلى السفسطة منها إلى الفكر المبدع، مادام أن الإجابة عليها ستكون احتمالية لا يقينية ولا يترتب عليها عمل، فهي تضيع الوقت وتشوش الفكر ولا تبنيه.

وإثبات **النَّظام** لحرية الإنسان المطلقة، وقدرته على صناعة أقداره، كلام مبالغ فيه، وكان الأولى به أن يبحث أفعال العباد في جانب الثواب والعقاب وليس في جانب الخلق والإرادة، حيث إنهما صفتان من صفات الله . ولكنه أخطأ في هذا الجانب بإثباته خلق الأفعال للعبد ونفيها عن الله ، لكونه أنكر صفات الله خشية التشبيه فوقع في التعطيل،

فبتأكيدهم لحرية الإنسان، تحولت حركته من فعل محدود (تكوينياً وتكليفياً) بفعل الله المطلق إلى فعل مطلق عندما قالوا أن الإنسان خالق لأفعاله، إذ الخلق صفة ربوبية (مضمونها دال على الفعل لله)، وبالتالي فإن إسنادها سواه هو شرك في الربوبية (اعتقادي أو عملي).

وحكم **النَّظام** على أفعال العباد بأنها خلق منهم، وإنكار كونها خلقاً لله تعالى راجع إلى جعل العقل هو الأساس لفهم القرآن الكريم، وفي هذا مبالغة، لأن العقل يحتاج ليُرَشَّد من طرف الوحي.

ثانيا: من تأثيرات نزعة النظام النقدية:

بعدما توقفنا عند بعض إيجابيات وسلبيات نقد **المعتزلة**. سنحاول معرفة أثرهم.

1- أثر النَّظام على الجاحظ:

لم تنته النزعة النقدية للنَّظام عنده، بل امتدت وأثرت في بعض التيارات الموافقة لآرائه أو المعارضة لها. وممن امتد أثرها إليهم تلميذه **عمرو بن بحر الجاحظ** حيث" نجد نزعات النَّظام الأساسية تتجلى في الجاحظ."([1]) فقد عُرف هو كذلك بنزعة نقدية تتفق في نقاط وتختلف في أخر مع أستاذه **النَّظام**، دون أن ننسى أن الفضل في نقل بعض أقوال **النَّظام** يعود إلى **الجاحظ** وذلك في ثنايا كتبه، ولعل ذلك مما جعلها تصل إلينا، فقد كانت مخبأة بين الأدب والعلم، ومن أشهر كتبه التي وردت فيها آراء **النَّظام** كتابي" الحيوان"و" البيان والتبيين".

ومن ملامح النزعة النقدية **الجاحظية** نجد: عدم قبول **الجاحظ** للمعارف الدينية الجاهزة. ولهذا استخدم منهج التأويل، فتأول الأحاديث النبوية تأثرا بنزعة أستاذه **النَّظام** القائل:" كل شيء لا أعرف تأويله من الحديث، أن له مذهبا وإن جهلته."([2]) فهو يستقي نزعته النقدية من القرآن الكريم، الذي يدعو الإنسان إلى التفكر وعدم تقبل الأفكار الجاهزة، والتعمق لمعرفة حقائق الأشياء. وينقد **الجاحظ** بعض أفكار أستاذه **النَّظام**، حيث خالف رأيه في صدق خبر الواحد إذا ثبت بقرينة. وعارض إمكانية إجماع الأمة على خطأ. كما نقده في موقفه من الإمامة، والتي قرنها بالوصية. يقول **الجاحظ:**" أول أحكام الدين المبادرة إلى إقامة إمام المسلمين، لئلا يكونوا نَشَراً، ولئلا يجعلوا للمفسدين عِلة وسبباً."([3]) فالإمامة ضرورية، ويجب أن لا يختار العامة من الناس إمامهم، وإنما النخبة أو الخاصة التي تملك قدرات فكرية وتفهم وظيفة الإمامة هي التي تتولى هذه المهمة، لأنها الأقدر على تمييز الأصلح. ويظهر أثر التشيع في **الجاحظ** بميله لإمامة سيدنا **علي رضي الله عنه** ويقول: "كان **أبو بكر** أصلح الناس لها بعد **علي**،

([1]) محمد عبد الهادي أبو ريدة: **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية**، م س، ص 178.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 4، مَ س، ص 267.

([3]) الجاحظ: **رسائل الجاحظ، استحقاق الإمامة**، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ج 4،(د.ط)، ص 214.

فأصاب في قيامه. فلما قمع الله تعالى أهل الرِّدة بسيف النقمة، وأباد النفاق...راح الحق إلى أهله، وعاد الأمر إلى صاحبه."([1])

ويتابع **الجاحظ** أستاذه **النَّظام** في إنكاره للمعجزات، ورفضه لإمكانية رؤية الجن، ودحضه الاعتقاد بالأثر الفعلي للسحر والتنجيم، نظرا لنزعتهما العقلية التي صبغت المسائل التي ناقشاها، ويقول:" الأفلاك وإن كانت تتحرك فهي مجرد جماد لا أثر لها."([2]) واعتبر **الجاحظ** أن أثر الشيطان في الإنسان لا يتجاوز الوسوسة وقال:"الفكر ربما كان من أسباب الوسوسة...وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب، وتفرق ذهنه، وانتفضت أخلاطه، فرأى ما لا يُرى، وسمع ما لا يُسمع، وتوهم على الشيء اليسير الحقير، أنه عظيم جليل."([3]) فحتى نفس الإنسان يمكنها أن توسوس له.

ويعتبر **الجاحظ** من أوائل من تكلم عن ضرورة حجب علم الكلام عن العامة، لأن مسائله تفوق قدراتهم العقلية. وهذا يدفعهم إلى معاداة ما لا يفهمون. فالعالم "لو نطق بحرف في القدر حتى يذكر العلم والمشيئة والاستطاعة والتكليف، وهل خلق الله الكفر وقدَّره؟ أو لم يخلقه ولم يقدره، لم يبق حمَّال أغْتَر ولا يطاف غثٌّ ولا خامل غفل، ولا غبي كهام، ولا جاهل سفيه، إلا وقف عليه ولاحاه وصوبَّه وخطَّأه...[و]استقوى أمثاله فأشعلوها فتنة وأضرموها ناراً."([4]) فالظلم الذي تعرض له **النَّظام** حفز **الجاحظ** على الرد من خلال كتابه "فضائل **المعتزلة**"، والذي لم يبق له أثر، لأنه كتاب فلسفي راح ضحية حملة العداء التي شنها الخصوم على مؤلفات **المعتزلة**.

ومن الأمور التي خالف فيها **الجاحظ النَّظام**، مكانة العقل عنده، فهو عاجز عن معرفة الكثير من أمور الدين والدنيا معا، ولهذا أرسل الله الرسل إلى الناس ليرشدوهم لصالح دينهم ودنياهم. ولم يلغ دور العقل في المعرفة. واستخدمه في أمور الحياة، ويقول:"

([1]) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 1، مَ س، ص 26.

([3]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 6، مَ س، ص 249-250.

([4]) الجاحظ: **العثمانية**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1411هـ/1991م، (د.ط)، ص 254.

ما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل؛ إذ كان زماما على الأعضاء، وعيارا على الحواس."([1]) ونقد المعرفة الحسية باعتبارها معرفة قد توقعنا في الزلل، مؤكدا على أهمية، وقيمة المعرفة العقلية، ويقول:"لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل. وللأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول والعقل هو الحجة."([2]) ويعتبر **الجاحظ** التجربة مقدمةً للوصول إلى الحقيقة، ويطمئن إلى المعرفة الحسّيّة الاختباريّة، إلاّ أنّه في الوقت ذاته ينبّه إلى أخطاء الحواس، وخداعها، ويعتبر العقل الفيصل الأخير الذي يُحتَكَم إليه بعد أن يمر بمرحلة الشك المنهجي. ولم يقبل **الجاحظ** بأمارة سكون النفس لقياس الحقيقة **كالنَّظام**، بل جعلها تستند إلى معيار موضوعي، وهو وجود الطبع الذي لا يخطئ.([3]) ويرى **الجاحظ** عدم وجود اختلاف في الحواس ويقول:" إن الحواس جنس واحد، وحاسة البصر من جنس حاسة السمع، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس"([4]) فالحواس مجرد قنوات ناقلة للمعارف، وهي متفقة الطبيعة، مختلفة المحتوى، وتخضع لمستعملها.ويؤكد **الجاحظ** على أهمية اتخاذ الشك المنهجي وسيلة لبلوغ اليقين، تأثرا بنزعة أستاذه **النَّظام**، ويقول: "اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له؛ لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له، تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما، فلو لم يكن في ذلك إلا تعرفُ التوقف ثم التثبت، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه."([5]) ونظرا لضعف نزعة النقد والتمييز لدى العامة فهم لا يمارسون الشك. وهو ينقد كل من لم يشك، أو أُصيب بإفراط في الشك. وبالرغم من إعجابه بأستاذه وعمله في حماية ما تبقى من أقواله، وأفكاره، إلا أنه نقده. وهذا يدل على أن **الجاحظ** لم يلغ عقله. قال عن **النَّظام**: "كان أضيق الناس صدراً بحمل سر، وكان شر ما يكون إذا يؤكد عليه صاحب السر، وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسِيَ القصة،

([1]) الجاحظ: **رسالة التربيع والتدوير**، تح: شارل پـــلات، المعهد الفرنسي للدارسات العربية، دمشق، 1955م، (د.ط)، ص 14.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 1، مَ س، ص 207.

([3]) عبد المجيد الجوزي: **مكانة العقل في فلسفة الجاحظ**، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر 2، قسم الفلسفة، 2004م، ص 340.

([4]) الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، ج 2، مَ س، ص 258.

([5]) مَ ن، ص 35.

فيسلم صاحب السر."([1]) كما نقده في موضع أخر قائلا: "كان عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارض، والخاطر والسابق الذي لا يُوثق بمثله. فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي كان قاس عليه أمره على الخلاص، ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه، وينسى أنَّ بدءَ أمره كان ظنا، فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاهُ عن صاحبه حكايَةَ المستبصر في صحَّة معناه. ولكنه كان لا يقول سمعت، ولا رأيت. وكان كلامُه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرته."([2]) ونلاحظ هنا نزعة شكية فلسفية عند علماء الكلام، لأن طريقة شك **النظام** و**الجاحظ** في المصادر المعرفية المتاحة لنا، تكشف وجود انشغال فلسفي، يبتعد عن كل تحجر فكري دغماتي.([3])

وتحلى **الجاحظ** بالموضوعية في دراسته الموضوعات التي نقدها، ونجد" أن نقدية **الجاحظ** لا تصدر عن تعصب أعمى لمذهبه المعتزلي، فهو أبعد الناس عن التعصب، ينادي بحرية التفكير حتى نراه ينتقد شيوخه **المعتزلة** كما نراه يخالفهم في آراء كثيرة ويؤسس فرقة نسبت إليه، وهو موضوعي في نقده لا يتجنى على أحد ولا يتهم أحدا بما ليس فيه، ولا يحاسب الغير إلا على ما قاله. ولهذا يهتم بشرح آراء الغير وتبيانها ثم يعمد إلى إظهار ما فيها من تهافت أو خطأ."([4])

ويستخدم **الجاحظ** في نزعته النقدية أسلوبا جدليا، ينم على اطلاعه، ومعرفته حقيقة المذاهب، والآراء التي ينقدها. إضافة إلى سمة التواضع المعرفي، والعلمي، التي ميزته، والتساؤل على كل ما يجهله، ولو تعلق بأمر بديهي، ونجد هذا في كلامه حين سأل عن معنى بيت شعري فقال:"فلم أعرفه فسألت بعض الصَّياقلة. فقال: نعم هذا بين معروف."([5])

([1]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 5، مَ س، ص 187.

