

دكتور عبد الحليم بلبيغ

دكتوراه في الآداب مع مرتبة الشرف الأولى
من جامعة القاهرة
مدرس الأدب العربي — بكلية دار العلوم

أدب المعتزلة

إلى نهاية القرن الرابع الهجري

ملئزم الطبع والنشر
مكتبة نهضة مصر بالقاهرة
١٨ شارع كامل صدقي

أدب المعتزلة

الى نهاية القرن الرابع الهجرى

تأليف

دكتور عبد الحكيم بلبع

دكتوراه فى الآداب مع مرتبة الشرف الأولى
من جامعة القاهرة
مدرس الأدب العربى — بكلية دار العلوم

شبكة كتب الشيعة



ملزم الطبع والنشر
نسبة نهضة مصر بالقبالة
١٨ شارع كامل صدقى

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

الأهداء

إلى ذِكْرِنَا الباقى فى «مرام ، وأسامه ، وعصام ، وعلاء» . . .
أهدى هذا الكتاب .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمة

الموضوع الذى يدور حوله هذا البحث هو أدب المعتزلة ، وتحديد الخصائص والمميزات التى يمكن أن يتميز بها هذا الأدب عن غيره سواء من ناحية شكله أم من ناحية مضمونه .

ولقد حظى المعتزلة - كدراسة فكرية كبيرة - بنصيب وفير من عناية الباحثين والدارسين فى الشرق والغرب ، ولعل مصدر هذه العناية، هو ما كان يتمتع به للمعتزلة من مكان ملحوظ فى تاريخ الحركات العقلية فى الإسلام ، وما كان لهم من أثر عميق فى دعم الفكر الإسلامى بتيارات ثقافية جديدة . لذلك لم تنجبه تلك العناية إلى الجانب الأدبى من حياة المعتزلة ، ولكنها أتجهت إلى الجانب الفكرى الذى تركز أهميته فى درس آرائهم ونظرياتهم فى الدين وعلم الكلام . وفى مقدرتهم على الملاءمة بين الثقافة الإسلامية الواضحة والثقافة الهيلينية المعقدة ، وعلى عرض قضايا الدين فى صورة منطقية مقبولة لدى المثقفين الأعاجم الذين لم تكن تقنعهم الطريقة التقليدية فى الدفاع عن الإسلام .

كل هذا وغيره مما هو متصل بالنشاط العقلى للمعتزلة ، كان هو موضع العناية والاهتمام من قبل الباحثين الذين تعرضوا لدراساتهم . أما أدبهم فلم يحظ - فيما نعلم - بشئ كثير أو قليل من هذه العناية . وقد كان هذا نقصا لا بد من علاجه ؛ لذلك فقد أتجهت فكرتنا إلى القيام بدراسة هذا الجانب من حياة المعتزلة لترى إلى أى حد أثرت ثقافتهم الجديدة - التى هى مزيج من ثقافات مختلفة -

في إنتاجهم الأدبي ، وإلى أى حد كان لانتباهاتهم للذهبية انكسارات على أعمالهم الأدبية .

ومن ناحية أخرى ؛ فقد كان ظهور الفرق الإسلامية من شيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة ، عاملا من أجل العوامل التي أثرت في الحياة الأدبية تأثيراً عميقاً حيث قد تركت كل فرقة من هذه الفرق في إنتاجها الأدبي شعرا كان أو نثرا كل مقوماتها العقائدية والوجدانية، وطبعته بطابع خاص يتشكّل بقيمها وأهدافها ، وإذا كان الأدب - في أدق مفهوماته - هو التعبير عن وجدان الأديب وأحاسيسه إزاء تجربة من التجارب الصادقة التي عاشها وانفعل بها ؛ فإن أدب هذه الفرق كان خلاصة تجاربها ومواقفها في الدفاع عن كياناتها ومبادئها؛ فهو مصطبغ بصبغتها ممثل لشخصيتها، معبر عن أهدافها . وإذا كان أدب هذه الفرق - سوى المعتزلة - قد حظى بدرس الدارسين من قبل، كان لابد من استكمال هذا الجانب المهم من دراساتها الأدبية بدرس أدب المعتزلة، وبيان خصائصه ومميزاته .

ومن ناحية ثالثة ؛ فبعد أن انتهت دراساتها للباحظ وبيان أثره في النثر اللغوي - وهو أحد كبار المعتزلة ورؤساء فرقهم - تبيننا قيمة الدور الذي لعبه في تطوير هذا النثر في مختلف مجالاته وفنونه ؛ فكان ذلك دافعا إلى متابعة دراسة هذا الموضوع في نطاقه الواسع .

هذه هي الظروف التي دفعتنا إلى دراسة أدب المعتزلة ، وهذه الدراسة - فيما نعلم - هي المحاولة الأولى لدرس ذلك الموضوع ؛ لذلك فإننا لانستطيع أن نزعم بأننا قد أتينا في هذه المحاولة على كل شيء ؛ فإن الطريق مازال ممتدا أمام الباحثين والدارسين ، وحسبنا أننا قد بذلنا غاية الجهد في استغلال كافة الإمكانيات التي أتاحت لنا من مصادر ومرجع، قديمة وحديثة، عربية وغير عربية، منشورة ومخطوطة،

وربما تكفل المستقبل بكشف إمكانيات أخرى تلتقي أضواء جديدة على ذلك الطريق الذي يقبل على الظن أنه مازال بعيد النهاية . ذلك لأن الكتب الأساسية لمذهب الاعتزال، والتي كتبت بأيدي المعتزلة أنفسهم، ليس بين أيدينا منها إلى الآن سوى كتابين اثنين فقط هما : كتاب المنية والأمل لابن «المرتضى» وكتاب الانتصار لأبي «الحسين الخياط» ، هذا عدا الكتب التي ليست نصا في مذهب الاعتزال ككتب الجاحظ مثلا ؛ أما بقية كتب المعتزلة الأصيلة وهي كثيرة جدا - على نحو ما تحدثنا مصادر التاريخ العربي - فقد امتدت إليها يد الضياع ، وكل ما كتب عن المعتزلة بعد ذلك كتب عن طريق أعدائهم من الأشاعرة وأهل السنة ، لذلك فإن هذه الكتابات ، لم تسلم في كثير من الأحيان من نزعات التعصب المذهبي .

ونعتقد لو أن هذه الكتب الكثيرة للمعتزلة قد بقيت ، لاستطاع الباحث أن يجد الفرصة الكاملة لاستيعاب جوانب البحث ، وتعمق موضوعاته على أوسع نطاق ممكن .

وإنني لأرجو - مخلصا - أن يتاح لي أولئك في المستقبل العثور على شيء من تلك الكتب في أي مكتبة من مكتبات العالم فإنه - حينذاك - سيزداد معارفنا عن تلك المدرسة الفكرية الكبيرة التي احتلت على الرغم من كل شيء أبرز مكان في تاريخ الحركات العقلية في الإسلام .

ونقصد بأدب المعتزلة - الذي هو موضوع هذا البحث - الأدب في مفهومه العام . وهو كل نص من النثر أو من الشعر يعالج به صاحبه تجربة من التجارب الصادقة التي اهتزت لها نفسه وانفعل بها وجدانه ، والغاية التي تستهدفها من دراسة هذا الأدب . هي تحديد خصائصه ، وإبراز مميزاته ، وبيان للتأثيرات الجوهرية التي تركها الاعتزال كذهب في ذلك الأدب .

والفترة التاريخية التي تقع فيها هذه الدراسة ، تبدأ منذ ظهور المعتزلة ، وتنتهي
بنهاية القرن الرابع الهجري . وذلك لأن هذه الفترة ، هي التي شهدت قوة المعتزلة
ونضوجهم وارتفاع شأنهم ، من ناحية السيادة الفكرية والنفوذ العقلي ، وهي الفترة
التي برزت فيها أسماء رجال المعتزلة الكبار الذين قامت على أكتافهم دعائم هذه
المدرسة الكبيرة ، من أمثال : -واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وأبي الهذيل العلاف
وإبراهيم النظام ، والجاحظ ، وأحمد بن أبي دؤاد ، وبشر بن المعتز ، ونمامة بن أشرس
وأبي حيان التوحيدى ، والقاضى أبى الحسن الجرجاني ، والصاحب بن عباد وغيرهم .
حقيقة لقد تعرض المعتزلة في هذه الفترة لهزات عنيفة زلزلت كياناتهم ، وأضعفت
شوتهم ولا سيما بعد نكبتهم على يد المتوكل سنة ٢٣٧ هـ ، ولكنهم استطاعوا
بعد ذلك أن يلجأوا شعهم ، ويجمعوا شقاتهم ، ويستعيدوا شيئاً من سلطانهم الذى
كان قد بلغ ذروته في عهد المأمون والمعتصم والواثق ؛ ففي القرن الرابع ؛ لاذوا
بالصاحب بن عباد وزير آل بويه ؛ فقد كان الصاحب قوة تحت ظهورهم ، ومكنت
لهم بعد أن تدهورت حالهم وكاد يأفل مجدهم ، وبعد موت الصاحب في أخريات
القرن الرابع سنة ٣٨٥ هـ انتهت بموته آخر قلعة من قلاعهم ، ولم يعد لهم بعد ذلك
تاريخ يعتزون بأيامه ، حيث قام بعدهم الحزب السنى وتبوأ المكانة الكبيرة
التي كانوا يحتلونها ، ومن أجل هذا ؛ حددنا دراستنا لأدب المعتزلة بنهاية
القرن الرابع .

وقد قسمنا هذا البحث من حيث المنهج الذى اعلمناه به إلى :

تمهيد ، ثم بابين رئيسيين ، وخاتمة : -

أما الباب الأول فموضوعه العام - المعتزلة - وهو يقع في فصلين متميزين

يبحث أولها في الثقافات الأجنبية وأثرها في الفكر الإسلامي إلى نهاية القرن الرابع
ويبحث الثاني في نشأة الاعتزال وتطوره ومبادئه .

والباب الثاني . موضوعه العام - أدب المعتزلة - وهو كذلك يقع في فصلين
متميزين ، يبحث أولها في أثر المعتزلة ، ويبحث الثاني في شعر المعتزلة .
ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي : -

١ - تحدثنا في التمهيد عن نشأة الفرق الإسلامية بصفة عامة، وعن الظروف
الحقيقية التي أحاطت بتلك النشأة ، وأهم المبادئ التي قامت عليها هذه الفرق ،
وأهم الفروق بين هذه المبادئ من الناحيتين الدينية والسياسية ؛ ثم تحدثنا عن أثر
ظهور نشأة الفرق في الأدب .

٢ - وفي الفصل الأول من الباب الأول ، تحدثنا عن الثقافات الأجنبية
وأثرها في الفكر الإسلامي حتى نهاية القرن الرابع ، فتحدثنا أولاً عن طبيعة البلاد
التي فتحها المسلمون من الناحيتين الثقافية والاجتماعية ؛ ثم عن الأعاجم ومكانتهم
في الدولة الإسلامية وبخاصة في عهد بني أمية وبني العباس ، ثم عن حركات
الترجمة من الفارسية والهندية واليونانية وأثر ذلك في الفكر الإسلامي .

والذي يبرر كتابة هذا الفصل من ناحية المنهج، هو الإحاطة الكاملة بالظروف
الثقافية التي تكونت فيها عقلية المعتزلة ؛ لأنه إذا كانت عقلية المعتزلة قد اصطفت
بصفة ثقافية خاصة يتمثل فيها مزيج مختلف من التيارات الثقافية والفكرية ، كان
لابد من معرفة هذه التيارات وأجناسها، وما هو الدور الذي أسهمت به في بناء هذه
العقلية .

٣ - وفي الفصل الثاني ، كان حديثنا عن المعتزلة أنفسهم ، فتحدثنا عن

ظروف نشأتهم، وعن الأصول الأساسية التي قام عليها مذهبهم ، وعن مدى علاقة هذه الأصول بالديانات والمذاهب الأخرى .

ثم تحدثنا عن مكانة المعتزلة العقلية، وعن الدور الذي قامت به في دعم الفكر الإسلامي بتيارات ثقافية جديدة، وفي خلق روح الملازمة بين الثقافة الإسلامية والثقافة واليونانية ، مما أدى إلى سد تلك الفجوة الكبيرة الواسعة التي أنزلت منها عدد كبير إلى ميدان الزندقة، وبخاصة في بيئة العراق .

٤ - - وفي الفصل الأول من الباب الثاني؛ تحدثنا عن نثر المعتزلة في مختلف فنونه وموضوعاته، وأبرزنا أهم الخصائص التي يتميز بها هذا النثر ، وأشرفنا إلى الانطباعات الخاصة التي تركها فيه مذهب الاعتزال بثقافته ومبادئه وأهدافه ؛ ثم تحدثنا عن الظواهر الأدبية الجديدة التي أضفها المعتزلة إلى النثر العربي ولم يكن لها وجود واضح من قبل .

ثم اتبعنا هذا الفصل بتعميق موجز ، لخصنا فيه أهم ما هدتنا إليه دراستنا في هذا الفصل من نتائج .

٥ - وفي الفصل الثاني من الباب الثاني؛ تحدثنا عن الشعر عند المعتزلة ، وإلى أي حد كان هذا الشعر ممثلاً لخصائص مذهب الاعتزال . وهل هو بطبيعته متحمل لتمثيل هذه الخصائص؟ ثم ماهو الفرق بينه وبين النثر من هذه الناحية؟ ثم تحدثنا عن الموضوعات التقليدية في شعر المعتزلة، وهل كان لهم طريقة خاصة في شعرهم الذي عالجوا به هذه الموضوعات؟؟

ثم تحدثنا بعد ذلك عن الموضوعات الجديدة في شعر المعتزلة وكيف أن هذه الموضوعات كانت نتيجة لتأثير المذهب الذي يتجلى فيها أكثر مما يتجلى في غيرها ثم اتبعنا هذا الفصل أيضاً بتعميق موجز، ضمناه أهم ما اهتدينا إليه في دراستنا لهذا الفصل من نتائج .

٦ — أما الخاتمة، فقد حاولنا فيها تلخيص أهم النقاط التي عالجها البحث، وإبراز أهم النتائج التي انتهى إليها، ثم أثبتنا اقتراحا هاما نرجو أن يكون موضع عناية واعتبار من الهيئات العلمية .

وبعد: — فذلك هو موضوع بحثنا، وتلك هي الطريقة التي التزمناها في دراسته والنهاية التي استهدفناها من ورائه، والله أسأل: أن يوفقنا إلى الوصول إلى هذه الغاية؛ فهو تعالى خير مسئول، وأكرم مجيب .

عبد الحكيم بلبيع

القاهرة: — يونيو سنة ١٩٥٩

تمهيد

الأسباب التي دعت إلى ظهور الفرق الدينية

من الحقائق المؤكدة في تاريخ الإسلام، أن الفترة التي عاشها محمد صلى الله عليه وسلم على رأس الدولة الإسلامية التي أقام صرحها على أساس مكين من الحق والعدل والمساواة، كانت فترة هدوء ونظام واستقرار، وكانت جهود المسلمين جميعا تلتقي عند غاية واحدة، هي إرساء قواعد هذه الدولة الناشئة، وتطبيق مناهج هذا الدين وتعاليمه في شتى مناحي الحياة .

ولم يكن هناك شيء يفرق كلتهم أو يصدع وحدتهم؛ فحمد: - هو قائدهم ومثلهم الأعلى، الذي يجتمعون على شريعته، ويلتفون حول رايته، والقرآن هو كتابهم المقدس الذي يخضعون نفوسهم وحياتهم لنظمه وتعاليمه، والدولة هي الوليد الجديد الذي يستبقون إلى رعايته والحفاظ عليه، وإذا نشب بينهم خلاف ما في أمر من أمور الدين أو الدنيا، سارعوا في رده إلى الرسول، ولم يكن عليهم إلا أن يخضعوا لحكمه، ويستسلموا لقضائه .

هكذا كانت حياة المسلمين في عهد رَأْدَم العظيم محمد صلوات الله وسلامه عليه. هدوء ونظام، ووحدة كاملة، وجهاد متصل، وفناء مطلق في سبيل هذه العقيدة السامية التي حررت حياتهم من الجمود والفساد والظلم، وأرست لهم قواعد نظام جديد قويم، يحميهم دستور عادل محكم .

ولكن لم تسكد تنطق هذه الشعلة الوضيئة، ويقبض محمد إلى الملام الأعلی

حتى أحس المسلمون بفراغ كبير ، وأنهم أصبحوا يواجهون مسئوليات جسيمة كان عليهم أن يتحملوها ، وينهضوا بأعبائها .

وهنا حدثت أمور دارت حولها مناقشات ومنازعات ، واختلفت فيها وجهات النظر بين المسلمين ، ولكنها كانت في جملتها أموراً شككياً ، لأنهم صميم عقيدتهم أو منهاج شرعيتهم ؛ فإنهم من هذه الناحية ظهروا كما يقول البغدادي : « على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، وسائر أمور^(١) الدين » وهم في هذه الأمور التي اختلفوا^(٢) فيها ، كانوا لا يختلفون إلا ريثما يطن كبير منهم كلمة الفصل في الموقف بآية أو بحديث . ثم يعودون سرعاً إلى اتفاقهم وتماسكهم ووحدتهم .

ولكن هناك مسألة خطيرة ، كان لابد أن يشهد فيها الخلاف ، ويحتمد النزاع بين المسلمين ، تلك هي مسألة الخلافة .

ومسألة الخلافة تعتبر من وجهة نظر المؤرخين جميعاً أول مسألة جوهرية تفرقت فيها كلمة المسلمين بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم ، وتكونت حولها أهم الفرق الإسلامية التي ظهرت في القرن الهجري الأول وهي : الخوارج . الشيعة . المرجئة^(٣) . أو كما يقول « ماكدونالد » ترتب عليها ظهور أربعة أحزاب كانت سبباً في هذه الاضطرابات التي استمرت على طول التاريخ الإسلامي

(١) الفرق بين الفرق ص : ١٤ .

(٢) اختلف المسلمون بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم في أمور كثيرة منها : موته ، والمكان الذي يدفن فيه ، وميراث الأنبياء ، وما يجب ضد ما نعى الزكاة ، وأهم من هذا كله ، اختلافهم حول من يخلف رسول الله في إمامة المسلمين ، فلقد كانت هذه المشكلة هي الحجر الذي تصدعت عليه وحدة المسلمين . ويمكن الرجوع إلى تفصيل ذلك في مختلف كتب التاريخ مثل : تاريخ الطبري ج ٣ ص ١٩٧ ، والكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ ، والمثل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٠ ، ٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢ .

(٣) انظر : فجر الاسلام ص : ٢٥٢ .

هذه الأحزاب هي : المهاجرون . الأنصار . الشيعة . الأرسطراطيون المسكون^(١) .
ويقول الشهرستاني في هذا الصدد : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة
إذا ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة »^(٢) .

فحينما مات النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعين من يخلفه في القيام على شئون
المسلمين من بعده ، ولم يثبت أنه ترك قواعد معينة يتبعها الناس في اختيار رئيسهم
بل ترك هذا الأمر بين المسلمين بصرفونه بأنفسهم ، حسبما تقضى به ظروفهم ، وتوحي
به مصالحهم ، ولم يشأ أن يقيدهم في هذا السبيل بنظام ثابت قد لا يوافق ظروفهم
أو يلائم تطور حياتهم فيما بعد . وفي هذا التصرف من جانب النبي - وهو الذي
يمثل منهج الدين وروحه - اعتراف بحرية التفكير ، وإقرار للمبدأ الديمقراطي
في اختيار الحاكم ، ولعل هذا هو ما يشير إليه . . آر نولد Arnold - في تفسيره
هذا الموقف من جانب النبي ؛ من أنه ترك هذا الأمر للجماعة من بعده ، مراعيًا
في ذلك التقاليد العربية التي كانت تقضى بأن تتحرك القبيلة حرة في اختيار^(٣)
حاكمها . وقد نص ابن خلدون في مقدمته على أن للخلافة شروطًا منها النسب
القرشي فيقول : « . . وأما النسب القرشي ، فلاجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ،
واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة « سعد بن عبادة » وقالوا منا أمير
ومنكم أمير بقوله صلى الله عليه وسلم « الأمة من قريش » وبأن النبي صلى الله
عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم ، ولو كانت الإمارة
فيكم لم تكن الوصية بكم ، فحجوا الأنصار^(٤) . . . الخ »

ونحن نرجع أن الرسول لم يضع شروطًا معينة للخلافة فيما عدا الجانب الخلقى

(1) Mac Donald : Development of muslim theology
Jurisprudence and Constitutional theory " P. 8-10

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٢١ .

(3) T. W. Arnold, the caliphate P 19

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٤ .

إذ لو وضع شروطاً ثابتة واضحة ؛ لما كانت مثار خلاف ونزاع بين المسلمين من بعده، ولما تشعبت آراؤهم واختلفت وجهات نظرهم في شيء وضع الرسول قواعده وشروطه ، ولعل مما يؤيد هذا ما روى . « أن علي بن أبي طالب خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجهه الذي توفي فيه ؛ فقال الناس يا أبا حسن : كيف أصبح رسول الله ؟ قال : أصبح بحمد الله بارئاً ؛ فأخذ بيده عباس ابن عبد المطلب فقال : ألا ترى أنك بعد ثلاث عبد العصا ؟ وإنى أرى رسول الله سيتوفى في وجهه هذا ، وإنى لأعرف وجوه بني عبد المطاب عند الموت ؛ فإذهب إلى رسول الله فسله فيمن يكون هذا الأمر ؛ فإن كان فينا علمنا ذلك ، وإن كان في غيرنا أمر به فأوصى بنا . قال علي : والله لئن سألتها رسول الله فممنعناها لا يعطيناها الناس أبداً ؛ والله لا أسألها رسول الله أبداً (١) . »

فلو كانت هناك شروط معروفة أو قواعد مرسومة، لما كان هذا موقف علي ابن أبي طالب وعباس بن عبد المطلب .

على كل حال ؛ لقد أحس المسلمون بخطورة الموقف ، وأنهم بحاجة إلى أن يحسموا هذا الأمر ويتخذوا فيه قرارهم ؛ فدعا الأنصار حينئذ إلى عقد اجتماع هام للتشاور وتبادل وجهات النظر ، وقد تم هذا الاجتماع الخطير في سقيفة بني ساعدة .

ويعتبر هذا الاجتماع من الاجتماعات المهمة في تاريخ الإسلام ؛ لأنه أقر مبدأ الشورى ، ووضع المبادئ الرئيسية لنظام الخلافة الإسلامية . ولا اجتماع السقيفة أحاديث طويلة (٢) لا يعيننا هنا أن نحوض في تفاصيلها ، ولكن الذي يعيننا هو أن

(١) تاريخ الطبري ج ٣ ص : ١٩٤ ، الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ .

(٢) يمكنك الرجوع إلى حديث السقيفة بالتفصيل في : الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ ،

وتاريخ الطبري ج ٣ ص ١٩٩ ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ٢ ص ١٢٧ :

نلاحظ النظريات والاتجاهات العامة التي برزت في هذا الاجتماع؛ فهي - كما أشرنا - كانت النواة الأولى لوجود الفرق المختلفة .

دارت المناقشات بين الأنصار والمهاجرين - وهما الفريقان الكبيران اللذان كانت تتألف منهما الجماعة الإسلامية إذ ذاك - وأخذ كل فريق يدافع عن كيانه ، وأنه أحق بالخلافة وأولى بها ؛ فالأنصار يقولون : -لأنهم هم الذين آووا رسول الله ونصروه وأيدوه ودافعوا عنه ورفعوا كلمته وأعزوا شريعته ، ومات وهو راض عنهم ، قرير العين بهم ، بينما ظل بمكة ثلاثة عشر عاماً وهو يعاني من أذى قومه ومكرهم وكيدهم؛ فهم لهذا أحق بالخلافة من غيرهم؛ ثم قدموا «سعد بن عباد» للمبايعة . والمهاجرون يقولون لأنهم قوم الرسول وأهله وأوليائه وعشيرته ومن تحملوا الأذى في سبيله وأنهم كما قال أبو بكر في حديثه يوم السقيفة: « أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أوليائه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم في ذلك إلا ظالم^(١) » .

وهنا تقدم الأنصار بنظرية جديدة حينما قالوا : « منا أمير ومنكم أمير » يريدون بذلك أن يقسموا الخلافة مع المهاجرين . حينئذ قال «سعد بن عباد» مرشح الأنصار : « هذا أول الوهن^(٢) » ولكن أبا بكر رد هذا الاتجاه بقوله : « منا الأمراء ومنكم الوزراء^(٣) » .

وبعد حوار وجدال ومناقشات طويلة ، تمت البيعة في هذا الاجتماع لأبي بكر ولم يختلف عنها إلا على ، ونفر من بني هاشم ، وطلحة والزبير كانوا مشغولين بتجهيز النبي صلى الله عليه وسلم ؛ فلما بلغهم نبأ هذه البيعة قال الزبير : « لا أعمد سيفاً

(١) تاريخ الطبري ج ٣ ص ٢٠٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) السكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ .

حتى يبائع على « وقال أبو سفيان : « إني لأرى عجاجة لا يطفئها الأدم^(١) ،
يا آل عبد مناف :- فم أبو بكر من أموركم ؟ أين المستضعفان ؟ أين الأذلان ؟ على
والعباس . ما بال هذا الأمر في أقل حى من قريش ؟ ثم قال لعل^٢ : أبسط يدك
أبايعك ؛ فوالله أن شئت لأملأنها عليه خيلا ورجلا ؛ فأبى على عليه السلام فتمثل
بشعر التلس :

ولن يقيم على خسف يرادبه إلا الأذلان غير الحى والوتد
هذا على الخسف مربوط برمته وذا يشج فلا يبكى له أحد^(٣)

وقال على أيضاً حينما بلغت أبناء السقيفة : « ما قالت الأنصار ؟ قالوا :
قالت : منا أمير ومنكم أمير قال (عليه السلام) : فهلا احتججتم عليهم بأن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وصى بأن يحسن إلى محسنهم ، ويتجاوز عن مسيئهم
(قالوا : وما فى هذا من الحجة عليهم ؟) فقال عليه السلام : لو كانت الإمارة
فيهم ؛ لم تكن الوصية بهم (ثم قال عليه السلام) : فإذا قالت قريش ؟ : (قالوا :-
احتجت بأنها شجرة الرسول صلى الله عليه وسلم) فقال عليه السلام : احتجوا
بالشجرة ، وأضاعوا الثرة^(٤) .

وقال فى كلام له عن قريش : « اللهم إني أستهيذك على قريش ؛ فإنهم
قد قطعوا رحى ، وأكفوا إنائي ، وأجمعوا على منازعتى حقا كنت أولى به
من غيرى^(٥) .

آية هذا كله أن مبايعة أبى بكر لم تقع موقع الرضى من نفوس آل البيت
لأنهم كانوا يرون أنهم قرابة رسول الله الأقربون ، وأنهم أولى بهذا الأمر

(١) الأدم : الألفة والاتفاق : يقال : أدم الله بينهما أى أصلح وألف .

(٢) راجع هذا النص والنص السابق فى : الكامل لابن الأثير ج ٢ ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣) نهج البلاغة ج ١ ص ١٣٧ .

(٤) نهج البلاغة ج ١ ص ٥٣٩ .

من غيرهم ، وهنا رزت نظرية جديدة، هي نظرية آل البيت في أحقيتهم بالخلافة .
إذن فنحن الآن بصدد ثلاث نظريات رئيسية هي :

١ - نظرية الأنصار

٢ - نظرية المهاجرين أو القرشيين

٣ - نظرية آل البيت

ولكن على كل حال ، لم يكن بدمن أن تم البيعة بصفة نهائية لأبي بكر، وإن كان على حزبه تلتكأوا فيها ولم يعقدوها لأبي بكر إلا بعد ستة أشهر^(١) ، ثم استقرت الأمور ، وعادت الحياة في المجتمع الإسلامي إلى الهدوء والنظام ، وظلت هكذا مدة خلافة أبي بكر وعمر رضی الله عنهما . ولعل الذي ساعد على هذا الاستقرار الذي ساد حياة الأمة الإسلامية في هذا العهد « عهد أبي بكر وعمر » أن هذين الخليفين كانا مثال العدل والنزاهة والإخلاص والصلابة في الحق والبعد عن العصبية القبلية ، وهذا كله قد أسكن ریح الفتنة ، وأرصد باب الثورة في وجوه الناقلين .

يقول الدكتور « طه حسين » في وصفه لعهد أبي بكر وعمر : « وما رأيك في أن الإنسانية لم تستطع إلى الآن على ما جربت من تجارب وبلغت من رقي ، وعلى ما بلت من فنون الحكم وصور الحكومات ، أن تنشئ نظاما سياسيا يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه^(٢) » .

« الظروف التي أمّلت بفسأة الفرق » :

بملاحظة الأحداث التاريخية والتطورات السياسية والاجتماعية التي حدثت

(١) الكامل لابن الأثير - ٢ ص ١٢٤ .

(٢) طه حسين . الفتنة الكبرى - عمان - ص ٩ .

منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى مبايعة علي بن أبي طالب بالمدينة سنة ٤٣٥ هـ يمكننا أن نتميز عاملين مهمين ، كان لهما معاً أكبر الأثر في تهيئة الظروف التي أحاطت بنشأة الفرق الإسلامية .

هذان العاملان أحدهما اجتماعي، والآخر سياسي .

أولاً : العامل الاجتماعي :-

لقد حدث تطور كبير في طبيعة الحياة العربية الإسلامية ، حينما هدأت حركة الفتوح ، تفرق المسلمون في الأمصار واستقر وابلها . حينئذ تكون مجتمع جديد ليست له الصبغة الأولى ؛ حيث قد دخلت فيه عناصر جديدة وأجناس مختلفة لم تنشأ في ظلال للبيئة الإسلامية ، ولم يكن لها من قوة العقيدة وثبات الإيمان والتمسك بالمثل العليا ، ما يجعلها تنفصل انفعالا كاملا بالحياة الجديدة في ظل الحكم الإسلامي ، وتخضع خضوعا مطلقا لهذه القوانين المستمدة من روح الشريعة الإسلامية .

ومن ناحية أخرى ، فإن المسلمين أنفسهم قد انطلقوا من محرواتهم المحدودة الضيقة إلى آفاق رحبية ماثية بالمذات والترف وأنواع الفساد واللبو ، ولم يكن لهذا الجيل من المسلمين ما كان للجيل الأول من عمق الإيمان والقدرة على مغالبة شهوات النفس وإخضاعها لكل ما تقضى به شريعتهم السمحة ؛ فكانوا لذلك أكثر استعدادا للتأثر بمفان هذه الحياة الجديدة ؛ وعلى الجملة ؛ فإن المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت - كما قلنا - لم يكن هو المجتمع الأول الذي شهد مولد العقيدة وصقل بصقالها ، وأخضع نفسه لسلطانها ؛ بل كان مجتمعا متنافرا أقرب ما يكون إلى التفكك وتصعد الوحدة ؛ وهنا تغيرت البيئة الروحية الصافية التي كانت موجودة من قبل : « ولم يعد هناك تطابق بين المثل العالية التي كانت تؤمن بها الجماعة ، وبين واقع حياتها العملية ؛ بينما كانا في العصر السابق شيئا وراحداً^(١) . »

ولقد ساء هذا الموضوع طائفة من المؤمنين الخالصين الذين ظلت قلوبهم معاقبة بجوهر العقيدة وحقيقة الإيمان ، وبدأوا يفكرون في الأمر كشكلة خطيرة لا بد من حسمها .

وكانت المسألة الأولى التي شغلت بالهمم ، وأثارت اهتمامهم ، هي مسألة مرتكبي الكبيرة. ما حكمهم ؟ وما صفتهم؟ وهل هم مسلمون أم كافرون ؟ أو هم شيء لا إلى الإيمان ولا إلى الكفر ؟ وكان ذلك لما رأوا ما آل إليه أمر المسلمين من فتنة ، وما جرته عليهم الخلافة من صراع وزعاج حتى استباح بعضهم دم بعض فأقدموا على قتل عثمان، وأشعلوا نار الحرب بينهم في موقعي الجمل وصفين .

أخذ هؤلاء الخالصون من المؤمنين يدرسون ويبحثون ، ويستشهدون بما في كتاب الله وسنة رسوله كل على حسب ما يهديه إليه عقله ، ويؤديه إليه اجتهاده ، وهنا تشعبت الآراء ، واختلفت الاتجاهات ، وكثر الجدل والمناقشة ، وكانت هذه هي البيئة الطبيعية التي يمكن أن تفرق فيها الفرق ، وتنشأ الأحزاب .

ثانيا : العامل السياسي :

على أثر اجتماع السقيفة وانققاد البيعة لأبي بكر، برز - كما أشرنا - اتجاه قوي يدعو لعلي بن أبي طالب ، وينادي بأحقية آل البيت في الخلافة لأنهم ثمرة قریش وأقرب قرابة رسول الله . وهذا الاتجاه لم يمت أو يمح تماما من نفوس أصحابه بعد أن تمت البيعة لأبي بكر ، ولكنه ظل كامنا حتى تهيأت الظروف لبعثة من جديد على مسرح السياسة العملية .

ولقد ظهر هذا الاتجاه عندما بويع عثمان بن عفان بالخلافة ، فلقد أثارث هذه المبايعة نفوس بني هاشم ، وحركت ضمائرهم وأحقادهم القديمة على بني أمية سيما وأن عثمان قد جعل أكثر وظائف الدولة وقعا على الأمويين ، فكان أكثر ولاته وعماله منهم - وقد كان مظهر نشاط ذلك الاتجاه ، شيوع المنظمات السرية التي

أخذت تدعو إلى إسقاط عثمان وتولية غيره ، وكان عبد الله بن سبأ على رأس الدعاة الذين يدعون لعلي بن أبي طالب .

ولا يعني لنا هنا أن نخوض في تفاصيل هذه الفتن ؛ أو أن نتعقب هذا النشاط السري الذي قام به دعاة علي والناقون على عثمان ، ولكن الذي يعنينا أن ذلك كله قد انتهى بقتل عثمان ، وانقسام المسلمين بعده إلى قسمين . قسم مطالب بدمه وقسم نأثر عليه .