([2]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 2، مَ س، ص 229-230.

([3]) Marie Bernand: **le problème de la connaissance d'après le mugni du cadi abd al-gabbar**, sned, alger,1982, p 302.Texte: "…La maniére dont le doute était envisagé par al-nazzam et par al-gàhiz à en croire les sources à notre portée, relevait d'une préoccupation plus philosophique que dogmatique."

([4]) علي بو ملحم: **المناحي الفلسفية عند الجاحظ**، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1988م، ص 298.

([5]) الجاحظ: **الحيوان**، ج 4، مَ س، ص 407.

وكان ينقد بهدف الوصول إلى الحقائق، دون أن يستعرض أفضليته، وتمكنه. ويختلف عن أستاذه **النَّظام** في أسلوب التعبير الذي غلب عليه الطابع العلمي، والأدبي، والذي يتخلله بعض الهزل وخاصة في كتابه"البخلاء". ويمزج أفكاره الفلسفية في مؤلفاته بالأدب، وبالعلم. وهذه الموسوعية رأينا مثلها عند **النَّظام** الذي تكلم في الفلسفة والعلم والأدب.

واهتم **الجاحظ** بالعلم والدراسات الدينية، والفكرية، ليتمكن من النقد ويقول:" لا يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما."([1])

وربما من أهم النقاط التي تُحسب **للنَّظام** أنه ترك لنا فيلسوفا **كالجاحظ**، متميز بنقده للقضايا الاجتماعية، حيث نقد خلق البخل، وسلوك البخلاء من خلال كتابه الذي يحمل نفس العنوان، وهو في الوقت ذاته يبدي إعجابه بذكائهم، وفطنتهم، وظرفهم، وطرافتهم، ومن ذلك قوله في وصفه سلوك **أبي جعفر** إذ قال: "لم أرَ مثل **أبي جعفر الطرسوسي** زار قوما فأكرموه وطيَّبوه، وجعلوا في سبلته غالية.(*) فحكَّته شفته العليا، فأدخل إصبعه فحكَّها من باطن الشفة، مخافة أن تأخذ إصبعه من الغالية شيئاً إذا حكَّها من فوق."([2]) فأحيانا نستغرب سلوك البعض، وإن تفحصناه سنجد سببه البخل. والبخلاء أشخاص يستخدمون ذكاءهم للتقليل من نفقاتهم، واستغلال كل الموارد، والمبالغة في ذلك.

كما ينقد التمييز العنصري، وينطلق **الجاحظ** في موقفه النقدي من دراسة متعمقة في شخصيات مجتمعه، ويستخدم أسلوب المقارنة بين شعوب العرب، والروم، والهنود، ويحلل مواقفهم ليكشف جوانب النقص فيها، ولهذا نقد التمييز العنصري، والنظرة الدونية السائدة في المجتمع للسود، وكتب رسالة "فخر السودان على البيضان" يذكر من خلالها فضائل أصحاب البشرة السوداء، وينقد هجاء الناس لهم، فسواد البشرة لا يعد عقوبة من الله ﷻ، وإنما هو طبيعة تكوين، لا تمنع صاحبها من التفوق، وإن نجح فلا يفسر ذلك بتغطيته لنقيصة في جسده، ولا تعبيرا عن عقدة النقص، يقول **الجاحظ:** "وقد قال ناس: إنهم صاروا أسخياء لضعف عقولهم، ولقصر رَوِيَّاتهم، ولجهلهم بالعواقب. فقلنا لهم: بئس ما أثنيتم على

([1]) الجاحظ، ج 2، مَ س، ص 134.

(*) السبلة: هي اللحية. والغالية: خليط من العطور.

([2]) الجاحظ: **البخلاء**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 1431هـ/2010م، (د.ط)، ص 101.

السَّخاء والأثَرة، وينبغي في هذا القياس أن يكون أوفر الناس عقلا وأكثر الناس علماً أبخلَ الناس بُخلاً وأقلهم خيرا."([1]) فالسخاء لا يدل على ضعف العقل وإنما على قوة النفس، وسواد البشرة لا يعكس سواد الفعل أو الخلق.

وينقد **الجاحظ** النظرة الاجتماعية القاسية للمرأة، والتي كانت تعتبرها عورة لا يجوز لها كشف وجهها أو التكلم مع الرجال، كما ينقد **الجاحظ الحشويين** الذين ينكرون النظر إلى المرأة ويحرمونها. يقول **الجاحظ** في نقدهم: هو" أمر أفرط فيه المتعدون حد الغيرة إلى سوء الخلق وضيق الفطن، فصار عندهم كالحق والواجب."([2])

كما ينقد **الجاحظ** النظرة السلبية للمجتمع للنساء المطلقات وترفعه عنهن، بدعوى الغيرة، وتقبل الإماء وإن كانت قد عرفت خلقا كثيرا. يقول: "ألا ترى أن الغيرة إذا جاوزت ما حرم الله فهي باطل."([3]) فلا يجوز معاقبة المرأة المطلقة بإهمالها وإقصائها اجتماعيا بدعوى الغيرة من ماضيها أو الشك في حاضرها.

ويعتقد **الجاحظ** أن الفن والجمال غير محرمين في ذاتهما فالإسلام لا يمنع الجمال ولا يحارب الفن لأنه نابع من فطرة الإنسان الذي يميل للجميل ولو كان الفن محرما لما خلقه الله ، والعديد من المظاهر المذكورة في الجنة لترغيب المسلم تتكلم على جمالها، ومن هنا فالجمال وطلبه عمل مشروع، وإنما طال التحريم الممارسات التي قد تؤدي لعبادة ما نصنعه من تماثيل وصور، أو التي تشغل الإنسان عن العبادة والذكر كالغناء والموسيقى، وبالتالي الغاية هي التي تحدد مدى مشروعية أي عمل لا العمل الفني ذاته، والعقل هو أساس القيمة الجمالية، ويعتبر **الجاحظ** أن الغناء يكون أفضل إذا كان صادرا عن امرأة لتميز النساء عادة برقة الصوت. يقول في هذا الصدد: "الرجال دخلاء على النساء في الغناء، كما رأينا رجالا ينوحون، فصاروا دخلاء على النواح."([4]) وكتب **الجاحظ** "رسالة طبقات المغنين" لإعجابه

([1]) الجاحظ: **رسائل الجاحظ، المعاش والمعاد**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج 1، 1384هـ/1964م،(د.ط)، ص 196.

([2]) الجاحظ: **رسائل الجاحظ، كتاب القيان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ج 2، (د.ط.ت)، ص 157.

([3]) مَ ن، ص 158.

([4]) الجاحظ: **رسائل الجاحظ، النساء**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، ج 3، 1411هـ/1991م، ص 144.

وتقديره للفن يقول: "فحملني الكلف بهم والمودة لهم والسرور بتخليد فخرهم وتشييد ذكرهم والحرص على تقويم ود ذي الأود منهم حتى يلحق بأهل الكمال في صناعته والفضل في معرفته على تمييز طبقة منهم وتسمية طبقة أهل كل طبقة بأوصافهم وآلاتهم وأدواتهم والمذاهب التي نسبوا إليها أنفسهم واحتملهم إخوانهم عليها."([1]) فالجمال نستوحيه من الطبيعة ولابد من تعديله كي يصبح مناسبا، وذلك بالعلم والتأليف في المجال وتصنيع الآلات المناسبة للعمل الفني.

وينقد **الجاحظ** الديانات والمعتقدات **كالنصرانية**، و**اليهودية**، و**الدهرية**، لإظهار الاختلاف بينها وبين الإسلام من ناحية لا عقلانيتها، واحتوائها على التشبيه والتجسيم. وذكر القرآن الكريم أخبارا لم ترد في معتقادتهم وصححها مثل الأحداث المتعلقة **بهامان** و**فرعون** وكلام **عيسى** في المهد، كما دحض دعوى **اليهود** الزاعمة أن **عزيرا** ابن الله. ومنطلق **الجاحظ** هو تحديد طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسلمين ومواقفهما من النصرانية والنصارى واليهود. ويسمي ذلك بعداوة القريب. فـــ" اليهود كانوا جيران المسلمين في يثرب. وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب في شدة التمكن وثبات الحقد، وإنما يعادي الإنسان من يعرف. ويبدو له عيوب من يخالط، وعلى قدر الحب والقرب يكون البغض والبعد."([2]) ولهذا استمرَّ العداء بين المسلمين واليهود.

ونقد **الجاحظ** ادعاء **النصارى** أن فلاسفة وحكماء اليونان كانوا منهم أو كانوا روم ولا علاقة لليونان بالنصرانية.([3]) كما لا علاقة بالنصارى الذين يتكلم عنهم القرآن بنصارى الملكانية واليعقوبية. والفكر النصراني يستبعد استخدام العقل فيه، ولذلك تحتوي النصرانية المحرفة على آراء متناقضة، فهو نقد الديانات المخالفة للعقل والمؤسسة على التشبيه والتجسيم ومهد بعمله لظهور علم مقارنة الأديان.

وسبب وقوع أصحاب هذه الملل في الخطأ حسب **الجاحظ** يكمن في: "سوء تأويل أصحاب الكتب، وجهلهم مجازات الكلام، وتصاريف اللُّغات، ونقل لغة إلى لغة، وما يجوز

([1]) الجاحظ: **مجموعة رسائل**، مطبعة التقدم، مصر، ط 1، (د.ت)، ص 188.

([2]) الجاحظ: **رسائل الجاحظ، رسالة الرد على النصارى**، ج 3، مَ ن، ص 309.

([3]) مَ ن، ص 314.

وما لا يجوز. وسبب هذا التأويل كله الغي والتقليد، واعتقاد التشبيه."([1]) فكل من يتعامل مع دينه بشكل سطحي ولا يمتلك آليات ابستيمولوجية تمكنه من فهمه فسيقع في الضلال والتناقض. ونقد **الجاحظ** موافق لتوجه **النظام** و**المعتزلة** بشكل عام. لأن هدفهم الدفاع عن الدين وإظهار تميزه وجوانب الحق فيه.

ومن انتقادات **الجاحظ** الايجابية الإعجاب بما قدّمته الحضارة الهنديّة إلى الفكرِ العلمي من معارف حسابيّة رَقميّة ويقول:"لولا خطوط الهند لضاعَ من الحسابِ الكثير والبسيط، ولبطلت معرفة التّضاعيف."([2])

([1]) مَ ن، ص 330.

([2]) الجاحظ: **الحَيَوان**، ج 1، مَ س، ص 46.

2- أثر النظام على الغزالي:

امتد أثر **المعتزلة** إلى خصومهم، وأشهر عَلَم ظهرت عنده النقدية الفكرية هو **أبو حامد الغزالي**(450-505هـ) من خلال عناوين كتبه مثل: "تهافت الفلاسفة"، و"إلجام العوام عن علم الكلام."

وتتميز النقدية الغزالية بهدفها الدفاعي عن الدين وحمايته من كل تيار أو أفكار من شأنها أن تشوهه، وهذا نفسه هدف **النَّظام**. وتعتبر حركته النقدية حركة إصلاحية تصحيحية للمفاهيم، ودفاعية عن الدين، و"هناك آراء كان له فيها مواقف حاسمة مثل تصديه في وجه الفكر الهليني ممثلا في فكر فلاسفة الإسلام."([1]) فلولا خوض المتكلمين في مسائل ميتافيزيقية وإعمال بعض الفرق العقل وتكلمهم في أمور تفوق حدوده، لما ظهرت النقدية **الغزالية**.