وفي هذا الجو الصاحب ، تمت البيعة لعلي بالمدينة ؛ حيث أقبل على مبايعته جمهور كبير من المسلمين الذين كانوا موجودين بها - إذ ذاك - وكان بينهم طائفة كبيرة من المهاجرين والأنصار ، ولكن مبايعة علي في هذا الظرف وعلى هذه الصورة لم تكن محل اتفاق بين كافة المسلمين ، وكانت وجهة نظر الكثيرين منهم إرجاء هذه البيعة ريثما يحضر المسلمون المتفرقون بالأمصار ، وتم المطالبة بدم عثمان ، ثم يترك الأمر شورى بينهم ليختاروا من يولونه عليهم ، فهم أصحاب الحل والعقد^(١) . وكانت وجهة نظر علي وأتباعه أن البيعة قد انعقدت ، وأنها تلزم الذين لم يحضروها اكتفاءً بمن اجتمع عليها بالمدينة دار النبي صلى الله عليه وسلم^(٢) . حينئذ ظهر اتجاه جديد يدعو إلى استمرار الحكم في البيت الأموي ، وظهر على رأس هذا الاتجاه معاوية بن أبي سفيان الذي كان منافسا خطيرا لعلي حيث انحاز إليه جند الشام الأقوياء .

تمخض هذا الموقف عن نتيجة خطيرة هي انقسام المجتمع الإسلامي إلى فريقين كبيرين فريق وقف إلى جانب علي ، وفريق وقف إلى جانب معاوية ؛ بينما وقفت أقلية صغيرة^(٣)

(١) يمكنك مراجعة الذين توقفوا عن إقرار البيعة لعلي في : الكامل لابن الأثير

ج ٣ ص ٨٤ ومقدمه ابن خلدون ص ٢١٤ .

(٢) انظر : مقدمة ابن خلدون ص ٢١٤ .

(٣) نفس المصدر .

موقف الحيادة من هذا الصراع؛ فلم تزل إلى أحد الجانبين لأنها لم تتبين بعدُ وجه الحق . أهو في جانب علي ؟ أم في جانب معاوية ؟ :

وان نتحدث هنا عن تفاصيل ذلك الصراع الذى احتدم بين علي ومعاوية ، ولكن الذى يهمنا هو أن نشير إلى أن حادثة التحكيم التى وقعت فى حرب صفين بعد أن كادت الدائرة تدور فيها على معاوية وجنده - قد تمخضت عن انقسام معسكر علي إلى فريقين . فريق واقفه وبقى على طاعته ونصرته والولاء له، وهؤلاء هم الشيعة ، وفريق خالفه وشق عليه عصا الطاعة وقلب له ظهر المجن ، وهؤلاء هم الخوارج .

وبين هذين الفريقين المتطرفين نشأ فريق آخر يحافظ أثر التوسط والاعتدال فى كل شيء ، ولم يتطرف فى حكمه على المسائل كما تطرف الشيعة والخوارج . وهذا الفريق الثالث هم المرجئة ، وسوف نتحدث بعد قليل عن هذه الفرق الثلاث ، وعن صبغتها وتعاليمها وتمييز أهم الفروق بينها .

يتبين لنا من الكلام السابق؛ أن الظروف التى أحاطت بنشأة هذه الفرق ، كانت فى جهاتها ظروفًا اجتماعية وسياسية معا ؛ فإن النزاع على الخلافة - وإن كان هو السبب الواضح الذى عول عليه أكثر الباحثين^(١) والمؤرخين - إلا أنه - فيما نرى - لم يكن يؤدي وحده إلى هذا الذى حدث من الافتراق والشعب بين صفوف المسلمين ، ولكن تغير الظروف ، وتطور الوضع الاجتماعى فى البيئة العربية - على نحو ما سألنا - هو الذى ساعد على تهيئة النفوس لهذا الانقسام ؟ وإلا فإن النزاع حول الخلافة - على نحو ما علمنا - قد بدأ منذ اللحظة الأولى لوقاة الرسول ، ولكن لم يترتب عليه - إذ ذاك - ما ترتب عليه بعد ذلك من تنافر وانقسام .

(١) سبق أن أشرنا إلى رأى الأستاذين أحمد أمين وماكدونالد له فى هذه المسألة وهو ما يوافق اتجاه أكثر أمهات كتب التاريخ والمثل .

ومهما يكن من أمر؛ فإنه - من خلال هذا الجوالمضطرب المعقد نشأت في الإسلام ثلاث فرق كبيرة هي: الشيعة - الخوارج - المرجئة .

أما المعتزلة، فسوف نقتدم فصلاً خاصاً نتحدث فيه عن ظروف نشأتهم وأخبارهم ومبادئهم وطبقاتهم وكل ما يتعلق بهم .

ويجدر بنا قبل أن نبدأ الحديث عن هذه الفرق أن نشير إلى حقيقة مهمة هي أن الصبغة التي اصطفت بها كل من فرقتي الشيعة والخوارج حال نشأتها الأولى، هي الصبغة السياسية؛ وإن كانت في مراحل تطورها قد اهتمت بالأبحاث الدينية المختلفة؛ فكل فرقة منهما كانت تحاول أن تكون مبادئها ومناهجها هي الأساس الذي يجب أن تقوم عليه سياسة الحكم .

الخوارج

يعتبر الخوارج أول حزب سياسي تكون في الإسلام، وظهر بشخصية واضحة محددة المعالم .

ولقد حظى الخوارج بنصيب موفور من عناية الباحثين والمؤرخين في القديم والحديث؛ فتحدثوا عن نشأتهم وأخبارهم وفرقتهم ومبادئهم وأدبهم وتطور مذهبهم في التاريخ وعلاقتهم بالفرق الأخرى وموقفهم من الخلفاء وموقف الخلفاء منهم؛ وما إلى ذلك من كل ما يتصل بحياتهم كحزب سياسي كبير .

ونحن في حديثنا هنا عن الخوارج أو عن الشيعة والمرجئة، سوف لا نعرض بصفة مفصلة لهذه النواحي؛ فهي ليست هدفنا في هذا البحث، ولكننا فقط سنتحدث في إيجاز شديد عن أهم المبادئ التي قامت عليها هذه الفرق من الناحيتين الدينية والسياسية، وعن أهم الفروق بين هذه المبادئ، وذلك قبل أن نتحدث عن المعتزلة؛ حتى نتعرف وجوه الاختلاف والتشابه بينها، وإلى أي حد يمكن أن يكون

قد أثر بعضها في بعض وتأثر بعضها ببعض ؛ ثم مدى الانطباعات التي يمكن أن تتركها مبادئ وأتجاهات معينة لحزب من الأحزاب أو فرقة من الفرق في إنتاجها الأدبي .

ظهور الحوارج :

يرتبط ظهور الحوارج في التاريخ كحزب سياسي له - مبادئ واضحة ، بقبول على لمبدأ التحكيم^(١) في حرب صفين التي دارت رحاها بينه وبين معاوية ؛ إذما كاد على يعلن موافقته أخيراً على هذا التبا ، حتى انفصل من جيشه اثنا عشر ألفاً^(٢) أغلبهم من قبيلة تميم فارقوا معسكره ، وتركوا الكوفة ، وتوجهوا إلى حروراء^(٣) حيث اعتصموا بها ، وأعلنوا عصيانهم وخروجهم على علي .

وحجة هؤلاء في تصرفهم هذا ، أنهم إنما خرجوا يدافعون عن فكرة آمنوا بها ، ولم يخارم شك في أنهم على حق فيها ، فقبول على لهذه الخدعة التي أقبل عليها معاوية وجيشه من أهل الشام حين أوشكت الهزيمة أن تلحق بهم يعتبر شكا وتشكيكاً^(٤) في عدالة هذا المبدأ القدي قاتلوا في سبيله وضحوا من أجله .

ومن هنا تكون حزب الحوارج ، وتكونت مبادئه وتعاليمه التي سنشير إليها بعد قليل .

وفي الحق أن نشأة حزب كبير كالحوارج في هذه الظروف السريعة ، وتحت

(١) حادثة التحكيم معروفة مشهورة يمكن الرجوع إلى تفاصيلها في : وقعة صفين لنصر بن مزاحم ص ٥٦٩ ، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١ ص ١٨٢ وما بعدها وتاريخ أبي الفدا ص ١٨٥ وما بعدها ، وتاريخ الطبري ج ٦ ص ٢٧ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٥٧ .

(٣) حروراء : ناحية على مقربة من الكوفة .

(٤) انظر فجر الاسلام ص ٢٥٦ .

تأثير هذه الأسباب وحدها، مسألة تدعو إلى كثير من النظر؛ فعلى هذا القدي أحبوه
وقدسوه ودافعوا من أجله، وآمنوا بحقه. لا يمكن أن يتخلوا عنه وينتقضوا عليه
لمجرد أنه وافق على شيء رأوا فيه غير مصلحة لهم؛ فقد كان من الممكن أن يسلكوا
في هذا الموقف أى سلوك آخر إلا أن يخرجوا عليه، ويمثلوا عصيانهم له .

ثم إن بعض المصادر التي روت وقعة صفين وما دار فيها؛ تذهب إلى أن عليا
رفض رفضاً أكيدا مسألة التحكيم، وأن نفر من الذين صاروا خوارج فيما
بعدهم الذين ألحوا عليه في قبولها؛ وقالوا فيما قالوا له حينئذ: « يا علي: أجب إلى
كتاب الله إذا دعيت إليه، وإلا دفعناك برمتك إلى القوم وتفعل بك ما فعلنا
ببن عفان؛ فقال علي: إن تطيعوني فقاتلوا، وإن تصونوني فافعلوا ما بدا لكم^(١). »
فكيف نوفق بين هذا وبين ما هو شائع من أنهم خرجوا عليه لقبوله مبدأ
التحكيم؟؟ .

على أية حال، فإننا الآن لسنا بسبيل إلى مناقشة هذه الحوادث، وتبعية وقائعها
وتفاصيلها، واستنتاج ما يمكن وراءها من نتائج؛ فليس هنا مجال الحديث عن هذا
كله، ولكن الذي نريد أن نقره في هذا المقام هو أن مسألة التحكيم وحدها
لم تكن - فيما نرى - مبرراً قوياً لخروج هذا العدد الضخم من أنصار علي عليه،
وأنه لا بد أن تكون هناك عوامل أخرى^(٢) قد أحاطت بهذا الموقف وهيئات
الظروف لهذا الانقسام الخطير .

ومهما يكن من أمر؛ فإن حادثة التحكيم هذه كانت هي - على الأقل -
السبب الواضح القريب لظهور حزب الخوارج ذلك الحزب القوي الذي ظل

(١) انظر: تاريخ أبي الفدا ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) وسنشير بعد قليل إلى بعض هذه العوامل التي من أهمها عبد الله بن سبأ ومبادئه .

شوكة قوية في ظهر الأمويين يحاربهم ويحالدهم، حتى أوشك على القضاء على دولتهم لولا ما كان يعتريه من تفرق واختلاف .

أهم نظريات الخوارج السياسية:

أشرنا فيما سبق إلى أن الصبغة التي اصطبغت بها الفرق الإسلامية حال نشأتها الأولى، هي الصبغة السياسية نظرا إلى أن الظروف التي نبتت فيها والتي باشرت ظهورها كانت ظروفًا سياسية ، ومن هنا كان أهم النظريات التي قام عليها حزب الخوارج نظريات سياسية متعلقة بموقفهم من القادة والأئمة، وحكمهم عليهم ، ثم موقفهم من الخلافة ، وهي المسألة التي أثارته كل هذه الفتن ، وأدت إلى تلك المأساة التي انتهت بإزهاق أرواح تسعين ألفًا من المسلمين الذين قاتلوا في حرب صفين، وهو عدد لم يصل إليه ولا إلى قريب منه عدد القتلى في جميع المعارك التي حدثت في تاريخ الإسلام إلى تاريخها^(١) .

ولقد اختلف الخوارج فيما بينهم إلى فرق كثيرة ، يحصرها كتاب الفرق والمقاتلات والملل . في عشرين فرقة منها خمس فرق رئيسية هي على ما ذكرها « البغدادى^(٢) » : المحكمة الأولى . الأزارقة ، النجدات . الصفريه ، ثم المعجاردة وقد كان لكل فرقة من هذه الفرق . آراء ومبادئ خاصة ، لا يعنيها أن تعرض لها هنا ، ولكن الذي سنعرض له ، هو أهم النظريات التي اتفقت فرق الخوارج أو معظمهم عليها .

ويبدو أن المؤرخين^(٣) لم يتفقوا على النظريات الأساسية التي اعتمتها جميع الخوارج ، ولكن الذي يؤخذ من جميع أقوالهم أنهم اتفقوا على ثلاث نظريات رئيسية هي : -

(١) انظر : تاريخ الأمم الإسلامية للخضري ج ٢ ص ٦٧ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٥٤ ،

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص ٥٥ .

أولاً : - اتفاهم فى الحكم على الأئمة والخلفاء وأعمالهم

ثانياً : - اتفاهم فى وجوب الخروج على السلطان الجائر

ثالثاً : - اتفاهم على أن الخلافة لا يجب أن تكون فى قريش

بل يجب أن نضع لاختيار المسلمين حتى ولو كان المختار عبدا حبشيا ،
والخليفة الذى يقع عليه اختيار المسلمين ليس من حقه أن يتنازل أن يحكم ،
ويجب أن يوضع لكل ما أمر به الله وإلا وجب عزله (١) .

ولعل مما يشير إلى هذه النظريات ، ما رواه الشهرستانى من أن « عروة
ابن أذينة » وهو رجل من الخوارج : « أتى إلى زياد بن أبيه ومعه مولى له ، فسأله
زياد عن أبي بكر وعمر فقال فيها خيرا : وسأله عن عثمان فقال : كنت أتوالى
عثمان على خلافته ست سنين ، ثم تبرأت منه بعد ذلك للأحداث التى أحدثها
وشهد عليه بالكفر ، فسأله عن أمير المؤمنين على كرم الله وجهه فقال : أتوالاه
إلى أن حكم ثم أتبرأ منه بعد ذلك وشهد عليه بالكفر ، فسأله عن معاوية
فسيه سبا قبيحا (٢) . . . الخ »

وقال أبو الحسن الأشعري عن المبادئ التى تجمع فرق الخوارج . « الذى
يجمعها ، إكفار على عثمان وأصحاب الجمل والحكين ومن رضى بالتحكيم وصوب
الحكين أو أحدهما ، ووجوب الخروج على السلطان الجائر (٣) » .

هذه هى أم النظريات التى تجمع حولها حزب الخوارج ، وهى - كما نرى
- كانت رد فعل لتطورات السياسية التى حدثت من عهد إلى عهد ، فهم
يتفقون على صحة الإمامة لأبي بكر وعمر طوال عهدهما ، ولا يعترفون بصحة خلافة

(١) انظر : فجر الإسلام ص ٢٥٧ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١٦١ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٥٥ ،

عثمان إلا بالسنوات الست الأولى منها ، ويتبرأون من علي بعد أن قبل التحكيم ويشهدون عليه وطلّى عثمان بالكفر ، ولكن الذى نلاحظه أن الخوارج كانوا متشددين غاية التشدد فى أحكامهم تلك ، وأنهم تطرفوا تطرفاً شديداً فى موقفهم من علي وعثمان ومعاوية ، وأن ما حدث من هؤلاء الأئمة لم يكن يتسكفاً مع هذه الأحكام الجائرة عليهم ، وهذا مما يؤكد ما أشرنا إليه من قبل من أن هناك عوامل أخرى قد هيأت لظهور هذا الحزب غير موقف علي من مسألة التحكيم ، ولعل « عبد الله بن سبأ » ذلك اليهودى الذى تظاهر بالإسلام قد لعب دوراً فى هذا التحول النفسى بين أنصار علي ؛ فإنه وإن كان قد تظاهر بالولاء الشديد لعلي ، وكان من أشهر الدعاة له فى خلافة عثمان ؛ إلا أن نظرياته وعقائده التى كان يبثها ويدعو إليها ، كانت غريبة على الدين الإسلامى ؛ فهو أول من قال بالوصاية حينما ذهب إلى أن علياً وصى محمد^(١) ، وهو أيضاً أول من قال بالرجعة^(٢) ، وهو أول من اجترأ على الخلفاء والأئمة ؛ وخاصة فى حق أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ؛ وكان علي يضيف به ويقول عنه : « مالى وما لهذا الحميت الأسود الذى يكذب على الله ورسوله^(٣) » . فلو كان علي يثق به ، ويعتقد صدقه فى ولائه وتشدده فى الدعوه له ، ما حكم بكذبه ووصفه بهذا الوصف .

ومن ناحية أخرى ؛ فإننا نلاحظ بعض المشابه بين مبادئ هذا الرجل ، وبين ما ذهب إليه الخوارج من جرأتهم على الخلفاء والأئمة والحكم بتكفيرهم ، وبين ما ذهب إليه الشيعة من إيمانهم بنظرية الوصاية التى أشرنا إليها آنفاً وهذه

(١) انظر : تاريخ الطبرى ج ٥ ص ٩٨ .

(٢) انظر : فرق الشيعة للتونجى ص ٢٢ والرجعة كما يفهمها الشيعة الاعتقاد بأن أحد أبناء علي سيقوم من بين الموتى وأن جميع الناس سيعودون إلى الحياة بعد فترة لا تقل عن أربعين يوماً أنظر : الأغاني : ج ٧ ص ٨ ، ٢٤ ، ج ٨ ص ٢٧ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ .
(٣) سنوضح عند كلامنا على الشيعة أثر ابن سبأ فى ظهور هذه المبادئ الفاسدة .

أمور لم يتجه إليها تفكير المسلمين من قبل ، فهي تتناقض مع عقائدهم ومع مثلهم العليا التي كانوا يؤمنون بها في عهد النبي وفي خلافة أبي بكر وعمر من بعده (١) .

وعلى أية حال ؛ فسواء أكان لأن سباً ومبادئه أثر في هذه الاتجاهات أم لا ؛ فإن موقف الخوارج من الأئمة ونظرياتهم في الخلافة تحتاج إلى تفسير آخر يضاف إلى نعمتهم على عليّ بعد قبوله مبدأ التحكيم

أهم نظرياتهم المرفيئة :

كانت مسائل الدين ومسائل السياسة في هذا العصر شيئاً واحداً متصلاً ؛ فتعاليم الدين يجب أن تكون هي الأسس التي تقوم عليها سياسة الدولة ؛ وسياسة الدولة لا ينبغي أن تكون متجافية مع مناهج الدين ومبادئه وأحكامه العامة ، ومن هنا كان النظر في مسألة من مسائل السياسة يترتب عليه نظر آخر في مسألة من مسائل الدين .

فمثلاً حينما حكم الخوارج بكفر علي وعثمان وأصحاب الجبل والحكمين إلى سائر من حكموا بكفرهم - على نحو ما أسلفنا - ترتب على ذلك إثارة مسألة دينية هي النظر في ماهية الإيمان والكفر ، وما هي العلاقة بين العمل والإيمان . هل العمل جزء من الإيمان ؟ أم العمل شيء والإيمان شيء آخر ؟؟ إلى آخر هذه المسائل التي جر إلى البحث فيها حكمهم بتكفير من كفروا .

وقد اتفق رأى معظم الخوارج في هذه المسألة، على أن العمل جزء من الإيمان ؛ فالإنسان القدى ينطق بالشهادتين ثم لا يؤدي فرائض الإسلام من حج وصوم

(١) ستوضح عند كلامنا على الشيعة أثر ابن سبأ في ظهور هذه المبارء الفاسدة .

وزكاة وصلاة وكافر. ولا يشفع له نطقه بالشهادتين ، كما اتفق رأيهم على تكفير مرتكب الكبيرة .

وايست بنا حاجة هنا إلى أن نمحوض في تفاصيل آرائهم ومذاهبهم في مسائل الدين والسياسة ، وإنما قصدنا الإشارة إلى أهم المبادئ الدينية والسياسية التي قام عليها حزبهم ، حتى يتسنى لنا أن نتميز الفروق بينها وبين المبادئ التي قامت عليها الفرق الأخرى .

وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا قساة في أحكامهم ؛ مباليين في تشددهم فإنهم كانوا - كما أثر عنهم - أهل عبادة وتقوى وصلاة وصوم يتشددون في دينهم وينهمكون في عبادتهم ، وصفهم زعيمهم وخطيبهم « أبو حمزة الخارجي » فقال : « شباب والله مكتهلون في شبابهم ، غضيضة عن الشر أعينهم ، ثقيلة عن الباطل أرجلهم ، أنضاء عبادة وأطلاح سهر ، فنظر الله إليهم في جوف الليل ، منحنية أصلابهم على أجزاء من القرآن كما سر أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقاً إليها ، وإذا سر إياية من ذكر النار شقق شحقة كان زفير جهنم بين أذنيه^(١) .. »

هذه نبذة موجزة عن الخوارج ، وعن أهم نظرياتهم السياسية وتعاليمهم الدينية ، وسنتحدث الآن - بإيجاز أيضاً - عن فرقة أخرى من أهم الفرق التي ظهرت في تلك الحقبة وهي فرقة الشيعة .

الشيعة

يختلف الباحثون والمؤرخون في تحديد الوقت الذي نشأ فيه الشيعة؛ فيذهب بعضهم^(٢) إلى أن التشيع هو أول مذهب عرف في تاريخ الإسلام، وأنه نشأ

(١) البيان والتبين ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) انظر : مختصر تاريخ الشيعة ص ١٠ ، ١١ .

في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن اسم الشيعة هو أول اسم ظهر في الإسلام ولقب به أربعة من كبار الصحابة هم : أبو ذر الغفاري ، وسلمان الفارسي ، والمقداد ابن الأسود ، وعمار بن ياسر ، ثم اشتهر هذا الاسم بعد ذلك بين أنصار علي في واقعة صفين ، وبميل إلى هذا الاتجاه « الأستاذ أحمد أمين » حيث يقول في كتابه « فجر الإسلام » « وكانت البذرة الأولى للشيعة . الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه (١) » . ويقول الأستاذ ماكدونالد « MacDonald » أيضاً: أنه ظهر في اجتماع السقيفة أربعة أحزاب وعد من بينها الشيعة (٢) . أي أنه يقرر أن الشيعة كانت موجودة أيضا من ذلك الوقت أي منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

ويذهب بعض آخر (٣) إلى أن الشيعة لم تظهر إلا في عهد علي ؛ بل لم تظهر بمعناها الفنى التاريخي إلا بعد هذا الوقت بكثير .

ويرد أصحاب هذا الاتجاه على أصحاب الاتجاه الأول، بما قاله « المرتضى » في كتابه « المنية والأمل » : « وأما الرافضة فحدث مذهبهم بعد مضي الصدر الأول ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلي متواتر ؛ فإن زعموا أن عماراً وأبا ذر والمقداد بن الأسود كانوا سلفهم (٤) لقولهم بإمامة علي ، كذبهم كون هؤلاء لم يظهروا البراءة من الشيخين ، ولا السب لها ، ألا ترى أن عمارا كان عاملا لعمر بن الخطاب ، وسلمان الفارسي في المدائن ؟؟ »

(١) فجر الإسلام ص ٦٦

(٢) انظر Mac Donald Development of muslim theology p. 8-10

(٣) انظر النظريات السياسية الاسلامية - ضياء الزين - ص ٢٧ .

(٤) يقصد : كانوا سلفا للشيعة .

ثم قال : « وقد سر أن أول من أحدث هذا القول عبد الله بن سبأ ولم يظهر^(١) قبله » .
ومن الممكن أن يقال في التوفيق بين هذين الاتجاهين : أنه إذا قصد بالشيعة ذلك الحزب الكبير بنظرياته وآرائه وصبغته التاريخية : المعروفة ؛ فإن ذلك - بصفة قاطعة - لم يظهر إلا في أخريات عهد عثمان وعهد علي ، حينما خرج الخوارج وأسوا حزبهم وكونوا نظرياتهم . أما إذا قصد بالشيعة مجرد فكرة الدعوة الأعلى ممثلة في أشخاص أيا كان عددهم ؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أنه عقب اجتماع السقيفة ، وعقد البيعة لأبي بكر ظهرت فكرة الدعوة لعل ، وأنه أحق بالخلافة لأنه من آل البيت ، وأقرب قرابة الرسول .

ومن ثم ، يتضح لنا أنه ليس هناك خلاف جوهرى بين كل من الاتجاهين لأشهما لم يتفقا ابتداء على مفهوم كلمة « شيعة » ؛ فهي من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الأول ؛ تعنى أولئك النفوس الذين ظهروا بعد وفاة النبي منادين بأحقية آل البيت في الخلافة ؛ وهى من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الثانى تعنى ذلك الحزب الذى ظهر بكيانه مكتملا على مسرح السياسة العملية .

ويمكن أن يقال إن هذه الفكرة - فكرة الدعوة لعل - التى ظهرت بسيطة فى بادئ الأمر أخذت تنمو وتكبر مع تطور الأحداث السياسية ؛ وتضم إليها الأتباع والأنصار ؛ حتى انتهت أخيرا إلى ظهور حزب الشيعة .

أصول فكرة التوسيع :

إذن لقد كانت القاعدة الأساسية التى ارتكز عليها حزب الشيعة ، أوقام عليها هيكله ، هى عاطفتهم القوية نحو آل البيت وما تفرع عن هذه العاطفة من إيمانهم بأن آل البيت وعليا بصفة خاصة - أحق الناس بالخلافة بعد الرسول صلى الله

عليه وسلم ، ولقد آثر الشيعة «عليا» على غيره من آل البيت، لأنهم يؤمنون بأفضاليته على غيره في قربه من الرسول ، وفي شرف الجهاد ، وشجاعة النفس ، وكرم الخلق ، والإحاطة بعلوم الدين ؛ ثم لزواجه من فاطمة بنت الرسول، ولأنه والد الحسين . ولأنه أظهر رغبة جلية في الخلافة؛ فكان بذلك رأس دعوة اتهمزها أصحابه ، وقد أخذت هذه الفكرة تتطور وتتأثر بالمؤثرات السياسية والاجتماعية لدرجة باعدت بينها وبين بساطتها وصدقها؛ حتى لقد بالغ فريق من الشيعة في حب علي وتقديسه مبالغة أدت بهم إلى تأليهه ، وأن جزءا من الإله قد حل فيه . قال أحد غلاة الشيعة في هذا : « حل في علي جزء إلهي ، وأحمد بحسبه فيه ؛ كان يعلم الغيب إذا أخبر عن الملاحم وصح الخبر ؛ وبه كان يحارب الكفار، وله النصر والظفر ، وبه قلع باب خيبر ، وعن هذا قال : والله ما قلمت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ، وإنما قلمته بقوة ملكوتية^(١) . . . الخ » .

والشيعة يزعمون أن «عليا» وصى رسول الله ، ويثبتون أحقيته بالخلافة كما يقول ابن خلدون : « بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ، لا يعرفها جهاذة السنة ولا نافلة الشريعة ؛ بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة^(٢) » .

ومن مبالغات الشيعة وتطرفهم الشديد في إيمانهم بفكرتهم ، أنهم كانوا أحيانا يفسرون الحوادث التي تقع تفسيرا يتفق مع هواهم ، ويؤيد دعوتهم ويؤكد ما يؤمنون به من أن عليا وصى رسول الله ، وأن الرسول قد عينه للإمامة من بعده ، فأخطأ الناس وبايعوا أبا بكر . جاء في شرح نهج البلاغة : « وتزعم الشيعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم موته ، وأنه سير أبا بكر

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٢٠٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٧ .

وعمر في بعث أسامة لتخلو دار الهجرة منهما ؛ فيصفو الأمر لعلّى عليه السلام ،
ويبايعه من تخاف من المسلمين بالمدينة على مسكون وطمانينة ؛ فإذا جاءهم
الخبر بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وبيعة الناس لعلّى عليه السلام
بعده ، كانا عن المنازعة والخلاف أبعد ؛ لأن العرب كانت تلتزم بإتمام تلك
البيعة^(١) .

ويضيق المقام عن ذكر ما قاله الشيعة عن على ، وبخاصة غلاتهم ؛ ويكفى
أنهم جعلوا منه إلها مع أن أحدا من المسلمين لم يتطرق إلى ذهنه أن يؤله محمداً
صاحب هذه الدعوة وإمامها الأكبر .

هذه هي فكرة الشيعة الأساسية ، وهذا هو مبالغ تطرفهم فيها ، وأعله من
الواضح أن الفكرة نشأت بسيطة سليمة لا غبار عليها ، ولا تنافي في جوهرها مع
شيء من تقاليد الدين وتعاليمه ، ولكنها في تطورها اكتسبت صبغة جديدة غريبة
عن الدين ، ولا سيما عند هؤلاء المتطرفين الغلاة الذين خرجوا على عقيدة التوحيد
بتأليه على . . فهل لهذا من سبب ؟ ؟ ؟

هجرة مذهب الشيعة بالدرجات الأخرى :

أشرنا فيما سبق إلى الدور الذي قام به «عبد الله بن سبأ» ومبادئه التي بثها في
الأمصار الإسلامية منتقلا من مكان إلى آخر تحت ستار الإسلام .

والذي ينظر في تاريخ هذا الرجل ، لا يمكن أن يقلل^(٢) من خطر الدور الذي
لعبه ، وبخاصة في هذا التطرف المذهبي لفريق من الشيعة على الأقل ؛ فإنه من اليسير
أن نلاحظ العلاقة الوثيقة بين آراء ابن سبأ وبين المرحلة التي تطورت إليها

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١ ص ٥٤ .

(٢) للدكتور طه حسين في كتابه : الفتنة الكبرى عثمان : رأى يمينج فيه إلى التقليل

من خطر الدور الذي قام به ابن سبأ ، ولعل ما نقرره الآن من آثار هذا الرجل يثبت
عكس هذا . انظر : الفتنة الكبرى - ١ - عثمان ص ١٣٢ .

فكرة التشيع على أيدي غلاة الشيعة ومتطرفيهم .

فإذا كان هؤلاء يؤمنون بنظرية الوصاية والرجعة ، ثم يذهبون في تقديس علي إلى درجة التأليه ، فإن «عبد الله بن سبأ» هو أول من بث هذه المبادئ ودعا إليها. وقد أثبت المؤرخون كثيرا من أقواله التي تنص على ذلك ناصرياً ؛ فقد حكى «الطبري» أن ابن سبأ طاف بالأمصار، فبدأ بالحجاز، ثم بالبصرة، ثم الكوفة، ثم الشام ، وأخيراً أتى مصر وأقام بين أهلها وقال لهم : « لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمدا يرجع ، وقد قال الله عز وجل : إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد ؛ فمحمد أحق بالرجوع من عيسى ؛ فبئس ذلك عنه ووضع لهم الرجعة فتكلموا فيها ؛ ثم قال لهم بعد ذلك : إنه كان ألف نبي ؛ ولكل نبي وصي ، وكان علي وصي محمد ؛ ثم قال : محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء ؛ ثم قال بعد ذلك : من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ووثب عليّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم وتناول أمر الأمة ؛ ثم قال لهم بعد ذلك : إن عثمان أخذها بغير حق ، وهذا وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فانهضوا في هذا الأمر فحركوه وأبدأوا بالظعن على أمرائكم ، وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس ، وأدعواهم إلى هذا الرأي ^(١) »

يتضح لنا من هذا أن عبد الله بن سبأ وضع أسس نظرية الوصاية ونظرية الرجعة ، كما وضع مبدء الاجتراء على الخلفاء والأئمة ، ويتضح من قوله : « وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس وأدعواهم إلى هذا الرأي » أن الرجل لم يكن مخلصا لعل ولا للإسلام ، وأنه كان يتظاهر بالإسلام ليستر بذلك موقفه ويجذب قلوب الناس إليه .

ثم إنه أول من لفت الأذهان إلى تأليه علي . قال ابن أبي الحديد : « وأول

(١) تاريخ الطبري ج ٥ ص ٩٨ وانظر تاريخ الكامل لابن الأثير ج ٣ ص ٥٩ .

عن جهر بالملو في أيامه (أى على) «عبد الله بن سبأ» قام إليه وهو يخضب فقال له: «أنت أنت، وجعل يكررها»؛ فقال له ويملك الامن أنا؟ فقال أنت الله ، فأمر بأخذه وأخذ قوم كانوا معه على رأيه (١) .

هذا كله يوحى بالعلاقة الوثيقة بين آراء عبد الله بن سبأ وبين الأفكار التي تردت بين متطرفي الشيعة ، ومن هنا ذهب بعض الباحثين (٢) إلى القول بأن الشيعة اشتقت عن أصل يهودى ، وهذا الرأى - فيما نرى - أكثر انطباقاً على غلاة الشيعة الذين ردوا آراء ابن سبأ وأقبلوا عليها دون تخرج، وهؤلاء قد كونوا فرقة خاصة سميت بالسبيئية . وما نظن إلا أن هذه الفرقة بعيدة كل البعد عن الجوهر الحقيقي لفكرة الشيعة الأساسية .

وإلى جانب هذا فإن معظم شيعة على كانت بالعراق ، والعراق كما هو معروف بيئة تروج بمختلف الديانات والمذاهب القديمة ؛ فقد انتشرت فيه ديانات الفرس من زرادشتية ومأنوية ومزدكية ، كما انتشرت فيه اليهودية والنصرانية ، وقد عاشت الشيعة في هذا الجو ، وتشعبت بما انتشر فيه من آراء وعقائد، وبخاصة عقيدة الفرس التي كانت تعترف بالحق الإلهى للملك ، وتضفى عليهم من الإجلال والتقدس ما يسمو بهم إلى درجة الآلهة ، ومن هنا يمتد بعض (٣) الباحثين أن الشيعة - في حقيقتها - ليست إلا طائفة فارسية .

(١) شرح تهج البلاغة لابن أبى الحديد ص ١ ج ٤٢٥ .

(٢) من الذين ذهبوا إلى هذا الرأى الأستاذ ولهاوزن Wellhausen في كتاب :
Nicholson. Literary History of the Arabs p. 215

(٣) ذهب إلى هذا الأستاذ دوزى Dozy في كتاب .