ومثلما اعتقد **النَّظام** أن القياس لا يعتبر وسيلة صحيحة تمكننا دائما من الوصول إلى اليقين، تحرج **الغزالي** من استخدام هذا المصطلح وأبدله بمصطلح "القسطاس المستقيم" ولديه كتاب بهذا العنوان، والميزان الذي أشار إليه هو القرآن الكريم لا المنطق اليوناني، والذي أعجبت به العديد من الفرق والفلاسفة واستخدموه.

ولا يمثل **الغزالي** تيارا لا عقلانيا، بل بالعكس فأغلب ما يطرحه من أفكار تنبع من منظومة عقلية. ويتميز نقده بالموضوعية؛ وذلك لأنه ينطلق في أحكامه على الأفكار والمذاهب من الأفكار ذاتها فيقرأ مؤلفات أصحابها ويفهمها ويتعمق فيها. ولهذا ألف كتابه "مقاصد الفلاسفة" كي يعرض أفكارهم في أسلوب بسيط قابل للفهم، ثم ينقدهم.

ولم يأخذ **الغزالي** كل مسائل الفلاسفة بميزان واحد فكفرهم جميعا مأخوذا بالتعصب، وإنما صنفهم تبعا لقربهم أو بعدهم من الحق، وفي رده على عشرين مسألة، قام بتكفير الفلاسفة في ثلاثة مسائل وهي: مسألة قدم العالم، وقولهم بأن الجواهر كلها قديمة، والمسألة الثانية قولهم بأن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة إنكارهم بعث

([1]) جوادي محمد نجيب: **مسائل كلامية عند الأشعري والأشاعرة**، مجلة: الحكمة، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، السنة الثالثة، عدد 8، 2011م. ص 132.

الأجساد وحشرها، وقال: "هذه المسائل الثلاث، لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه– وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح، الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين."([1]) وتميز **الغزالي** عن **النَّظام** الذي لم يصنف المتكلمين أو أصحاب الفرق. وميز في نقده بين الفلسفة والفلاسفة الذين ذهبوا ضحية غزو فكري فعاداهم من منطلق ديني. ونقد بعض الفلاسفة الذين طرحوا أفكارا مختلفة عن الدين ولم ينقد فعل التفلسف أو الفلسفة في حد ذاتها.

وساعدت سعة الاطلاع والثقافة الواسعة **الغزالي** ليتمكن من المسائل التي نقدها، سواء كانت في الفقه، أو أصول الدين، أو علم الكلام، أو المنطق، أو الفلسفة، وهذا يعكس تنوع العلوم وتفرعها في وقته، فالمفكر الحقيقي هو الذي يعكس روح عصره، ويعبر عن مشكلاته، أما **النَّظام** فقد كان سابقا لعصره، خاصة في نقده العلمي.

والنقد التي وجهه **الغزالي** للمسائل المختلفة، مثل نقده للفلاسفة، تظهر مدى فهمه لما يقوم به، "**فالغزالي** نجح ببراعة في الاندماج – منهجيا– مع كل اتجاه، بمحاولة استبطانه، واستخدام مصطلحاته، والحكم من داخل الاتجاه."([2]) ويلاحظ هذا عند **النَّظام** الذي تعمق في الفكر الفلسفي واستخدم مصطلحات فلسفية كالطفرة، والكمون، والجزء الذي يتجزأ.

وظهرت نزعة الشك المنهجي عند **الغزالي** بعدما ظهرت عند **الجاحظ** ومن قبلهما عند **النَّظام** وهذا يؤكد تأثر **الغزالي بالمعتزلة** وبنزعتهم العقلية، "وليس صحيحا الزعم، بأن شك **الغزالي** كان شكا تأزميا لا قاعدة عقلية له، ولا مقصدا عقائديا من ورائه. فهو يفلسف الشك، ويقسمه إلى شك عام، والى شك فلسفي خاص، ديدنه في ذلك كله الوصول إلى اليقين."([3]) **ورفض الغزالي كالنَّظام** الإيمان المبني على عدم الفهم. وإن كان **الغزالي** قد اهتم أكثر بالشك المنهجي، واحتل في حياته الفكرية مساحة أوسع.

([1]) أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 8،(د.ط)، ص 308–309.

([2]) عبد الرزاق قسوم: **أبو حامد الغزالي الفيلسوف رغم أنفه**، مجلة دراسات فلسفية، إصدار قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، عدد 7، 2011م، ص 11.

([3]) م ن، ص 15.

ولم يتوقف **الغزالي** عند حد نقد الموجود فقط، فبين خطأ الحواس، والتجربة، وحدود العقل، وإنما تكلم عن مصدر أخر للمعرفة، وهو القلب أو الحاسة السادسة، التي تستقبل المعارف الذوقية، ويعتبر **الغزالي** من"أهم من تعرض بشكل منظم ومقصود لذاته لنظرية المعرفة ككل في رسالته " المنقذ من الضلال" والتي أورد فيها مختلف الشكوك على المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فكانت أول رسالة في نقد المعرفة عند المفكرين الإسلاميين."([1])

والدليل على عقلانية نزعته، إنكاره السببية المبنية على الارتباط الدائم بين السبب والنتيجة، في حين أن الاعتقاد بها لا يبنى على عقل علمي، وإنما على تعود نفسي، وهو ينقد الاعتقاد بفاعلية الظواهر الطبيعية لوحدها، فذلك شرك بالله ﷻ، يقول **الغزالي:**"فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حُراقاً، أو رماداً، هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها."([2]) ولذلك لا يصح القول أن الإحراق وجد بسبب النار، فقد يغير الله ﷻ خاصيتها، مثلما حدث في قصة سيدنا **إبراهيم** عليه السلام.

ومن خصائص نزعته النقدية أنه يخلص إلى نتائج تتسم بالوسطية، دون إفراط أو تفريط، وهذا ما أكسبه إقبال العامة وتأييدهم، بخلاف نزعة **النَّظام** التي غلبت عليها الحدة في المواقف، ولهجة الرفض العالية لكل ما يراه خاطئا.

وإبداع **الغزالي** تفوق على العقلانية الاعتزالية، فلم يكن ناقدا فقط، وإنما نقد النقد؛ فاستعمل الفلسفة كأداة نقد ضد الفلسفة ذاتها، وحدد قدرات العقل مثلما نقد إنتاجاته، وبعمله هذا سبق النقدية **الكانطية.**

كما قام **الغزالي** بتوظيف الفكر الفلسفي لأجل الرد ونقد الخصوم، وهذا ما مارسه **النَّظام.** ومن خصائص النقد البنّاء زلزلة الموروث غير الصالح، وفتح الطريق أمام الفكر المستنير، وتقديم البديل، والتأسيس الحقيقي للمعارف. وهذا الهدف نشد كل من **النَّظام** و**الغزالي** تحقيقه. واشتهر **الغزالي** بمواقفه الجديدة، والمغايرة للأنموذج القائم، وهذا ما ميز كذلك الأفكار النقدية **النَّظامية.**

([1]) محمود يعقوبي: **خلاصة الميتافيزياء**، ج 1، م س، ص 44.

([2]) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، م س، ص 240.

وامتد تأثير النزعة النقدية **النَّظامية**، وظهر ذلك عند الإمام **ابن حزم الأندلسي**(384-456هـ) في كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ومن خلال كلمة "الفصل" يتبين لنا نزعة التمييز أو النقد عنده. "ولو أن **ابن حزم** قد عمل عملا نقديا في كتابه" الفصل في الملل" سبق به الإمام **الغزالي** لكنه استعمله للرد على المخالفين لعقيدة الإسلام فقط."([1]) وبالتالي الموسوعية النقدية التي تميز بها **النَّظام**، تابعه فيها **الغزالي**.

وظهرت النزعة النقدية عند المؤيدين لفكر **المعتزلة** من أمثال **أبو الوليد ابن رشد** الحفيد(ت 595هـ/1198م)، الذي كان يعلي من شأن العقل، و"**لابن رشد** آراء نقدية في مشكلة المعرفة، عالج فيها قيمة المعرفة المتلقاة بالنقل، وقيمة المعرفة المستنبطة بالعقل، ورد بها على الانتقادات التي وجهها الإمام **الغزالي** للمعرفة الفلسفية على الطريقة المشائية".([2]) و" تهافت التهافت" يعتبر كتابا لنقد **الغزالي** وتبيين الأخطاء التي وقع فيها، وفي ذات الوقت هو دفاع على ما يراه **ابن رشد** صحيحا.

من خلال ما رأينا نصل إلى القول: إن **النَّظام** ظهر نتيجة تأثير المحفزات الفكرية التي اشتمل عليها الدين الجديد. ولعب في الدور الأول من ظهوره دور حماية الدين، والدفاع عن معتقداته، وقيمه. ثم تحول فكره إلى مدرسة فلسفية تدعو المسلم لإعمال عقله، والبحث عن الحقائق لا الاكتفاء بالجاهز. فكان من بين المدارس الفكرية التي تؤصل لفكرة الاجتهاد، لا في الدين فحسب، بل حتى في أمور العلم والدنيا. وأي حضارة تُغيِّب هذا الفكر، وتحجر عليه، لابد أن تتقوض أركانها. لأن الفكر الحر هو الذي يبني الحضارة الحقيقية، والتي تستمر في التقدم، والحفاظ على ذاتها، إلى أن يظهر الفكر المتعصب، والمتحجر، حتى في المدرسة ذاتها. حينها ستخط نهايتها بيدها قبل أن يفعل بها أعداؤها ذلك، وهذا الذي حدث **للنَّظام**.

وبعدما تكلمنا عن النزعة النقدية **للمعتزلة** و**للنظام**، فالسؤال المطروح:

ما هي النتائج التي يمكن أن نخرج بها ؟.

([1]) محمود يعقوبي: **خلاصة الميتافيزياء**، م س، ج 1، ص 45.

([2]) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الخاتمة

ألقينا من خلال هذا البحث بعض الأضواء على قضية هامة شدت انتباهنا، وهي النزعة النقدية في فكر **المعتزلة**. وفي رحلتنا الختامية، نعتقد أن ما لم يُقَلْ عن **النَّظام** أكثر مما قيل. يكفي أنه ينتمي إلى فرقة أثرت بشكل كبير في الحياة الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، لأمتنا الإسلامية، بطرحها لعدة مسائل تتصل بحياة الإنسان.

وتوصلنا من خلال بحثنا إلى جملة من النتائج سنحاول إبرازها في ما يلي:

أولا: فيما يتعلق بالنقد: لم نجد تعريفا اصطلاحيا شاملا، وموحدا لكلمة النقد؛ وذلك راجع لاهتمام الفلاسفة، وعلماء الكلام بممارسته دون تحديد مفهومه، مما جعلنا نستخرج مفهوما إجرائيا له فهو: عملية تقييمية، تقويمية، تقوم على التحليل، والتمحيص، والدراسة المتعمقة، بهدف كشف الجوانب الايجابية، والسلبية، للموضوعات المختلفة. وهو يبحث عن الجانب الخفي، ولا يقبل الإجابات الجاهزة. وأحيانا يصل الناقد إلى نتائج تختلف مع التصور العام، أو تصطدم معه. ولا يقبلها العقل، ولا الدين، مثل: نقد **المعتزلة** لمثبتي الصفات الإلهية أدى بهم إلى نفيها، بدعوى تنزيه الله ﷻ، فوقعوا في التشبيه. كما لم نجد تحديدا واضحا، ودقيقا، لنشأة النقد تاريخيا، أو ذكر لأول من مارسه في تاريخ البشرية.**ثانيا: فيما يتعلق بالمعتزلة:** وجدنا أنها فرقة ناقدة، ولم تكن الوحيدة، ولا الأولى في تاريخ الحضارة الإسلامية، فقد سبقتها **الشيعة والخوارج**، ومع ذلك تميزت بنقدها الفكري، وأساليب رفضها واضحة في المناظرات بين علماء الكلام وخصومهم. وتقديم **المعتزلة** للعقل على النص، هو تقديم زماني لا تقديم مرتبة، فالعقل هو الأصل، ووجد أولا. ومعرفة السمع لا تصح إلا بالعقل. بمعنى أنّ معرفة القرآن، ومعرفة الرسول ﷺ، لا تتم إلا بوجود العقل، لأنهما(الرسول والقرآن) عرفا به، ولم يعرف بهما. ولهذا أسسوا نقدهم على منطلقات عقلية، فما قبله العقل أقروه، وما رفضه نقدوه. و**المعتزلة** مدرسة دينية لا عقلية فقط، لم تخرج عن حدود الدين، وقد تأثرت بالقرآن والسنة، وهي تحاول الدفاع عنهما، ولولا وجود من يحاول الإساءة إليهما ربما لم تكن لتظهر.