Nicholson. Literary history of the Arabs, p. 214

والأستاذ أحمد أمين في كتاب . فجر الاسلام ص ٢٧٨ ، وجولد تدهير في كتاب العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٩٢ . ويبدو ان ابن حزم هو أصل هذا الاتجاه حيث تحدث بما يشير إلى هذا عن أثر الفرس في طوائف أهل الاسلام أنظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ٢١٥

آية هذا كله أن فكرة التشيع في تطورها؛ لم تحتفظ بصيغتها الأولى، وإنما أضيفت إليها - على نحو ما رأينا - عناصر جديدة باعدت بينها وبين حقيقتها الأصلية البسيطة .

والسبب المقول لهذا - إلى جانب ما تقدم - هو أن المجتمع العربي بعد اتساع الفتوحات، قد نفذت إلى صميمه عناصر جديدة مختلفة الديانات والمشارب والنزعات، ولم يكن من الممكن أن تظل هذه العناصر بعيدة عن التأثير في الحياة العربية والمشاركة في توجيهها في مناحيها المختلفة .

وقد كان غلو الشيعة على هذا النحو الذي رأينا، مظهرا واضحا من مظاهر هذا التأثير وذلك هو ما جعل الباحثين يرجعونها إلى أصول يهودية حيناً، وإلى أصول فارسية حيناً آخر .

والشيعة - على ما هو معلوم - فرق كثيرة^(١)، ولكل فرقة منها آراء ومبادئ، ولن نعرض هنا لتفصيل للكلام عن هذه الفرق، ولكننا أيضاً سنعرض فقط للحديث عن أهم المبادئ التي قام عليها حزب الشيعة من الناحيتين السياسية والدينية .

أهم نظريات الشيعة الزيدية والعباسية :

تتفق فرق الشيعة - ماعدا الزيدية^(٢) منهم - على أمور أهمها ما يأتي :-

١ - أن الخلافة قاعدة من قواعد الدين، وركن من أركان الإسلام

(١) يمكن الرجوع إلى هذه الفرق، وتفصيل الحديث عنها في : مقالات الاسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والمثل والنحل للشهرستاني ج ١ وخطط القرظي ج ١. ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٧ و فرق الشيعة للنوختي ص ٢

(٢) الزيدية هم أتباع زيد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وتعتبر هذه الفرقة أكثر فرق الشيعة بعدا عن التطرف، وأقربها إلى روح الإسلام .

ولا يجوز للنبي أن يفعلها أو يكل أمرها إلى المسلمين؛ لأنها ليست من المصالح العامة؛ بل يجب عليه تعيين الإمام والنص عليه .

٢ - أن علياً رضى الله عنه هو الذى عينه النبي صلى الله عليه وسلم، ونص على خلافته وأوصى له بذلك - ولهم على ذلك نصوص مختلفة^(١) .

٣ - أن الإمامة فى علي وفى ذريته من بعده ، وإن كانوا فيما بينهم يختلفون فى تعيين الأئمة من ذريته^(٢) .

٤ - أن الناس يجب عليهم أن يولوا الإمام الذى ثبت فيه النص ، ويحفظون من ظلمه وخرج عليه ، ويذهب غلاتهم إلى تكفيره والتبرؤ منه .

٥ - أن الأئمة معصومون وجوبا عن الكبار والصغار؛ فلا يصح أن يقع أحدهم فى مصيبة كبيرة أو صغيرة .

هذه هى أهم نظريات الشيعة فى الخلافة^(٣) . وهم يكادون يجمعون عليها إلا المعتدلون من فريق الزيدية .

أما غلاة الشيعة فقد حكموا بكفر الصحابة جميعاً؛ لأنهم بايعوا أبا بكر وتركوا علياً مع أنه أحق بالخلافة ، وآمنوا كذلك بالوصاية والرجعة ، وذهبوا إلى تأليه علي ، وجملوا الاعتقاد بالإمام ركناً من أركان الإسلام؛ كما حكموا بكفر بن أمية وظلمهم .

(١) أنظر : مقدمة ابن خلدون ص ١٩٧

(٢) مقدمة ابن خلدون ١٩٧

(٣) انظر . الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٩٥ ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٦

المرجئة

يعتبر ظهور المرجئة نتيجة طبيعية لهذا التطرف الشديد لسكل من حزبي الخوارج والشيعة؛ فلقد رأينا غلو كل من الفريقين في رأيه، وتعصبه لمذهبه إلى درجة باعدت بينه وبين فطرة الإسلام وحقيقة السامية، ومن هنا كان من الطبيعي أن تنشأ طائفة أخرى محايدة، تلتزم القصد والاعتدال في كل شيء، وتقف موقفا وسطا بين هذين الفريقين المتطرفين، وتضع مفاهيم جديدة للإيمان والكفر، وتصدر أحكاما جديدة على الأئمة والصحابة وعلى أعمالهم ليست لها هذه الصرامة أو ذلك العنف اللذان اتسمت بهما الأحكام التي أصدرها كل من الخوارج والشيعة، وكانت هذه الطائفة هي فرقة المرجئة.

إذن لقد كانت نشأة المرجئة صدى لذلك الاختلاف الشديد بين الشيعة والخوارج، وهذه الفتن التي تمت في نظرياتهم المتطرفة، ومن هنا يقول «ابن عساكر» في حديثه عن المرجئة: «م الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي؛ فلما قدموا المدينة بمل قتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون؛ فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوما وكان أولى بالعدل وأصحابه؛ وبعضكم يقول: كان على أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة، وكلهم عندنا مصدق، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما، ولا نشهد عليهما، ونرجى أمرها إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم^(١) بينهما».

وهذا النص يشرح بوضوح المبدأ الأساسي الذي قام عليه حزب المرجئة

وهو إرجاء^(١) أمر الناس إلى يوم القيامة ، وترك الحكم عليهم له وحده . وهو كما يبدو مبدأ يدعو إلى المسالمة والتسامح ، وإلى التخفيف من حدة هذا التشدد الذى ذهب إليه كل من الشيعة والخوارج ؛ فهو لا يدعو إلى تخطئة فريق من الناس وتصويب فريق آخر ، ولا يحكم بكفر طائفة من الناس دون طائفة أخرى ؛ وإنما أمر هؤلاء وأولئك موكل إلى الله ، يحكم عليهم هو وحده بما يريد .

. ولم يكن للرجئة - فيما عدا هذا - رأى إيجابى فى الموقف السياسى يدعون إليه ويتعصبون له ، كما كان الشأن بالنسبة للشيعة والخوارج ، فلقد كان لكل منها رأى واضح فى الخلافة التى كانت هى أساس الحياة السياسية . ومن هنا لا يمكن القول بأن الرجئة حزب سياسى بالمعنى المفهوم ؛ لأنهم - كما رأينا - يتخذون هذا الموقف السلبي الذى ساووا فيه بين الأحزاب الموجودة كلها من أمويين وخوارج وشيعة ، ولم يتجاوزوا إلى أى منها قولاً أو فعلاً ، ولم يكن لهم هم - كما قلنا - رأى إيجابى فى الحياة السياسية .

إذن ؛ فالرجئة كما يبدو من ظروف نشأتهم ، حزب دينى دعا إلى ظهوره هذا التطرف المذهبى الذى أدى إلى تلك الأحكام الجائرة من تكفير الخلفاء والصحابة والمسلمين ، ولكن يذهب بعض الباحثين^(٢) إلى القول بأن الرجئة فى بادىء أمرها حزب سياسى ، وأن هذا الحزب كان يقف موقف التأييد من بنى أمية ولكنه تأييد سلبى لا إيجابى ؛ لأنهم لم يتجاوزوا إليهم ، ولم يخرجوا مقاتلين معهم بل كان موقفهم من الأمويين كوقفهم إزاء الشيعة والخوارج .

فكيف نفهم من هذا أن الرجئة حزب سياسى ، ماداموا لم يعلنوا تأييدهم لأحد الأحزاب ، أو يتخذوا لهم موقفاً إيجابياً واضحاً فى المشكلات السياسية ؟ ؟

(١) هذا هو التفسير الصحيح لكلمة رجئة ، وهناك تفسيرات أخرى لا تتماشى مع روح مذهبهم . أنظر . خطط القرينى ج ٤ ص ١٧١ والمثل والنحل ج ١ ص ١٨٦
(٢) أنظر . فجر الاسلام ص ٢٨٠

على أن القول بتأييدهم لبني أمية ينفيه أن كبار المرجئة : كسعيد بن جبير .
وعيلان بن مروان ، والحارث بن سريح ، وأبي حنيفة ، قد خرجوا للحرب
بني أمية^(١) وقاتلم .

ومهما يكن من أمر، فإن الصبغة الدينية لحزب المرجئة كانت أوضح بكثير جدا
من الصبغة السياسية ، وأن حزبهم من أول الأمر قام على بحوث تتصل بحقيقة
الإيمان والكفر ، والعلاقة بين العمل والإيمان ، وأن النتيجة التي وصلوا إليها
في هذه البحوث ، كانت ترمي إلى غاية واضحة ، هي الحد من غلو الشيعة والخوارج
وتطرفهم .

أصناف المرجئة :

ذهب المقرئ في الخلط^(٢) إلى أن المرجئة ثلاثة أصناف :

١ - صنف يجمع بين القول بالإرجاء والقول بالقدر ، ومنهم عيلان ،
وأبو شمير ، ومحمد بن شبيب ، والصالحي ، والحالدي .
وهؤلاء بسمون مرجئة القدرية .

٢ - صنف يجمع بين الإرجاء والقول بالجبر ومنهم : - جهم بن صفوان ،
ويسمى هذا الصنف : مرجئة الجبرية .

٣ - صنف يقول بالإرجاء المحض، وهؤلاء هم : المرجئة الخالصة .

وقد زاد الشهرستاني في الملل^(٣) والنحل . صنفا رابعا هو مرجئة الخوارج

(١) أنظر : النظريات السياسية : ضياء الدين الريس : ص ٦٨

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٧١

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٦

ولا يعنيننا هنا أن نتحدث عن أصنافهم وفرقهم^(١) ، ولكن الذى يعنيننا هو أن نذكر أهم نظرياتهم التى اتفقوا عليها .

أهم نظريات المرجئة :

اتفق معظم المرجئة على أن حقيقة^(٢) الإيمان ، هى الاعتقاد القلبي ، والمعرفة بالله ورسوله ، وأن أعمال الجوارح الظاهرة ليست جزءا من الإيمان ؛ فمن اعتقد بقلبه وصدق ؛ فهو مؤمن ، ولا يضر إيمانه ما يقارف من معاص ، أو يرتكب من كبار .

قال أبو الحسن الأشعري : « وكان محمد بن شبيب وسأر من قدمنا وصفه من المرجئة ، يزعمون أن مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة المارفين بالله ورسوله المقرين به ورسوله ، مؤمنون بما معهم من الإيمان فاسقون ، بما معهم من الفسق^(٣) » ومن كلماتهم المشهورة التى تشرح حقيقة مذهبهم قولهم : « إنه لا تضر مع الإيمان معصية ، كما أنه لا تنفع مع الكفر طاعة^(٤) » .

وقال « غسان الكوفي » زعيم فرقة الغسانية منهم . « الإيمان يزيد ولا ينقص^(٥) » .
يعنى أنه يزيد بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي . وقال « مقاتل بن سليمان » أحد المرجئة فيما يحكى عنه : « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان^(٦) » .
ويقول شاعرهم « ثابت قطنة » . -

(١) انظر : خطط المقرئى ج ٤ ص ١٧١ ، والملل والنحل ج ١ ص ١٨٥ ، ومقالات

الإسلاميين للأشعري ص ١٩٧

(٢) راجع تعريفاتهم بإيمان فى : الملل والنحل ج ١ ص ١٨٦ وما بعدها ، ومقالات

الإسلاميين ص ١٩٧ .

(٣) مقالات الاسلاميين ص ٢٠١

(٤) خطط المقرئى ج ٤ ص ١٧١ ، والملل والنحل ج ١ ص ١٨٦

(٥) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٨

(٦) الملل والنحل ج ١ ص ١٩٠

ياهند فاستمعى لى إن سيرتنا أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
ترجى الأمور إذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلون على الإسلام كلهم والمشركون استووا في دينهم قددا
ولا أرى أن ذنبا بالغ أحدا م الناس شركا إذا ما وحد الصمدا
لانسفك الدم إلا أن يراد بنا سفك الدماء طريقا واحدا جددا^(١)

يؤخذ من مجموع هذه الأقوال ، أن المرجئة وضعت مفهوما خاصا لحقيقة الإيمان ، وهذا المفهوم لا يدخل العمل في جوهر الإيمان ، ولا يعتبره جزءا منه . ويفهم من هذا ؛ أنهم أرادوا بذلك الرد على الخوارج ؛ حينما تطرفوا فذهبوا إلى أن العمل جزء من الإيمان ، وأن مرتكب الكبيرة كافر ، والرد على الشيعة أيضا حينما غلت فاعتقدت أن الاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان . وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه آنفا ، وهو أن نشأة فريق المرجئة كانت رد فعل لتطرف كل من الشيعة والخوارج في آرائهم ومبادئهم .

أهم الفروق بين الفرق الثلاثة

أولا : في مسائل السياسة :

يتضح مما تقدم ؛ أن هناك فروقا جوهرية بين كل من الفرق السابقة حول نظرياتهم التي اعتنقوها فيما يتعلق بمسألة الخلافة، وهي المسألة الأساسية التي تفرقت فيها الآراء، واختلفت المذاهب .

فالخوارج ؛ يرون أن الخلافة لا يلزم أن تكون في قريش ؛ بل هي أمر

(١) يوجد النص الكامل للقصيدة في : الأغاني ج ١٣ ص ٥٠ .

يجب أن يترك لاختيار المسلمين، يولون عليهم من بشاؤون، حتى ولو كان عبدا حبشيا .
والشيعة يرون أن الخلافة ثبتت بالنص لآل بيت الرسول ؛ ولعل وذريته
بصفة خاصة ، حيث هو القى عينه الرسول صلى الله عليه وسلم وأوصى له بالخلافة .
والخوارج يرون وجوب الخروج على السلطان الجائر .

والشيعة يرون أن الاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان . وأن الناس
يجب عليهم أن يتولوا الإمام القدى ثبت فيه النص .

هذه هي أهم الفروق بين الحزبين الكبيرين في أخطر مسألة وأعظمها ، وهي
مسألة الخلافة ؛ ومن ملاحظة هذه الفروق يتبين لنا أن رأى الخوارج في هذه المسألة
كان رأيا « ديمقراطيا » بينما كان رأى الشيعة فيها رأيا « ثيوقراطيا ^(١) » .

أما المرجئة - فكما عرفنا - لم يكن لهم رأى في مسألة الخلافة .

ثانيا : في مسائل المربع :

وقد تفرع عن خلافهم في المسائل السابقة، أن أثبت مسألة الإيمان والكفر ،
والحكم على أعمال الصعابة ومرتكب الكبيرة

ونلخص فيما يلي ، أهم الفروق بينهم في هذه المسألة : -

يقرر الخوارج: أن العمل جزء من الإيمان ؛ فليس الإيمان هو الاعتقاد وحده
فمن اعتقد بقلبه وشهد بلسانه أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول ثم
لم يأت بما أمر الله به من صوم وصلاة وزكاة ، وأرتكب الكبائر ، واجترح
المعاصي كان كافرا . ولذلك قد حكموا بالكفر على عثمان وعلى معاوية ، وكل
من وافق الحكمين في حكمهما ورضى بالتحكيم .

(١) انظرا فجر الإسلام ص ٢٧٩ .

والشيعة يذهبون مذهباً آخر ؛ فيقررون أن الاعتراف بالإمام والطاعة له جزء من الإيمان ، ويحكمون بخطأ من ينكروه ويخرج عليه ، ويذهب بعضهم إلى الحكم بكفره ، ولذلك حكموا بكفر الصحابة الذين بايعوا أبا بكر وتركوا علياً ؛ لأنه عالياً في نظرهم هو الإمام الثابت بالنص .

أما المرجئة ؛ فيقررون أن العمل ليس جزءاً من الإيمان ، وأن الاعتراف بالإمام ليس كذلك جزءاً من الإيمان ؛ وإنما الإيمان ؛ هو التصديق والاعتقاد بالقلب فقط ؛ وعلى ذلك فمرتكب الكبيرة ليس بكافر ، وإنما هو مؤمن موكول أمره إلى الله تعالى ؛ ولا يحكمون على أحد بالكفر أو الخطأ ؛ فأمر الجميع مردود إلى الله سبحانه وتعالى .

أثر ظهور الفرق في الأدب

الأدب تمير عن الحياة ، وصدى للبيئة التي يعيش فيها ، وصورة صادقة لكل ما تضطرب به من أحداث ، وما تعج به من مشكلات ، فهو الوتر الحساس الذي يتحرك دائماً بحركة الحياة من حوله ، ويسير معها في مساراتها المختلفة ؛ ويسجل كل ما تصادفه في سيرها من تطور أو تغير .

لذلك فإن حركات التطور السياسي والاجتماعي ، لا بد أن تنبئها حركات تطور أدبي تسجلها وتعبر عنها وتصور أحداثها .

ومن ثم فإن ظهور الأحزاب أو الفرق الإسلامية - كظاهرة جديدة في الحياة السياسية الإسلامية - كان عاملاً من أخطر العوامل التي أثرت في الأدب العربي ، وأسهمت بنصيب كبير في إنضاج الحياة الأدبية ، وتوجيهها وجهة جديدة .

ذلك أن كل حزب من الأحزاب التي كانت موجودة من خوارج وشيعة ثم أمويين ؛ كانت له نظريات ومبادئ يعتنقها ويدافع في سبيلها ، وكان يحاول

جاهدا أن يجعل من نظرياته ومبادئه أساس الحياة ومنهاج الحكم ، وهو في سبيل هذه الغاية، يبذل كل جهد ويركب كل صعب ؛ فهو أحيانا يشهر سيفه ، وأحيانا أخرى يشهر لسانه وقلبه ، ومن هذا المجال - مجال اللسان والقلم - انبعث ذلك النشاط الأدبي الكبير الذي فتحت به صفحة جديدة مشرقة من تاريخ الأدب العربي ، وبدأت به مرحلة قوية من مراحل تطوره ، تميزت بصدق العاطفة ، وحرارة الانفعال ، وجدة الموضوع .

ونحن لو رجعنا إلى تاريخ الأدب في تلك الحقبة التي شهدت عنف الصراع بين هذه الأحزاب . لاستطعنا أن نبرز فيه ثلاث شخصيات نموذجية قوية ، كل شخصية منها تمثل تيارا سياسيا معيناً ، وتكون عنصرا من عناصر ذلك التطور الأدبي الذي انبعث مع تلك الحركة السياسية الكبيرة - حركة ظهور الأحزاب - فاقدمت كل شخصية مقوماتها النفسية والفكرية والوجدانية في كل ما أنتجت من أدب ، واستنفدت كل طاقاتها الفنية والأدبية للدفاع عن كيانها . هذه للشخصيات الأدبية الثلاث هي :

١ - شخصية الخوارج ٢ - شخصية الشيعة ٣ - شخصية الحزب الأموي .

أما المرجئة فلم يكن لهم - فيما نعلم - نصيب محسوس في ذلك النشاط الأدبي ، ولعل ذلك راجع إلى أنه لم يكن لهم مذهب سياسي خاص يدينون به ويدافعون عنه ، فإنه لم يلهب نار الحماسة بين الأحزاب الأخرى ؛ إلا مبادئهم التي أعتنوها وآمنوا بها ووقفوا بحياتهم للدفاع عنها ؛ ومع هذا ؛ فقد حفظ لنا التاريخ بعض التصانيد^(١) لشعراء المرجئة ؛ ولكنها لا تقاس بتلك الثروة الطائلة التي أضافها إلى ميراثنا الأدبي أدباء الأحزاب الثلاثة الأخرى وشعراؤهم .

كان من الطبيعي إذن أن يتصدى كل حزب للدفاع عن عقيدته ، وكان

(١) أنظر : الأغاني : ج ٨ ص ٨٩ .

الخطباء والشعراء والكتاب، هم القوى العظيمة التي جندت لذلك الدفاع ، وإذا تصورنا مبلغ إيمان كل حزب بمبادئه ونظرياته، استطعنا أن نتصور مبلغ ما كان يبذل في سبيلها من جهد وما يعانى من مشقة .

فلقد لقي كل حزب من ألوان المف وضروب الاضطهاد مالمقى ، ولم يكن شئ من ذلك ليثنيه عن عزمه أو يوهن من قوته ؛ بل كان يزيد إيمانا بمبادئه واندفاعا نحو غايته ؛ لذلك فقد تنافس أدباء كل حزب وشعراؤه في إنضاج أفكارهم وإجادة معانيهم، وتنقية ألفاظهم، وتنميق أساليبهم، حتى يكون لسلامتهم أثر في النفوس ، ووقع على القلوب، فيبلغوا بذلك غايتهم من استمالة الناس واجتذابهم إليهم ، وتأليف قلوبهم حول مبادئهم ، وهم في الواقع لم يكونوا يفتعلون ذلك افتعالا ، أو يتكلفونه تكلفا ، ولكن إيمانهم وصدق عواطفهم وقوة انفعالهم بمبادئهم ، هي التي هيأت لهم تلك المقدرة البيانية الهائلة ، التي أجرت ألسنتهم وأقلامهم بذلك الأدب الرفيع الذى مازال بين أبدينا حيا ينبض بأصدق العواطف وأخلص المشاعر ؛ والأدب لا يضمن له البقاء ، أو يباح له الخلود ؛ إلا إذا كان صادقا منبعثا من أعماق النفس وأغوار الشعور . ولعل ذلك هو أول ما يلفت النظر من مظاهر التأثير المذهبي في الأدب؛ ذلك أن يصقل الأدب بصقل خاص قوامه العاطفة العميقة والشعور الخالص .

ومن ناحية أخرى ؛ فإن المضمون الأدبي إذا كان قويا ممثلا لتجربة صادقة ومعبرا عن مشكلة جوهرية تمس القلب والشعور، فإن ذلك يستلزم روعة الصورة وإحكام الأداء وروعة الأسلوب ، مادامت هناك الأصالة الفنية، والاستعداد الأدبي ذلك لأن الصلة وثيقة جدا بين المضمون والشكل كمنصرين رئيسيين يتكامل بهما العمل الأدبي ، وهذا هو ما نشاهده بصفة عامة في كل أدب نتج للدفاع عن مذهب أو عقيدة ، و بعبارة أخرى، في أدب كل من الشيعة والخوارج وبنى أمية ،

تلك الأحزاب المتنافرة التي احتدم بينها النزاع وأشدت الصراع ؛ فإنه بلا شك أدب راق عظيم توفرت له كل عناصر القوة والجمال التي ضمنت له البقاء ومنحته الخلود .

ونحن هنا اسنا بصدد الحديث عن هذا الأدب . وعن مقوماته وخصائصه وأشكاله ، فذلك باب واسع يحتاج إلى بحث مستقل ، ولكن الحقيقة التي نريد أن نقررها هنا ، هي أن قيام الأحزاب هياً تخلق بيئة أدبية ممتازة لم يكن لها أن تحاق أو تحتل ذلك المكان الواضح في تاريخ الأدب ، لو لم يشح لهذه الأحزاب أن تظهر ويكون ما كان بينهما من خصومات ومنازعات هي - بلا شك - أفسح مجال تصطاوات في الأسنة والأفلام ، وانبرت فيه القرائح والأفهام ، وتجلت فيه المواهب والقدرات الفنية والأدبية، التي خلقت لنا ذلك الميراث الخصب من فنون الأدب وأبوابه .

١ - ففي هذا المجال ؛ ظهر الشعر السياسي ، وهو باب واسع من أبواب الشعر اثن في الشعراء وأبدعوا وأجادوا ، وأثرت عنهم فيه القصائد الزائفة التي احتلت مكانا واضحا في تاريخ الشعر العربي ، وحظيت بنصيب كبير من درس المدارس وعناية الباحثين .

٢ - وظهرت كذلك الخطب السياسية ، التي وجدت في هذه البيئة المعقدة عوامل قوتها ونموها ، وقويت وازدهرت وبلغت أوج عظمتها ونضجها على أيدي مشاهير الخطباء من الخوارج والشيعية والأمويين ، ومكان هذه الخطب بارز وملحوظ أيضاً في تاريخ الأدب . يعرفه من يعرف : الحجاج بن يوسف ، وزيايد بن أبيه ، وأبا حمزة الخارجي وقطرى بن العجاءة ، وعمران بن حطان ، والخنثار الثقفي وغيرهم من خطباء الأحزاب الذين طالما اهتزت لكلامهم النفوس ، وانقادت لبلاغتهم الأفتدة والمقول .

٣ - وإلى جانب هذا ظهر أيضاً في هذا المجال ، باب رائع من أبواب الأدب، هو باب المحاورات والمجادلات والمناظرات ؛ فإن الأسر في الدعاية الحزبية لم يقتصر على الشعر والخطب فقط ؛ ولكن كان للجدل والمناظرة نصيب موفور في هذه الدعاية ، واتقد اشتهر ما كان بين الخوارج ورؤساء الأمويين وما كان بين هؤلاء والشيعية من مواقف رائثة في هذا الباب تدل على المهارة البيانية ، وللقدرة البلاغية ؛ بقدر ما تدل على الإيمان بالعميدة والثبات عليها والاستماتة في سبيلها ، حتى ولو أدى ذلك إلى لعنة الولاة والخلفاء .

ولعل من المناسب أن نسوق مثالا يسيراً من هذه المواقف ؛ فهي تشير بحق إلى مظهر مهم من مظاهر التطور الأدبي التي وضحت في هذه البيئة ، وكانت صدى مباشراً لوجود الأحزاب السياسية .

وروى أن الحجاج قال لرجل من الخوارج : « أجمعت القرآن ؟ قال : أمتفرقا كان فأجمعه ؟ قال : أتقرأه ظاهرا ؟ قال : بل أقرأه وأنا أنظر إليه . قال : أتحفظه ؟ قال : أخشيت فراره فأحفظه ؟ قال : ما تقول في أمير المؤمنين عبد الملك ؟ قال : لعنه الله ولعنك معه . قال : إنك مقتول ، فكيف تاتي الله ؟ قال : ألقاه بعملى وتلقاه بدمي ^(١) » .

وروى أيضاً أن الحجاج قال لامرأة خارجية : « والله لأعدنكم عدا ولأحصدنكم حصدا . فقالت : أنت تحصد والله يزرع ؛ فانظر أين قدرة الخلق من قدرة الخالق ^(٢) » .

ويروى أن عبد الملك بن مروان دعا رجلا من الخوارج للرجوع عن مذهبه فوجده مستبصراً؛ فدعاه مرة ثانية فقال له الرجل : لتغتنك الأولى عن الثانية ، وقد

(١) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٥٣

(٢) البيان والتبيين ج ٢ ص ٣٢٧

قلت فسمعت ؛ فاسمع أقل : قال له قل : فجعل يسط له من قول الخوارج
وزين له من مذهبهم بلسان طلق ، وألفاظ بينة ، ومعان قريبة ، فقال عبد الملك
بعد ذلك - على معرفته - : لقد كاد يوقع في خاطري أن اللجنة خلقت لهم ، وأنى
أولى بالجهاد منهم (٣) .

وهناك عشرات من هذه المواقف التي تؤكد لنا مبلغ تأثير الأحزاب
في إنضاج الحياة الأدبية ، وتعطينا صورة واضحة عن هذه الظواهر الأدبية
الجديدة التي نمت ونضجت في ظل تلك البيئة التي احتدم فيها النزاع بين
الأحزاب المختلفة .

٤ - ولقد كانت الحروب الطاحنة التي دارت رحاها بين كل من الخوارج
والشيعة وبنى أمية ، مصدر إلهام لكثير من الموضوعات التي تناولها شعراؤهم ،
فلقد تمدثوا عن مواقفهم الحربية ، وأشادوا بمواقف أبطالهم فيها ، وما أحرزوه
من نصر ، ورتوا شهداءهم وذكروا أمجادهم ومدحوا بهم وبتفانيهم في سبيل
عقيدتهم ، ومدحوا كذلك عن أعدائهم وعن المزامم التي لحقت بهم . إلى آخر
ما تمدثوا عنه من كل ما هو متصل بالحروب وأحداثها ؛ وعلى الجملة فقد كانت
هذه الحروب ميدانا من أفسح الميادين التي انطلقت فيها قرائح الشعراء والخطباء
بلا حدود . وكتب التاريخ واللغة والأدب مليئة بهذا التراث القوي أوحى به
الحروب ومواقفها ، ومن ذلك على سبيل المثال : ما قاله « عتبان بن وصيفة
الشيبياني » في قصيدة وجهها إلى عهد الملك بن مروان :

ألا أبلغ أمير المؤمنين رسالة وذو النصح لو برعى إليه قريب
فإنك إن لا ترض بكر بن وائل يكن لك يوم بالعراق عصيب
ولا صاح ما دامت منابر أرضنا يقوم عليها من ثقيف خطيب

(١) الكامل للبرد ج ٢ ص ١٤٦ .

فإن يك منكم كان مروان وابنه وعمره ومنكم هاشم وحبيب
فمنا سويد والبطين وقعبب ومنا أمير المؤمنين شبيب
فوارسنا من يلقهم يلق حتفه ومن ينج منهم ينج وهو سليب^(١)
وأقبل «عبد الرحمن بن خالد بن الوليد» ومعه لواء معاوية الأعظم وهو يقول :
أنا ابن سيف الله ذاكم خالد أضرب كل قدم وساعد
بصارم مثل الشهاب الواقد أنصر همي إن عمي والدي
بالمجد لا بل فوق جهد الجاهد ما أنا فيما فاني براقد
فاستقبله «جارية بن قدامة السمدى» وهو يقول : -

اثبت لصدر الرمح يا ابن خالد اثبت لئث ذى فلول حارد
من أسد خفان شديد الساعد ينصر خير راكم وساجد
من حقه عندى كحق الوالد ذاكم على كاشف الأوابد^(٢)

ولما هزم «عبد العزيز» أخو خالد بن عبد الله والى البصرة لعبد الملك بن مروان
وكان في قتال مع الخوارج . قال «عبد الله بن قيس الرقيات» في هذه الهزيمة : -
عبد العزيز فضحت جيشك كلهم وتركتهم صرعى بكل سيل
من بين ذى عطش يجود بنفسه وملجب بين الرجال قتييل
هلاصت مع الشهيد مقاتلا إذ رحمت منتكث القرى بأصيل
وتركت جيشك لا أمير عليهم فارجع بعار في الحياة طويل

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٢٨

(٢) وقفه صفين : لنصر بن مزاحم ص ٤٥٠

ونسيت عرسك إذ تقاد سبية تبكي العيون برنة وعويل^(١)
ويضيق بنا المقام عن الإكثار من ذكر هذه الأمثلة ، ولكن الذى يتعقب
شعر الحرب فى كتب الأدب والتاريخ، يجد فيه مثلاً رائعاً لشعر العربى الناضج
الذى يفيض قوة وجزالة وروعة .

آية هذا كله ؛ أن الأدب العربى قد تأثر تأثراً عميقاً من ناحية شكله وموضوعه
بظهور الأحزاب ، والسبب فى ذلك - كما قلنا - هو ذلك الصراع العنيف
الذى اقتضى أن يحدد كل حزب كافة قواه للدفاع عن كيانه ، والدعاية لمبدئه
وكان لسان والقلم فى ذلك المضمار أكثر مما كان للسيرف . ومن هنا نشط الأدب
وتنوعت أهدافه ، واتسعت موضوعاته ، وعمت معانيه ، وقد منحه ذلك الروعة
والقوة وشده الأسر وعمق التأثير .

ولعل مما يدل على ذلك ما قاله « عبيد الله بن زياد » فى وصف أدب الخوارج
وهو عدوم اللدود الذى ليج فى قتلهم وحبسهم والتنكيل بهم . قال وقد كلم
فى بعض الخوارج فأبى : « أقمع النفاق قبل أن ينجم ، لكلام هؤلاء أسرع
إلى القلوب من النار إلى البراع^(٢) » .

والذى لاشك فيه ، أن هذا الأدب - أعنى هذا الكلام الذى تحدث عنه
عبيد الله - قد تأثر بالمبادئ التى تكون حولها هذا الحزب . كما تأثر بالحياة
النفسية التى كان يحياها أفرادها ، وانعكس عليه كل ما فى هذه الحياة من حماس
وإيمان وقوة وصدق . ومن هنا كان كما وصفه « عبيد الله » أسرع إلى القلوب
من النار إلى البراع . وهكذا الشأن فى كل أدب تقومه العاطفة الصادقة ، ويوحى
به الإيمان العميق بمبدأ أو فكرة .

(١) تاريخ الكامل ؟ لابن الأثير ج ٥ س ١٢٣

(٢) الكامل للبرد ج ٢ س ١٥٥

البَابُ الأَوَّلُ

تأثر الثقافة الأجنبية في الفكر العربي والإسلامي إلى نهاية القرن الرابع

الفصل الأول

انتشار الدعوة الإسلامية في بلاد الأعاجم

انبتقت الدعوة الإسلامية من الجزيرة العربية . وبدأت وجودها في تلك البقعة الطيبة من الأرض ، وظلت محصورة فيها لم تتجاوزها أو تتعد حدودها طوال عهد الرسول ؛ ففي هذه الفترة لم يتجه نشاط المسلمين الحربى إلى الخارج ، ولكنهم صرفوا جهودهم الأولى في تركيز هذه الدعوة وإرساء قواعدها في أرجاء الجزيرة العربية كلها قبل أن يتجهوا إلى العالم الخارجى ، وهذا هو الشأن فى كل نظام جديد لا بد أن ترسو قواعده أولاً على بقعة معينة من الأرض ، وبين قبيل معين من الناس ، حتى إذا رسخت دعائمه ، وتوطدت أركانه وكثر المؤمنون به والمدافعون عنه انطلق من أفقه الضيق المحدود إلى آفاق أخرى رحبية ينشر فيها ظله ويؤكد نفوذه ويبسط سلطانه .

وهكذا كان الحال بالنسبة للدعوة الإسلامية ؛ فإنها بدأت من نقطة ضيقة فى الصحراء وحولها نفر قليل من البدو ، ولكنها لم تلبث أن فتحت أمامها أكبر الدول وأعناها ، وخضع لسلطانها أعظم الشعوب وأقواها .

ولعل السبب فى تغلب المسلمين على هذه الدول التى فتحوها ، يرجع فى أول الأمر إلى ما كان يجمعهم ويؤلف بين قلوبهم من أمر هذا الدين الجديد الذى أقبلوا عليه وآمنوا به . فهم لم يخرجوا فى طلب ملك يصيبونه أوجاه يطعمون فى الوصول إليه ، ولكنهم خرجوا انصرة هذا الدين وبسط نفوذه وإعلاء كلمته ، ولذلك كتب لهم الغلب ، وتحققت لهم المعجزة بالانتصار على هذه الدول القوية وريثة الحضارات والمدنيات، وهم فى هذا المدد القليل والعتاد الضئيل .

ولقد أشار « ابن خلدون » في المقدمة إلى هذا المعنى ؛ حيث قرر أن العرب لم يكن لهم أن يحصلوا على ذلك الملك إلا بهذا الوازع الديني القوي جمع كلمتهم وأنف قلوبهم ، وأبعد عنهم الحقد والتنافس ومكنهم من الانتصار والغلب ^(١) .

إذن لقد كانت فترة الرسول فترة نشاط داخلي ، وكان الفرض هو إخضاع القبائل العربية في أواسط الجزيرة وأطرافها لهذه العقيدة الجديدة . ولكن ينبغي أن نشير إلى أن الرسول قد بدأ بدعوة الأمم المجاورة إلى الإسلام ، وأرسل إلى ملوكها ورؤسائها كتبه ورسله ؛ بل لقد حدث أنه أرسل جيش الأمراء إلى الروم ^(٢) وأعد لهم جيش أسامة قبل وفاته ؛ فهو بهذا قد رسم الخطة لخلقائه ، ومهد الطريق لتلك الفتوحات التي توالى من بعده .

وقد بدأت حركة الفتوحات منذ خلافة أبي بكر حيث خاض حروب الردة التي انتهت بفتح اليمامة ، ثم فتحت في عهده « إجنادين » من مملكة الشام . ثم استمرت بعد ذلك وأخذت في الاتساع حتى شملت ممالك العراق والشام ومصر وقارس وأرمينيا وأفريقيا وأرض الهند وغيرها من البلاد التي امتد إليها نفوذ العرب ^(٣) .

وقد كان الأساس في فتح هذه البلاد هو الدعوة إلى الإسلام ؛ فإن قبله أهلها ودانوا به فقد انطبق عليهم حكم المسلمين من العرب وأصبحوا سواء في المعاملة ، لافرق بين عربي وعجمي ، ولا فضل لأحدهما على الآخر إلا بالتقوى ؛ وإن لم يقبلوا فلهم الحرية في أن يقيموا على دينهم ، ولكن عليهم أن يدفعوا الجزية ويتركوا بلادهم لحكم المسلمين ؛ فإن لم يقبلوا الإسلام أو الجزية أعلنت عليهم الحرب .

(١) انظر : مقدمة ابن خلدون ص ١٥١ ، ١٥٧ .

(٢) انظر : تاريخ الطبري ج ٣ ص ١٠٧ وسيرة ابن هشام ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ج ٣ ص ٤٣٣ وانظر : تاريخ الفتح الإسلامي - محمد نجر الدين ص ٣٦٧ . وانظر : تاريخ الأمم الإسلامية للخضري ج ١ ص ١٧٣ .

(٣) انظر . تاريخ الطبري ج ٣ ص ٣ وتاريخ الأمم الإسلامية للخضري . ج ١ ص ٣ ١٧٣ والمعارف لابن قتيبة ص ١٩٢ .

كانت هذه هي القاعدة الأساسية لفتح الإسلام ، وكانت تلك هي الخطة التي اتبعها المسلمون في معاملة أهل البلاد التي فتحوها . وليست بنا حاجة في هذا المقام إلى أن نطيل الحديث عن تفاصيل هذه النظم وتلك القوانين التي سنها الإسلام في معاملة الذميين ، ولكن الذي يعنيننا هو أن نقرر أن الدعوة الإسلامية أخذت تنتشر في بلاد الأماجم انتشارا واسعا ، وأقبل كثير منهم على اعتناق الإسلام إيمانا بمبادئه واعترافا بقوانينه . وكان لهؤلاء الذين آمنوا مخلصين أثر كبير في تطور الفكر الإسلامي ، حيث شاركوا مشاركة مخلصية في كل ميادين النشاط الديني والعلمي والأدبي ، وكانوا مفاتيح كنوز ثمينة تدفقت خيراتها على الحياة العقلية الإسلامية ، وسيأتي حديثنا قريبا عن هذا الدور الكبير الذي قام به هؤلاء في ذلك المضمار .

وإلى جانب هؤلاء الذين أقبلوا على الإسلام مخلصين نجد قوما دخلوا في الإسلام هروبا من الجزية ، أو اعتزازا بالإسلام دين الولاة والحكام والسادة الغالبين ، وتجنبا لما كانوا يشعرون به من المهانة في مجتمع يسوده العرب الذين كانوا ينفرون من كل دين يخالف دينهم .

وعلى أية حال فإن الدين الإسلامي قد انتشر في هذه البلاد ، وبسط سلطانه في ربوعها ، وأكد صلاحيته لحكم دول كبيرة النقى فيها مزيج من الثقافات ومزيج من الأجناس والديانات ، ومزيج من التقاليد والعادات ، وظل هو ولنة القرآن بيدين عن كل تأثير أصاب الحياة العربية مع هذا التطور الذي آلت إليه . بعد أن امتزج العرب امتزجا وثيقا بسكان البلاد التي فتحوها .

منزلة الأعاجم في الدولة الإسلامية

ومخاصة في عهد بني أمية وبني العباس

أولاً : منزلة الأعاجم في عهد بني أمية :

حينما هدأت حركة الفتح وآل السلطان إلى بني أمية كان يوجد عنصران رئيسيان يتكون منهما المجتمع الإسلامي - حينذاك - هذان المنصران هما عنصر العرب الفالبيين وعنصر المعجم^(١) للفلوبين .

وقد اقتضى وجود هذين المنصرين في مجتمع واحد يسوده نظام واحد أن يتفاعلا ويمتزجا وتتصل حياتهما اتصالاً وثيقاً يتناول كل شيء ويتغلغل في كل شيء .

غير أن الوضع بالنسبة لهذين المنصرين في الدولة ، لم يكن واحداً والمساواة بينهما لم تكن تامة ؛ بل كانت منزلة الأعاجم دون منزلة العرب بكثير ، ولم تكن نظرة هؤلاء إليهم نظرة احترام وإخاء ومساواة ؛ بل كانوا ينظرون إليهم نظرة الإنسان إلى من هو دونه ، نظرة يسودها الازدراء والاحتقار والشعور بالأنفة والكبرياء ، لذلك كانوا يأنفون أن يتزوج الأعاجم بنساء العرب ، ويرون ذلك انحذاراً لا يليق بمكانهم الرفيع . « سمع أعرابي يقول لآخر : « أترى المعجم تنسكح نساءنا في الجنة ؟؟ فقال الآخر : نعم أرى ذلك بأعمالهم الصالحة . فقال : توطأ رقابنا والله قبل ذلك^(٢) » .

وروى أيضاً أن رجلاً من الأعاجم تزوج أعرابية من بني سليم فذهب محمد ابن بشير الخارجي إلى المدينة، وشكا إلى واليها إبراهيم بن هشام ابن المغيرة « واستعدام

(١) تقصد بالحجم هنا غير العربي مطلقاً .

(٢) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٢٢٠ .

عليه ، فأرسل هذا إلى المولى وإلى نفر من المسلمين، وفرق بينه وبين زوجته
وضربه مائتي سوط ، وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه فأشبه ابن بشير قصيدة
طويلة يقول فيها : -

شهدت غداة خعم بنى سليم وجوها من قضائك غير سود
قضيت بسنة وحكت عدلا ولم ترث الحكومة من بعيد
إلى أن يقول : -

وفي المائتين للمولى نكال وفي سلب الحواجب والحدود
إذا كفاتهم بينات كسرى فهل يجد الموالى من مزيد
فأى الحق أنصف للموالى من اصهار العبيد إلى العبيد^(١)

وتدل هذه القصة على أن هذه النظرة إلى الأماجم لم تكن من قبل المواطنين
العرب فقط ؛ بل كانت كذلك نظرة الحكام والولاة ؛ فهؤلاء أيضاً كانوا
يأثفون منهم ويستعملون عليهم ، فلا يستأنسون بهم أو يولونهم عملاً مهما من أعمال
الدولة ، وإذا حدث شيء من ذلك فإنهم لا يسلمون من سخيرية للناس بهم
وتحاملهم عليهم ؛ فحينما جعل بنو أمية « خالدا بن عبد الله القسرى » واليا على العراق
لم يكن ذلك محل رضى وارتياح من المواطنين ، فجعلوا يهجونه ويهجون عماله .
من ذلك ما قاله « يحيى بن نوفل » فى هجاء خالد القسرى : -

وأنت كساقط بين الحشايا يصير إلى الخليث من المصير
ومثل نصامة تدعى بعيرا تعاضمها إذا ما قيل طيرى
وإن قيل احلى قالت فأى من الطير المرّبة بالوكور
وكنت لدى النعيرة غير سوء تبول من الخفاة بالزئير

لأعلاج ثمانية وشيخ كبير السن ذى بصر ضئير

تقول لما أصابك أطمعوني شرابا ثم بلت على السرير^(١)

وقال عبد الله بن كثير السهمي يلعن عمال القسرى لسهم عليا :

لعن الله من يسب عليا وحسيفا من سوقة وإمام

أيسب المطيبون جردودا والكرام الأخوال والأعمام^(٢)

ولما رأى الأعاجم ما آلت إليه مكاتهم من الضعة والمهانة ، أقبلوا على اعتناق الإسلام ليعتزوا به ويتخذوه وقاية من ازدراء العرب وامتيازهم . روى البلاذري في فتوح البلدان أن : « أبرويز وجه إلى الديلم ، فأتى بأربعة آلاف ، وكانوا خدمه وخاصة ، ثم كانوا على تلك المنزلة بعده وشهدوا القادسية مع رستم . فلما قتل وانهمز الجوس اعتزلوا وقالوا : ما نحن كهؤلاء ولا لنا ملجأ ، وأثرنا عندهم غير جميل ، والرأى لنا أن ندخل معهم في دينهم فنعزبهم^(٣) . . . »

ولكن ذلك لم يرفع من شأنهم في نظر السواد الأعظم من العرب الذين كانوا يأفزون من أن يرقى إلى مكاتهم هؤلاء الأعاجم الذين غلبوا على أسرهم وأصبحوا مسودين بعد أن كانوا أسيادا .

والحق أن العرب في موقفهم هذا - إذا استثنينا أفتقهم من الزواج بالأعجميات حيث قد شرط الإسلام الكفاءة في الزواج - كانوا متجانين مع روح الإسلام الذي قضى على العصبية الجنسية ، وأخى بين المسلمين وحكم بالمساواة بينهم ، وقرر أن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى . حتى زعماء بني أمية أنفسهم لم يكونوا يحسنون معاملة الأعاجم الذين اعتنقوا الإسلام ؛ بل أسرفوا في اضطهادهم

(١) البيان والتبيين ج ٢ ص ٢٧٤ .

(٢) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٩٣ .

(٣) فتوح البلدان ص ٢٨٩ .

والصفت بهم، وهذا هو الحجاج بن يوسف، يكتب إلى عامله بالبصرة يقول له: « إذا أتاك كتابي فاتف من قبلك من النبط فإنهم مفسدة للدين والدنيا . فكتب إليه : قد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن وتفه في الدين . فكتب إليه الحجاج : إذا قرأت كتابي فادع من قبلك من الأطباء ونم بين أيديهم ليقتفوا عروقك ؛ فإن وجدوا فيك عرقا نبطيا فاقطعه والسلام^(١) . »

ويقول شاعر يذم النبط :

نبط إذا عرك الهوان بهم ذلوا وإن أكرمتم ضغنوا^(٢)

ولم يدع العرب فرصة للاقتصاص من الأعاجم والتعريض بهم إلا استغلوها .
زل جرير بقوم من بني المنبر بن عمر بن نعيم فلم يقروه حتى اشترى منهم القرى .
فانصرف وهو يقول :

يا مالك بن طريف إن يمعكو رفا القرى مفسد للدين والحسب
قالوا فيعك يما قلت لهم يبعوا الموالى واستحيوا من العرب

قال المبرد: « وتزعم الرواة أن ما أنفت منه جلة الموالى هذا البيت، يعنى قول جرير « يبعوا الموالى واستحيوا من العرب » لأنه حطهم ووضعهم ورأى أن الإساءة إليهم غير محسوبة عيبا^(٣) »

وروى أن للتعجب قال لرجل من الأشراف : « ما علمت ولدك ؟ قال للفرائض . قال : ذلك علم الموالى لا أباك . علمهم الرجز فإنه يُهْرَثُ أشداقهم^(٤) . »

(١) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٢٢٠ .

(٢) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٢٢٠ .

(٣) الكامل للمبرد ج ١ ص ٢٧٢ .

(٤) الكامل للمبرد ج ١ ص ٢٧٣ .

وقال الجاحظ : « قلت لعبيد الكلابي وكان فصيحاً فقيرا : أيسرك أن تكون هجينا ولك ألف جريب ؟ قال : لا أحب التؤم بشيء »^(١) .

والهجين من كانت أمه أجمية ، حرة كانت أم أمة ، وكان أبوه عربيا .
والعربي يستكف من الهجين حتى ولو كان أخاه . يروى أن أعرابيا من بني المنبر تقدم إلى سوار القاضي وقال له : « إن أبي مات وتركني وأخالي ، وخط خطين ناحية ، وهجينانا ، ثم خط خطا ناحية ، ثم قال : كيف ينقسم المال بيننا ؟ فقال : للمال بينكم أثلاثا إن لم يكن وارث غيركم . فقال له : لا أحسبك فهمت ، إنه تركني وأخى وهجينا لنا . فقال سوار : المال بينكم سواء . فقال الأعرابي : أياخذ الهجين كما أخذ وأياخذ أخى ؟ قال : أجل . فغضب الأعرابي وقال : تعلم والله إنك قليل الخلالات بالدهناء . فقال سوار . إذن لا يضرنى ذلك عند الله شيئا^(٢) » .

ويضيق بنا المقام عن الإكثار من هذه الآثار التي وردت في هذا الصدد ، ولكن من خلال تلك الأمثلة اليسيرة التي سقناها ، نستطيع أن نتميز منزلة الأعاجم ومستواهم الاجتماعي في عهد بني أمية ، ومدى مالحتهم من اضطهاد وازدراء .
وتلك ظاهرة نستطيع أن نقرها بالأمور الآتية : -

١ - المصيبة :

العرب قوم يتعصبون لجنسهم ، ويفتخرون بنسبهم ، وأمر المصيبات القبلية التي كانت نسود الحياة في المجتمع العربي قبل الإسلام مشهور ومعروف ، فالعربي يفخر بقبيلته ويتعصب لنسبه الخاص قبل أن يفخر بعنصره ويتعصب لنسبه العام .
وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الظاهرة بقوله : « اعلم أن كل حي أو بطن من

(١) محاضرات الأدبا ج ١ ص ٢١٨ .

(٢) عيون الأخبار لابن قتيبة ج ٢ ص ٦١ ، ومحاضرات الأدب ج ١ ص ٢١٧ .

للقبائل كانوا عصابة واحدة لتسبهم العام ، فقيمهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحام من النسب العام لهم (١) ،

وهذا يدل على مبلغ تعلق العربي بذاته ، واعتداده بنفسه ونفخه بمنصره ونسبه وزعنه إلى السيادة وحب السيطرة .

ولقد استطاع الإسلام حيناً أن يقضى على هذه الظاهرة ، وأن يخاق للعرب بيئة روحية جديدة قوامها المحبة والإيثار ونبذ العصبية والتأخى في الإسلام ، وجعله وحدة العصبية القوية التي تجمعهم وتوآف بينهم ، ولكن لم تلبث روح التمصب أن انبثت من جديد في عهد بنى أمية ؛ فقد كانت هي الأساس الذى قام عليه ما كهم وبنيت عليه سياسة دولتهم ، ومن هنا كان غير العربي في دولة بنى أمية ، ليس كالعربي في كل ما يتمتع به من حقوق ، لأن للعربي كان يجرى في عروقه دم ممتاز ليس من جنسه دم هؤلاء الأعاجم (٢) .

٢ - الشعور بعزة الفتح :

ولقد زاد العربي شعوراً بذاته واعتداداً بنفسه ، تلك النقلة الهائلة في حياته فبعد أن كان يعيش على رمال الصحراء تلك العيشة الخشنة المحدودة ، أصبح وهو يعيش في أحضان ذلك النعيم في تلك المدن الزاهرة بألوان الحضارة والمدنية والعلم ، ويسيطر على تلك الحياة الناعمة المليئة بصنوف اللذة والمتاع . وفي نفسه إحساس عميق بأنه هو الفاتح المنتصر الذى جاء من عرض الصحراء ليظهر أعز أمتين على ظهر الأرض - إذ ذاك - وهما أمة الفرس وأمة الرومان . أنيس من حقه بعد هذا أن يتيه نفخاً وزهواً على هؤلاء المغلوبين المقهورين ؛ وأليس له أن يستشعر حق السيادة عليهم ، وأن ينظر إليهم نظرة السيد للسود

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٣١ .

(٢) أنظر ضحى الإسلام ج ١ ص ٢٣ .

والتألب للعلوب ، وأن يعيش دائماً بذلك الإيمان الذي صوره شاعرهم
في قوله :-

إنا من النفر الذين جياهم طلعت على عاد بريح صرصر
وسابن تاجي ملك قيصر بالقنا واجتزن باب الدرب لابن الأحمر^(١)
٣ - حقدم القديم على القرس :-

كان العرب في جاهليتهم أمة ذوى أنفة وكبرياء وكانوا يعتزون بنسبهم
ويعتدون بأنفسهم ويفخرون بعروبيتهم ، وإن في قصة وفود العرب على كسرى
للإيلا على مدى اعتزاز العربي بنفسه وإحساسه بقوة روحه ، ولكن مع ذلك
فإن نظرهم إلى دولتي القرس والمان وما كان هؤلاء يتمتعون به من ملك عريض
وجاه واسع وغنى سايع وحضاره زاهية ؛ كانت نظرة عالية يشوبها شعور بالضعف ؛
فقد كانت توحى إليهم بذلك الفارق الكبير بينهم وبين دول مجاورة لهم ، وقد
أورثهم ذلك شعورا بالحقد عليهم والكرهية لهم والتوجس منهم ؛ لذلك لما ندب
عمر رضى الله عنه المثنى بن حارثة الشيباني إلى أهل فارس ، وندب الناس معه
لقتالهم لم يستجب أحد من الناس ثلاث ليال متوالية وكأنما استمظموا هذا
الأمر ، واستكثروا على أنفسهم أن يخرجوا لقتال القرس وهم من المنعة والشدة
وقوة الشكيمة على ما يعرفون ، ولذلك قال لهم « المثنى » يا أيها الناس لا يظلمن عليكم
هذا الوجه ؛ فإننا قد تبجحنا بريح فارس ، وغلبناهم على خير شقى السواد ، وشاطرناهم
ونلنا منهم ، واجترأ من قبلنا عليهم ، ولها إن شاء الله ما بعدها^(٢) »

قال الطبرى : « وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم

(١) هذان البيتان نقلان عن ضحى الإسلام ج ١ ص ٢١ والمقصود ببني الأسفر الرومان

(٢) تاريخ الطبرى ج ٢ ص ٦١ .

لشدة سلطانهم وشوكتهم وعزمهم وقهرهم الأمم^(١) .
كان هذا هو حال العرب بالنسبة للأعاجم قبل أن يغزوهم ويفتحوا
بلادهم ؛ فلما تم لهم ذلك تحرك في نفوسهم الشعور بالسيادة على هؤلاء الأعاجم
الذين كانوا إلى حين سادة الدنيا وملوك العالم . بهذه الأمور الثلاثة السابقة نستطيع
أن نفسر ما كان يلاقية الأعاجم في عهد بنى أمية من عسف واضطهاد .

والحق أن هذا الوضع - كما قلنا - متجاف مع روح الدين وعدله وسماحته
فلم يكن لدين يدعو إلى المساواة أن يقر هذه التفرقة العنصرية ، أو يعترف بهذا
التفاضل الذى يقوم على اعتبار الجنس ، بل التفاضل عنده يقوم على أساس واحد
هو التقوى والعمل الصالح ، أو هانحن أولاء نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم
يولى أسامة بن زيد على المهاجرين والأنصار ، ورى أبا بكر يولى عليهم سالما
يوم اليمامة ، وعمر يقول : « لو كان سالم مولى حذيفة حيا لاستلحقته^(٢) » وعلى
ابن أبي طالب « لا يفضل شريفا على مشروف ولا عربيا على عجمي^(٣) » وفوق
هذا كله يقول الله سبحانه : « إنما للؤمنون إخوة » ويقول : « يا أيها الناس
إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند
الله أتقاكم » .

هذا هو منهج الدين في معاملة الأعاجم ولكن بنى أمية كانوا أقرب إلى
النزعات الجاهلية التي قضى عليها الإسلام .

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الظاهرة - ظاهرة اضطهاد الأعاجم - كانت
أكثر تفشيا في البيئات العامة والبيئات السياسية ؛ أما في البيئات العلمية والدينية فلم
تسكن هناك تفرقة بين العرب وغيرهم إلا من ناحية التفوق الدينى والعلمى ، فقد كان

(١) نفس المصدر .

(٢) محاضرات الأدبا ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد ج ١ ص ١٨٠ .

(م - ه أدب المعتزلة)

ذلك هو الأساس الذي يقوم عليه التفاضل بين إنسان وآخر ، والتاريخ يحفظ لنا سيرة علماء أجلاء من الأعاجم كانوا موضع الاحترام والتبجيل بما أسدوا إلى الدين الإسلامي والفكر العربي من خير كثير . من هؤلاء العلماء محمد بن سيرين وسعيد بن جبير ، والحسن البصرى وغيرهم .

ومهم ايكن من أمر ؛ فإن منزلة الأعاجم - بصفة عامة - في العهد الأموى لم تكن منزلة كريمة ، ولم تكن نظرة العرب إليهم تقوم على أسس دينية وإنسانية بقدر ما تقوم على أسس عنصرية جنسية . وفيما قدمنا من آثار تاريخية أصدق دليل على ذلك .

ولقد أوغر ذلك صدور الأعاجم على بنى أمية ، وملأ قلوبهم حقدا وعداوة وكان من نتيجة ذلك أن أحكموا مقاومتهم للسلطان الأموى ، وتعاونوا مع العرب الناقمين على بنى أمية ، وكان هؤلاء وأولئك سببا في نكبتهم وإسقاط حكومتهم والقضاء على نفوذهم في بلاد المشرق .

ثانيا : منزلة الأعاجم في عهد بنى العباس :

لم يكن بداذن من أن ينتهى الحكم الأموى ، وأن يقطع آخر أيامه وسط هذا الآتون الثائر الذى اندلعت نيرانه من إقليم خراسان على يد قائد فارسى محنك هو أبو مسلم ؛ فلقد حددت سياسة الحكم الأموى هذا المصير لتلك الدولة التى قامت دعائمها على التفريق العنصرى بين سكان العالم الإسلامى ، والنظر إلى المواطنين على أنهم طبقتان متفاوتتان في الوضع السياسى والاجتماعى .

ولقد استطاع العباسيون^(١) أن يستفيدوا من ذلك الشعور الناقم على بنى

(١) انظر : تاريخ الشعوب الإسلامية - كارل بروكلمان - ترجمة نبيه فارس وآخر

أمية ، كما استطاع الفرس بزعامه أبي مسلم أن يستفيدوا من الصراع القبلي الذي كان يحدث في إقليم خراسان بين المضربين واليمايين الذين كانوا يتناوبون^(١) الإمارة في هذا الإقليم ، ولم يستطيعوا - وهم عرب - أن يجمعوا أمرهم لمقاومة هذا العدو المشترك ؛ بل لقد كاد لهم أبو مسلم^(٢) ، والتي بأسهم بينهم حتى استطاع آخر الأمر أن يضم إليه طائفة منهم هم قحطان^(٣) وربيعة ، وقد وقف هؤلاء جميعا في وجه بني أمية يؤلبون الناس عليهم ، ويمهدون الطريق لقيام حكومة جديدة هي الحكومة العباسية .

وقد كان مركز نشاط الدعوة العباسية هو إقليم خراسان الذي أثاره أبو مسلم مجتهد الذين كان أغلبهم من الفلاحين الفرس^(٤) ؛ فقد اجتمع في هذا الإقليم اثنا عشر نقيباً للحزب العباسي^(٥) على رأسهم قحطبة بن صالح الطائي الذي كان ساعدا قويا لأبي مسلم في خراسان ، وكانت خطبه^(٦) هي الوقود الذي أشعل نيران الثورة في هذا الإقليم ، وكانت الكوفة أيضاً مركزاً من أهم مراكز النشاط للدعوة العباسية حيث كان أبو سلمة الخلال يقوم فيها بدور الدعاية السرية للحكم العباسي ، وكانت رسالته إلى أبي مسلم متصلة لا تنقطع^(٧) .

ولا يعني في هذا المقام أن تفصل الحديث عن تلك الحركات التي أفضت إلى سقوط الحكم الأموي ، ولكن الذي يعنيها هو أن تقرر أن الأعاجم كانوا هم اليد المحركة لهذا الانقلاب ، وأن باب خراسان هو الباب الذي أقبلت

- (١) انظر : ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٠ .
- (٢) انظر : مروج الذهب ج ١ ص ٢٠١ .
- (٣) انظر : تاريخ الطبري ج ٩ ص ٩٧ .
- (٤) انظر : بروكلمان ج ١ ص ٢٠٢ .
- (٥) انظر : تاريخ الطبري ج ٩ ص ٩٨ .
- (٦) راجع خطب « قحطبة » في أهل خراسان في : الطبري ج ١٠٦ .
- (٧) انظر بروكلمان : ج ١ ص ٢٠٤ .

منه الدولة العباسية ، ولذلك كان يسمى «باب الدولة»^(١) . ومن هنا كانت منزلة الأعاجم في العهد العباسي من الناحية السياسية والاجتماعية منزلة رفيعة تتناسب مع ذلك الجمود الضخم الذي بذلوه في التهيؤ لقيام الحكومة العباسية .

وقد اعترف لهم زعماء هذه الحكومة من أول الأمر بضخامة هذا الجمود وأنهم كانوا جنودهم الأوفياء الذين نصر الله بهم الحق وقهر الباطل .

فما قاله «داود بن علي» في خطبته لأهل الكوفة : «يا أهل الكوفة : إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين بن علي حقا حتى أتانا الله لنا شيعتنا أهل خراسان فأجابنا بهم حقا ، وأفلج بهم حجتنا وأظهر بهم دولتنا»^(٢)

وأوصى «المنصور» ولده المهدي وصية طويلة جاء فيها : « . . . وانظر مواليك فأحسن إليهم ، وقربهم ، واستكثر منهم فأهم مادتك لشدة إن زلت بك . وما أظنك تفعل ، وأوصيك بأهل خراسان خيرا فأهم أنصارك وشيعتك الذين بذلوا أموالهم في دولتك ، ودماءهم دونك»^(٣)

لقد قوى إذن النفوذ الفارسي في العصر العباسي إلى درجة كبيرة ، وأصبحوا يشغلون مع العرب أهم مراكز الدولة ؛ فكان منهم الوزراء والولاة والعامل والقواد ، بل لقد كان من الخلفاء العباسيين من يقدم الفرس على العرب ، ويؤثرهم عليهم ، وأول من سن هذه السنة أبو جعفر المنصور ، ووصيته السابقة إلى ابنه المهدي تدل على ذلك .

وقد ذكر السيوطي : « أن المنصور أول من استعمل مواليه على الأعمال وقدمهم على العرب ، وكثرة ذلك بعده حتى زالت رئاسة العرب وقيادتها»^(٤) .

(١) مروج الذهب ج ٢ و ص ٢٣٢ .

(٢) تاريخ الطبري ج ٩ ص ١٢٧ .

(٣) تاريخ الطبري ج ٩ ص ٣١٩ .

(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ١٠٥ .

ويروى «الجهشياري» أن المنصور قلد كتابة دواوينه لعبد الملك بن حميد مولى حاتم النعمان الباهلي ، وأن عبد الملك هذا قد أحضر أصحابه للمنصور فقدم الأعمال حتى أتروا وحسنت حالهم^(١) .

والمسعودي يذكر عن المنصور أنه الخليفة الأول الذي استخدم مواليه وغلمانه . وقدمهم على العرب وجاراه في ذلك الخلفاء من بعده^(٢) ،

وكتب التاريخ والأدب مليئة بالأخبار والقصص التي تدل على مبلغ نفوذ الفرس في عهد بني العباس ، وعلى مدى ما وصل إليه سلطانهم من قوة واتساع . ولقد ظل نفوذهم على مر الأيام ينمو ويزداد ، حتى كان البرامكة في عهد الرشيد هم اليد القوية التي كانت تصرف شئون الدولة ، فقد تقلص إلى جانبهم سلطان الخليفة ولم يكن له من الأمر ما كان لهم ، حتى لقد كان يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه^(٣) .

وفي عهد المأمون أيضا ظل هذا النفوذ قويا ، حتى لقد أحسن العرب بدنو مكائهم وضعف مركزهم ، وأن الخليفة أصبح يعول على الأهاجم أكثر مما يعول على العرب .

روى الطبري : « أن رجلا تعرض للمأمون بالشام مرارا فقال له يا أمير المؤمنين : أنظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان . فقال : أكثرت عليّ يا أبا أهل الشام ، والله ما أنزات قيسا عن ظهور الخليل إلا وأنا أرى أنه لم يبق في بيت مالي درهم واحد ، وأما الين فوالله ما أحببتها ولا أحبنتي قط ، وأما قضاة فسادتها تنتظر السفينى وخروجه فتكون من أشياعه ، وأما ربيعة فتساخطة

(١) الوزراء والكتاب للجهشياري ص ٦٤ .

(٢) مروج الذهب ج ٢ ص ٤٠١ .

(٣) أنظر ! مقدمة ابن خلدون ص ١٦ .

على الله منذ بعث الله نبيه من مضر ، ولم يخرج اثنان إلا خرج أحدهما شارياً
أعزب فعل الله بك^(١) .

وهكذا نجد أن وضع الأعاجم في ظلال الحكم العباسي يختلف كل الاختلاف
عما كان عليه في عهد بني أمية ، والسبب في ذلك - كما قدمنا - هو سياسة بني أمية
التي انست بالعصبية والتفرد بالسلطان مما أثار ضد الأحقاد ، وأب عليهم
هؤلاء الذين أحسوا بالظلم والاضطهاد . والإحساس بالظلم - كما يقال - يدفع
المظلوم دائماً إلى القيام في وجه الظالم ، ومن ناحية أخرى فإن بني العباس قد
نبذوا عن ملكهم هذه العصبية ، وأحسوا بأن الفرس كانوا سندهم القوي
في قيام دولتهم فكان لا بد أن يكون لهم في الدولة التي قامت على سواعدهم شأن
غير الذي كان لهم .

وقد عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً تحدث فيه عن : « استظهار صاحب
الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمصطنعين » وهو في هذا الفصل يمل
تعميلاً فلسفياً واجتماعياً هذه الظاهرة ، وهي ضعف نفوذ الأعاجم في عهد بني أمية ،
ثم قوة هذا النفوذ في العصر العباسي ، وكيف آل السلطان في هذا العصر مع
ضعف العصبية إلى الموالي والمصطنعين . يقول ابن خلدون بعد أن قرر النظرية
بصفة عامة : « . . . واعتبر ذلك في دولة بني أمية كيف كانوا إنما يستظهرون
في حروبهم وولاية أعمالهم برجال العرب . . . وكذا صدر من دولة بني العباس
كان الاستظهار فيها أيضاً برجال العرب ، فلما صارت الدولة للانفراد بالجد
وكبح العرب عن التطاول للولايات ، صارت الوزارة للعجم والصنائع من
البرامكة^(٢) . . . »

(١) تاريخ الطبري ج ١٠ ص ٢٩٦ .

(٢) المقدمة ص ١٨٣ .

إذن لقد ضعف النفوذ العربي في عهد العباسيين ، بينما قوى النفوذ الفارسي على عكس ما كان عليه الحال في عهد بني أمية ، وهذا من الفوارق الجوهرية بين كل من المهديين ، فالعهد الأموي كان عهداً عربياً خالصاً ، وكانت السيادة المطلقة فيه للعرب دون سواهم ؛ أما في العهد العباسي فقد تغيرت الظروف وأخذ القرس يستردون سلطانهم شيئاً فشيئاً حتى أوشكت الدولة أن تزول إليهم .

وقد قرر « الجاحظ » هذه الحقيقة حين قال : « وقد يجب أن نذكر بعض ما انتهى إلينا من كلام خلفائنا من ولد بني العباس ولو أن دولتهم أعممية خراسانية ودولة بني مروان عربية أعرابية وفي أجناد شامية^(١) » .

و « بروكلمان » بعد حديثه عن سقوط الأمويين وقيام الحكومة العباسية والظروف المختلفة التي أحاطت بذلك الانقلاب وهيأت لهذا التطور ، يقول كلمة يعلق فيها على هذه الظروف ، ويقرر فيها هذه النتيجة التاريخية الهامة التي ترتبت على هذا التطور وهي ضعف السلطان العربي ونمو السلطان الأعجمي الفارسي فيقول : « وبسقوط الأمويين خسر العرب عموماً لا السوريون وحدهم السيادة المطلقة في الإسلام ، فإلى هذه الفترة وجيزة حتى ارتدت جزيرتهم إلى سابق عهدها من التأخر الكلي ، ولقد انتهى الداخلون في الإسلام من الأعاجم إلى أن يصبحوا مساوين للعرب بعد أن كانوا يعاملون كسلبين من الدرجة الثانية ، وإذا كان العباسيون مدينين بالنصر للشرق الإيراني ، وإذا كان تنظيم الخراسانيين العسكري قد ضمن لهم نصيبهم من النصر ، فقد رجعت كفة القرس في الإسلام بُعيد قيام الدولة الجديدة^(٢) . . . »

هذه لمحة سريعة عن وضع الأعاجم في الدولة الإسلامية فيما بين دولتي

(١) البيان والتبيين ج ٣ ص ٢٩٧ .