ولم يهدف نقد **المعتزلة** هدم المعارف، أو بث الفتن في المجتمع، وإنما محاولة تأسيس الدين على أسس عقلية وتنقيته من الشوائب التي لحقت به. ونقدهم موضوعي وليس ذاتيا، مبني على دراسة متعمقة للآراء. وهو تلقائي، لا انتقائي، فلا يتركز في موضوع دون

غيره، ولا يخدم طائفة، أو توجها سياسيا، وغير تابع للنظام الحاكم، بدليل نقدهم السياسي للحكام. مستغلين في ذلك رصيدهم المعرفي.

وإيمان **المعتزلة** بحرية الفكر، والقدرة على الإبداع، وممارسة النقد، واتخاذ المواقف المعارضة، والموافقة لرأي صاحبها، أكبر من إصرارهم على الالتزام بقول الأصول، وعدم مناقشتها. فنقدهم شجاع، قد يُخرج صاحبه عن مدرسته، ويجعله يخالف أساتذته ليبدي رأيه. كما يؤدي لتقديم الجديد، وتأسيس مدارس مختلفة عن الأنساق السابقة، قائمة على مبدأ حرية التفكير، وتجسد ذلك في **النَّظامية** و**الجاحظية**.

واحتوت نزعتهم النقدية على أفكار إبداعية، مثل الطفرة، الكمون، وبالرغم من اتفاق **المعتزلة** على العديد من النقاط في نقدهم، إلا أنهم تميزوا، واختلفوا في نقاط أُخر، ولذا تنوعت المسائل المتعرضة للنقد، وغالبا لم تتخصص كتبهم في نقد موضوع واحد فقط، ونجد هذا في كتاب "الانتصار" **للخياط**، فبالرغم من أن مؤلفه كتبه للرد على **ابن الروندي**(ت حوالي 250هـ)، ولكنه تكلم فيه عن عدة موضوعات. ولذلك لا يمكن دراسة آثار **المعتزلة** كوحدة واحدة متطابقة.

ومن خصائص نقد **المعتزلة** عرضهم للمذاهب التي تُنقد، وقد يطول ذلك إلى صفحات، وقد يكتفي الناقد بعرض موجز للمواقف، ويلجؤون إلى مبدأ التقسيم والاستيفاء، فلا ينتقلون من مسألة إلى أخرى إلا بعد الفراغ من الأولى، وأحيانا يمزجون بين المسائل، أو يردون في صفحات متأخرة من الكتاب.

واستخدموا في نقدهم أساليب متنوعة تتمثل في: الاستدلال النقلي، فاستعانوا ببعض الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الصحيحة، لإثبات رأيهم، ونصر حججهم. واستعانوا كذلك بالاستدلال العقلي، المبني على مقدمات، ونتائج، كما اعتمدوا على آليات القياس في صيغتي الإثبات بالإيجاب، والنفي بالخلف، وكذلك رد الغائب إلى الشاهد، كي يصلوا إلى نتائج منطقية.

ولا تخلو كتب **المعتزلة** من اللغة الراقية، والأساليب البلاغية الحجاجية، المعتمدة على الحجاج، والتشكيك، والنقض، وطرح الأسئلة، ولم يعتمدوا على أسلوب واحد، ومحدد في النقد. حيث يستخدم البعض أسلوب التكرار في نقد الموضوعات، بهدف التأكيد عليها.

ويستعمل البعض الأخر الإطناب، وذكر التفاصيل لإقناع القارئ. ويركزوا في نقدهم لخصومهم على نقاط الضعف، لإظهار تعارضها مع مسلمات المسلمين، ومع مبادئ العقل.

ثالثا: فيما يتعلق بالنَّظام: وجدنا أن لعقلانيته سمات عديدة، ومن أهمها النقد؛ فالشخص الذي يحتكم إلى العقل هو شخص ناقد، يتفحص المعارف الواردة إليه، ولا يسلم بصحتها إلا بعد النظر فيها، إضافة إلى لجوئه إلى الشك، والاعتقاد بالسببية، والعلية، واستخدام آليات القياس.

وتمسك **النَّظام** بأصالته الإسلامية، وحاول مزجها بما هو صالح في نظره من فلسفة اليونان، وبالرغم من تأثره بهم، إلا أنه حافظ على نزعته الدينية، المتجسدة في تسخيره للفكر، من أجل نصرة الدين الإسلامي، ولم يكتفِ بالتأويل، بل أعطى للدين بعدا فلسفيا. وما قدمه عبارة عن فلسفة للتوحيد. كما استخدم المنطق العقلي، لإثبات كلامه. وبعمله التوفيقي استطاع تكوين مذهب فلسفي، إسلامي، متكامل. وكانت له الأسبقية في طرح عدة مسائل ومنها: الجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ، الكمون، الخلق المستمر، وغيرها...نظرا لاطلاعه على الفلسفة اليونانية. ولا يعني هذا أنه كان مجرد ناقل، بل أضاف وغيَّر وأبدع. واتخذ نقده طابعا فلسفيا، لاصطباغ علم الكلام بهذه الصبغة، الناتجة عن التأثر بالفكر الأجنبي.

وأراد **النَّظام** تأسيس فلسفة أخلاقية، تهتم بالإنسان، وقدراته، وسعادته. واستعمل مصطلحات الصلاح والأصلح، واللطف، والواجب، والحرية، كما نقد المذاهب التي تنفي إرادة الإنسان؛ لبناء مجتمع قائم على العقل، والقانون، والمنطق.

وأدت نزعته النقدية إلى تأسيس معالم منهج تجريبي، ظهر عنده، وعند تلميذه **الجاحظ**، ويظهر ذلك من خلال كتاب "الحيوان".

ولكن هناك مآخذ كثيرة سجلت ضد **المعتزلة** و**النَّظام**، ومنها: إساءة استخدام السياسة، ومعارضة حرية الاعتقاد في مسألة خلق القرآن الكريم، إضافة لاهتمام **النَّظام** بمسائل لا يترتب عليها عمل، وخوضه في أخرى بكل جرأة، مثل: مسألة الصرفة، وصحة وضوء النائم، ونقده للصحابة، وهذه الجرأة لم تكن في محلها، لأنها جلبت العداوة، وسخط العامة على مذهب **المعتزلة**. ونتيجة لنزعته النقدية أحرقت كل كتبه من طرف خصومه، فهو لم يستفيد شيئا من آرائه، ولم يصل إلى التغيير الفكري الذي طمح إليه.

وللإجابة على التساؤل المطروح في المقدمة:

هل هناك نزعة نقدية في الفكر الإسلامي؟. وما هي مظاهرها عند **المعتزلة** وعند **إبراهيم بن سيار النظام**؟. ما قيمتها؟. وما أثرها في من عاصره من أنصار، أو جاء بعده من خصوم؟.

نقول: عرف الفكر الإسلامي نزعات نقدية، ومن أهمها نزعة **المعتزلة**، وأفضل تجسيد لها كان مع **النَّظام**، من خلال مواقفه، وآراءه، وجدله، مع خصومه وتلاميذه. وتعددت مظاهرها بين النقد الديني، والسياسي، والاجتماعي، والفكري. وكان لنزعتهم إيجابيات، ومن أهمها الدفاع عن الدين. ولها سلبيات، كمناقشة مسائل لا يترتب عليها عمل. ويعتبر **الجاحظ** من أهم النقاد الذين عاصروا **النَّظام**، وكان له الفضل في الحفاظ على بقايا أقوال أستاذه. كما امتدت النزعة النقدية إلى خصوم **المعتزلة** ومن أهمهم الإمام **الغزالي**.

ونرجو في الأخير أن نكون وضحنا بعض النقاط حول موضوع النقد عند **المعتزلة** و**النَّظام**، وأن نكون ألممنا بأهم جوانبه، وإن كانت هناك بعض النقاط التي تركت عالقة لتكون مقدمة لبحوث فلسفية قادمة إن شاء الله تعالى ومنها: النقد عند الفرق الكلامية مثل **الشيعة** و**الأشاعرة**، والمقارنة بين النقد عند **المعتزلة** و**الأشاعرة**، وبينهما وبين النقد في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

والسؤال الذي نختم به: هل يمكن أن نستلهم التجربة الاعتزالية النقدية بايجابياتها، ونمارسها من أجل إصلاح واقعنا، والعودة مجددا لمهمة كتابة التاريخ، مادام أن التاريخ لا يكتبه إلا الأقوياء؟.

وآخر دعوانا :الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على رسوله المصطفى الكريم.

الملاحق

الملحق رقم:01: (اقْتَرَبَت السَّاعَةُ وَانْشَقّ الْقَمَرُ):هل فيها إعجاز قرآني علمي؟

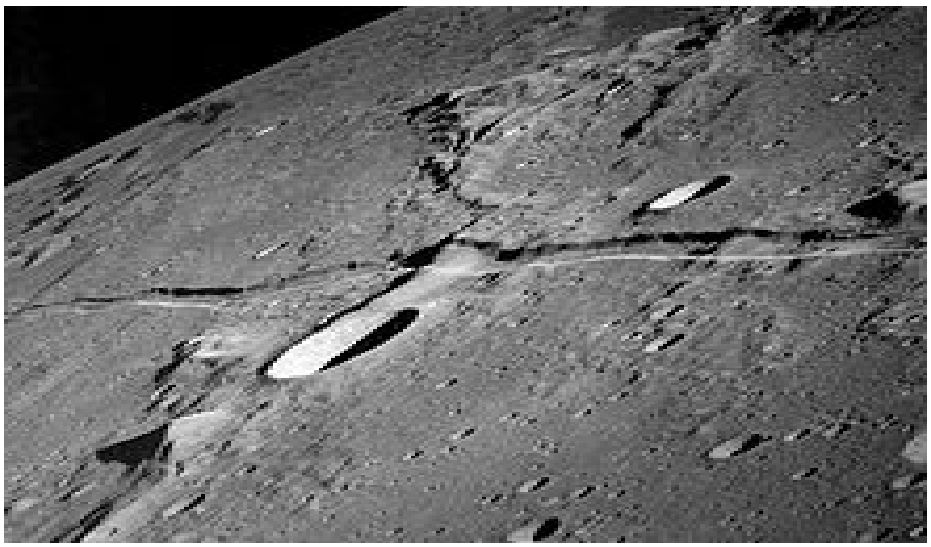
بقلم: د **زغلول النجار**– التاريخ: 2006-08-01

هذه الآية لها معي قصة. فمنذ فترة كنت أحاضر في جامعة (كارديف) في غرب بريطانيا، وكان الحضور خليطا من المسلمين وغير المسلمين، وكان هناك حوار حي للغاية عن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم وفي أثناء هذا الحوار، وقف شاب من المسلمين وقال: يا سيدي هل ترى في قول الحق تبارك وتعالى:﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقّ الْقَمَرُ﴾(القمر1). لمحة من لمحات الإعجاز العلمي في القران الكريم ؟ فأجابه الدكتور زغلول قائلا: لا. لأن الإعجاز العلمي يفسره العلم، أما المعجزات فلا يستطيع العلم أن يفسرها، فالمعجزة أمر خارق للعادة فلا تستطيع السنن أن تفسرها. وانشقاق القمر معجزة حدثت لرسول الله ε تشهد له بالنبوة والرسالة، والمعجزات الحسية شهادة صدق على من رآها ، ولولا ورودها في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ε ما كان علينا نحن مسلمي هذا العصر أن نؤمن بها ولكننا نؤمن بها لورودها في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ε، ولأن الله تعالى قادر على كل شيء. معجزة نبوية: ثم ساق الدكتور **زغلول** قصة انشقاق القمر كما وردت في كتب السنة...