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية - كارل بروكلمان - ج ١ ص ٢٠٧ .

الأمويين والعباسيين ، ولا يفوتنا قبل أن نختم كلامنا عن هذا الموضوع أن نشير إلى أن الأعاجم منذ أن وجدوا مع العرب في مجتمع واحد بعد الفتح الإسلامي نشأت بينهم موجة عنيفة من الصراع القوي المنصرى ، ولقد رجحت كفة العرب في هذا الصراع حيناً كما رجحت كفة الفرس حيناً آخر . وليس هنا مجال الحديث عن هذا الصراع ومظاهره ، ولكن المهم أن نقرر أن ذلك قد أدى إلى وجود ظاهرة كانت من أقوى الظواهر التي سيطرت على الحياة الاجتماعية في تلك الحقيقة من الزمان وهي ظاهرة الشعوبية ، فلقد وجد اتجاه يفضل العرب على غيرهم من الأمم ، ووجد اتجاه آخر يحقر العرب ويفضل غيرهم عليهم ، كما وجد اتجاه ثالث لا يذهب إلى تفضيل أمة من الناس على أمة أخرى ؛ وإنما التفاضل بين الأفراد وليس بين الأمم^(١) .

وللشعوبية حديث طويل ليس هذا مقامه ، ولكن ينبغي أن نقرر هنا أن سيطرة الفرس ونفوذهم الذي تغلغل في أعماق الحياة العربية في العهد العباسي قد أدى إلى نتائج كثيرة اجتماعية وسياسية وثقافية ، والذي يعيننا هو النتائج الثقافية الكبيرة التي صبغت العقليّة العربية صبغة جديدة ونقلتها إلى آفاق رحبية زاخرة بمختلف العلوم والآداب والمعارف .

وما تجدر الإشارة إليه هنا ، أن المعتزلة كان لهم دور كبير في نقل هذه الثقافات الجديدة وتبسيطها وتهيئتها العقول لتقبلها ، ولذلك فإن الباحثين يعتبرون المعتزلة حلقة اتصال بين نوعين متباعدين من الثقافة ، وإلهم هم الذين استطاعوا أن يلائموا بين العقيدة الإسلامية الواضحة وبين الثقافات الهيلينية المعقدة^(٢) .

وسياتى حديثنا عن هذا الدور الذي قام به المعتزلة في هذا السبيل عند حديثنا عنهم في الفصل التالي .

(١) انظر : ضحى الإسلام ج ١ ص ٥٠ .

الترجمة

بدأ اتصال العرب بالثقافات الأجنبية منذ العصر الأموي ، ولكن ذلك الاتصال كان - إذ ذاك - في حدود ضيقة ضئيلة ، فلم تتمخض عنه آثار عميقة في الفكرى الإسلامى ولا في الثقافة العربية الإسلامية بوجه عام ، فلم يكن المسلمون ولا خلفاؤهم في ذلك العهد مقبلين على هذه الثقافات أو راغبين فيها ؛ فقد كانت دولتهم لا تزال عربية خالصة تنزع في كل جانب من جوانبها إلى التقاليد العربية ؛ وكانت عصبيتهم لا تزال تحول بينهم وبين الفكك من معالم الحياة الصحراوية القديمة التى شبوا عليها . حتى ثقافتهم لم تكن تزيد في عمومها عن هذه الصحراء من أشعار وخطب^(١) .

أما الثقافات الأخرى فلم يكن لها مكان عندهم ؛ بل لعلها كانت لا تعنى شيئاً بالنسبة إليهم^(٢) .

ولكن ذلك الاتصال قد أخذ يتسع ويعمق ويأخذ مجراه البعيد في العقلية العربية والفكر الإسلامى منذ العصر العباسى وبصفة خاصة في عصر المأمون ، أى حينما انتقلت الحياة العربية إلى طور جديد تعبرت فيه معظم مقوماتها ، وأحس الناس في بنأهم الجديد أنهم في مزيد من الحاجة إلى هذه الثقافات التى أخذت بواكبرها تغزو عقولهم وتغمر أفكارهم منذ بدأت حركات الترجمة ، المنظمة

(١) أنظر : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب - أولبرى - ترجمة الدكتور تمام حسان

(٢) لقد بدأت الترجمة منذ العصر الأموى ولكنها كانت - إذ ذاك - مجرد محاولات فردية لم تمثل اتجاهًا عامًا كما كانت في العصر العباسى ، ونحن هنا لم نقصد أن نؤرخ لحركات الترجمة وأدوارها حتى نبين الحدود التاريخية التى بدأت منها ؛ ولأما الذى نقصده هو إبراز النتائج الثقافية التى ترتبت عليها وقد كانت هذه النتائج في العصر العباسى .

فأخذ الناس يقبلون عليها كما أخذ الخلفاء يحنون على الترجمة ويشجعون عليها^(١) حتى نشطت النهضة العلمية نشاطا عظيما وأمدت الفكر الإسلامي بفضاء كبير . فما هو مقرر أن الفكر الإسلامي قد بدأ مرحلة جديدة منذ أن اتصل بالثقافات الأجنبية - يونانية وفارسية وهندية - فقد دعمت هذه الثقافات كيانه ، وأمدته بطاقات ضخمة استطاع بها أن يواكب حركات الفكر الإنساني العالمي في مختلف المجالات .

ولعل من أقرب الأسباب التي روجت حركة الترجمة وجعلت العرب يقبلون عليها بمزيد من الإخلاص والرغبة ما يأتي :

- ١ - استقرار العرب والدولة بعد الفتوحات الكثيرة .
- ٢ - استيطان البلاد المفتوحة ورؤية ما هي عليه من حضارة .
- ٣ - طبيعة التطور بين الأمم والشعوب .
- ٤ - شعور العرب بأنهم لابد أن يجاروا مواليهم في ميدان الحضارة والثقافة .
- ٥ - شعور الأعاجم بقوة النفوذ في العصر العباسي ومحاولتهم إظهار ثقافتهم وحضارتهم .

ولقد أفاض الكتاب والباحثون^(٢) في تحديد منابع هذه الثقافات وأدوارها وأدوار ترجمتها والفترات التاريخية التي شهدتها ومدى تأثيرها في الفكر الإسلامي بصفة عامة ، ونحن هنا سنحاول أن نبرز أهم مظاهر ذلك التأثير حتى نستطيع أن نبرز الظروف التي أحاطت بنشأة المعتزلة كدراسة فكرية ارتكز وجودها على دعائم من هذه الثقافة ، فن المعروف - على نحو ما سنبين ذلك فيما بعد - أن

1 - Nicholson, Literary History of the Arabs p. 367.

(٢) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ٣٧ .

المعتزلة في نشاطهم الفكري وجدلهم المذهبي والديني إنما كانوا يستندون في ذلك إلى أصول من الفلسفة اليونانية التي كانت هي دعائمهم الأولى في الدفاع عن آرائهم والرد على خصومهم، كما كانت هي أيضا دعامة اليهود والمسيحيين من اليعاقبة والناصرة في الدفاع عن دياناتهم^(١).

إذن قد شهد العصر العباسي حركة علمية واسعة الأطراف كان قوامها الترجمة، وقد تميزت في هذه الحركة ثلاث ثقافات أجنبية رئيسية كانت هي - إلى جانب الثقافة العربية الأصيلة - المدعومات التي قام عليها صرح الفكر العربي الإسلامي منذ القرن الثاني الهجري.

أما هذه الثقافات الأجنبية فهي : الثقافة الفارسية - الثقافة الهندية - الثقافة اليونانية .

وفيما يلي - سنيين في إيجاز - دور كل ثقافة من هذه الثقافات وأثرها في الفكر الإسلامي :

أورو : الثقافة الفارسية وأثرها :

لم يكن دور الفرس في دعم الثقافة العربية الجديدة قائما على ما نقل من الثقافة الفارسية الأصيلة إلى اللسان العربي فحسب ؛ بل كان إلى جانب ذلك قائما على ما نقل من اللغة الفارسية إلى العربية من ثقافة الهند واليونان .

أما الجانب الأصيل في الثقافة الفارسية فيتمثل فيما نقله ابن المقفع وغيره^(٢) من المترجمين الذين فصحت بهم دواوين الدولة ، والذين نقلوا الكثير من التراث

(١) أنظر : ضى الإسلام ج ١ ص ٢٧٣ ، المعتزلة : تأليف : زهدى جار الله ص ٤٦ وما بعدها .

(٢) ذكر ابن النديم في : الفهرست ص ٢٤٤ أسماء النقلة من اللسان الفارسي إلى اللسان العربي .

للفارسي إلى اللغة العربية ، ولعل ابن المقفع كان أوفر المترجمين الفرس نشاطا في ذلك المضمار ، فقد كان لترجماته أثر واضح في الثقافة العربية كما سيتبين لنا ذلك بعد قليل .

ويبدو أن معظم الكتب الفارسية التي ترجمت إلى العربية كانت كتب تاريخ فقد أغرم الفرس بكتابة تاريخ دولهم وملوكهم والتغنى بأمجادهم وعظمة تاريخهم فلما فتح العرب دولتهم ، أخذوا ينقلون ثقافتهم إلى اللسان العربي فكان أول ما عنوا بنقله هي كتب التاريخ هذه ليطلع الناس على ما في هذا التاريخ من جلال وعظمة .

فما ذكره المسعودي^(١) عن ابن المقفع أنه نقل إلى العربية كتاب « السكيكين » وهو كتاب تعظمه الفرس لما اشتمل عليه من تاريخ أيامهم وأخبار ملوكهم ؛ وقد ذكر ابن النديم^(٢) أيضا طائفة من الكتب الفارسية التي ترجمت إلى العربية ومعظم هذه الكتب كان في تاريخ الفرس .

ولكن إلى جانب ما ترجم من هذه الكتب التاريخية ترجمت كتب أخرى في الأدب ، فترجم ابن المقفع كتاب الأدب الصغير واليتمية في الرسائل^(٣) كما ترجم كتاب كلية ودمنة وهو في الأصل كتاب هندي نقل من الهندية إلى الفارسية ثم من هذه إلى العربية . وفي الأدب أيضا ترجم عهد أردشير وكتاب أردشير في التدبير . وكتاب أدب وتوقعات كسرى ، كما ترجم كتاب « هزار أفسانه » ومعناه « ألف خرافة » وهو الأساس الذي بنى عليه ألف ليلة وليلة .

(١) مروج الذهب ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) الفهرست ص ١١٨ .

(٣) هناك خلاف حول هذه الكتب الثلاثة هي هل مؤلفة أم مترجمة وقد حققنا هذا الموضوع في كتابنا « التراث الفني وأثر الجاحظ فيه » ص ١٥١ .

ترجمت هذه الكتب كما ترجم غيرها من الأدب والقصاص^(١) الفارسي ، فكانت مورد غذاء للثقافة العربية ؛ فكتاب كلية ودمنة مثلا نسج على منواله كثير من للكتاب فقد ألف ابن الهبارية على مثاله كتاب « الصادح والباغم » وألف عبد الله بن أبي القاسم القرشي على مثاله أيضا كتاب « سلوان المطامع في عدوان الطباع » . وألف ابن عربشاه كتابه « فاكهة الخلفاء ومناظرة الظرفاء^(٢) » وإلى جانب هذه الكتب للترجمة كتب أخرى ألفها الفرس الذين حذقوا العربية وأجادوها كابن المقفع وسهل بن هارون والفضل ابن سهل ، وغير هؤلاء ممن كانت لهم قدم راسخة في ثقافتهم الأصلية ثم تعلموا اللغة العربية وأجادوها ؛ ففي هذا الميدان أيضا لعبت الثقافة الفارسية دورا كبيرا في تدعيم الفكر الإسلامي ، فقد نقل هؤلاء في تأليفهم معالم ثقافتهم في فنونها ومجالاتها المختلفة ؛ فثلا لقد ألف سهل بن هارون عدة كتب في فنون مختلفة منها : كتاب « ديوان الرسائل » وكتاب « ثعلة وغفرة » وهو على مثال « كلية ودمنة » وكتاب « الهذلية والخزومي » وكتاب « النرد والتعلب » وكتاب « الوامق والمذراء » وكتاب « ندود وودود ولدود » وكتاب « الضربين » وكتاب « اسباسيوس » في اتحاد الإخوان ، وكتاب « أدب أسل بن أسل » وكتاب « تدبير الملك والسياسة^(٣) »

وهناك نماذج كثيرة من هذه الكتب لكثير من الكتاب الفرس الذين أجادوا اللغة العربية وألقوا بها ما غنيت به ثقافتهم من علوم وآداب ، وقد ذكر ابن النديم هذه النماذج في أماكن مختلفة من كتاب الفهرست .
ومن ناحية أخرى ؛ فإن اللغة الفارسية كانت بابا فسيحا دخل منه إلى اللغة

(١) انظر الفهرست ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ .

(٢) انظر : ضحى الإسلام ج ١ ص ٢٣١ .

(٣) انظر . الفهرست ص ١٢٠ .

العربية مزيج من ثقافة اليونان والهند ؛ فمثلا لقد ترجم كتاب كليلة ودمنة من الفارسية إلى العربية ، وهو في الأصل مؤلف بوذى ، أحضره من الهند مبشر مسيحي ويقول « أولبرى » إن خراسان كانت هي القناة التي عبرت منها المادة العلمية في الرياضة والفلك إلى بغداد ، وأن بعض هذه المادة قد جاء من الهند وإن كان قد أخذ أول الأمر من أصل إغريقي ، ومن المحتمل أن يكون انتقال هذه المادة إلى العرب قد تم عن طريق فارس^(١) .

ويشير « أولبرى » في موضع آخر إلى أن كتاب « السندهند » وهو مؤلف هندي في الفلك ، من المحتمل أن تكون ترجمته إلى العربية قد تمت بمساعدة نسخة فارسية^(٢) .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن مدرسة جنديسابور التي أسس فيها كسرى أنوشروان معهدا للدراسات الفلكية والطبية (٥٢١ - ٥٧٦ م) قد شهدت الهور الرئيسي في نقل التراث اليوناني إلى اللسان الفارسي ولم ، يلبث هذا التراث أن تحول إلى اللسان العربي عن طريق الترجمة ومن هذا التراث منطلق أرسطو الذي لعب بلاشك دورا بعيد المدى في تشكيل الثقافة العربية^(٣)

آية هذا أن للثقافة الفارسية قد لعبت دورها في بناء العقيدة العربية الجديدة سواء بما ترجم من فنون الثقافة الفارسية إلى العربية ؛ أو بما ألفه الفرس الذين حذقوا اللغة العربية متأثرين في تأليفهم بمعارفهم وثقافتهم القديمة .

(١) أنظر : أولبرى : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ترجمة الدكتور تمام حسان ص ٢٣٦ .

(٢) أنظر : أولبرى : مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ترجمة الدكتور تمام حسان ص ٢٢٩ .

(٣) أنظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام (دى بور) ص ١٨ - ٢١ .

مظاهر التأثير الفارسي :

يمكن القول بأن التأثير الفارسي في الحياة العربية كان أبعد مدى وأوضح أثرًا في المجال الاجتماعي الذي يبرز فيه الباحثون مظاهر كثيرة من ذلك التأثير ، ويعددون ألوانًا مختلفة من الأنظمة الاجتماعية والإدارة التي اقتبسها العرب من الفرس (١) .

وفي المجال الثقافي كانت هناك تأثيرات أيضا ، ولكنها - في أغلب الظن - لم تصل إلى ذلك المدى البعيد الذي يصوره لنا بعض الباحثين الذين يذهبون في ذلك السبيل إلى حد تكاد تنعدم معه الشخصية العربية انهداما كاملا يقول « براون Browen » : « خذ بما يسمى عامة علوم العرب ، العمل الذي أسهم به الفرس تجد أنك أخذت خير نصيب (٢) » .

ويقول « بول دي لاجارد Poul de Lagarde » : « ليس بين المسلمين الذين حققوا شيئا في ميدان العلم سامي واحد (٣) »

ويقول س . الجود C. Elgood : « إن فارس أسهمت بالجانب الأكبر من علوم العرب (٤) » .

ويقول فون كريمير Von Kremer : « إن النحو العربي من وضع الأجانب

(١) أنظر : تراث فارس ص ٨٩ وما بعدها (فارس والعرب - الفصل الذي كتبه ر . لبني R. Levy أستاذ الفارسية بجامعة كمبرج وترجمة محمد كفاي وانظر : إيران في عهد الساسانيين : ترجمة يحيى الخشاب . وانظر : الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية . ترجمة : مصطفى طه بدر . وانظر : Persia Revolution. by. Prof. Brown.

(٢) أنظر : تراث فارس ص ٣٧٠ (العلم في فارس - الفصل الذي كتبه . س الجود C. Elgood ترجمة : السيد يعقوب بكر .

(٣) نفس المصدر .

(٤) أنظر : تراث فارس : ص ٣٧٣ .

من الآراميين والفرس وقد أوجدته الحاجة التي أحس بها هؤلاء الأجانب لتعلم
كتابة اللغة العربية وقراءتها على وجه صحيح ، وعلى الأخص غير العرب الذين
أرادوا أن يكرسوا حياتهم للدراسات العلمية ، وواضعو النحو العربي هم الأجانب
من الجنسيات الآرامية والفارسية الذين دخلوا الإسلام ^(١) .

وقد لا يستطيع إنسان ان يفكر أن الثقافة الفارسية سواء منها العناصر الأصلية
أو الدخيلة قد لعبت دورا ما في بناء العقلية الإسلامية الجديدة ، وهذه
التراجم التي ألحنا إليها آنفاتشير إلى ذلك الدور ؛ ومع ذلك فإن هذه الأقوال
السابقة لاتدل من مباحة ، ولعلنا نستطيع أن نتصور هذه للبالغة إذا عرفنا أن
العلوم العربية الأصلية قد بدأت أولا بمحاولات عربية ، فالنحو العربي الذي
يزعم فون كريم Von Kremer أنه وضع بواسطة الأجانب من الآراميين
والفارسيين أول من كتب فيه رجل عربي خالص العروبة وهو « الخليل
ابن أحمد » الذي اخترع علم العروض والقافية ، وجعل محور الشعر العربي ستة عشر
بحرا كانت هي البهور التي نظم منها الشعراء الفرس أنفسهم ^(٢) والخليل بن أحمد
هو الذي أملى كتابه في النحو على سيبويه . وأول من ألف في الفقه « مالك
بن أنس » وفي الأصول . الإمام « محمد ابن إدريس الشافعي » وكلاهما عربي
النسب والمربي ؛ فمن الإسراف أن ننفي عن العرب كل فضل في ذلك المضمار ،
وأن ننسب الفضل كل الفضل في هذه النهضة العلمية الشاملة إلى الأجانب من
فرس وغير فرس .

نعم قد تبرز لنا أسماء طائفة غير يسيرة من العلماء الفرس الذين أثروا تأثيرا

(١) الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية : ص ٩٠ .

(٢) أنظر : تراث فارس ص ٢٨ . الادب الفارسي - الفصل الذي كتبه ١٠ ج .

أربري Arbery . ج ٢ . أستاذ العربية بجامعة كبرديج وترجمه محمد كفاقي)

أكيدا في شكل الثقافة العربية وبنائها على طول مراحل التاريخ من أمثال :
« سيبويه » (ت ٧٩٣) ، الكسائي (ت ٨٠٥) ، الفراء (ت ٨٢٢) وهؤلاء
كانوا من النحاة ، ومن اللغويين ؛ ابن قتيبة (ت ٨٨٩) والجوهري (ت ١٠٠٢)
وابن فارس (ت ١٠٠٥) ، ومن الفقهاء والمتكلمين أبو حنيفة (ت ٧٦٧) والفزالي
(ت ١١١١) والنسفي (ت ١١٤٢) والشمسستاني (ت ١١٥٣) ثم المفسر النحوي
ازمخشري (ت ١١٤٣) والبخاري المحدث (ت ٨٧٠) والشاعران بشار بن برد
(ت ٧٨٣) وأبو نواس (ت حوالي ٨١٠) والمترسلان ابن المقفع (ت ٧٥٧)
وبديع الزمان (ت ١٠٠٧) والجغرفيان ابن خردادذية (ت ٨٤٨) وابن رسته
(ت ٦٠٣) والمفسر المؤرخ الطبري (ت ٩٢٣) والمؤرخان . البلاذري (ت ٨٩٢)
والدينوري (ت ٨٩٥) والفلاسفة العلماء . الرازي (ت ٩٢٣) والبيروني (ت ٩٧٣)
وابن سينا (ت ١٠٣٧) والرياضيان . نضر الدين الرازي (ت ١٢٠٩) ونصير الدين
الطوسي (ت ١٢٧٣) (١) . »

قد تبرز لنا أسماء طائفة من هؤلاء العلماء المسلمين الأجلاء الذين ينتمون إلى
أصل فارسي ، فلانستطيع إنكار أثرهم كل في ميدانه الذي تخصص له .
واسكن ذلك لا ينبغي أن يحملنا على تلك المبالغة التي ذهب إليها هؤلاء الباحثون
في أقوالهم السابقة من جعل الفرس هم أصحاب اليد الأرى في بناء الثقافة العربية ؛
فمن غير شك كانت للعرب محاولات أصيلة في هذا المضمار دفعتهم إليها طبيعة
التطور ، وحاجتهم إلى حماية القرآن وصيانه بتأليف العلوم العربية والشرعية
التي تيسر فيه وتبقى على فصاحته وعريته . ثم أسهم هؤلاء العلماء الفرس وغيرهم
في مواصلة هذه النهضة والارتقاء بها مع بقاء العناصر العربية الأصيلة متميزة وسط
هذا الاختلاط الثقافي الكبير .

(١) سردنا هذا الثبوت من : ثرات فارس : ص ٢٦٥ .

على أية حال لقد شهد العصر العباسي اتساع الحركة العلمية ونضجها وتشعبها ، وأخذ الفكر الإسلامي عبر انطلاقه مع التاريخ وتفاعله مع الأحداث يهضم مزيجا من ثقافات كثيرة ومختلفة تلتقى فيها العناصر الفارسية والهندية واليونانية والرومانية .

ولعله من الصعب أن نميز عنصرا ثقافيا من هذه العناصر عن غيره ، وأن نحدد بصفة أكيدة قاطعة كل أثر من آثاره في بناء الفكر الإسلامي الجديد سواء في مجال العلم أو مجال الأدب ؛ فلقد قبست العقليّة العربيّة من كل هذه العناصر وأخذت من كل هذه التيارات الفكرية والدينية التي زخرت بها البيئات الإسلامية بعد عصر الفتوحات وازدهار حركات الترجمة ، ولكن على الرغم من كل ذلك ، فقد ظلت تلك العقليّة العربيّة في بنائها الجديد ترتكز على قاعدة ثابتة هي : عقيدة الإسلام ، وثقافة القرآن .

ومهما يكن من أمر . فإن الثقافة الفارسية قد أسهمت بنصيب ما في تطور الفكر الإسلامي ومع صعوبة تحديد هذا النصيب - كما أسلفنا - فإنه ليس من الصعب أن تتميز بعض الملامح التي يمكن ردها إلى الروح الفارسي .

وإمل الذي يعنيننا من هذا كله في بحثنا هذا ؛ هو الدور الذي لعبته الديانات الفارسية القديمة من زرادشتية وما نوية ومجوسية في تطور علم الكلام في الإسلام وبخاصة مذهب المعتزلة الذي يقرر الباحثون أنه لم يسلم من تأثيرات أنواع اللاهوت المختلفة التي كانت شائعة في الأقاليم الفارسية والبيزنطية وبخاصة إقليم العراق .

وعند حديثنا عن نشأة الاعتزال في الفصل الذي سنعقده خاصا بذلك سنوضح مدى علاقة المعتزلة ومبادئهم بهذه الديانات ؛ كما سنوضح مدى علاقة ذلك بالفلسفة اليونانية .

ولعل من المناسب أن نذكر هنا أن بعض الاتجاهات الواضحة التي ظهرت في الشعر في العصر العباسي ، كانت في معظم أمرها انعكاسا من الأدب الفارسي جمة ، ومن الحياة الفارسية من جهة أخرى .

منها :. ذلك الاتجاه الماجن الذي تزعمه وحمل لواءه إمام المحدثين بشار ابن برد الشاعر الفارسي المشهور ؛ ثم سار على نهجه طائفة من الشعراء الذين طبع معظم شعرهم بطابع الجون والتعمق في وصف اللذائذ والإسراف في الحديث عن الخمر والفرز بالمذكر ووصف مجالس الغناء والشرب ، وغير ذلك من الموضوعات التي عالجها الشعراء وافتنوا فيها وعلى رأسهم أبو نواس ، ومطيع بن إياس ، وصريع النوائى ، وغيرهم ممن امتلأت دواوينهم وآثارهم بذلك الشعر الماجن .

إن مجرد الحديث عن الخمر وأنواعها ومجالسها ووصف لذائذها ، وكذلك الحديث عن النساء والشغف بجمالهن والتفتنى بحبهن ، ليس بدعوى الشعر العباسي ، وليس شيئا جديدا لم يطرقه الشعراء من قبل ، ولكن الشيء الجديد الذي أضيف إلى تلك الموضوعات هو ما اتسمت به من تنوع وإحاطة بتفاصيل الشعور الإنساني حينما تغمره اللذة ، ثم تعبير جرىء لا يتماشى والذوق الاجتماعي أو القيم الأخلاقية ؛ فإذا كان الشعر العربي من قبل قد عرف الفرز ووصف الخمر ؛ فإنه قد تناول ذلك ببساطة تشبه ببساطة البيئة التي نشأ فيها ، وبقدر من المحافظة يتمشى مع تقاليد تلك البيئة وأخلاقيتها . فليست الحياة العربية في جاهليتها وإسلامها تشبه الحياة الفارسية التي اصطحبت على طول تاريخها بألوان الترف وفنون اللذة ، وليس الميراث الثقافي الذي تكوّن فيه عقلية الشاعر العربي على قدر ذلك الميراث الذي تكوّن فيه عقلية الشاعر الفارسي ؛ ثم ليست القيم الأخلاقية التي شب عليها وهاش بها المجتمع العربي من نوع تلك القيم الأخلاقية التي تربي عليها المجتمع الفارسي ؛

وإذا كان العمل الأدبي هو في طبيعته شيء يتقوم بهذا كله ؛ فلا بد من أن يختلف من مجتمع إلى آخر تبعا لاختلاف البيئة والثقافة وقيم الأخلاق . ومن هنا فإن حديث امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة مثلا عن المرأة ، يختلف عن حديث شاعر كبشار ، ووصف الأعشى للخمر لا يكون كوصف أبي نواس ؛ فكل يمثل أخلاقه وثقافته وتقاليد مجتمعه .

على أننا لو رجعنا إلى دواوين الشعراء قبل العصر العباسي - جاهليين وإسلاميين - لانكاد نرى فيها مكانا ملحوظا لوصف الخمر والحديث عنها ولا المجون والنزل الحسى المكشوف ، كما نرى ذلك في دواوين المحدثين كبشار وأبي نواس ، فديوان أبي نواس يكاد يستغرق في خمرياته ومجونه وغزله بالموثأحيانا وبالمدكر أحيانا أخرى . والنزل بالمدكر موضوع من موضوعات الشعر لم يعرف إلا على يد هؤلاء الشعراء المازجيين الذين أفردوا له قصائد طويلة أتوا فيها ببدع ينفر منه ذوق العربي وخلقته وتقاليد ؛ فعمربن أبي ربيعة مثلا وهو الشاعر الغزل مهما أمرف في الحديث عن غوانيه ، واستنفذ طاقته الفنية في التغنى بهن ، لا يمكن أن يكون مصرفا لمصرف أبي نواس في حديثه لبعض غلمانه :

« ياماسح القبلة من خده من بعد ما قد كان أعطاه
بخشيت أن يعرف إعجابها مولاك في الخلد فيقرأها
ولو علمنا أنه هكذا كفا إذا بسنا مسحناها^(١) »

فهذه نزعة شاذة لم يكن لها وجود قبل بشار وأبي نواس ، أو بعبارة أخرى قبل أن يتسلط الروح الفارسي بحضارته وثقافته على الحياة العربية وينعمرها بهذه الاتجاهات المختلفة التي باعدت بينها وبين طابعها الصحراوي القديم .

(١) ديوان أبي نواس ص ٤٠٠ .

وكأن بشارا وأبا نواس قد قادا إلى ذلك الأجماع ؛ فإن أبا العتاهية من ناحية أخرى قد قاد إلى أجماع مقابل ، ذلك هو الزهد .

وزهد أبي العتاهية ليس زهدا سطحيا يقوم على فكرة بسيطة ؛ وإنما هو زهد يرتكز على أسس علمية وفلسفية ودينية ، وهذا هو الفرق بينه وبين الزهد الذى عرف من قبل .

لقد زهد أبو العتاهية فى الدنيا وفى لذائذها ، وخوف من الموت وما بعد الموت ، والذى يرجع إلى ديوانه يرى مبلغ دقته فى تصوير معانيه ومدى عمقه فى فلسفته التى بنى عليها زهده يقول فى تصويره معنى الحياة :-

حياتك أنفاس تعد فكلاما مضى نفس منها نقصت به جزءا
يميتك ما يمحيك فى كل ساعة ويمحوك حاد ما يريد بك الهزء^(١)
ويقول فى تحقير الحياة وأنها دار فناء :-

جمعوا فأكلوا الذى جمعوا وبنوا مساكنهم فاسكنوا
فكأنهم ظعن بها نزلوا لما استراحوا ساعة ظعنوا^(٢)

بهذا وبغيره يتبين لنا أن الثقافة الفارسية فى هؤلاء الشعراء والكتاب قد طورت مناهج الفكر العربى وأمدت الشعراء والكتاب بزاد فكرى جديد تجلت آثاره فى إنتاجهم .

وإلى جانب ذلك التأثير الموضوعى ، كانت هناك تأثيرات أخرى شكلية يمكن أن نرى مظاهرها فى الدور الذى قام به «عبد الحميد بن يحيى» فى إطالة الكتابة وتفخيمها واستعمال التعميدات فى فصول الكتب ؛ فقد أجمع النقاد والكتاب

(١) ديوان أبي العتاهية ص ١٠ .

(٢) ديوان أبي العتاهية ص ٢٧٣ .

حلى أن عبد الحميد أمام طور^(١) جديد في الكتابة العربية اقتفاه الكتاب من بعده . قال ابن النديم : « . . عنه أخذ المترسلون ولطريقته لزوما ، وهو الذى سهل سبيل البلاغة فى الترسل^(٢) » .

وقال صاحب العقد الفريد : « كان عبد الحميد ، أول من فتح اكمام البلاغة وسهل طرقها وفك رقاب الشعر^(٣) » .

وقال المسعودى : « . . . صاحب الرسائل والبلاغات وهو أول من أطال الرسائل واستعمل التعميدات فى فصول الكتب ، فاستعمل الناس ذلك بعده^(٤) » .
وإيس من شك فى أن الكتابة العربية فى عومها بعد عبد الحميد ، قد تأثرت بذلك المنهج الذى وضعه وهو منهج الإطالة والتفخيم .

والإطالة والتفخيم ، ظاهرتان فى الأصبوب الفارسى والروح الفارسى بصفة عامة ؛ فالفرس كانوا يعظمون ملوكهم ويكبرون من شأنهم ، وكان هذا يقتضى أن يطيلوا ليهم الكلام ويعظموا أمرهم فى المكاتبات ، فسرت هذه الظاهرة من أسلوب عبد الحميد إلى الإنشاء العربى .

وإلى جانب هذا كله ، نرى تأثيرات أخرى تتعلق بالعقائد والمذاهب الكلامية ، فظاهرة الزندقة التى تفشت فى ذلك العصر ترجع ، فى أساسها إلى أصول فى الديانات الفارسية القديمة . والمذاهب الكلامية التى انتشرت فى ذلك العصر تستند هى الأخرى - فى بعض جوانبها - إلى أصول من تلك الديانات ؛ فقد ذكر « كرسنسن » فى كتابه « إيران فى عهد الساسانيين » أن المسيحى « بواس برسا »

(١) راجع ما كتبناه عن خصائص نثر عبد الحميد فى كتابنا « النثر الفنى وأثر الجاهلية » ص ١٢٧ ما بعدها .

(٢) الفهرست ص ١١٧ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ١٠٦ .

(٤) مروج الذهب ج ٣ ص ١٧٨ .

الف : « مختصرا المنطق أرسطو باللغة السريانية لكي يقرأه الملك « كسرى » وقد عرض فيه الآراء المختلفة الخاصة بالله والعالم على النحو التالي . « فقد وجد من يعتقدون في إله واحد ويدعى آخرون أنه ليس بواحد ، ويقول آخرون بأن له صفات متضادة ، وينفي آخرون عنه الصفات ، وبعض يقول إنه قادر على كل شيء ، وبعض آخر يقول إن قدرته لا تشمل كل شيء ، وبعض آخر يقول إنه خلق الدنيا وكل ما فيها ، وآخرون يقولون إنه ليس خالق كل شيء ، وهناك من يقول إن العالم محدث وآخرون يقولون إنه قديم . »

ثم يعلق « كاسارتلى » على ذلك بقوله : « إن المؤلف هنا يصف الآراء الشائعة في صلب الديانة الإيرانية نفسها في الوقت الذي عاشت (١) فيه . »

فبناء على كلام « كاسارتلى » يكون هناك جانب من القضايا التي قامت عليها المذاهب الكلامية قد تأثر بالديانات الإيرانية .

ومهما يكن من أمر ، فإن الأدب العربي والفكر الإسلامي ، قد تأثر في كثير من جوانبهما بالثقافة الفارسية التي قامت بدورها - إلى جانب الثقافات الأخرى - في إنضاج الحياة العقلية والأدبية في المجتمع العربي . وإن هذه القضية لترقى إلى مرتبة لليقين العلمي إذا نحن تصورنا ذلك الاتصال العميق الذي كان يسود الحياة في المجتمع العربي في العهد العباسي بين الفرس والعرب ، وإذا تصورنا ما كان لهؤلاء الفرس من ثقافة قديمة وحضارة عريقة وآداب راقية ورونوها على مر الأجيال وعلى طول التاريخ من أمتهم التي كانت من أوفر أمم العالم حضارة وعلما ومدنية ، ثم إذا تصورنا آخر الأمر ما كان لهؤلاء الفرس - وبخاصة البرامكة - من سلطان على الدولة العربية ؛ فقد أخذوا ينشرون ثقافتهم ويبعثون تاريخهم العلمي والثقافي والأدبي ، ولم يكن

(١) إيران في عهد الساسانيين - ترجمة الدكتور يحيى الخشاب ص ٤١١ ، ٤١٢ .

للحرب - وهم حديثو عهد بحضارة وملك - إلا أن يقبلوا على هذه الثقافات ويعبوا من كثورتها حتى يقيموا ملكهم على أساس مكين من العلم والحضارة والثقافة .

ثانيا - الثقافة الهندية وأثرها : -

لم يكن الدور الذي قامت به الثقافة الهندية في تغذية العقلية العربية وبناء الفكر الإسلامي بأقل خطرا من الدور الذي قامت به الثقافة الفارسية ؛ فقد كان للهنود من قديم الزمان علم وحكمة وفلسفة ، ومعرفة واسعة بالحساب والرياضة والفلك والتنجيم والطب ، كما كان لهم آداب وقصص وفنون مختلفة وحرف كثيرة ، وقد عرف المؤرخون في الشرق والغرب هذه الثقافة الواسعة التي اشتهر بها الهنود فأشادوا بها وتمدثوا عنها ، فيقول « دى بور » : « الهند تعد بلاد الحكمة على الحقيقة ، وكثيرا ما يقول العرب في كتبهم إنها مهد الفلسفة (١) » ويقول « كارل بروكمان » : « وفي بغداد التقى الطب اليوناني بالطب الهندي على صعيد واحد ؛ فقد سبق لهارون الرشيد نفسه أن استدعى الطبيب الهندي « منكه » إلى بغداد كما سبق للبرامكة أن أمروا بنقل بعض كتب الطب الهندية إلى اللغة العربية (٢) » ويقول القفطي في أخبار الحكماء : « والهند هم الأمة الأولى كثيرة العدد نخمة ، المالك ، قد اعترف لها بالحكمة وأقر بالتبريز في فنون المعرفة ، كل الملل السالفة ، وكان الصين يسمون ملك الهند ملك الحكمة لفرط عنايتهم بالعلوم ؛ فكان الهند عند جميع الأمم معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة (٣) » ويقول الجاحظ : « اشتهر الهند بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب والخرائط

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام - دى بور - ترجمة - أبوريدة - ص ١٢ .

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية - كال بروكمان - ترجمة منير البلطكي وآخر ج ٢

ص ٣٩ .

(٣) أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٦٦ .

والنجر والتصاوير والصناعات الكثيرة العجيبة^(١) » ويقول الأصفهاني : « إن الهند لهم معرفة بالحساب والخط الهندي وأسرار الطب وعلاج فحش الأدوية والرقى وعلم الأوهام وخرط التماثيل ونحت الصور وطبع السيوف والشطرنج^(٢) » والمسعودي في « مروج الذهب » والبيروني في « ماله هند من مقوله » ونليو في كتابه « علم الفلك » يتحدثون عن مدى ثقافة الهند وحكمتهم وفلسفتهم وإحاطتهم بعلوم الفلك والطب والتنجيم .

ولقد اتصل العرب بهذه الثقافات وأفادوا منها منذ أن كانت لهم صلة بالهند أيام السلم عن طريق التجارة ، أو أيام الحرب في عهد الفتوحات^(٣) فلقد فتح العرب السند وكابل وكشمير^(٤) ، وأصبحت هذه البلاد خاضعة للدولة الإسلامية ؛ فأتاح ذلك للعرب أن يتصلوا بالهنود وللهنود أن يندمجوا في الحياة الإسلامية ، ويتنقلوا في ربوعها من بلد إلى آخر ، وحينئذ تم اللقاح الثقافي بين العرب والهند .

فقد كان من بين الهنود الذين أسروا في الحرب من برز في العلم والأدب والشعر ، كابن الأعرابي ، وأبي معشر نجيح السندي ، وأبي عطاء السندي ، وغيرهم . إذن لقد كان للثقافة الهندية في مختلف مناحيها دور هام في إنضاج الفكر الإسلامي وفيما يلي سنبرز ذلك الدور ونبين أهم مظاهر التأثير الهندي في الثقافة العربية بصفة عامة .

١ - التأثير الهندي في الأدب العربي :-

قل من الأدب الهندي قصص كثير ، نجده متناثرا في ثنايا كتب الأدب والتاريخ . كالبيان والتبيين ، وعيون الأخبار والوزراء ، والكتاب ، والعقد الفريد

(١) رسائل الجاحظ ص ٧٣ .

(٢) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٩٣ .

(٣) أنظر : دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢ ، وضحى الإسلام ج ١ ص ٢٤٤

(٤) المسالك والممالك لابن فرداذبه ص ٦٢ .

وأدب الكتائب، وغيرها، فكثيرا ما نجد مؤانئ هذه الكتب يقولون في مناسبات كثيرة « وما نقل عن الهند » أو « وما جاء في كتب الهند » أو « وفي كتاب الهند » ثم يذكرون بعد ذلك بعض القصص الهندى الذى يصور لنا أحوال ملوكهم وطبيعة حياتهم وأخبار بلادهم وحيات نساكهم وحكامهم، كالتى ذكره الجهمشيارى من قصة بعض ملوكهم حينما أهدى إليه حلى وكسوة^(١)، والتى ذكره ابن قتيبة من قصة الناسك الذى كان يملك عسلا^(٢) وتمرا .

وأغلب الظن أن الأدب العربى قد تأثر - فى بعض جوانبه - بهذا القصص الهندى الذى يظلب عليه الطابع الرمزى، والذى يهدف إلى علاج بعض العيوب الاجتماعية؛ فكتاب البخلاء للجاحظ هو نوع من تلك القصص الرمزية التى يهدف مؤلفها من ورائها إلى التهمك بالبخلاء والسخرية منهم حتى يقلبوا عما هم فيه من بخل، وقد أشرنا من قبل إلى أن كتاب « كليلة ودمنة » وهو مجموعة من القصص التصويرية التى جاءت على أسنة الحيوان قد أثر تأثيراً كبيراً فى الأدب العربى حيث حذا حذوه ونسج على منواله الكثيرون من الكتاب على نحو ما تقدم .

وقد ذكر ابن النديم - عدا كتاب كليلة ودمنة - طائفة من الكتب الهندية التى تضمنت كثيرا من الأحاديث والخرافات والأسمار منها: كتاب للسندباد الكبير والسندباد الصغير، وكتاب « هابل » فى الحكمة، وكتاب « الهند » فى قصة هبوط آدم، وكتاب « ديك الهند » فى الرجل والمرأة، وكتاب « ملك الهند » القتال والسباح^(٣). وأغلب الظن أن هذه القصص ونحوها قد تركت أثراً فى الأدب العربى، ولا سيما عند كتاب الأخبار والأفاصيص والأسمار والخرافات والمقامات فى القرن الرابع وما بعده، من أمثال أبى حيان التوحيدى وأبى المظهر الأزدى.

(١) الوزراء والكتاب ص ١١ .

(٢) عيون الأخبار ج ١ ص ٢٦٣ .

(٣) الفهرست ص ٣٠٥ .

وأبى على التنوخي وبديع الزمان الهذاني وغيرهم ، وإذا كنا قد لاحظنا أثر كلية
ودمنة في تلك الكتب التي ألفت على غرارها ، فن المرجح أن يكون للقصص
الهندي بصفة عامة تأثير على الأدب العربي وبخاصة فيما نراه من أحاديث السمر
والخرافة التي غنيت بها مصنفات الكتاب فيما بين القرنين الثالث والرابع ،
ويقال إن في قصص ألف ليلة وليلة التي اشتهرت في الأدب العربي قصصاً كثيرة
ترجع إلى أصول هندية^(١) .

وليس القصص هو المجال الوحيد الذي وضع فيه تأثير الأدب الهندي
في الأدب العربي ؛ فإن هناك مجالاً آخر له أفسح من ذلك المجال ذلك
هو الحكمة الهندية ؛ فقد اشتهر الهند - كما عرفنا - بأنهم أهل حكمة ، وبلادهم
تمتد بلاد الحكمة ، وقد ركز الهنود خلاصة تجاربهم العميقة في جمل قصيرة
هي أشبه ماتكون بالأمثال العربية التي يتضمن كل مثل منها تجربة إنسانية
توجه إلى خلق كريم أو مبدأ نبيل ، وكذا أن القصص الهندي قد انتشر بكثرة
في ثنايا كتب الأدب العربية انتشر كذلك هذا اللون من الحكمة الهندية^(٢)
التي ترجم منها الكثير في عهد المنصور والرشيد^(٣) ، وقد تأثر به الأدب العربي
واقتبس الشعراء من معانيه ، وكمن أقوال في الحكمة الأخلاقية والسياسية
أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم^(٤) .

وقد تأثرت البلاغة العربية كذلك بالبلاغة الهندية ، فقد نقل لنا الجاحظ ترجمة
الصحيفة الهندية في البلاغة وفيها : « أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ، وذلك

(١) أنظر ضحى الإسلام ج ١ ص ٢٦١ .

(٢) في كتاب « سراج الملوك » فصل من حكم « شاناق » الهندي مأخوذ من كتاب
له اسمه « منتخل الجواهر » وفي كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ج ١ طائفة كبيرة من الأمثال
والحكم الهندية .

(٣) أنظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بور - ص ١٢ .

(٤) نفس المصدر .

أن يكون الخطيب رابط الجأش ، ساكن الجوارح ، قليل الاحتظ ، متخير اللفظ لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة ، ويكون في قواه فضل للتصرف في كل طبقة ، ولا يدقق للمعاني كل التدقيق ، ولا ينتمح الألفاظ كل التنقيح ولا يصفها كل التصفية ولا يهذبها غاية التهذيب ، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكما أو فيلسوفا^(١) عظيما إلخ » .

ونحن إذا لاحظنا خلاصة هذه الحكمة ، نجد أنها هي الأساس الذي اعتمدت عليه البلاغة العربية وهو « رعاية مقنضى الحال » بل إن الجاحظ نفسه رأيا في البلاغة لا يكاد يخرج في معناه عما جاء في صحيفة البلاغة الهندية .

يقول الجاحظ في المناسبة بين الألفاظ والمقام الذي تقال فيه : « . . . فإن رأيت في هذا الضرب من هذا اللفظ أن أكون مادمت في المعاني التي هي عياراتها والعادة فيها أن ألقظ بالشئ المتعبد الموجود ، وأدع التكاف مما عسى ألا يسلس ولا يسهل إلا بعد الرياضة الطويلة ، وأرى أن ألقظ بألفاظ المتكلمين مادمت خائضا في صناعة الكلام مع خاص أهل الكلام ؛ فإن ذلك أفهم هندي وأخف لثومهم على ، ولكل صناعة ألقظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها فلم تلزق بصناعتهم إلا بعد أن كانت مشا كلا بينها وبين تلك المعاني ؛ وقبيح بالتكلم أن يفترق إلى ألقظ المتكلمين في خطبة أو رسالة أو في مخاطبة العوام والجار ، أو في مخاطبة أهل وعبد وأمته ، أو في حديثه إذا حدث أو خبره إذا أخبر ، وكذلك من الخطأ أن يجلب ألقظ الأعراب وألقظ العوام وهو في صناعة الكلام داخل ، ولكل مقام مقال ولكل صناعة شكل^(٢) » .

فنحن نلاحظ من مطابقة كلام الجاحظ بكلام الصحيفة الهندية ، أن الفكرة

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ١٠٧١ .

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٣٦٨ ، ٣٦٩ .

التي يدور حولها الكلامان فكرة واحدة ، وهي ضرورة الملاءمة بين الكلام وبين مقتضى الحال ، وهذا هو جوهر البلاغة العربية .

ونحن بهذا لا نزعم أن الجاحظ قد تأثر من غير شك بما جاء في الصحيفة الهندية ، وأنه لم يقرر رأيه في مشكلة الألفاظ والمعاني وضرورة الملاءمة بينهما إلا بعد أن أطلع على هذه الصحيفة ، فلربما يكون قد اهتدى إلى ذلك بنفسه، ولكن إثبات الجاحظ لهذه الصحيفة في بيانه ووجود هذا التوافق بين رأيه وبين ما جاء فيها يوحى - على الأقل - باحتمال هذا التأثير .

٢ - التأثير الهندي في العلم :-

سبق أن أشرنا إلى العلوم التي تفوق فيها الهنود وكانت لهم فيها قدم راسخة ومعركة واسعة ، كالرياضة والتنجيم والفلك والطب والحساب ، وقد أخذ المسلمون من هذه العلوم وأفادوا منها قبل أن يتصلوا بالعلم اليوناني^(١) ، وربما كانت الرياضة والفلك هما المادة الأولى التي سبق التأثير الهندي فيها التأثير اليوناني ، وإن كان من المحتمل أن يكون الهنود قد نقلوا هذه المادة ابتداء عن أصول^(٢) يونانية ، إلا أن المصادر تشير إلى أن تأثر المسلمين بهذه العلوم قد جاء عن الهند بطريقة مباشرة ، فيقرر « بروكلمان » أن الطب الهندي والطب اليوناني قد التقيا في بغداد على صعيد واحد ، وأن هارون الرشيد قد استدعى إلى بغداد طبيباً هندياً اسمه « منك » وأن البرامكة قد أمروا بنقل بعض كتب الطب الهندي إلى العربية^(٣) .

ويقدر « دي بور » أن كتاب « السند هند » الذي ترجمه الفزاري إلى اللغة

(١) أنظر : كارل بروكلمان ج ٣ ص ٣٩ ، ٤٠ ، دي بور ص ١٣ ؟ وضحى الإسلام ج ١ ص ٢٥٤ .

(٢) أنظر . « أولبرى » مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ص ٢٣٦ .

(٣) أنظر : كارل بروكلمان . تاريخ الشعوب الإسلامية ج ٢ ص ٣٩ .

العربية قد عرف قبل أن يعرف كتاب « الماجسطي » لبطليموس (١) .

ويحكي نالينو : « أن وفداً من الهند وفد على أبي جعفر المنصور سنة ١٥٤ وفيهم رجل ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء أمته ، وخصوصاً على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية اسمه « براهمنسُطسُدهانت » ألفه سنة ٦٢٨ م أو (٧٠٦) هجرية ، الفلكي الرياضي « برهمكيت » فكلف المنصور ذلك الهندي بإملاء مختصر ، الكتاب ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية ، وباستخراج كتاب منه تتخذه العرب أصلاً في حساب حركات الكواكب وما يتعلق به من الأعمال ، فتولى ذلك الفزاري وعمل منه زيجاً اشتهر بين علماء العرب ، حتى إنهم لم يعملوا إلا به إلى أيام المأمون ، حيث ابتداء مذهب بطليموس في الحساب والجداول الفلكية (٢) » .

وهذا الكتاب الذي ألفه « برهمكيت » هو الذي اشتهر بين المسلمين بعد اختصاره باسم « السند هند (٣) » .

ثم يقول نالينو : « . . فأتضح مما بينته أن تأثير علماء الهند والفرس في نشأة ميل العرب إلى ذلك العلم الجليل سبق تأثير اليونان ولو بزمان قليل (٤) » .

يؤخذ من هذا كله ومن التقارير الكثيرة التي سجلها « البيروني » في كتابه « مالاهند من مقوله » أن العلم الهندي وبخاصة الطب والرياضة والفلك ، كان له الفضل في توجيه المسلمين إلى هذه المجالات .

وإلى جانب هذا ، فقد عرف المسلمون أيضاً منطق الهنود وآراءهم فيما وراء

(١) أنظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور ص ١٣ .

(٢) علم الفلك - تأليف نالينو ص ١٤٩ .

(٣) علم الفلك - تأليف نالينو ص ١٥٠ .

(٤) علم الفلك - تأليف نالينو - ص ٢١٤ .

الطبيعة ، ولكن ذلك لا يقاس من ناحية التطور الملى بما عرفوه عنهم في الفلك والطب والرياضيات .

أما في الفلسفة ، فإن هناك مسألة تأثر الفكر الإسلامى بها تأثر هميكا ، ولا سيما في أوساط المتكلمين تلك هى مسألة تناسخ^(١) الأرواح .

فقد كان السبئية وغالية الشيعة ، يعتقدون أن جزءا من الإله قد حل في على ، وأن هذا الجزء الإلهى يتناسخ في الأئمة من بعده^(٢) .

ومن شيوخ المعتزلة الذين قالوا بالتناسخ « أحمد بن حائط » الفدى تنسب إليه فرقة الحائطية من المعتزلة ، فقد كان يمتد أن الأرواح لا تنفى ، وأنها بعد مفارقتها الأجساد التى كانت تعمل بها تنتقل إلى أجساد أخرى ، وقد استدل من القرآن على ذلك بقوله تعالى : « جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذركم فيه^(٣) » .

وينقل لنا « الأفاى » أيضا أن بعضا من المتكلمين كانوا يعتقدون مذهبا من مذاهب الهند التى تدين بالتناسخ وذلك هو مذهب « السمنية »^(٤) .

يقول صاحب الأفاى : « كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام ، عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وبشار الأعمى ، وصالح بن عبد القدوس ، وعبد الكريم ابن أبى العوجاء . ورجل من الأزدي (قال أبو أحمد : يعنى جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون فى منزل الأزدي ويختصمون عنده ؛ فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال ، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة ، وأما بشار فبقى متحيرا

(١) ارجع إلى ما كتبه البيرونى عن تناسخ الأرواح عند الهندى فى كتاب ما للهند من مقوله ص ٣٢ .

(٢) الملل والنحل ج ٢ ص ١٠ ، ١١ .

(٣) الفصل : لابن حزم ج ١ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٤) راجع تفصيل ما كتبه البيرونى عن هذا المذهب فى : ما للهند من مقولة ص ١٠ .

مُخاطبا ، وأما الأزدي ، فإلى قول السفنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقى
ظاهرة على ما كان عليه (١) .

ومما هو جدير بالذكر في هذا المقام ، أن التصوف الإسلامي قد تأثر في كثير
من عناصره بالمذاهب الفلسفية الهندية ؛ ولقد أوضح البيروني في كتابه « تحقيق
ماللهند من مقولة » مظاهر ذلك التأثير ، وأفاض في الحديث عن التيارات الفكرية
الهندية التي سرت إلى الحياة الروحية في الإسلام وكونت جزءا من عناصرها (٢) .

وبشير « نيكلسون » إلى أن التصوف الإسلامي لم يخل من آثار بوذية ،
وأن فكرة الفناء التي يعتبر « أبو يزيد البسطامي » أول من تسكلم فيها من المتصوفة
المسلمين كلاما واضحاً قد جاءت من أصل بوذي ، وأنه تلقاها أول ما تلقاها عن
شيخه أبي علي السندي (٣) وبشير « أوليري » إلى هذه الحقيقة نفسها عند حديثه
عن حياة الولي « أبي اسحاق إبراهيم بن آدم » حيث يقرر أن البوذية كان لها
تأثير على الإسلام ممثلا في حياة « إبراهيم بن آدم » فهو يقول : « ولكن
النظرة الفاحصة إلى سيرته توضح أنها نسخة إسلامية من حياة « غوتاما بوذا »
ويبدو معقولا أن نقرض أن المسلمين وقفوا على هذه السيرة في « مرو » حيث انتشرت
الرواية البوذية ، ويحتمل أن هذه القصة قد دخلت الدوائر الإسلامية في أوائل
العصر العباسي (٤) .

وإذا كان « البيروني ونيكلسون » قد ذكرا أن فكرة الاتحاد والفناء
في التصوف الإسلامي عنصر من عناصر التأثير الهندي ؛ فإن هذه الفكرة

(١) الاغانى ج ٣ ص ٢٤ .

(٢) أنظر : تحقيق ماللهند من مقوله : ص ١٦ — ٣٤ .

(٣) الصوفية في الإسلام — نيكلسون — ترجمة نور الدين شريعة ص ٢٢ .

(٤) أوليري — مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب . ترجمة تمام حسان ص ١٩٧ — ١٩٨ .

قد رددت في أشعار المتصوفة المسلمين^(١) .

وهكذا نرى أن الثقافة الهندية في مجالاتها المختلفة ، كان لها أثر مباشر على الفكر الإسلامي بصفة عامة ، وأنها قد لعبت دورا محسوسا في بث تيارات عقلية أسهمت بنصيب كبير في تكوين مدرسة من أهم مدارس الفكر في الإسلام تلك هي مدرسة المعتزلة .

فلئن كان التراث العقلي اليوناني - وبخاصة منطلق أرسطو - كان هو الأساس الأول الذي ارتكزت عليه دعائم هذه المدرسة ؛ إلا أن هذا التراث لم يخلُ في مقوماته الأولى من تأثيرات العقل الهندي .

ثالثا : الثقافة اليونانية وأثرها :-

لقد توالى جهود العلماء والباحثين منذ عشرات السنين لكشف عن الطريقة التي تم بها انتقال التراث اليوناني إلى العرب ، وعن الفترة التاريخية التي بدأ فيها هذا الانتقال^(٢) .

والنتيجة العامة التي انتهت إليها هذه الجهود - على ما يؤخذ من المصادر العربية والإفريقية - هي أن نصارى السريان الذين كانوا منتشرين في مدارس الرها ونصيبين وحران وجنديسابور ، هم الذين تأموا بالجدد الأكبر في نقل الثقافة اليونانية إلى اللسان العربي بعد أن أخذوا هذه الثقافة من الإسكندرية وأنطاكية . والدور الذي قام به السريان في نقل التراث اليوناني^(٣) يرجع إلى مستهل

(١) ذكر الدكتور زكي مبارك في كتابه : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، نماذج كثيرة من الشعر العرفي الذي عالج فكرة الفناء .

(٢) كتب الدكتور « ماكس مايرهوف » بحثا طويلا في هذا الموضوع ، ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٣٧ .

(٣) لقد نقل السريان أولا هذا التراث إلى اللغة اليونانية ثم نقلوه من السريانية إلى العربية .

القرن الرابع الميلادي حيث قام بروبوس Probus وهو قسيس طيب من أنطاكية لأول مرة بنقل مجموعات من الحكم اليونانية^(١) .

وقد امتد هذا النشاط السرمانى فى نقل التراث اليونانى إلى القرن العاشر للميلادى تقريباً ، وإن كانت أول ترجمة وصلت إلينا ترجع إلى عصر المأمون أى إلى القرن الثالث الهجرى ، أما التراجم التى تمت فى القرن الثانى الهجرى فقد ضاع^(٢) معظمها .

وعصر المأمون هو عصر الازدهار العلمى الذى نشطت فيه حركة الترجمة نشاطاً واسع النطاق ، فقد أنشأ المأمون دار^(٣) الحكمة ، وكانت هذه المدرسة مركزاً من أهم مراكز الثقافة اليونانية ونشرها بين العرب الذين أقبلوا عليها فى ذلك الحين إقبالاً منقطع النظير ، وشجعهم على ذلك إقبال الخليفة^(٤) نفسه على الثقافة العقلية ، واعتزازه بالحرية الفكرية وتسامحه من الناحية الدينية تسامحاً أدى إلى تدعيم التيارات العقلية الجديدة التى اصطفت بالثقافة اليونانية ، ومن هنا كان المأمون من أكبر أنصار المعتزلة ومذهبهم الذى يقوم فى أساسه على تمجيد العقل والاعتزاز بحرية التفكير .

وليس يعنى هذا أنه لم تسكن هناك ترجمات قبل عهد المأمون ، فقد بذلت قبل ذلك العهد جهود ضخمة من قبل الخليفة المنصور ثم هارون الرشيد من بعده لنقل المادة العلمية اليونانية إلى اللسان العربى ، وقد كان للبرامكة - وزراء الرشيد - نصيب كبير فى هذه الجهود ؛ فقد كان عنايتهم بالثقافة اليونانية عناية كبيرة جعلتهم

(١) دى بور : ص ١٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠ .

(٣) أنظر : أولبرى . مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ص ٢٤٩ ، وبروكلمان - تاريخ

الشعوب الإسلامية - ج ٢ ص ٣٩ .

(٤) - أولبرى - ص ٢٤٩ ، وبروكلمان ج ٢ ص ٣٨ ، Nicholson p. 368

يعضدون العلماء ويشجعونهم على دراستها ونقلها، كما جهاتهم يرسلون الرسل لشراء مخطوطات إفريقية من الإمبراطورية الرومانية^(١).

وقد تركز الاهتمام بادىء الأمر في نقل المؤلفات الفلكية والرياضية والطبية؛ كما نقلت بعض كتب أرسطو في المنطق^(٢) وغيره.

وإذا كان ابن المقفع هو أول من نقل منطق أرسطو عن الفارسية بعد أن نقله إليها علماء «جنديسابور»؛ فمن المحتم أن يكون المعزلة قد اتصلوا بمنطق أرسطو وتأثروا به قبل عصر المأمون^(٣)، وهذا يدل على أن الثقافة اليونانية كانت هي القاعدة التي ارتكزت عليها عقلية المعزلة واعتمد عليها تفكيرهم.

ونحن هنا نسأنا بصدد حديث مفصل عن حركة الترجمة من اليونانية، أو عن الأدوار التي مرت بها هذه الحركة، أو عن مشاهير المترجمين في كل دور من هذه الأدوار، أو عن العلوم والمؤلفات التي نقلوها؛ فلذلك كله بمحوت خاصة مستقيضة^(٤) ولكن الذي نمن بعده الآن، هو تحديد الآثار التي تركتها هذه الترجمة في الفكر الإسلامي، وإلى أي حد اصططن هذا الفكر في مناحيه المختلفة بالثقافة اليونانية.

(١) أوليرى : ص ٢٢٨.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤١ وانظر : ضحى الإسلام ج١ ص ٢٧٧ ، وبروكلمان ج٢ ص ٤٠.

(٣) انظر : ضحى الإسلام ج١ ص ٢٧٧

(٤) يمكن الرجوع إلى هذه الأبحاث في : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ومسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب — أوليرى — ترجمة تمام حسان ، وتاريخ الفلسفة في الإسلام — دى بور — ترجمة أبوريدة ، تاريخ الشعوب الإسلامية — كارل بروكلمان — ترجمة منير البعلبكي وآخر ، طبقات الأمم : لابن ساعد الأندلسي ، وضحى الإسلام ج١ وعصر المأمون : لأحمد فريد رفاعى .

إذن لقد ترجمت الثقافة اليونانية إلى اللغة العربية ؛ إما عن رجات سرمانية
قديمة ، وإما عن النقل المباشر من اليونانية .

على أية حال لقد أتبع المسلمون أن يتصلوا بهذه الثقافة وأن يتعمقوها ،
وأن يلائموا بقدر المستطاع بينها وبين أفكارهم التي استمدوها من القرآن
والشريعة الإسلامية ، وقد أحدث ذلك كله نوعا من الشايط العقلي لم يكن
موجودا من قبل . فمئذ اتصل المسلمون بتعاليم أرسطو وتفهموا منطقها ،
أقبلوا عليه إقبالا شديدا ، ورأوا أن هذه التعاليم لازمة لتدعيم كيانهم العقلي ،
وإن كانوا قد رفضوا من أرائه في أول الأمر ما يتناقض منها مع مبادئ
شريعتهم ، وذلك كذهبه في أزلية الكون ^(١) ، وإن كانوا فيما بعد قد
خطوا في سبيل ذلك التعارض خطوة أخرى ، وهي محاولة التوفيق بين آراء
أرسطو وآراء الشريعة الإسلامية ، وذلك كالذي قام به الفارابي في مسألة خلود
الروح ؛ فإنه لما رأى التناقض صريحا بين رأى أرسطو الذي يقول بفناء الروح
وبين رأى الشريعة الإسلامية الذي يقول بخلودها ؛ اضطر إلى التوفيق بين
هذين الرأيين على ما بينهما من تعارض ^(٢) .

على أية حال لقد اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، وكان لابد لهم أن يتصلوا
بها ليتخذوا منها سلاحا في مناقشاتهم الدينية ، كما اتخذها من قبل اليهود والنصارى
سلاحا لهذا الغرض ^(٣) ، وقد كان المعتزلة هم أكثر الطوائف الإسلامية
تمثالا للفلسفة اليونانية واستخدما لها في جدلهم الديني على نحو ما سنبين ذلك
فيما بعد .

(١) كان هذا هو موقف أهل السنة الذين كانوا حذرين أشد الحذر في تلقى تعاليم
أرسطو : أولري : ص ٢٦٥ .

(٢) انظر : في النفس والعقل — محمود قاسم — ص ١٤٦ وما بعدها ، وانظر نماذج
أخرى لهذا التوفيق في : المعتزلة : تأليف زهدى جار الله ص ٥٧ وما بعدها .

(٣) انظر : المعتزلة . زهدى حسن جار الله ص ٤٦ وما بعدها ، وضحي الإسلام
ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

أهم مظاهر التأثر اليوناني :

لقد ترجم من التراث اليوناني إلى اللغة العربية :- الفلك والرياضة والطب والأدب ؛ كما ترجم المنطق والفلسفة ، وقد تأثر المسلمون بهذا كله ، ولكن تأثرهم بالفلسفة والمنطق كان أشد وأعمق ، فالمنطق والفلسفة قد صبغتا تفكيرهم بصبغة خاصة ، وغيّرا مناهجهم في البحث والفهم تغيّرا واضحا ؛ فبعد أن كانت بحوثهم العملية قبل أن يتصلوا بالفلسفة والمنطق اليونانين بحوثا بسيطة لا تعتمد على تنظيم أو منطق ، أصبحت هذه البحوث تصطبغ بالصبغة المنطقية ، ويستخدم فيها القياس والأشكال المنطقية المختلفة ؛ ولعل ذلك يتضح لنا تماما إذا نحن رجعنا إلى كتب الفقه والبلاغة والنحو ، وما إليها من مباحث العلوم المختلفة التي باشر المسلمون كتابتها بعد أن انفلتت عقولهم بمنطق أرسطو ، وما يحتويه هذا المنطق من جدل وبرهان وسفسطة وقياس وخطابة وشمس ؛ فإننا نستطيع أن ندرك مدى تأثر مناهج البحث والتفكير في هذه الكتب بالمنطق اليوناني ؛ فكل ما نجد في هذه المباحث من جدل ومناقشة وسفسطة وتفريع وتنويع وتحليل واستنباط أحكام وقوانين ليس إلا نتيجة مباشرة لتأثر المسلمين بالعلوم العقلية اليونانية .

ومن ناحية أخرى ؛ فقد أثرت الفلسفة اليونانية في العقلية الإسلامية تأثيرا آخر لعله يكون أبعد أثرا وأشد خطرا ، ذلك هو خلق طاقة جدلية كبيرة استطاع بها المسلمون الدفاع عن آرائهم وعن قضاياهم الدينية ، ولقد كان ذلك أكثر وضوحا في بيئات المتكلمين الذين وجدوا في الفلسفة اليونانية خير عون لهم على الدفاع عن آرائهم ومبادئهم ، وبخاصة المعتزلة الذين كانوا من أشد الطوائف الإسلامية دفاعا عن الدين وتحمسالة ، لذلك فإنهم لما وجدوا لليهود والنصارى يدعجون الدين بالفلسفة ويتخذون منها سلاحا قويا للدفاع عن دياناتهم ، ووجدوا أنهم لا يستطيعون

مجاتهم في ذلك المضمار إلا إذا تسلحوا بسلامتهم ، أقبوا على درس^(١) الفلسفة وعمقها حتى يتوفر لهم ذلك السلاح الذي يستطيعون به تدعيم آرائهم ونجلية أفكارهم . يقول المقرئ : إن المأمون قد بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة ؛ فتلقاها المعتزلة وأقبوا على تصفحها والنظر فيها فاشتد سادهم بها^(٢) .

ويقول الدكتور « نيجرج » في تقديمه لكتاب الانتصار : « قامت المعتزلة بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين ، وطريق فلسفي لإبراز ما كن في الدين من القوى والنضائل ؛ فلم يكن بدمن الاستفراق في الأبحاث والحقائق ليظهر الإسلام في مظهر التحدى ويفوز بما أراد الفوز به ، ولولم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة لما تقرب الإسلام إلى الأذهان ، ولما نهض بين الأديان ولما صار له إلا سلطة ظاهرة قانية^(٣) » والمرضى في كتاب « المنية والأمل » يتحدث كثيرا عن مدى إمام المعتزلة بالثقافة اليونانية ووعيمها لها وإحاطتهم بدقائقها ، ومدى معرفتهم بأراء مخالفيهم وتمسكهم من مناقشتهم والرد عليهم .

يقول متحدثنا عن النظام : « إن جعفر البرمكي ذكر أرسططاليس فقال النظام قد تقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ؟ فقال : أيما أحب إليك أن أقرأه ؟ من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله ؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا وينقضه عليه فتمحب منه جعفر^(٤) » ثم يقول على لسان رجل يصف واصل بن عطاء : « ليس أحد أعلم بكلام الشيعة وما رقة الخوارج

(1) Hamilton. A. R. Mohammedanism. P. 29.

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٨٣ .

(٣) مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

(٤) المنية والأمل ص ٢١ .

والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه^(١) .