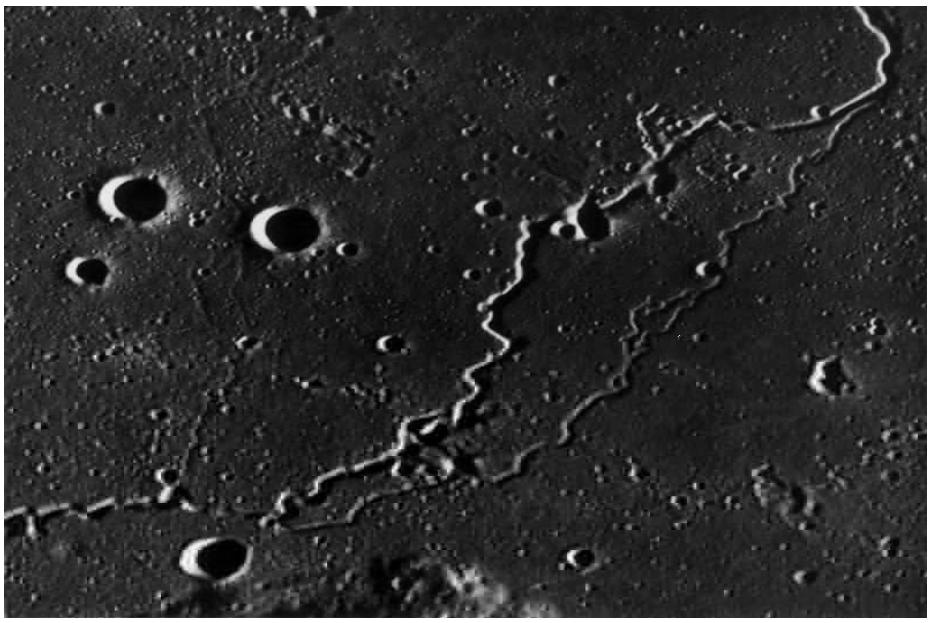
يقول الدكتور **زغلول:** وبعد أن أتممت حديثي وقف شاب مسلم بريطاني عرف بنفسه وقال: أنا **داوود موسى بيتكوك** رئيس الحزب الإسلامي البريطاني، ثم قال : يا سيدي ، هل تسمح لي بإضافة؟ قلت له: تفضل قال: وأنا أبحث عن الأديان (قبل أن يسلم)، أهداني أحد الطلاب المسلمين ترجمة لمعاني القرآن الكريم ، فشكرته عليها وأخذتها إلى البيت، وحين فتحت هذه الترجمة، كانت أول سورة أطلع عليها سورة القمر، وقرأت: اقتربت الساعة وانشق القمر، فقلت: هل يعقل هذا الكلام؟ هل يمكن للقمر أن ينشق ثم يلتحم، وأي قوة تستطيع عمل ذلك؟ يقول الرجل: فصدتني هذه الآية عن مواصلة القراءة، وانشغلت بأمور الحياة، لكن الله تعالى يعلم مدى إخلاصي في! البحث عن الحقيقة، فأجلسني ربي أمام التلفاز البريطاني وكان هناك حوار يدور بين معلق بريطاني وثلاثة من علماء الفضاء الأمريكيين وكان هذا المذيع يعاتب هؤلاء العلماء على الإنفاق الشديد على رحلات الفضاء...في خلال هذا الحوار جاء ذكر رحلة إنزال رجل على سطح القمر باعتبار أنها أكثر رحلات الفضاء كلفة فقد تكلفت أكثر من مائة ألف مليون دولار، فصرخ فيهم المذيع البريطاني وقال: أي سَفَهٍ هذا؟ مائة ألف مليون دولار لكي تضعوا العلم الأمريكي على سطح القمر؟ فقالوا: لا، لم يكن الهدف وضع العلم الأمريكي فوق سطح القمر كنا ندرس التركيب الداخلي للقمر، فوجدنا حقيقة لو أنفقنا أضعاف هذا المال لإقناع الناس بها ما صدقنا أحد. فقال لهم: ما هذه الحقيقة ؟ قالوا: هذا القمر انشق في يوم من الأيام ثم التحم. قال لهم: كيف عرفتم ذلك؟ قالوا: وجدنا حزاما من الصخور المتحولة يقطع القمر من سطحه إلى جوفه إلى سطحه، فاستشرنا علماء الأرض وعلماء الجيولوجيا، فقالوا لا يمكن أن يكون هذا قد حدث إلا إذا كان هذا القمر قد انشق ثم التحم. يقول الرجل المسلم (رئيس الحزب الإسلامي البريطاني): فقفزت من الكرسي الذي أجلس عليه وقلت: معجزة تحدث لمحمد ε قبل ألف وأربعمائة سنة، يسخر الله تعالى الأمريكان لإنفاق أكثر من مائة ألف مليون دولار لإثباتها للمسلمين؟لا بد أن يكون هذا الدين حقا. يقول: فعدت إلى المصحف، وتلوت سورة القمر، وكانت مدخلي لقبول الإسلام دينا.([1])

([1])http://www.elnaggarzr.com/index.php?itm=2df352b6cb2492f3971858f14e58e9bc. (16:00).2014/9/23

الملحق رقم:02: **صور لأثر انشقاق القمر**



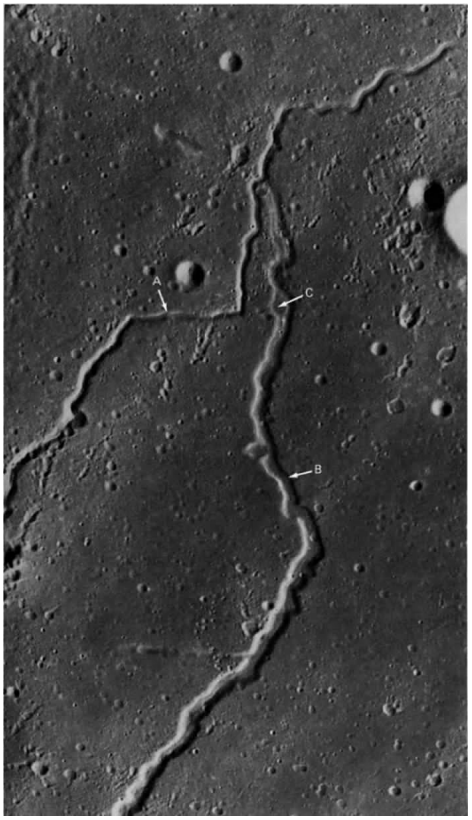
الصورة رقم:01.([1])



الصورة رقم:02.([2])

([1]) http://www.hq.nasa.gov/office/pao/History/SP-362/p207a.jpg (16:00).2014/9/23

([2])http://www.hq.nasa.gov/pao/History/SP-362/hrp190.jpg



الصورة رقم:03.([1])

الصورة رقم:04.([2])

الصورة رقم:05.([3])

([1])http://www.hq.nasa.gov/pao/History/SP-362/hrp187.jpg

([2])http://www.hq.nasa.gov/pao/History/SP-362/hrp197a.jpg

([3])http://www.hq.nasa.gov/pao/History/SP-227/ch6.3.htm

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع

1/ مصادر دينية:

1- القرآن الكريم، برواية ورش.

2- أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي: **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 4، 1978م.

3- محمد بن إسماعيل البخاري: **صحيح البخاري**، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1423ه/2002م.

2/ مصادر في فكر المعتزلة:

4- ابن حزم الظاهري: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط 2، ج 4، ج 5، 1416هـ/1996م.

6- أبو الحسن الأشعري: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ج 1،ج 2، 1430هـ/2009م،(د.ط).

8-أبو الحسين الخياط: **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم**، تح: نيبرج، أوراق شرقية للطباعة، بيروت، ط 2، 1413ه/1993م.

9- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: **الملل والنحل**، تص وتع: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، ج 1، 1413هـ/1992م.

10-أبو القاسم الزمخشري: **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، ج 3، ج 4، ج 6، 1418هـ/1998م.

13- أبو القاسم عبد الله البلخي: **مقالات الإسلاميين**، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، 1393ه/1974م،(د.ط).

14- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **البخلاء**، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 1431هـ/2010م،(د.ط).

15- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 7، ج 1، ج 2، 1418ه/1998م.

17- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، ج 1، 1384هـ/1965م.

18- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 2، ج 3، 1385ه/1965م.

20- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 4، 1385هـ/1966م.

21- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 5، 1386ه/1966م.

22- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **الحيوان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، ج 6، 1386هـ/1967م.

23- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **العثمانية**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1411هـ/1991م،(د.ط).

24- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **رسائل الجاحظ، استحقاق الإمامة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ج 4،(د.ط).

25- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **رسائل الجاحظ، المعاش والمعاد**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج 1، 1384هـ/1964م،(د.ط).

26- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **رسائل الجاحظ، رسالة الرد على النصارى**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط 1، ج 3، 1411هـ/1991م.

27- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **رسائل الجاحظ، كتاب القيان**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ج 2،(د.ط.ت).

28- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **رسالة التربيع والتدوير**، تح: شارل پـــلات، المعهد الفرنسي للدارسات العربية، دمشق، 1955م،(د.ط).

29- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: **مجموعة رسائل**، مطبعة التقدم، مصر، ط 1،(د.ت).

30- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعي عليها التناقض**، تح: أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي السلفي الأثري، دار ابن القيم، الرياض، ط 2، 2009م.

31- أبو منصور عبد القاهر البغدادي: **أصول الدين**، مدرسة الإلهيات، دار الفنون التوركية، إسطنبول، ط 1، 1346ه/1928م.

32- أبو منصور عبد القاهر البغدادي: **الفرق بين الفرق**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1416هـــ/1995م،(د.ط).

33- أحمد بن يحي المرتضى: **المنية والأمل**، تق: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، 1985م،(د.ط.م).

34- أحمد بن يحي بن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، تح: سوسنة ديقلد- قلزر، بيروت، ط 2، 1407هـــ/1987م.

35- الشريف المرتضى: **أمالي المرتضى غُرر الفوائد ودرر القلائد**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء للكتب العربية، ط 1، ج 1، ج 2، 1373ه/1954م.

37- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **الأصول الخمسة**، تح: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر- الشويخ، الكويت، ط 1، 1998م.

38- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المجموع في المحيط بالتكليف**، جمع: الشيخ أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه، تح: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج 1،(د.ط.ت).

39- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المختصر في أصول الدين**، تح: محمد عمارة، (د.ط.م.ت).

40- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المُغني في أبواب التوحيد والعدل، إعجاز القرآن**، تقويم النص: أمين الخولي، ج 16، (د.م.ط.ت).

41- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، الإمامة**، تح: محمود محمد قاسم، مر: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، ج 20، القسم الأول،(د.ط.م.ت).

42- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، التعديل والتجوير**، تح: محمود محمد قاسم، مر: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، دار الكتب، ج 6، القسم الأول،(د.م.ط.ت).

43- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشرعيات**، إش: طه حسين، ج 17، (د.م.ط.ت).

44- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب العدل، اللطف**، تح: أبو العلاء عفيفي، مر: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، دار الكتاب، ج 13، 1382ه/1963م.

45- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، النبوات والمعجزات**، تح: محمود محمد قاسم، ج 15،(د.م.ط.ت).

46- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، النظر والمعارف**، تح: إبراهيم مدكور، إش: طه حسين، ج 12.

47- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل، خلق القرآن**، تق: إبراهيم الأبياري، إش: طه حسين، ج 7،(د.ط.م.ت).

48- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 3، 1416هـ/1996م،(د.م).

49- القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، 1393ه/1974م،(د.ط).

3/ مراجع باللغة العربية:

أ/ الكتب:

50- إبراهيم محمد تركي: **علم الكلام بين الدين والفلسفة**، دار الوفاء، الإسكندرية، ط 1، 2008م.

51- ابن النديم: **الفهرست**، ضبط وشرح: يوسف طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416هـ/1996م.

52- أبو الحسن الأشعري: **الإبانة عن أصول الديانة**، تح: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 3، 1411ه/1990م.

53- أبو الحسين البصري: **شرح العمد**، تح: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1، مج 2، 1410ه.

54- أبو المظفر الاسفرايني: **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1403ه/1983م.

55- أبو بكر محمد الباقلاني: **إعجاز القرآن**، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر،(د.ط.ت).

56- أبو حامد الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، تح: حمزة بن زهير حافظ، ج 2، (د.م.ط.ت).

57- أبو حامد الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط 8، (د.ط).

58- أبو سعيد نشوان الحميري: **الحور العين عن كتب العلم الشريف دون النساء العفايف**، تح: كمال مصطفى، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1985.

59- أبو عمران الشيخ: **مسألة الحرية في الفكر الإسلامي؛ الحل المعتزلي، Le probléme de la liberté humaine dans la pensée musulmane(solution mu'tazilite)**، تق: روجيه ارنالديز، تر: رندة بعث، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط 1، 2012م.

60- أبو عمرو يوسف بن عبد البر النميري: **مختصر جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، مطبعة الموسوعات، مصر، ط 1، 1320ه.

61- أبو يعلى الحنبلي: **المعتمد في أصول الدين**، تح: وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، 1974م.

62- أحمد أمين: **النقد الأدبي**، كلمات عربية، مصر، القاهرة، 2012م، (د.ط).

63- أحمد أمين: **موسوعة أحمد أمين الإسلامية، ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 5، ج 4،(د.ت).

64- أحمد أمين: **موسوعة أحمد أمين الإسلامية، فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 11، 1975م.

65- أحمد أمين وزكي نجيب محمود: **قصة الفلسفة اليونانية**، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1935م.

66- أحمد حجازي السقا: **المعتزلة قراءة في مخطوطات البحر الميت**، كنوز للنشر والتوزيع، (د.ط.ت).

67- أحمد شوقي إبراهيم العمرجى: **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1460ه/2000م.

68- أحمد محمود صبحي: **علم الكلام**، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، ج 1، 1985م.

69- أحمد محمود صبحي: **وحملها الإنسان مقالات فلسفية**، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1997م.

70- أرسطو طاليس: **الكون والفساد**، تر من الإغريقية إلى الفرنسية: بارتلمى سانتهلير، وإلى العربية: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة، روض الفرج،(د.ط.ت).

71- أرسطو طاليس: **كتاب النفس**، مراجعة على اليونانية: جورج شحاتة قنواني، تر إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1949م.

72- ارنست رينان: **ابن رشد والرشدية (averroés et l'averroisme)**، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م،(د.ط).

73- أفلاطون: **الجمهورية**، تق: جيلالي اليابس، موفم للنشر، الجزائر، 1990م،(د.ط).

74- أفلاطون: **في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاجوراس)**، تر وتق: عزت قرني، دار قباء، القاهرة،2001م،(د.ط).

75- أفلاطون: **محاورة فايدروس أو عن الجمال**، تر: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000م،(د.ط).

76- الأب سهيل قاشا: **المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر**، التنوير للطباعة، ط 1، 2010م.

77- امانويل كانط: **نقد العقل الخالص (Kritik der reinen vernunft)**، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان،(د.ط.ت).

78- بديع الزمان الهمذاني: **مقامات بديع الزمان**، تق: محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1426هـ/2005م.

79- بسام نهاد جرار: **الفكر الإسلامي**، مركز نون للأبحاث القرآنية، فلسطين، ط 1، ج 2، 1425هـ/2004م.

80- ثيوكاريس كيسيديس: **سقراط (مسألة الجدل) (Socrat, thème dialectique)**، تر: طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط 2، 2001م.

81- جرير بن عطية الخطفي: **ديوان جرير**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1406ه/1986م، (د.ط).

82- جمال الدين بن نباتة المصري: **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-بيروت،(د.ط.ت).

83- جيهان رفعت فوزي: **السيدة عائشة وتوثيقها للسنة**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1421ه/2001م.

84- حسن عثمان: **منهج البحث في التاريخ الإسلامي**، دار المعارف، القاهرة، ط 8، 2000م.

85- حسني زينة: **العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1978م.

86- حسين صالح حمادة: **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دار الهادي، بيروت، ط 1، ج 1، 1426هـ/2005م.

87- رينه ديكارت: **مقالة الطريقة،(Discours De La Méthode)**، تر: جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر،1991م،(د.ط).

88- زكريا إبراهيم: **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط 2،(د.ت).

89- زهدي جار الله: **المعتزلة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م،(د.ط).

90- شمس الدين الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، إش: محمد نعيم العرقسوسي، إش: شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، ج 10، 1417ه/1996م.

91- شوقي ضيف: **النقد**، دار المعارف، القاهرة، ط 5،(د.ت).

92- صفي الرحمن المباركفوري: **روضة الأنوار في سيرة النبي المختار**، طبع ونشر الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1424هـ.

93- طه أحمد إبراهيم: **تاريخ النقد الأدبي عند العرب، من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري**، (د.ط.م.ت).

94- عباس محمود العقاد: **عبقرية عمر**، دار النفيس، الجزائر، 2002م، (د.ط).

95- عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000م.

96- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي: **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت،(د.ط.ت).

97- عبد الرحمن مرحبا: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ج 1، 1420ه/2000م،(د.ط).

98- عبده الحلو: **الوافي في تاريخ الفلسفة العربية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1995م.

99- عبده الشماني: **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، دار صادر، بيروت، ط 5، 1399ه/1979م.

100- عدنان زرزور: **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**، مؤسسة الرسالة ، ط 1،(د.م.ت).

101- علي بن سعد بن صالح الضويحي: **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما**، مكتبة الرشد، السعودية، ط 1، 1415ه/ 1995م.

102- علي محمد الصلابي: **فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة**، دار المجدد، الجزائر، 2009،(د.ط).

103- فيصل بدير عون: **علم الكلام ومدارسه**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 2، (د.ت).

104- قاسم حبيب جابر: **الفلسفة والاعتزال في نهج البلاغة**، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط 1، 1407ه/1987م.

105- كارل بروكلمان: **تاريخ الشعوب الإسلامية، (Histoire De Peuples Musulmans)**، تر: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1968م.

106- محمد أركون: **الإسلام، أوروبا،الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 2، 2001م.

107- محمد إسماعيل عبد الله الصاوي: **شرح ديوان جرير**، تفسير: أبو حامد محمد بن حبيب، مطبعة الصاوي، مصر، ط 1،(د.ت).

108- محمد البهي: **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي**، دار الفكر، بيروت، ط 5، 1979م.

109- محمد الصاوي محمد مبارك: **البحث العلمي أسسه وطريقة كتابته**، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط 1، 1992م.

110- محمد بن سعد بن منيع الزهري: **كتاب الطبقات الكبير**، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، ج 3، 1421ه/2001م.

111- محمد بوهلال: **إسلام المتكلمين**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006م.

112- محمد سعيد رمضان البوطي: **كبرى اليقينات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، دار الفكر، دمشق، ط 8، 1417هـ/1997م.

113- محمد عبد المطلب مصطفى: **اتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين**، دار الأندلس، بيروت، ط 1، 1404ه/1984م.

114- محمد عبد الهادي أبو ريدة: **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د.ط.ت).

115- محمد عزيز نظمي سالم: **إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي**، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د ط.ت).

116- محمد علي أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة-الفرق الإسلامية وعلم الكلام-الفلسفة الإسلامية**، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000م،(د.ط).

117- محمود يعقوبي: **خلاصة الميتافيزياء**، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ج 1، 1422ه/2002م، (د.ط).

118- محي الدين بن عربي: **لوازم الحب الإلهي**، تح: موفق فوزي الجبر، دار معد، دمشق، ط 1، 1998م.

119- مسعود بن عمر التفتازاني: **شرح المقاصد**، مكتبة الكليات الأزهرية، ج 1، (د.ت.ط).

120- مصطفى الشكعة: **إسلام بلا مذاهب**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 11، 1416ه/1996م.

121- نور الدين السافي: **نقد العقل**، دار التنوير للطباعة والنشر، 2009م، (د.ط).

122- هانم إبراهيم يوسف: **أصل العدل عند المعتزلة**، تصْ: عاطف العراقي، دار الفكر العربي، مصر، ط 1، 1413ه/ 1993م.

123- همام بن غالب الفرزدق: **شرح ديوان الفرزدق**، ضبط وشرح: إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، ط 1، ج 1، 1983م.

124- هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد،(Histoire De La Philosophie Islamique)**، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، لبنان، ط 2، 1998م.

125- هيثم سرحان: **استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة**، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط 1، 2003م.

ب/ معاجم و قواميس:

126- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، ج 5، 1423هـ/2002م،(د.ط.م).

127- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي انجليزي)**، دار الكتب العربية، (د.م.ط.ت).

128- **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004م.

129- أندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية،(Vocabulaire Technique et critiquede la philosophie)**، تع: خليل أحمد خليل، إش: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، ج 1، 2001م.

130- بيتر كونزمان وفرانز- بيتر بوركارد وفرانز فيدمن واكسل فايس: **أطلس الفلسفة (Dtv-Atlas Philosophie)**، تر:جورج كتورة، المكتبة الشرقية، لبنان، ط 11، 2003م.

131- جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 1، ج 2، 1982،(د.ط).

133- سميح دغيم: **موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، ج 2، 1998م.

134- عبد الرحمن بدوي: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج 1 وج 2،(د.ط.م.ت).

136- مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ/1983م،(د.ط).

137- محمد أبو الليث الخير آبادي: **معجم مصطلحات الحديث وعلومه وأشهر المصنفين فيه**، دار النفائس، عمان، ط 1، 1429هـ/2009م.

138- محمد بن منظور: **لسان العرب**، تح: عبد الله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مج 6، (د.ط.ت).

139- محمد علي التهانوي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تق: رفيق العجم، تح: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية عبد الله الخالدي، تر: جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، ج 2، 1996م.

140- محمود يعقوبي: **معجم الفلسفة**، مكتبة الشركة الجزائرية، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1399هـ/1979م،(د.ط).

141- يوسف شكري فرحات: **معجم الطلاب**، عربي عربي، مر: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، 1424هـ/2003م.

4/ مراجع باللغة الأجنبية:

أ/الكتب:

142 -Louis Gardet: **Les Hommes De L'islam**, édition hachette, paris,1981.