ونرى للجاحظ جملة رسائل يرد في بعضها على مخالفي المعتزلة من فرق المتكلمين ، وفي بعضها الآخر يرد على المناوئين من أهل الديانات الأخرى^(٢) . وهكذا نرى أن الفلسفة اليونانية قد ألقت ضوءا جديدا على التفكير الإسلامي ؛ ومكنته من أن ينتقل إلى مرحلة أخرى ، تقوم على حرية الرأي وتمجيد العقل ، كما مكنته من أن يواجه خصوم الإسلام بالمنطق السديد والحجة الدامغة وقد رأينا أن المعتزلة كانوا من أكثر المسلمين استجابة لثقافة العقلية اليونانية وفي مقدمتها الفلاسفة والنطق ؛ كما كانوا من أعظم فهمها لها وتمرسها بها ، ومن هنا صبغت أراؤهم بصبغة هذه الفلسفة وقد قال « شنيتر » : إن الاعتزال في آخر تطوراتها كان متأثر بالفلسفة اليونانية^(٣) . ومن هنا أيضا كان المعتزلة هم أول مدرسة فكرية في الإسلام وضحت في آرائهم ومناهج تفكيرهم الملامح الأصيلة للفلسفة اليونانية .

ظهور الزنادقة^(٤) وموقف الدولة والعلماء المسلمين منهم :

لم يكن بد وسط هذا الفيض الثقافي ، وذلك التطور الفكري الذي شهدته الحياة الإسلامية بعد حركات الترجمة ، واتصال المسلمين بالثقافات والديانات المختلفة

(١) المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) في مقدمة كتاب الحيوان للجاحظ ثبت بأسماء الكتب والرسائل التي ألفها في الموضوعات المختلفة .

(3) Nicholson, Literary History of the Arabs p. 369

(٤) للزندقة حديث طويل يتناول التعريف بها وبنشأتها وتطورها والظروف التي نبتت فيها ومعانيها التي أطلقت عليها ، وعلاقتها بالنصرانية واليهودية والديانات الفارسية من زرادشتية ومانوية ومزدكية ، ومن هم الزنادقة الحقيقيون الذين اضطهدهم الحلفاء وتصدى لهم العلماء ، وما إلى ذلك من كل ما هو متصل بالزندقة كتيار فكري جديد أدى إليه ذلك التفاعل الثقافي الضخم الذي تم بين العرب وغيرهم ، ولا يعني هنا أن تتعرض لذلك الحديث الفصل عن الزندقة فذلك موجود في كتب كثيرة منها : الفهرست . الطبري الجزء التاسع والعاشر . ومروج الذهب الجزء الثاني ، والأغانى الجزء الثالث وجزر الإسلام وضحى الإسلام ج ١ =

لم يكن بد تبعاً لذلك كله من أن يتطور الفكر الإسلامي ، ويحس بشيء من الحرية في مناقشة قيمه وعقائده ومقدساته ؛ فبعد أن كان المسلم في صدر الإسلام وفي عهد بنى أمية يتلقى أوامر الدين وأحكامه بالتسليم والرضى دون أن يتصدى لذلك بمناقشة أو معارضة ، أصبح في هذا العصر الذي زخر بالفلسفة والعلم لا يفتنح بأن يسلم بمسائل الدين وقضاياها تسليماً مطلقاً ؛ بل لابد من مناقشتها والتحكّم فيها بمنطقه الجديد الذي علمه الجدل واستخدام الأقيسة والبراهين : « فالمتزلى يطبق القرآن على مذهبه في الاختيار والصفات والتحسين والتفويض العقليين ، ويؤول ما لا يتفق ومذهبه ، وكذلك يفعل الشيعي ، وذلك يختلف عن نظر المسلمين الأولين إلى (١) القرآن » .

ولقد أدت تلك الحرية العقلية إلى خلق تيار جديد لم يكن معروفاً ولا مألوفاً من قبل ، ذلك هو « الزندقة » .

والزندقة ظاهرة اقترن وجودها بالبحث العلمي والجدل الفلسفي حول قضايا الدين ومسائله الأساسية على نحو ما كان يبحث فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو في مسائل العرض والجوهر ، والمادة والصورة ، وفناء الروح وخلورها .

== وحديث الأرباء للدكتور طه حسين ، وتاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن إبراهيم حسن ومادة زندقة في دائرة المعارف الإسلامية ، وغير ذلك من الكتب التي تحدثت عن تاريخ الحركات العقلية في الإسلام وبخاصة في العصر العباسي .

ولكن الذي يعيننا هنا هو الإشارة إلى صلة المعتزلة بحركة الزندقة وموقفهم منها وتصديهم للرد على الزنادقة ، وسوف نفصل الحديث في هذا الموضوع عند كلامنا عن المعتزلة في الفصل الذي سنعمده خاصاً بهم .

وليس يعنى هذا أن الزندقة بمعنى أنها نوع من الانحراف الدينى الذى قد يودى إلى الشك فى أصل من أصوله أو قضية من قضاياها الأساسية ، كانت ردًّا فطرى للثقافة العقلية اليونانية وحدها، وما أدت إليه من تمجيد للعقل وتحرير للفكر ولكنها كانت إلى جانب ذلك أيضا نتيجة لشيوع الديانات الفارسية القديمة من زرادشتية ومانوية ومزدكية ، وما كانت تزخر به هذه الديانات من مذاهب ومعتقدات تتعارض مع جوهر الدين الإسلامى ومبادئه ، وقد اختلطت هذه المبادئ بأذهان كثير من المسلمين الذين لم تتركز فى قلوبهم عقيدة الإسلام الصافية الواضحة ؛ فأوقعتهم فى ذلك الانحراف الدينى الذى سُمى بالزندقة .

وقد كان للمعتزلة مع الزنادقة دور كالذى قاموا به مع اليهود والنصارى ؛ فقد تصدوا لهم ، وناقشواهم ، وأبطلوا حججهم ، وردوا مكائدهم بحماسة شديدة وإيمان عميق ، وهذه كتبهم كلها أو معظمها إنما ألُفت للرد على المخالفين من جهمية ورافضة ودهرية وثنوية ، وهذه مناظراتهم العديدة التى قام بها - مع زنادقة الفرس - رؤساؤهم كواصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وأبى إسحاق النخاس ، وأبى الهذيل العلاف وغيرهم من محول المعتزلة وشيوخهم الذين لم يدخروا وسعا ، ولم يألوا جهدا فى مناقشة الزنادقة وإفحامهم ؛ فقد كان واصل - كما تحدثنا بذلك زوجته - إذا جن الليل صف قدميه للصلاة ، وأمامه لوح ودواة ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلواته^(١) .

ويروى عمر الباهلى ، أنه اطلع على الجزء الأول من كتاب الألف مسألة الذى ألفه واصل للرد على المانوية^(٢) .

(١) المينة والأمل ص ١٩ .

(٢) المينة والأمل ص ٢٠ .

ويروى بشر بن يحيى أن أبا الهذيل العلاف قد ألف ستين كتابا للرد على الزنادقة المخالفين (١) .

وفي العقائد النسفية : « أن عمرو بن عبيد ناظر مجوسيا على ظهر سفينة فقطعه الجوسى فقال له عمرو : لم لاتسلم ؟ فقال : لأن الله لم يرد إسلامي ، فإذا أراد الله إسلامي أسلمت ، قال عمرو : إن الله تعالى يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك . فأجاب الجوسى : فأنا أكون مع الشريك (٢) الأعلى » وهكذا يرى أن المعتزلة قد استخدموا ثقافتهم العقلية الجديدة في الدفاع عن الإسلام والرد على أعدائه ومناوئيه .

وإذا كان موقف المعتزلة من الزنادقة هو مقارعتهم باللسان وإقناعهم بالبرهان ، فإن موقف الدولة منهم كان الاضطهاد والتعقب والقتل والتنكيل ؛ فيحدثنا التاريخ عن موقف الخلفاء العباسيين من الزنادقة ، وكيف أنهم كانوا يتعقبونهم ، ويبحثون في كل الآفاق عنهم ، ليقتلهم وينكلوا بهم .

فالمهدى يجد في طلبهم ، ويمن في اضطهادهم والتنكيل بهم ويعين عليهم رجلا خاصا يتولى أمرهم . يقول الطبري : « وفيها (أى في حوادث سنة ١٦٧ هـ) جد المهدي في طلب الزنادقة والبحث عنهم في الآفاق وقتلهم وولى أمرهم عمر الكلواذي (٣) » .

وقد سلك الرشيد والمأمون والمعتصم مسلك المهدي في تعقب الزنادقة واضطهادهم ، فمدد كان لهؤلاء الخلفاء سياسة معروفة مع الزنادقة ، لا يتسع المقام هنا للحديث المفصل عنها ، وكل ما قصدناه بهذه الكلمة العابرة عن الزندقة ، هو أن

(١) النية والأمل ص ٢٥ .

(٢) العقائد النسفية ص ٨٥ .

(٣) تاريخ الطبري ص ١٠٠ - ٩٠ .

تشير إلى أنها كانت أثرا من آثار التطور الفكري، والحرية العقلية، واشتداد النفوذ الفارسي في العصر العباسي ؛ وأن المعتزلة كانوا بما أتبع لهم من ثقافة واسعة وفهم عميق للفلسفة اليونانية أقدر الطوائف الإسلامية على فهم آراء الملاحدة والزنادقة والمخالفين والرد عليهم وإبطال آرائهم ؛ وسوف نعرض لهذا بشيء من التفصيل عند حديثنا عن المعتزلة في الفصل التالي .

وبعد : فمن هذا المزيج الهائل من الثقافات المختلفة التي تحدثنا عنها ، وفي تلك البيئة التي أفضت بكثير من التيارات والمذاهب الفلسفية ، ووسط هذا الصراع العنيف الذي اصطخبت فيه المبادئ والأبجديات. تكونت عقلية للمعتزلة ، تلك العقلية الفذة التي استطاعت أن تستجيب - في عمق - لهذه الثقافات المختلفة وتنفيد منها مع الاحتفاظ بذاتها ومقوماتها الأصلية ، تلك العقلية التي حطمت أغلال التقليدية والسطحية في التفكير الإسلامي ، وجعلته يحيا في ذلك المجال الحر الفسيح وخلقت له شخصية ذات كيان واضح مستقل .

وفي الفصل الآتي ، سنتحدث عن المعتزلة ، وعن ظروف نشأتهم ، وعن طبقاتهم ومبادئهم ، ومكانتهم من التفكير الإسلامي ، والفرق الدينية الأخرى ، وعن المقومات الأساسية لوجودهم كدراسة فكرية لها خصائصها الواضحة المتميزة ، ثم نتحدث بعد ذلك في ضوء هذا كله عن أدبهم نثر وشعرا ، وعن خصائص هذه الأدب ومميزاته ومقوماته العامة .

الفصل الثاني

نشأة الاعتزال وتطوره ومبادئه

وأثره في الفكر الإسلامي إلى نهاية القرن الرابع

كيف نشأ الاعتزال ؟؟

حظى المعتزلة - دون غيرهم - من الطوائف والفرق الإسلامية المختلفة بنصيب كبير من عناية الباحثين والمؤرخين في الشرق والغرب ، فلقد تعددت الدراسات والبحوث حول هذه المدرسة الفكرية الكبيرة التي كان ظهورها نقطة تحول واضحة في تاريخ الفكر الإسلامي ؛ ويبدو أن هذه العناية كانت نتيجة لأهمية هذه المدرسة ومكانها من تاريخ الحركات العقلية في الإسلام ، وما كان لها من أثر محسوس في دعم الثقافة الإسلامية بأصول من الثقافة اليونانية وبخاصة الفلسفة والمنطق .

ولكن على الرغم من تلك الجهود الكثيرة التي بذلت لتعريف بهذه المدرسة وبنشأتها ومبادئها وتطورها في التاريخ ، فإن الباحث لا يزال يصادف مشكلة كبيرة حينما يحاول تحديد الفترة التاريخية التي شهدت تكوين هذه المدرسة ، والظروف الحقيقية التي باشرت ظهورها وأحاطت بنشأتها ؛ فكذب التاريخ ، لم تذكر لنا على وجه التحديد السنة التي ظهر فيها المعتزلة ، وكل ما هنالك أنها ربطت ظهورهم باسم واصل بن عطاء ، وبالحادثة المشهورة التي وقعت بينه وبين أستاذه الحسن البصري في مسجد البصرة حينما اختلف معه حول حكم مرتكب

الكبيرة ثم اعتزل^(١) واصل مجلس أستاذه حينما انفرد بحكم بخالف حكمه في هذه القضية .

وفي « دائرة المعارف الإسلامية » أن مدرسة المعتزلة قد بدأت بمواطنين من البصرة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وكانت فترة نشاطهما أثناء خلافة هشام وخلفائه الأمويين أي من سنة ١٠٥ هـ إلى سنة ١٣١ هـ^(٢) .

ويقرر هاملتون " Hamilton- " أن حركة الاعتزال بدأت في الواقع في نهاية القرن الأول الهجري كانعكاس أورد فعل خلقي للتطرف المذهبي للخوارج المتعصبين من ناحية ؛ ثم للتراخي الخلقى لجماعة المرجئة من ناحية أخرى^(٣) . ويحكي المقرئ أن ظهور المعتزلة كان بعد المائة الأولى^(٤) من سفي الهجرة في زمن الحسن البصري .

فإذا عرفنا أن واصل ولد سنة ثمانين من الهجرة^(٥) وكذلك صديقه عمرو بن عبيد^(٦) وأن أستاذهما الحسن مات سنة عشرومئة^(٧) أصبح من المعقول أن تصور الفترة التاريخية التي نشأ فيها مذهب الاعتزال ، والتي يمكن

(١) ذكر ابن قتيبة في كتاب المعارف ص ١٦٦ أن الذي اعتزل مجلس الحسن هو عمرو بن عبيد وليس واصل بن عطاء ، وذكر مثل هذا الحصري في كتاب زهر الآداب ج ١ ص ٥٦ ، وفي مختصر دائرة المعارف الإسلامية ص ٤٢٢ أن حركة الاعتزال بدأت بمواطنين من البصرة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، وهذه روايات ضعيفة لانقاس بقوة الروايات التي تكاد تجمع على أن واصل هو رأس مذهب الاعتزال ، ويبدو أن هذه الروايات جاءت من شرط ملازمة عمرو لواصل وتمسكاً بأرائه .

2 — Shorter. Incyclopeadia of Islam, p. 422.

3 — Hamilton, A. R. Mohammedanism. P. 88.

(٤) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٨٣ في الأصل : بعد المائتين من سني الهجرة : وهذا بلا شك خطأ مطبعي والمراد بعد المائة الأولى إذ لا يعقل أن يكون بعد المائتين وفي زمن الحسن البصري الذي توفي سنة عشرومئة من سني الهجرة .

(٥) معجم الادباء ج ١٩ ص ٢٤٢ وانظر : أمالي المرتضى ج ١ ص ١١٤ .

(٦) أمالي المرتضى ج ١ ص ١١٨ .

(٧) وفيات الاعيان ج ١ ص ٣٥٥ .

أن تنحصر بين سنة ثمان وتسعين أو مائة من الهجرة ؛ لأن ذلك النشاط الفكري الذي قام به واصل ، والذي يدل على مبلغ ثقافته ووعيه بمسائل الدين وقضايا السياسة ، لا يمكن أن يتسنى لشاب لم يتم «عشرين أو الثامنة عشرة من عمره على الأقل .

إذن ؛ فالذي يؤخذ من هذا ومن الروايات التي رددتها معظم المصادر^(١) الغربية ، أن ظهور المعتزلة كان بالبصرة ، وفي الفترة التي تقع بين نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري ؛ وأن السبب المباشر لتكوين هذه المدرسة ، هو تلك الحادثة المشهورة التي وقعت بين واصل وبين أستاذه الحسن البصري حول تقرير حكم مرتكب الكبيرة .

وقد كان من الممكن أن ترقى هذه النتيجة إلى مرتبة اليقين العلمي ، لو لم تصطدم بآراء وروايات أخرى ؛ فبعض الباحثين والمؤرخين يحاول أن يرجع بالمعتزلة إلى حدود تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التي وقعت فيها حادثة واصل مع أستاذه ؛ كما يحاول أن يجعل لها أساساً غير ذلك الخلاف الذي وقع بينهما في تلك الحادثة .

فالأستاذ « أحمد أمين » يحاول أن يربط بين معتزلة واصل ، وبين الفئة التي سميت بذلك الاسم قبل مدرسة الحسن البصري بزمان طويل ، والتي وقعت موقف الحياض من مشكلة على ومعاوية ؛ فلم تُقبل على بيعة على لأنها لم تتبين وجه الحق في أي الجانبين ، وتلك هي الفئة التي عناها « قيس بن سعد » عامل على

(١) من هذه المصادر : الثبية والأمل لابن المرتضى ، الانتصار لأبي الحسين الحياض ، الملل والنحل للشهرستاني ، الفرق بين الفرق للبغدادي . خطط المقرئ ج ٤ مروج الذهب للمسعودي ج ٦ ، المعارف لابن قتيبة ، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري . وقبر ذلك من المصادر الكثيرة الأخرى .

على مصر حينما كتب إليه يقول : « إن قبلي رجالا معتزلين قد سألونني أن أ كف عنهم ، وأن أدعهم على حالم حتى يستقيم أمر الناس ، ففدى ويرى رأيهم ؛ فقد رأيت أن أ كف عنهم ، وألا أتجمل حربهم ، وأن أتألفهم فيما بين ذلك لعل الله أن يقبل بقلوبهم ، ويفرقهم عن ضلالتهم إن شاء الله ^(١) » ومثل هذا الرأي الذي ذهب إليه الأستاذ « أحمد أمين » نجده في دائرة المعارف الإسلامية ؛ فهي تذهب إلى أن المعتزلة لا بد أن تكون قد نشأت في فلك سياسي ، كما نشأت حركتنا الشيعة والخوارج ، وأن ذلك يرجع إلى بدء التيارات الإسلامية التي بدأت مع تولى علي للخلافة سنة خمس وثلاثين من الهجرة ، حينما وقفت طائفة من المسلمين على الحياد ، ولم يتخذوا موقفاً إيجابياً في مشكلات السياسة القائمة ، فسمى هؤلاء بالمعتزلة ، ذلك الاسم الذي أصبح اصطلاحاً سياسياً يعني اتخاذ موقف الحياد بين علي وخصومه ^(٢) .

وفي كتاب « النية والأمل » نرى ما هو أبعد من ذلك ؛ فقد ذهب مؤلفه وهو من متأخري المعتزلة (القرن التاسع الهجري) إلى أن المعتزلة يرجعون في أصلهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد أخذوا أصل وعمرو مذهب الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله ، وأخذوه هذا عن أبيه محمد بن الحنفية ، وهذا عن والده علي بن أبي طالب ، وأخذوه علي عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٣) .

وهذا يوافق مارواه الشهرستاني ، من أن أصل بن عطاء أخذ الاعتزال

(١) ارجع إلى تفصيل ما كتبه الأستاذ « أحمد أمين » في كتاب « فجر الإسلام » ص ٢٩٠ وما بعدها ، فقد تحدث عن الشبه الذي يمكن أن يربط بين معتزلة وأصل ومعتزلة الصدر الأول ويقول الأستاذ « أحمد أمين » في هامش ص ٢٩٣ إنه بعد أن كتب هذا البحث اطلع على بحث للأستاذ نلليو بالغة الإيطالية يذهب فيه إلى هذا الرأي .

(2) Shorter. Incyclopadia of Islam. p. 421 - 422؛

(٣) أنظر : النية والأمل ص ٤ ، ٤ ، ٤ .

عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنيفة^(١) ، وروى ابن المرتضى : أن أبا هاشم قد سئل عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنيفة فقال : « إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء^(٢) » .

والمرتضى في أماليه . حينما يتحدث عن أهل العدل والتوحيد - وهم المعتزلة - يقرر أن أصولهم مأخوذة من كلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه فيقول : « أعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام وخطبه وأنها تتضمن من ذلك مالا يزيد عليه ولا غاية وراه ، ومن تأمل الآثار في ذلك من كلامه ، علم أن جميع ما أسهب للتكلمون من بعد في تصنيفه ، وجهه إنما هو تفصيل لتلك الجمل ، وشرح لتلك الأصول^(٣) » .

وإلى جانب هذا ، نرى روايات أخرى تذهب إلى أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أستاذه الحسن البصري^(٤) ، وأن مخالفة واصل لأستاذه في مسألة من المسائل وهي الحكم في مرتكب الكبيرة ، لا يعني أنه خالفه في أصول الاعتزال الأخرى التي أقرها الحسن وقال بها في رسالة بعثها إلى عبد الملك ابن مروان^(٥) ، ولعل مما يؤكد مثل هذه الرواية ما قرره أبو بكر الخوارزمي في رسائله من أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي وازيدية يزيد بن علي ، والإمامية بالمهدى^(٦) وقد أشار « هاملتون » إلى شيء من ذلك حين قال : وما يسبب كثيرا من الارتباك أن الحسن البصري وأبا حنيفة

(١) انظر : الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٢ .

(٢) المنية والأمل ص ١١ .

(٣) أمالي السيد المرتضى ج ١ ص ١٠٣ .

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢ .

(٥) انظر : منية والأمل ص ١٢ - ١٤ وانظر : الملل والنحل ج ١ ص ٥٩ .

(٦) انظر : رسائل الخوارزمي ص ٣٨ وانظر : النية للثعالبي ج ٤ ص ١٨٩ .

قد وضعا بأرأيهما الصريحين أساس مذهب الاعتزال^(١).
إذن، فهناك ثلاثة اتجاهات أخرى في نشأة الاعتزال، تخالف الاتجاه السائد
للمشهور الذي يذهب إلى أن الاعتزال نشأ في أوائل القرن الهجري الأول على
أثر انفصال واصل عن مجلس أستاذه الحسن بعد اختلافهما في مسألة مرتكب
الكبيرة.

ويمكن أن يقال في علاج ذلك الموقف ما يأتي :
أولا : أما بالنسبة للاتجاه الأول الذي يرى أن هناك علاقة بين معتزلة
واصل ومعتزلة الصدر الأول، فمن الممكن أن يقال : إن الشبه بينهما شبه في الاسم
فقط، أما من الناحية الفكرية الموضوعية فلا توجد علاقة بين هؤلاء وأولئك .
فمعتزلة الصدر الأول، كانت لهم ظروف خاصة تتلخص في أنهم قد اتخذوا موقفا
سلبيا من المشكلات التي قامت بين علي ومعاوية، ولم ينحازوا إلى أي الجانبين
لأنهم لم يتبينوا بعد وجه الحق . أهو في جانب علي، أم في جانب معاوية، ومن هنا
أطلق عليهم اسم المعتزلة، لأنهم اعتزلوا المشكلات السياسية القائمة، ولم يتخذوا
فيها رأيا إيجابيا وانحازوا بمحدد موقفهم منها .

أما معتزلة واصل، فكانت لهم ظروف أخرى تخالف تمام المخالفة تلك
الظروف، فمعتزلة واصل قامت على أسس فلسفية دينية، ولم تكن لها حال
نشأتها الأولى - على الأقل - صبغة سياسية عملية كالتى كانت لمعتزلة الصدر
الأول، ومن هنا يمكننا القول بأن العلاقة بين الطائفتين ليست إلا علاقة اسمية
قامت على الاستخدام القوي للفظ « معتزلة » وهذا لايعنى أن معتزلة الصدر
الأول كان وجودها تمهيدا لحركة الاعتزال الثانية التي اتخذت فيما بعد شكل
مدرسة فكرية كبيرة لها مبادئها وفلسفتها الخاصة، ثم إذا كان المعتزلة قد اضطروا

(5) Hamilton. A. R. Mohammedanism, p. 89.

(م - أ أدب المعتزلة)

فيا بعد إلى تطبيق نظريتهم الدينية^(١) الجديدة وهي حكمهم في مرتكب الكبيرة على أعمال المسلمين منذ نشب الخلاف بينهم على موضوع الخلافة ؛ فإن هذا لا يعنى أن هناك علاقة موضوعية بينهم وبين معتزلة الصدر الأول .

ثانيا : وبالنسبة للاتجاه الثانى الذى يرى أن المعتزلة يتصلون بالنبي صلى الله عليه وسلم ، فن الواضح أنه اتجاه غريب يدعو إلى كثير من الدهشة ، إذ كيف نوفق بين هذا ، وبين ما هو مقرر من أن المعتزلة مدرسة فكرية ، ذات خصائص ومبادئ معينة ، وأنها بصفتها التاريخية المعروفة كانت رد فعل لتقلبات دينية واتجاهات فكرية ، وأنها بهذه الصبغة التاريخية مرتبطة بزمان معين هو بداية القرن الهجرى الأول ، ورجل معين هو واصل بن ، عطاء وبجادة معينة هي خلاف واصل مع أستاذه وانفصاله عنه .

ثم إذا كان مذهب الاعتزال مأخوذا عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإذا عسى أن تكون الصبغة التى أخذها ؟ أهى صبغة سياسية أم صبغة دينية ؟ إن مذهب الاعتزال فى أصوله الخمسة الأساسية المعروفة وهى : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هو مذهب ذو صبغة دينية واضحة ، ولم يترتب عليه وجهات معينة فى السياسة العملية إلا من خلال هذه الأصول الخمسة ، وقد يكون من الممكن أن نتصور أن بعض هذه الأصول كان رد فعل لأمر سياسي ، ولكن ذلك لم يفقده من ناحية الشكل على الأقل صبغته الدينية العامة إلا إذا تصورنا أن مسائل السياسة ومسائل الدين كانتا فى ذلك العصر تعنيان شيئا واحدا ، فكلاهما مؤثر فى الآخر ومتأثر به .

فإذا كان مذهب الاعتزال يقوم على أصول دينية خسة ، من أنكر واحدا منها لم يستحق اسم الاعتزال ، وإذا كان بعض هذه الأصول قد قام على خلاف

(١) انظر : فجر الإسلام ص ٢٩٣ .

بين طوائف المسلمين وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين في الحكم على مرتكبي الكبار؛ فكيف تصور بعد هذا أنه مأخوذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو القدي وضع قواعد الدين وأصوله وفروعه كلاً موحداً لا خلاف فيه ولا وجهات ولا مذاهب؟

إن كل ما يمكن أن يقال في تبرير وجود اتجاه كهذا، هو أن المعتزلة لما كانوا متعلقين بمذهبهم غاية التعلق، مؤمنين « أشد الإيمان، أسرفوا في الاعتداد به والدعاية له، فجرم ذلك إلى نسبتهم للنبي صلى الله عليه وسلم، ولعل مما يؤيد هذا أن الرواية التي تنسب هذا المذهب إلى النبي لم تأت إلا في كتاب من كتبهم على يد رجل من رجاله هو الإمام « ابن المرتضى » في كتاب « المنية والأمل »^(١) أما رواية « الشهرستاني » فقد وقعت عند محمد بن الحنفية^(٢)، ورواية « السيد المرتضى » في « الأمالي »^(٣) وصلت به إلى الإمام علي، وانكسرت لم ترفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن الممكن أن يقال أيضاً في تسويغ هذه الروايات التي تسند مذهب الاعتزال إلى الإمام علي رضي الله عنه، ما ذكره ابن المرتضى من أن بعض الشيعة دخل في مذهب المعتزلة في القرن الرابع^(٤) فحملهم ذلك على أن يردوا سند مذهبهم الجديد إلى علي.

وعلى هذا يتبين لنا أن ذلك الاتجاه الثاني أيضاً، قد قام هو الآخر على غير أساس، وأن الذي حمل عليه لا يعدو أن يكون تعصباً من بعض أفراد المذهب الذين رأوا أن في نسبتهم إلى جهة عالية جيداً له وترغيباً فيه.

(١) المنية والأمل ص ٤ ، ٥ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) أمالي المرتضى ج ١ ص ١٠٣ .

(٤) المنية والأمل ص ٥ ، ٦ .

ثالثاً : - أما القول بأن واصلاً أخذ مذهب الاعتزال عن أستاذه الحسن ، فأغلب الظن أنه مبنى على الملاقة التي كانت قائمة بين الحسن وواصل ؛ فهي علاقة أستاذ بتلميذه ، والتلميذ عادة مقتنع بأراء أستاذه ومبادئه ، والخلاف بينهما في مسألة بذاتها لا يستلزم الخلاف في بقية المسائل ؛ فإذا كان الحسن قد رأى رأياً في مرتكب الكبيرة ، ورأى تلميذه رأياً آخر ، فإنهما مع هذا متفقان على آراء أخرى كآمدل والقول بنفي القدر اللذين أقرهما الحسن ^(١) وهما من الأصول الأساسية لمذهب الاعتزال .

ذلك هو الأساس الذي يمكن أن يبنى عليه ذلك القول ، وهو وإن كان - كما يبدو - منطقياً إلا أنه لا يبرر الحكم بأن الحسن البصرى هو أصل مذهب الاعتزال ، وإن واصلاً قد أخذه عنه ؛ ذلك لأن مذهب الاعتزال - كما قدمنا - قد ارتكز على أصول خمسة أساسية ، ولا يمكن أن يصدق اسم الاعتزال على إنسان إلا إذا صدق بهذه الأصول كلها ، وإذا كان الحسن قد صدق بأصل أو أصابن منها ؛ فإن ذلك لا يجعله معتزلياً فضلاً عن أن يسكون هو مؤسس مذهب الاعتزال .

هذا إلى أن القول بالمنزلة بين المنزلتين - كما يقول المستشرق نيرج - هو القاعدة الهامة والنقطة المبدئية التي قام عليها هذا المذهب وتجمع حولها ^(٢) أنصاره ، ومن المقرر أن هذا القول قد انفرد به واصل ، وأن أستاذه الحسن كان له رأى مختلف تماماً عن رأى تلميذه في مرتكب الكبيرة ، فكيف يتفق مع هذا أن يكون الحسن هو أصل مذهب الاعتزال ؟ ؟

ومن ناحية أخرى ؛ فإننا نتحدث هنا عن مدرسة فكرية أخذت في التناحيح

(١) النية والأمل ص ١٢ - ١٤ .

(٢) انظر : مقدمة كتاب الانتصار نيرج ص ٥١ .

صبغة خاصة، وقامت بدور رئيسي في توجيه الحركات العقلية الإسلامية وجهة جديدة، وهذا الدور هو الذي أعطاهم تلك الصبغة التاريخية، وهياها تلك الشهرة الواسعة، وهذه المدرسة قد ترتب وجودها على تلك الحادثة المشهورة بين واصل وأستاذه؛ حقيقة إن مجرد اعتزال تلميذ عن حلقة أستاذه وانفراده برأى خاص في مسألة من المسائل، قد لا يؤدي إلى تلك النتيجة الخطيرة؛ وهي تكوين مدرسة كبيرة لها أنصار ولها مبادئ، ولكن ذلك قد يصبح أمراً طبيعياً إذا توفر للتلميذ ذكاء العقل، وقوة النفس، ودقة الفهم، وعمق الثقافة، والقدرة عن الإقناع والتأثير، ولقد كان واصل بن عطاء على قدر كبير من هذا كله، وصفه صديقه وزميله عمرو بن عبيد فقال: « ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة وما رقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه ^(١) » .

ومن ناحية أخرى؛ فإن ظهور واصل بن عطاء في هذا الطرف كرائد لحركة فكرية جديدة؛ كان رد فعل لتيارات الفكرية والأحداث السياسية والتقلبات الدينية التي كان يزخر بها المجتمع الإسلامي في ذلك الحين ^(٢)، وتعبيراً عن اتجاه كان لا بد له أن يظهر ليحمل معه ملامح الثقافة الجديدة، وليمثل بواكير تلك الحركة العقلية التي أخذت تنمو وتزدهر منذ ذلك الحين؛ ثم ينهض بعد ذلك بالمعب الكبير عبء الدفاع عن الإسلام، والوقوف بالحجة الدامغة والبرهان الساطع في وجوه أعدائه من يهود ونصارى ودهرية وزنادقة .

من هذا كله . نستطيع أن نستخلص أن ظهور المعتزلة - كروادا لحركة فكرية كبيرة - كان مترتباً بصفة مباشرة على موقف واصل وصحبه في مشكاة مرتكب الكبيرة، واسكن ذلك الموقف كان يخفي وراءه عوامل خطيرة كانت هي -

(١) التبية والأمل ص ١٨ .

(٢) سنتحدث عن هذا بشيء من التفصيل بعد قليل .

في حقيقة الأمر - الأسس الركيزة التي قام عليها مذهب الاعتزال .

فأهذه العوامل ؟ وما علاقتها بنشأة هذا المذهب ؟ ؟

العوامل التي هيأت لظهور المعتزلة ^(١) :-

أولاً :- قبل أن يأخذ المعتزلة وضعهم في المجتمع الإسلامي بصفة مستقلة ، وقبل أن يطنوا مبادئهم وآراءهم ويطبّقوها من الناحية العملية على حياتهم الدينية والسياسية ، كانت هناك تيارات دينية وسياسية مختلفة ، وكانت هناك مناقشات ومجادلات حول موضوعات لاهوتية خطيرة لم يكن لها وجود من قبل ، ولم يلتفت إليها المسلمون الأولون ، لأنهم كانوا يتفقون مبادئ دينهم وتعاليم شريعتهم من القرآن ومن الرسول ، فيؤمنون بها إيماناً مطلقاً دون أن يتعرضوا لها بمناقشة أو مجادلة ، وحبهم أن تكون أعمالهم وأقوالهم متفقة مع هذه المبادئ ، ومنتشية مع تلك التعاليم حتى يفوزوا برضوان الله وغفرانه .

ولكن ذلك الدين لم يخلق لتستأثر به صحراء العرب وحدها ، وليعيش بين هذه القبيل المحدود من الناس ؛ فلابث أن انطلق من تلك البقعة الضيقة ، إلى الآفاق

(١) لقد كان اسم المعتزلة موضوعاً من الموضوعات التي لفتت أنظار الباحثين في الشرق والغرب ؛ فكثرت بحوثهم حول تعاليل هذا الاسم . ما منشؤه ؟ ولماذا سموا بالمعتزلة ؟ ومن الذي سماهم بذلك الاسم ؟ أهم الذين سموا أنفسهم أم سماهم بذلك أعداؤهم ؟ وهل لهذا الاسم أصل في الديانات الأخرى التي تكلم أصحابها في القدر كالمعتزلة ؟ وهل هناك أسماء أخرى لهم غير ذلك الاسم المشهور ؟ وما هي هذه الأسماء وما علاقتها بينهم ؟ ؟ إلى غير ذلك من الأمور المتعلقة بأسماء هذه المدرسة ، ولما كان حديثنا في هذا الفصل عن المعتزلة ليس إلا تمهيداً للحديث عن أدبهم رأينا ألا نضيف الحديث في هذا الموضوع الذي يتصل بناحية شكائية ، وإليك أهم المراجع التي تناولت ذلك الموضوع :

خطط القرظي ج ٤ . الملل والنحل ج ١ . المنية والأمل . الانتصار .
نجر الإسلام . المعتزلة لزهدي جرافة . التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . ترجمة
عبد الرحمن بدوي . البحث الخاص بالمعتزلة كتبه « نليتو » .