143 - Marie Bernand: **le probléme de la connaissance d'après le mugni du cadi abd al-gabbar**, sned, alger,1982.

ب/ قواميس:

144 -**Robert**: dictionnaire de français, imprimerie Maury imprimeur, nouvelle édition, paris,2011.

145 -**Petite Larousse Illustré**, dictionnaire de la langue française, imprimerie hérissey, imprimé en France,1979.

5/ المجلات:

146- **الحكمة**، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، السنة الثالثة، عدد 8، 2011م

147- **دراسات فلسفية**، إصدار قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، عدد 7، 2011م.

6/ المذكرات:

148- عبد المجيد الجوزي: **مكانة العقل في فلسفة الجاحظ**، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر 2، قسم الفلسفة، 2004م.

149- عبد المجيد مسالتي: **منزلة النص عند المعتزلة، القاضي عبد الجبار نموذجا**، مذكرة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر 2، قسم الفلسفة، 2011م.

7/ الويبوغرافيا:

- زغلول النجار: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقّ الْقَمَرُ):هل فيها إعجاز قرآني علمي؟

http://www.elnaggarzr.com/index.php?itm=2df352b6cb2492f3971858f14e58e9bc. (16:00).2014/9/23

- صور آثار انشقاق القمر: من موقع النازا

http://www.hq.nasa.gov/office/pao/History (16:00).2014/9/23

فهرس الآيات القرآنية:

بداية الآيـــــــة	السورة	رقم الآية	صفحة
﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً ...﴾	يس	78-79	31
﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾	النجم	38	33
﴿عَيْناً فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلا﴾	الإنسان	18	41
﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾	طه	5	42
﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾	الرحمن	27	42
﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُون القُرآنَ أَمْ عَلى قُلوبٍ أَقْفَالُهَا﴾	محمد	24	43
﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...﴾	آل عمران	7	43
﴿ذَلِكَ الكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ﴾	البقرة	2	44
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ...﴾	الحجر	9	45
﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ...﴾	الإسراء	88	45
﴿الله خَالِقُ كُل شَيءٍ﴾	الرعد	16	48
﴿هُوَ الأَوَّل وَالأَخِرُ﴾	الحديد	3	48
﴿مَّا فرَّطنا فِي الكِتَابِ مِن شَيء﴾	الأنعام	38	48-49
﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ...﴾	النحل	44	49

﴿إِنَّا جَعَلنَاه قُرآنًا عَرَبِيًا﴾	الزخرف	3	49
﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾	آل عمران	182	50
﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾	الأنبياء	87	51
﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ المُلْكِ تُؤتِي المُلْكَ مَن تَشَاءُ...﴾	آل عمران	26	53
﴿أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾	النساء	166	55
﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنّ اللهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ...﴾	فصلت	15	55
﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ...﴾	الأنفال	65	58
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ...﴾	القيامة	23-22	60
﴿لا تُدرِكُهُ الأَبْصَارَ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ...﴾	الأنعام	103	61
﴿فَمَا تَنفَعُهُم شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾	المدثر	48	63
﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفتَرَى...﴾	يوسف	111	66
﴿إِنَّ الذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى...﴾	النساء	10	68
﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾	القصص	15	78
﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ...﴾	الناس	6-5	82
﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ...﴾	الرحمن	56	83-82
﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ...﴾	الأعراف	116	83

﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنْ النَّاسِ﴾	المائدة	67	83
﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾	الفلق	5	84
﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا...﴾	الحجرات	9	89
﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الجَنَّةَ إِلا مَن كَانَ هُوْدًا...﴾	البقرة	111	92
﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ...﴾	الأنفال	17	94
﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...﴾	النساء	48	95
﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾	التكوير	29	96
﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾	البقرة	7	96
﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾	الكهف	29	97
﴿فَوَيْلٌ لِلذَّينَ يَكتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيْدِيهِم...﴾	البقرة	79	97
﴿لِتَحسَبُوه مِنَ الكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الكِتَابِ ...﴾	آل عمران	78	97
﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾	المؤمنين	14	97
﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾	العنكبوت	17	97
﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدا...﴾	الكهف	23- 24	98
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِي﴾	الإسراء	85	104
﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ...﴾	المنافقون	01	105

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾	المؤمنون	14	114
﴿خَلقاً مِّن بَعْدِ خَلْقٍ﴾	الزمر	6	114
﴿ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾	الجن	28	115
﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾	الأعراف	172	118
﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ...﴾	الواقعة	72-71	120
﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا...﴾	يس	80	120-121

فهرس الأحاديث النبوية:

بداية الحديث	رواية	صفحة
قال أبو **سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه:**«بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللّهِ وَهُوَ يَقْسِمُ قِسْمًا أَتَاهُ **ذُو الْخُوَيْصِرَةِ** وَهُوَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّهِ اعْدِلْ...»	**البخاري**	31
« ذُكر عند عائشة رضي الله عنها أن ابن عمر رَفع إلى النبي : إنَّ المَيت يُعذبُ فِي قَبرهِ بِبكاءِ أهلِهِ...»	**البخاري**	33-32
قال **أبو هريرة** :«لله تسعة وتسعونَ اسماً...»	**البخاري**	52
رواية جرير القائل:«خرج علينا رسُول الله ليلة البدْر...»	**البخاري**	60
«عَن **أَبَي هُريرة** أنَّ رَسُول الله قَال: لِكلِّ نَبيٍّ دَعوَةٌ مُستَجابَة...»	**البخاري**	63-62
عن هشام قال:«حدَّثني أبي عن عائشة أنَّ النبيَّ سُحر...»	**البخاري**	84
عن **حُذيفة [بن اليمان]** عن رسول الله أنه قال:«لا تَكونوا إمَّعَةً، تَقُولُونَ: إنْ أحْسَنَ النَّاسُ أحْسَنَّا، وَإنْ ظَلَمُوا ظَلَمْنَا...»	**الترمذي**	92

فهرس الأعلام

(أ)

إبراهيم بن رسول الله : 99.

إبراهيم بن سيار النَّظام: يتكرر اسمه كثيرا.

إبراهيم عليه السلام: 140.

ابن الروندي: 52، 102، 119، 144.

ابن النديم: 12.

ابن حزم الظاهري الأندلسي: 52، 63، 104، 112، 115، 116، 120، 141.

ابن عبد البر: 69.

ابن يسير الرياشي: 109.

أبو إسحاق الفزاري: 61.

أبو البقاء أيوب الكفوي: 9.

أبو الحسن الأشعري: 55، 89، 123.

أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي(القاضي): 42، 45، 48، 49، 55، 57، 58، 59، 61، 63، 65، 66، 69، 70، 77، 87، 89، 98، 101، 106، 107، 111، 112، 116.

أبو الحسين الخياط: 68، 96، 115، 144.

أبو الفتح محمد الشهرستاني: 52، 69، 102، 117.

أبو القاسم البلخي: 44.

أبو القاسم الزمخشري: 51، 60، 66، 82، 83، 92، 94، 95، 110، 127.

أبو المظفر الاسفراييني: 50.

أبو الهذيل العلاّف: 12، 13، 38، 58، 69، 94، 102، 114، 115، 120، 126.

أبو الوليد بن رشد الحفيد: 141.

أبو بكر الأصم: 70.

أبو بكر الباقلاني: 46.

أبو بكر الصديق: 32، 33، 34، 35، 72، 73، 75، 96، 130.

أبو جعفر الطرسوسي: 134.

أبو حامد الغزالي: 90، 109، 138، 139، 140، 141، 146.

أبو سعِيد الْخدْرِيِّ: 31.

أبو علي الجبائي: 12، 33، 75، 84، 106.

أبو محمد بن قُتيبة: 67، 81.

أبو منصور عبد القاهر البغدادي: 12، 53، 62، 75.

أبو موسى الأشعري: 33، 36، 123.

أبو موسى بن المردار: 12

أبو نواس الحسن بن هانئ: 125.

أبو هريرة: 52، 62.

أبو يعلى الحنبلي: 80، 94.

أحمد أمين: 127.

أحمد بن أبي دواد: 57.

أحمد بن تيمية: 13.

أحمد بن حنبل: 128.

أحمد بن يحي بن المرتضى: 13.

الأخطل التغلبي: 28.

أرسطو: 13، 21، 26، 27، 102، 104، 105، 106، 113، 118.

ارنست رينان: 125.

أفلاطون: 21، 24، 25، 26، 102، 103.

أفلوطين: 105.

امانويل كانط: 14، 107، 140.

أندريه لالاند: 14، 15.

(ب)

بديع الزمان الهمذاني: 124.

بروتاغوراس: 22.

بشر المريسي: 70.

بكر العمي: 13.

بن حبيب الحنفي(مسيلمة): 45.

(ج)

جرير بن عطية الكلبي: 28، 29.

جعفر بن حرب: 12

جعفر بن يحي البرمكي: 13.

جميل صليبا: 10، 15، 19.

جهم بن صفوان: 36.

جون جاك روسو: 77.

جون لوك: 77.

(ح)

الحاكم الجشمي: 46.

حُذيفة بن اليمان: 92.

حفص الفرد: 78.

(خ)

الخليفة العباسي المتوكل: 128.

(ذ)

ذُو الْخُوَيْصِرَةِ: 31.

(ر)

رينيه ديكارت: 125.

(ز)

الزبير بن العوام: 75، 76.

زيد بن علي: 34.

زينون الايلي: 25.

(س)

سفيان الثوري: 61.

سقراط: 21، 22، 23، 24، 25.

السيدة عائشة: 32، 33، 75، 76، 96.

(ش)

الشريف المرتضى: 84.

شمس الدين الذهبي: 13.

(ص)

صالح قبة: 13.

(ط)

طلحة بن عبيد الله: 75، 76.

(ع)

عبد الرحمن بن خلدون: 19.

عبد الله المأمون: 37.

عبد الله بن مسعود: 62.

عبد الملك بن مروان: 73.

عبيد الله بن الحسن: 13.

عثمان بن عفان: 33، 35، 72، 73، 76.

عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ: 45، 65، 70، 73، 85، 90، 109، 123، 126، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 139، 145، 146.

عزير: 136

علي بن أبي طالب: 33، 34، 35، 72، 73، 75، 76، 130.

عمر بن الخطاب: 31، 32، 33، 34، 35، 70، 72، 73، 75، 96.

عمرو بن العاص: 35، 76.

عمرو بن عبيد: 72.

عيسى عليه السلام: 136.

(ف)

فرعون: 136.

فرنسيس بيكون: 17.

فريدريك نيتشه: 17.

(ق)

قيس بن أبي حازم: 57.

(ك)

كارل بركلمان: 72.

(م)

محمد أركون: 16.

محمد بن منظور: 9.

محمد نظمي سالم: 53.

مروان بن محمد: 76.

معاوية بن أبي سفيان: 34، 35، 71، 73، 75، 76.

معمر بن عباد السلمي: 75، 82.

(ه)

هاشم الاوقص: 13.

هامان: 136.

هشام بن الحكم: 13.

هشام بن عبد الملك: 34.

هشام بن عمر الفوطي: 82.

همّام بن غالب(الفرزدق): 28، 29.

(و)

واصل بن عطاء: 11، 76.

(ي)

يزيد بن الوليد: 76.

يزيد بن معاوية: 73.

فهرس الطوائف والفرق الدينية والكلامية

(أ)

اثنا عشرية: 35.

أشاعرة: 46، 48، 52، 55، 63، 90، 96، 98، 99، 114، 123، 125.

إمامية: 35.

أهل الحديث: 55.

أهل السنة: 63، 80، 87، 95.

(ب)

باطنية: 125.

(ت)

تعليمية: 125.

(ث)

ثانوية: 53، 122.

(ج)

جاحظية: 130، 144.

جارودية: 96.

جبرية: 80، 125.

(ح)

حشوية: 83، 135.

حنابلة: 55، 80، 94، 96، 98، 99، 124.

(خ)

خوارج: 35، 63، 71، 72، 75، 77، 96، 143.

(د)

دهرية: 12، 101، 123،122، 136.

ديصانية: 123.

(ر)

رافضة: 34، 63.

(ز)

زيدية: 34، 96.

(ش)

شيعة: 34، 35، 72، 73، 75، 96، 116، 143.

(ص)

صفاتية: 123.

صوفية: 100.

(غ)

غالية: 34، 35.

(ق)

قدرية: 12، 50، 125.

(ك)

كرامية: 63.

(م)

مجوس: 101، 110.

مرجئة: 12، 63، 71، 95، 96، 125.

مسلمين: 7، 21، 28، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 37، 41، 54، 71، 72، 75، 76، 77، 99، 102، 125، 130، 136، 139، 145، 146.

مشبهة: 49، 56.

معتزلة: يتكرر ذكرها كثيرا.

منانية: 123.

(ن)

نصارى: 12، 92، 101، 136، 136.

نَّظامية: 126، 140، 141، 144.

(ي)

يهود: 80، 83، 101، 110، 136.

فهرس الاصطلاحات

(أ)

ابستمولوجيا: 41، 125، 137.

اجتهاد: 11، 41، 43، 59، 67، 70، 72، 73، 75، 88، 96، 108، 124، 141.

أخلاق: 16، 17، 40، 53، 71، 78، 87، 89، 90، 145.

إدراك: 26، 43، 44، 61، 87، 88، 106،107، 108، 125.

إرادة: 36، 45، 97، 101، 127، 128، 145.

استدلال: 55، 59، 96، 106، 107، 109، 111، 119، 123، 124، 144.

استنتاج: 7، 16، 18، 52، 115.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 30، 89، 127.

أمة: 44، 48، 49، 63، 66، 71، 86، 92، 96، 113، 119، 123، 130.

ايديولوجيا: 17.

(ب)

برديغم: 41.

(ت)

تأويل: 41، 42، 43، 45، 55، 60، 65، 83، 94، 100، 115، 122، 127، 130، 136، 137، 145.

تخيير: 94.

تراث: 36، 38، 146.

تعطيل: 52، 56، 64، 95، 115، 128.

تنزيه: 49، 52، 53، 55، 56، 69، 100، 123، 143.

(ث)

ثقافة: 20، 32، 90، 139.

(ج)

جدل: 10، 11، 17، 37، 38، 43، 69، 123، 128، 133، 146.

جزء لا يتجزأ: 12، 115.

جوهر: 9، 102، 103، 104، 114، 121.

(ح)

حركة: 16، 23، 25، 28، 36، 37، 38، 48، 71، 78، 79، 97، 101، 112، 114، 116، 117، 118، 119، 125، 138.

حرية: 36، 46، 68، 75، 80، 90، 95، 97، 98، 126، 127، 128، 129، 133، 144، 145.

حضارة: 40، 126، 137، 141، 143.

حقيقة: 7، 10، 11، 13، 16، 17، 19، 21، 22، 26، 28، 42، 43، 47، 49، 66، 67، 76، 98، 100، 103، 104، 108، 112، 125، 126، 128، 132، 133، 139، 140، 141.

(خ)

خَلق: 31، 36، 41، 48، 49، 50، 51، 52، 55، 67، 78، 79، 80، 97، 98، 99، 100، 107، 111، 112، 114، 115، 116، 118، 119، 122، 127، 128، 129، 131، 135.

خير: 17، 24، 45، 50، 51، 52، 53، 54، 82، 85، 87، 90، 94، 98، 99، 105، 126، 135.

(د)

دغمائية: 7.

ديالكتيك: 24.

(ذ)

ذرة: 51.

(ر)

روح: 8، 10، 16، 24، 31، 102، 103، 104، 139.

(ز)

زكاة: 68.

(س)

سببية: 79، 119، 140، 145.

سكون: 112، 114، 132.

سلطة: 62، 74، 127.

(ش)

الشر: 17، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 82، 87، 90، 94، 98، 119.

الشرع: 9، 36، 43، 65، 66، 67، 69، 70، 72، 73، 80، 87، 98، 108.

الشك: 7، 15، 16، 22، 35، 72، 93، 108، 126، 127، 132، 133، 135، 139، 140، 145.

الشك المنهجي: 19، 132، 139.

(ص)

صرفة: 44، 45، 46،47، 93، 145.

(ط)

طبيعة: 21، 26، 43، 54، 83، 85، 90، 100، 104، 106، 107، 109، 112، 113، 119، 121، 127، 132، 134، 136.

طفرة: 13، 124، 140، 145.

(ع)

عدل: 11، 31، 45، 52، 53، 58، 98، 124، 125.

عقل: يتكرر كثيرا.

عقيدة: 14، 22، 35، 37، 48، 59، 88، 96، 123، 139، 141.

علم: يتكرر كثيرا.

علم الكلام: 123، 131، 138، 139، 145.

علية: 145.

(غ)

غيب: 35، 44، 46، 64، 82، 87، 100، 104، 127، 141.

(ف)

فلسفة: 7، 8، 14، 15، 17، 20، 21، 24، 27، 37، 38، 53، 90، 102، 110، 125، 134، 139، 140، 145.

(ق)

قياس: 33، 41، 56، 66، 68، 69، 70، 72، 83، 107، 114، 115، 124، 132، 133، 135، 138، 144، 145.

قيمة: 8، 9، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 21، 23، 26، 28، 30، 31، 38، 42، 65، 69، 87، 90، 98، 106، 108، 122، 123، 126، 127، 132، 135، 141، 146.

(ك)

كسب: 24، 76، 80، 98، 108، 140.

كمون: 93، 118، 119، 120، 121، 122، 124، 139، 144، 145.

(م)

ماهية: 24، 103.

مصادرة على المطلوب: 127.

معرفة: 10، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 19، 20، 21، 22، 24، 25، 26، 27، 30، 41، 43، 65، 67، 72، 82، 84، 85، 88، 94، 100، 103، 106، 107، 108، 109، 110، 120، 130، 131، 132، 137، 140، 141، 143.

ملة: 28، 38، 102،50 124، 126، 134.

مناظرة: 126.

منزلة بين منزلتين: 95.

منطق: 13، 17، 23، 37، 38، 70، 90، 102، 105، 106، 138، 139، 144، 145.

ميتافيزيقا: 14، 97، 113، 123، 125، 138.

(ن)

النقد: يتكرر كثيرا.

النقل: 13، 38، 43، 53، 100.

النقلة: 118، 126، 141، 144.

نهضة: 17، 38، 146.

(ه)

هداية: 30، 49.

(و)

وعيد: 54، 63، 64، 68، 95.

(ي)

يقين: 25، 57، 58، 92، 93، 106، 109، 116، 126، 127، 128، 132، 138، 139.

فهرس المحتويات

مقدمة ..... ص: أ
الفصل الأول: مفهوم النزعة النقدية وتاريخها 6
المبحث الأول: في مـــفهوم النقد 8
أولا – النقد بالمعنى اللغوي 8
ثانيا– النقد بمفهومه الاصطلاحي: 11
1– النقد بالمعنى الكلامي 11
2– النقد بالمعنى الفلسفي 14
3– النقد بالمعنى العلمي 18
4– النقد بالمعنى التاريخي 19
المبحث الثاني: لمحة حول تاريخ النقد في الفكر الفلسفي 21
أولا – النقد في الفـــلسفة اليونانية 21
1– من تجليات النزعة النقدية عند السفسطائيين 21
2– من تجليات النزعة النقدية عند سقراط 22
3– من تجليات النقد الأفلاطوني 24
4– من مظاهر النقد الأرسطي 26
ثانيا– من تجليات النزعة النقدية عند العرب والمسلمين 28
1– النقد في الجاهلية 28
2– النقد في الإسلام 30
أ– النقد في العهد النبوي 30
ب– النقد في العهد الراشدي 32
ج– النزعة النقدية في العهد الأموي 36
د– النزعة النقدية في العهد العباسي 37
الفصل الثاني: النقدية الدينية والاجتماعية للمعتزلة 39
المبحث الأول: النقد الديني والسياسي 41
أولا: النقد الديني: 41
1– نقد التفسير وبيان مشروعية التأويل 41
2– نقد القول بالإعجاز اللغوي للقرآن الكريم 44

3- نقد القول بقدم القرآن الكريم 48
4- نقد نسبة فعل الشر لله تعالى 50
5- نقد الآراء حول الثواب والعقاب الإلهي 54
6- نقد مثبتي الصفات الإلهية 55
7- نقد الحديث النبوي الشريف: 57
أ- النقد الظاهري 57
ب- النقد الباطني 60
8- نقد ترتيب الأدلة 65
ثانيا:النقد السياسي: 71
1- نقد الخلافات الحزبية 71
2- نقد مقاييس اختيار الحاكم 72
3- نقد سياسة الحكام 75
المبحث الثاني: النقد الاجتماعي والأخلاقي 78
أولا: النقد الاجتماعي: 78
1- نقد القول بالتولد 78
2- نقد الآراء حول مسألة الرزق 80
3- نقد اعتبار العادة عبادة 81
4- نقد الاعتقادات حول التنجيم والجن والسحر والطيرة 82
5- مسألة الطلاق 86
ثانيا: النقد الأخلاقي: 87
1- الأساس العقلي للأخلاق 87
2- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 89
الفصل الثالث: النقدية العلمية للمعتزلة، وقيمة نزعتهم وأثرها 91
المبحث الأول: النقد الفكري والعلمي 92
أولا: النقد الفكري: 92
1- نقد التقليد 92
2- نقد المذاهب والفرق الكلامية: 94
أ- نقد الحنابلة 94

ب- نقد المرجئة 95
ج- نقد الشيعة 96
د- نقد الجهمية 96
ه- نقد الأشاعرة 98
3- نقد الصوفية 100
4- نقد الثقافات الأجنبية: 101
أ- نقد الأديان 101
ب- نقد الدهريون 101
ج- نقد الفلسفة اليونانية 102
ثانيا: النقد العلمي: 106
1- نظرية المعرفة 106
2- نقد القول بقدم العالم وضرورة وجوده 111
3- نقد الاعتقاد بوجود السكون 112
4- الموقف النقدي من طبائع الأشياء 113
5- نقد القول بالجوهر الفرد 114
6- نقد منكري نظرية الكمون 118
أ- كمون الموجودات 119
ب- كمون الاختناق 119
ج- كمون المتضادات 120
د- كمون ما هو بالقوة فيما هو بالفعل 122
المبحث الثاني: قيمة نزعة المعتزلة وأثرها 123
أولا: قيمة نزعة المعتزلة: 123
1- من ايجابيات نزعة المعتزلة والنَّظام النقدية 123
2- من سلبيات نزعة المعتزلة والنَّظام النقدية 127
ثانيا: من تأثيرات نزعة المعتزلة النقدية: 130
1- أثر النَّظام على عمرو بن بحر الجاحظ 130
2- أثر النَّظام على أبي حامد الغزالي 138
الخاتمة 142

الملاحق: 147
1- الملحق رقم 1 148
2- الملحق رقم 2 149
الفهارس: 151
1- فهرس المصادر والمراجع 152
2- فهرس الآيات القرآنية 165
3- فهرس الأحاديث النبوية 169
4- فهرس الأعلام 170
5- فهرس الطوائف والفرق الدينية والكلامية 177
6- فهرس الاصطلاحات 180
7- فهرس المحتويات 185