الرحبية الواسعة، يفتزو الأقطار ويخضع الممالك، وماهى إلا سنوات قليلة حتى أشرفت
شمسه على معظم أقطار الشرق الأدنى، وتأسست له تلك الامبراطورية الشاسعة
التي شملت ممالك العراق والشام ومصر وقارس وأرمينيا وأفريقيا وأرض الهند^(١)،
ولم يكن بد من أن يتفرق المسلمون فى هذه البلاد المختلفة، ويتصلوا بأهلها ويتأثروا
بهم، وقد كانت هذه البلاد تزخر بمختلف الديانات والعقائد والمذاهب، فى العراق
كانت تشيع الديانات والمذاهب الفارسية من ثنوية وزرادشتية ومانوية وديسانية
ومزدكية ومرفونية^(٢). وفى سورية ومصر كانت تشيع اليهودية والمسيحية، وفى هذه
البلاد كلها كانت تنقشر الثقافة العقلية اليونانية.

وقد كانت هذه الديانات والعقائد المختلفة تنطوى على اتجاهات ومبادئ
لا تتسق مع اتجاهات الدين الإسلامى ومبادئه، وكان لابد لهذه الاتجاهات أن
تنفذ إلى المسلمين وتؤثر فيهم، وهنا أثبتت تلك الموضوعات اللاهوتية الخطيرة،
واشتد حولها الجدل واحتدم النقاش.

وكان أول هذه الموضوعات التي أثبتت، القول بنفى القدر والاعتداد بحرية
الإنسان فى أماله، وأنه يأتى هذه الأفعال بمحض اختياره ولا سلطان
لقدر عليها.

وهذا الموضوع كان مثار بحث وجدل من قبل فى الفلسفة اليونانية وفى الديانة
الزرادشتية والمسيحية^(٣)، فانتقلت عدواه بحكم التأثير للتصل إلى المسلمين، وأخذوا

(١) انظر: المعارف لابن قتيبة ص ١٩٢.

(٢) انظر: فجر الإسلام ص ٢٧٠، ٢٧١. وانظر كذلك: المعرلة لزهدي
جراقة ص ٢١.

(٣) انظر: علم الأخلاق لأرسطو: ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٦٥ - ٢٨٦.
وانظر: إيران فى عهد الساسانيين - ترجمة: يحيى الحشاش ص ٤١١ وما بعدها.
وانظر: تراث فارس: الفصل الخاص بالدين فى فارس ص ٢٠٠ وما بعدها. وانظر:
زرادشت الحكيم - حامد عبد القادر - ص ٧٩ وما بعدها.

يتكلمون فيه ويتجادلون ، حتى تكونت منهم فرقة مشهورة سميت بالقدرية ، وهم الذين يقولون بحرية الإنسان وإرادته في أفعاله وأنه مخير فيها .

والمراجع العربية القديمة تثبت لنا أن المسلمين قد أخذوا ذلك الاتجاه عن النصرانية ، وتردد لنا اسمين ارتبط بهما شيوع ذلك الاتجاه ونقله إلى المسلمين ، هما معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، يقول ابن نباتة : « وقيل أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي ^(١) » .

ويقول المقرئ : « وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني وكان يجالس الحسن ابن الحسين البصري ، فتكلم في القدر بالبصرة ، وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله ، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنويه ويعرف بالأسواري ^(٢) » وصاحب الأغاني يعطينا رواية أخرى واسما آخر فيحكي : أن أعشى بكر أخذ القول في القدر عن الصبايين نصارى الحيرة ، لقنوه إياه حين كان يأتهم ليشتري ^(٣) الخمر .

فهذه الرويات تعطينا حقيقة واضحة ، هي أن القول بالقدر انتقل إلى المسلمين بصفة مباشرة عن الديانة المسيحية ، وإن فرقة القدرية التي تجمعت حول هذا القول ودانت به كانت مظمرا من مظاهر التأثير المسيحي في التفكير الإسلامي .

وكان لا بد أن ينشط فريق آخر من المسلمين ليقف في وجه هؤلاء الذين يتفنون القدر ويثبتون حرية الإنسان ، ويقرر أن الإنسان مجبر في أفعاله ولا اختيار له فيها ؛ بل هو كالريشة المعلقة في الهواء لا إرادة لها في حركاتها ومكثاتها ، وأن نسبة أفعال الإنسان إليه كنسبة أفعال الجراد من حيث الجبر و فقدان الإرادة الذاتية

(١) سرح العميون لابن نباتة ص ١٨٣ .

(٢) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٨١ .

(٣) الأغاني ج ٨ ص ٧٦ .

فكما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، يقال عاد المسافروا كل الجائع وجلس الواقف، أى أن نسبة الفعل إلى كل منها نسبة مجاز^(١)، وقد عرف هذا الفريق باسم الجبرية، ورئيسه الجهم بن صفوان^(٢)؛ ثم نسبوا إليه بعد ذلك، فقيل لهم الجهمية.

ولم يكن القول بالجبر وإثبات القدر، هو كل ما قامت عليه هذه الفرقة؛ بل لقد كان لجهم آراء ومبادئ أخرى لا تقل أهمية وخطرا عن رأيه في القدر أهمها: « تأويل آيات الصفات كلها والجنوح إلى التنزيه البحت، وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، وأن يكون مرثيا في الآخرة، وأن يتكلم حقيقة، وأثبت أن القرآن مخلوق^(٣) ».

ومن الضروري أن نشير هنا إلى أن القول بمخلق القرآن، إنما هو أثر من آثار الديانة اليهودية، كما أن القول بنفى صفات الله تعالى أثر من آثار الديانة المسيحية.

فلقد وردت روايات قديمة تفيد أن القول بمخلق القرآن، إنما هو من تأثيرات اليهود، وأنهم هم الذين نشروه وأذاعوه بين المسلمين، فقد جاء في تاريخ بغداد: أن بشرا المريسي - وهو أحد كبار المعتزلة الداعين إلى القول بمخلق القرآن - كان أبوه يهوديا صباغا بالكوفة^(٤). ويروي ابن الأثير: أن أول من نشر القول بمخلق القرآن بين المسلمين هو اليهودي لييد بن الأعصم الذي كان يقول بمخلق التوراة؛ ثم أخذ

(١) انظر: الملل والنحل ج ١ ص ١١٠.

(٢) انظر ترجمته وتاريخ مذهبه في كتاب: تاريخ الجهمية والمعتزلة: لجمال الدين القاسمي الدمشقي ص ٨ وما بعدها.

(٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٣.

(٤) تاريخ بغداد ج ٧ ص ٦١.

ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه ، وصنف في خالق القرآن ، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام^(١) .

وفي عيون الأخبار : أن أول من قال بخلق القرآن هو المنيرة بن سعيد المجلى ، وكان من اتباع عبد الله بن سبأ اليهودى^(٢) .

فإذا صحت هذه الروايات ، فإن القول بخلق القرآن يكون حقيقة أترام آثار الديانة لليهودية ؛ فإذا كان اليهود قد قالوا من قبل بخلق التوراة ؛ فإنه من المعقول أن يقولوا ذلك أيضاً بالنسبة للقرآن .

أما القول بنفى صفات الله تعالى ، فقد رده يحيى الدمشقي ذلك المسيحي الذي كان له ولأبيه من قبله مكان ماحوظ في البلاط الأموى^(٣) ، وقد كان ليحيى إلى جانب ذلك أثر كبير في كثير من الأبحاث اللاهوتية التي بنى عليها أو على كثير منها مذهب الاعتزال^(٤) .

نستخلص من هذا أن هاتين الفرقتين وهما فرقة القدرية وفرقة الجهمية ، قد قامت في كثير من مبادئهما على أصول من الديانة المسيحية والديانة اليهودية ، على نحو ما رأينا ، فالقدرية أخذوا رأيهم في القدر عن أصل مسيحي ، والجهمية أخذوا قولهم في نفي الصفات وخلق القرآن عن أصول مسيحية ويهودية فإذا كانت هاتان الفرقتان قد تبهدتا وتلاشى وجودهما قبل ظهور المعتزلة ، فإن آراءهما قد انبعثت قوية على يد المعتزلة الذين كان من أهم آرائهم وأقوى

(١) تاريخ ابن الأثير ج ٧ ص ٤٩ .

(٢) عيون الأخبار ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٣) أنظر : تاريخ الطبري ج ٦ ص ١٩٤ ، ١٩٩ .

(٤) وارجع ما كتبه زهدى جار الله في كتابه « المعتزلة » عن أثر يحيى الدمشقي في مذهب الاعتزال ص ٢٧ .

وراجع أيضاً ما كتبه « دى بور » عن تأثير العقائد المسيحية في مذاهب المتكلمين المسلمين . تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤٨ .

مبادئهم القول بنفى القدر ، والقول بنفى الصفات ، والقول بخلق القرآن .

ومن هنا يمكننا القول بأن المعتزلة - فى بعض مبادئهم - كانوا صدى لما تردد من قبل من آراء القدرية من ناحية ، وآراء الجهمية من ناحية أخرى ، ولذلك فإن المعتزلة كان يطلق عليهم اسم القدرية^(١) لقولهم بالقدر ، كما كان يطلق عليهم اسم الجهمية^(٢) لقولهم بنفى الصفات وخلق القرآن . وعلى هذا فإن المعتزلة قد تأثروا فى كثير من مبادئهم باللاهوت المسيحى واللاهوت اليهودى ، كما تأثروا كذلك بأصول من الفلسفة اليونانية والديانات الفارسية .

ولقد أكد هذه الحقيقة طائفة من المستشرقين الذين لاحظوا العلاقة بين مبادئ المعتزلة ومعتقداتهم فى نشأتهم وتطورهم ، وبين ما كان شاملاً من للمعتقدات والمذاهب الأجنبية على اختلافها .

فيقول « فون كريمر Von Kremer » إن المعتزلة فى نشأتهم تأثروا باللاهوت اليونانى ، وعلى الأخص تأثروا بيجى الدمشقى وتلميذه تيودور أبى قره^(٣) .

ويرى « شتيز Stainer » أن الاعتزال فى آخر تطوراته قد تأثر كثيراً بالفلسفة اليونانية^(٤) .

ويقرر « ماكدونالد MacDonald » أن فرقة القدرية^(٥) تأثرت من غير شك بأساليب الكلام اليونانية كما تطورت فى المدارس البيزنطية والسورية^(٦) .

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٤ . (٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة : ص ٤٤ .

(3) Nicholson. A literary history of the arabs p. 500-201.

(4) " " " " p. 369.

(٥) لعله يقصد بفرقة القدرية المعتزلة فإن اسم القدرية كان أكثر إطلاقاً فى مفهوم المستشرقين على جماعة المعتزلة .

(6) MacDonald. Development of muslim theolog. p. 131.

ويقول « دى بور De Beor » : « ولا شك أن مذاهب المتكلمين تأثرت بعوامل مسيحية أبلغ التأثير ؛ فتأثرت العقائد الإسلامية في تكونها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ؛ كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والغنوسية ، ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتطقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطيء الصواب إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالمسيحيين وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر^(١) » ثم يعضي فيقول : « ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد المسيحية شهاً قوياً لا يستطيع أحد معه أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً ، وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار^(٢) » .

ويرى « هاملتون Hamilton » أن المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية ، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الليتا فيزيقا اليونانية بدلاً من القرآن^(٣) .

ويقول « كريستنسن » : « وقد ألف المسيحي « بولس برسا » مختصراً لمنطق أرسطو باللغة السريانية لكي يقرأه الملك « كسرى » وقد عرض فيه

(١) دى بور . تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبو ريدة ص ٤٨ ، ٤٩ .
(٢) نفس المصدر ص ٤٩ . عقد « دى بور » فصلاً يتحدث فيه عن أثر عقائد المسيحيين الشرقيين في المعتزلة ، ومنه يتبين أن هذا الأثر قد تناول معظم المبادئ الأساسية التي قام عليها مذهب الاعتزال .

(3) Hamilton, A. R. Mohammedanism. p. 90.

أشار « هاملتون » قبل ذلك إلى أن المعتزلة في حال نشأتهم كانوا جماعة متطرفين طهرين Puritous أكثر منهم عقليين ، وكانت تعاليمهم تتفق تماماً مع القرآن ص ٩١ . والحق أن هذا الوصف كان ينطبق على المعتزلة دائماً حتى بعد أن درسوا الفلسفة اليونانية وتمعقوها فهم كانوا متشددين من الناحية الدينية تشدداً كثيراً وإن كانت الفلسفة اليونانية قد أكتسبهم للرائة والقدرة على التدليل والبرهان في القضايا الدينية التي كانوا ينافون فيها خصومهم ، وسوف نتحدث عن ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد .

الآراء المختلفة الخاصة بالله والعالم على النحو التالي [. . . قد وجد من يعتقدون في إله واحد، ويدعى آخرون أنه ليس بواحد، ويقول آخرون بأن له صفات متضادة، وينفي آخرون عنه الصفات، وبعض يقول إنه قادر على كل شيء، وبعض آخر يقول إن قدرته لا تشمل كل شيء، بعض يقول إنه خلق الدنيا وكل ما فيها، وآخرون يقولون إنه ليس خالق كل شيء وهناك من يقول: إن العالم محدث وآخرون يقولون إنه قديم]

ويرى كاسارتيلي أن المؤلف هنا يصف الآراء الشائعة في صلب الديانة الإيرانية نفسها في الوقت الذي عاشت فيه (١) .

يؤخذ من هذه الأقوال جميعها أن نشأة المعتزلة لم تكن بعيدة عن تأثيرات اللاهوت المسيحي الذي كان منتشرًا في بلاد الشرق، كما لم تكن بعيدة عن تأثير اللاهوت الإغريقي والإيراني، ومعنى هذا أن مذهب الاعتزال كان في كثير من مبادئه وأصوله صدى لتلك التيارات المختلفة التي اصطخب بها الشرق في ذلك الحين؛ ولكن المعتزلة مع هذا قد عرضوا مذهبهم الجديد من خلال عقيدتهم وقرآتهم، واستطاعوا بمقدرة فائقة أن يلائموا بين الثقافة الإسلامية الواضحة والثقافة الهيلينية للعقدة، وأن يسدوا تلك الفجوة الواسعة بين الثقافتين تلك الفجوة التي كان من المسير اجتيازها، والتي كانت سبباً في ظهور الزنقة وبخاصة في العراق خلال القرنين الأول والثاني. كما استطاع المعتزلة وهم المسلمون المخلصون أن يعرضوا العقيدة الإسلامية في صورة مقبولة لدى المثقفين الأعاجم (٢).

ثانياً: - وإذا كان مذهب الاعتزال في بعض جوانبه صدى لتيارات الفكرية والعقائد الدينية الأجنبية، فإنه كان في بعضها الآخر صدى للصراع

(١) إيران في عهد الساسانيين - كريستنسن - ترجمة يحيى الخشاب من ٤١١، ٤١٢

(2) Hamilton. A. R. Mohamedansim p. 88-89.

الدينى والسياسى الذى كان يحدث بين المسلمين فى ذلك الحين ؛ فمنذ اختلف المسلمون على الخلافة ، وجرم ذلك إلى حروب دامية استمر لظاها فى وقتى الجمل وصفين ، و انتهى بهم الأمر إلى قتل عثمان وتكفير الصحابة ، أصبحوا لا يتورعون عن ارتكاب الكبائر . وهنا أثيرت مسألة دينية هامة اختلفت حولها آراء المسلمين وكان اختلافهم فيها ناجما عن ميولهم واتجاهاتهم السياسية تلك هى مسألة مرتكب الكبيرة^(١) . ما حكمه ؟ هل هو مؤمن أم كافر أم فاسق ؟ فأهل السنة يحكمون بأنه مؤمن ولكنه فاسق يستحق العقاب^(٢) ، والخوارج يتشددون فى الحكم فيذهبون إلى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد فى النار^(٣) ، والمرجئة يذهبون إلى طرف مقابل للخوارج فيحكمون بأنه مؤمن وأمره يوم القيامة موكل إلى الله تعالى^(٤) .

وهكذا كان الخلاف حول هذه المسألة يشتد يوما بعد آخر وتمتد المجالس وتقام الحلقات فى المساجد لمناقشتها وإبداء الرأى فيها ، وهنا ظهر رأى جديد قدمه واصل بن عطاء حينا : « دخل واحد على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركننا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة ؛ فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فنفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق

(١) راجع تعريف الكبائر وأنواعها فى العقائد النسفية للإمام عمر النسفى ص ١١٧ وما بعدها .

(٢) أنظر : العقائد النسفية ص ١١٧ .

(٣) أنظر : الفرق بين الفرق ص ٩٧ واللؤلؤ والنخل ج ١ ص ١٥٥ .

وأمالى السيد المرتضى ج ١ ص ١١٤ .

ولا كافر مطلق ؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين لأمؤمن ولا كافر ؛ ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ؛ فسمى هو وأصحابه معتزلة^(١) .

إذن فالقول بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة مرتكب الكبيرة كان رأياً جديداً أضيف إلى تلك الآراء السابقة ، وفي الوقت نفسه كان رد فعل للتطرف القدي اتسمت به تلك الآراء ، ولذلك يقول «هاملتون» : إن حركة الاعتزال كانت انعكاساً للتطرف المذهبي للخوارج المتعصبين من ناحية ، ولتراخي الخلق لجماعة المرجئة من ناحية أخرى^(٢) .

ولكن ذلك الرأي الجليد القدي رز به واصل ، كان نواة لتلك الاتجاه الذي أخذ يتضخم وينمو يوماً بعد يوم ، حتى تشكلت منه فيما بعد تلك المدرسة الفقهية الكبيرة . ورأى واصل هذا - وإن كان من ناحية مظهره وظروفه يعني علاج مشكلة دينية - إلا أنه كان من ناحية أخرى يتضمن تفسيراً للمشكلات السياسية ، إذ ما لبث واصل بعد هذا أن تدخل في هذه المشكلات ، وفي الأحداث التي وقعت بين المسلمين بسبب الخلافة ، وما جره عليهم ذلك من فتن وحروب طاحنة ، فإذا كان الخوارج يحكمون بكفر على حين قبل التحكيم ، كما يحكمون بكفر الذين قاتلوه في وقعة الجمل قبل أن يقبل التحكيم ، والشيعية يحكمون بكفر كل من خرج على عليّ وسلبه حقه في الخلافة ، والمعاويون يسبون علياً على منابر المساجد ، والمرجئة لا يحكمون بكفر أحد بل الجميع مؤمنون وأمرهم يوم القيامة موكل إلى الله تعالى^(٣) . إذا كان هذا هو موقف الفرق المختلفة ؛ فإن واصل يخرج

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٦ وما بعدها . ومقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٩٧ - ٢٠١ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ .

علينا برأى جديد حيث قال في الفريقين المتحاربين يوم الجمل : « إن أحدهما مخطيء لا بعينه » ، وكذلك قوله في عثمان وقائليه : « إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ؛ كما أن أحد الفريقين فاسق لا بعينه وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين ^(١) » .

وهذا يتأكد لنا أن رأى واصل في تلك المشكلة الدينية كان ينطوي على حكم في المسائل السياسية ، وهذا يفسر لنا ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية من أن مذهب المنزلة بين المنزلتين ، لم يكن نتيجة لاهتمام ديني فقط ولكنه نشأ من آراء واضحة على الأفراد الذين اشتركوا في المنازعات التي ثارت حول خلافة علي ^(٢) .

ودائرة المعارف الإسلامية ، تفسر موقف واصل السياسي بأن فيه تقريباً للعلويين الذين قاموا بالأدوار الأولى في هذه المناسبات التي وقعت سنة ٣٥ وأن واصلًا كان على علاقة طيبة مع العلويين ، وأن الزيدية يبجلونه كواحد منهم ، ويجعلون تفكيره أساساً لفلسفتهم الدينية ، وليس ذلك فيما يختص بالفكرة الدينية للتأملية فحسب ؛ بل إنه اتفاق أيضاً على المسائل السياسية ^(٣) .

ثم تمضى دائرة المعارف الإسلامية تشرح بشكل أوضح موقف واصل فتقول : « وهذا الموقف الذي يبدو معقداً (غلاة الشيعة - الزيدية - المعتزلة - الحركة العباسية - موقف العباسيين من غلاة الشيعة في الحكم الأموي . ضرورة موالاته العباسيين لملى وشيعته حرصاً على نفوذ آل البيت) يفسر هذا كله بشيء واحد هو الاتجاه إلى الخلافة العباسية ؛ فلكلام واصل وكبار المعتزلة في المنزلة

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٦١ .

(3) Shorter, Incyclopeadia of Islam p. 422.

(٣) المصدر السابق .

بين المعتزلة خاصة يفهم من خلا المنهج السياسي الذي كان بمثابة التمهيد لقيام الحكم العباسي .

وكل هذا يدعوننا إلى الاعتقاد بأن حركة واصل وأرائل المعتزلة، تمثل الفكرة الدينية الرسمية للحكومة العباسية ، وهذا يعطينا تفسيراً للحقيقة التي تقول: إن حركة واصل أو آراءه الدينية، كانت هي الآراء الدينية الرسمية لبلاط العباسي لمدة قرن على الأقل ؛ بل وأكثر من هذا أن واصلاً وأتباعه قاموا بتصويب مباشر في الدعاية للعباسية ومن المحال ألا نعتقد أن نشاط واصل كان بعيداً عن العوامل التي ساعدت على هدم الأمويين ، وأنه كان يوجد بعد سقوط الأمويين مجتمع واصل في تاهرت « Tahert » كان يبلغ ثلاثة آلاف رجل ^(١) .

وهذا الذي قرره دائرة المعارف الإسلامية كتفسير لموقف واصل من الناحية السياسية، يتناقض تناقضاً واضحاً مع ما استنتجه الأستاذ « أحمد أمين » من أن المعتزلة في آرائهم كانوا مؤيدين لبنى أمية ، وقد جاء ذلك التأييد من أن المعتزلة قد تقدموا خصوم الأمويين وحلوا أعمالهم ، وكل هذا - على الأقل - يقضي على فكرة التقديس لخصومهم ، تلك الفكرة التي كانت شائعة بين جمهور الناس ^(٢) .

وعلى الرغم من أن الأستاذ « أحمد أمين » يقرر - إلى جانب ذلك - أن المعتزلة : « وضعوا معاوية وأصحابه موضع النقد كذلك [وأكثرهم تبرأ من معاوية وعمر بن العاص] وعمر بن عبيد، خوفاً من عمرو بن العاص ، ومعاوية بن أبي سفيان ونسبهم إلى سرقه مال النبي ^(٣) » على الرغم من هذا كله ، فإن الأستاذ « أحمد أمين » يرى أن ذلك لا يقلل من قيمة الاستنتاج الذي وصل إليه من أن المعتزلة كانوا يؤيدون الحكومة الأموية ؛ لأن موقفهم الموحد بالنسبة لعلي ومعاوية يجعلهما على

(1) Shorter. Incycloepadia of Islam p. 423.

(٢) فجر الإسلام ص ٢٩٤ .

(٣) نفس المصدر .

درجة واحدة وفي ميزان واحد، وهذا بالنسبة للأمويين يعتبر كسبا، لأن الدولة مادامت لهم والحكم في أيديهم؛ فإن كفة معاوية سترجع في نهاية الأمر^(١). والأستاذ « أحمد أمين » يستدل على استنتاجه هذا بأمرين :

١ - أنه لم ير في كتب التاريخ التي قرأها أن رجلا من المعتزلة قد اضطهد من قبل الأمويين أو عمالهم .

٢ - أن بعض المتأخرين من خلفاء بني أمية، كيزيد بن الوليد مروان بن محمد قد اعتنق مذهب الاعتزال، وليس من اللغول أن يعتقد خليفتان مذهبا يرويه ضد دولتهم^(٢).

ويبدو أن الذي قرره دائرة المعارف الإسلامية بصدد موقف واصل وأوائل المعتزلة من المشكلات السياسية، كان أقرب إلى الواقع وذلك من وجوه :

١ - أنها قد اعتمدت في قرارها هذا على كتابين من أهم وأوثق كتب الاعتزال الأصلية، وهما كتاب : المعتزلة لابن المرتضى وكتاب : الانتصار لأبي الحسين الخياط .

٢ - إن تاريخ المعتزلة يقرر أنهم لم يصلوا إلى أوج القوة والنفعة إلا في ظللال الحكم العباسي، فبعد خلافة المنصور والمعتزلة يتمتعون بصداقة الخلفاء وعطفهم وتقديرهم^(٣) حتى كادوا يستأثرون بالسلطان في خلافة المأمون والمعتصم والواثق . أما في عهد بني أمية، فقد كانوا كما قال ابن قيم الجوزية أذلاء مذمومين^(٤). والخليفتان اللذان اتقى المعتزلة في عهدهما شيئا من الإنصاف، لم يتبع لهما البقاء طويلا أما أولهما وهو اليزيد فقد مات بعد أشهر من توليه الخلافة، وثانيهما وهو مروان

(١) فجر الإسلام ص ٢٩٥ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) انظر : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمنطلة لابن قيم الجوزية ص ٢٣٠ .

ابن محمد لم يكذب بـستقر في الحكم حتى وقع في نورات وحرروب مع شيعة العباسيين الذين قتل مروان على أيديهم .

٣ - أن المعتزلة لو كان موقفهم من الأمويين موقف ولاء وتأيد، لما تبرأوا من معاوية وعمرو بن العاص، واتهموا بسرقة مال النبي على نحو ما روى ذلك الأستاذ « أحمد أمين » .

وبعد : فإنه يمكننا بعد هذا الحديث الذي قدمناه عن نشأة الاعتزال أن نستخلص النتائج الآتية :

١ - أن الاعتزال قد نشأ بالبصرة في فترة تنحصر بين نهاية القرن الهجري الأول وبداية الثاني ، أي من سنة ٩٨ إلى سنة ١١٠ هـ وهي السنة التي مات فيها الحسن البصري .

٢ - أن حادثة انفصال واصل عن أستاذه الحسن ، كانت هي السبب المباشر الذي تكون بعده المذهب بشكل رسمي .

٣ - أن مذهب الاعتزال كان في كثير من مبادئه متأثراً باللاهوت المسيحي واليهودي ، كما كان متأثراً باللاهوت الإبراني واليوناني .

٤ - أنه كان من ناحية أخرى صدى للأحداث السياسية والمشكلات الدينية التي كانت تشغل بال المسلمين في ذلك الحين .

٥ - أن مذهب الاعتزال بصفته التاريخية المعروفة ، تكون برئاسة واصل ابن عطاء ، أي أنه لم يرجع في نشأته إلى فترة تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التي أشرنا إليها ، ولم ينسب إلى أحدهم قبل غير واصل .

مباري المعتزلة

قام مذهب الاعتزال على خمسة مبادئ أساسية ، من اعتنقها جميعاً وصدق بها

استحق أن يكون معتزلياً، ومن نقص منها شيئاً أو زاد عليها، فقد خرج من دائرة الاعتزال^(١).

أما الاختلاف حول فروع هذه الأصول الخمسة فلا يضر ذلك صاحبه بشيء فإن فرق المعتزلة قد اتفقت كلها ابتداءً على هذه الأصول، ثم انفردت كل فرقة بأحكام أخرى فرعية .

وهذه المبادئ الأساسية هي : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢) .

وسنعرض الآن للحديث - في إيجاز - عن هذه المبادئ وعن معانيها وأصولها ومدى أهميتها في مذهب الاعتزال، لنهتد بذلك لبيان أثرها في أدبهم ، فانه مما لا شك فيه أن هذه المبادئ وما تفرع منها وما تقوم به من آراء ومذاهب فلسفية كانت هي الأساس الذي بنى عليه المعتزلة خلاصة إنتاجهم الأدبي . فمنظراتهم ومحاوراتهم وجدلم وخطبهم وشعرهم وتآليفهم، كانت تدور كلها أو معظمها حول هذه الأصول وفروعها، وسوف يتبين لنا ذلك بوضوح عندما نتحدث عن ادب المعتزلة شعراً ونثراً .

١ - التوحيد :

يعتبر هذا الأصل من أقوى الأصول التي تجمع حولها المعتزلة وقام عليها مذهبهم ، فالمعتزلة كانوا يعتبرون أنفسهم أمحق الطوائف الإسلامية إيماناً بوحداية الله وأشدم دفاعاً عن هذه العقيدة وتحمساً لها ، ولذلك يقول « الخياط » أحد كبار المعتزلة ومصنفهم :

إن المعتزلة هم وحدهم « المانيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين ، وإن

(١) انظر : الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١١٣ والانتصار ص ١٢٦ .

(٢) انظر : الانتصار للخياط ص ١٢٦ .

الكلام في التوحيد كله لهم دون سواهم^(١)». و يروى عن النظام أنه قال حينما حضرته الوفاة : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرته توحيدك، ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة^(٢) إلا لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برىء، اللهم فإن كنت تعلم أنى كما وصفت، فافقر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت^(٣) ». .

وفى الحق أن المعتزلة منذ أن تكون مذهبهم وهم يحملون على عواتقهم عبء الدفاع عن الدين الإسلامى وعن عقيدة التوحيد ، ويقفون بحرارة فى وجه الديانات التى تعتقد بوجود أكثر من إله ، كالدهرية والمجوسية ، فكثيراً ما ألفوا الكتب وأقاموا المناظرات للرد على أصحاب هذه الأديان ، وتفنيدهم مذهبهم وعقائدهم ولقد حملهم تمسهم لعقيدة التوحيد وفرط إيمانهم بها، أن ردوا كل شىء بتعارض مع وحدانية الله وأزليته وبخالفته لكل ما هو محدث ، فأنكروا أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته^(٤) ؛ فإن وجود صفات قديمة خارجة عن الذات يؤدى إلى أن هناك شيئاً قديماً أزلياً غير ذاته، وهذا يقتضى التعدد ، وقد ترتب على هذا قواهم بخلق القرآن^(٥) ونفى قدمه لئلا يشترك شىء معه فى التقدم الذى هو أخص صفاته ، وأنكروا كذلك رؤية الله فى الجنة، وتأولوا الآيات التى يفيد ظاهرها أن رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة أمر محقق^(٦) . وقد قال المعتزلة فى هذا: إن الرؤية

(١) الانتصار ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) يقصد بالمذاهب اللطيفة مذاهب الفلاسفة ، فقد كانت النظام من أكثر المعتزلة اطلعا على آراء الفلاسفة وكتبهم .

(٣) الانتصار ص ٤١ ، ٤٢ .

(٤) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ ومقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٤ وما بعدها

(٥) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ ومقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٥ وما بعدها

والفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٦) انظر : الإبانة فى أصول الديانة لأبى الحسن الأشعري ص ١٤ وانظر : مقالات

الإسلاميين ج ١ ص ٢٦٣ وما بعدها .

تقتضى اتصالاً بين العبد وربه ، والاتصال يقتضى الحصول في جهة وفي بنية ، والحصول في جهة وفي بنية، يقتضى التجسيم والتشبيه، وهما محالان على الله تعالى ؛ ولذلك فإن فهم الرؤية نفى استحالة^(١)؛ ولذلك فإنهم حكموا بكفر من يثبت الرؤية على سبيل المقابلة أو على اتصال شعاع بصير الرأى بالمرئى^(٢) .

وهكذا كان المعتزلة يتشددون غاية التشدد في نفى كل شيء يوم التعداد ويتعارض مع الأزلية والمخالفة للحوادث ، ولقد قرر الشهرستاني مذهبهم في ذلك بقوله : « فالذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم بذاته، قادر بذاته حتى بذاته، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة وممان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية ، وانفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه فأما وجد في المحل عرض فقد نفى في الحال ، وانفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها كما سيأتى ، وانفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالإبصار في دار القرار ونفى التشبيه عنه من كل وجه جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتميزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المنشابهة فيها ، وسموا هذا النمط توحيداً^(٣) . »

هل ذلك كله علاقة بالتفكير اليونانى ؟ ؟ ؟

إن عقيدة التوحيد في ذاتها أصل من أصول الدين الإخلاصى وركن من أركانه، ولا يمكن أن يكون الإنسان مسلماً إلا إذا كان موحداً وشهد أن لا إله إلا

(١) انظر : نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٥٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٥٢ .

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ وانظر ما كتبه الأشعري عن شرح قول المعتزلة في

كتابه مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ .

الله وأن محمداً رسول الله ، ولكن هل هذه الفروع التي تفرعت في مباحث المعتزلة عن هذا الأصل هي الأخرى من صميم الدين الإسلامي، أو أنها وفدت من تفكير أجنبي ؟

يقرر الشهرستاني أن فكرة نفى الصفات القديمة عن الله كانت « في بدنها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً^(١) . . . » وقد مر بنا منذ قليل أن إبراهيم النخعي قد اعترف بأنه قد اعتقد في المذاهب اللطيفة ليشدها أزر التوحيد^(٢) .
فإمدى صلة هذا الأصل المهم من أصول المعتزلة وهو - للتوحيد - بالتفكير اليوناني ؟ ؟

يبدو أن رأى المعتزلة في نفى الصفات، ونفى الرؤية، ونفى الجهة، والتشبيه والتجسيم والحلول في مكان والقول بخلق القرآن، كان متأثراً بمذاهب الفلسفة اليونانية ونظرياتهما ؛ فالأشعري يقرر أن المعتزلة أخذوا رأيهم في ذات الله عن الفلاسفة ومنعهم الخوف من إظهاره نهريماً، فأظهروا معناه بنفى الصفات ، ويقرر أيضاً أن أبا الهذيل العلاف أخذ رأيه في ذات الله عن أرسططاليس القدي قال في بعض كتبه : إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، فأعجب أبو الهذيل بذلك وقال :
« علمه ، هو هو وقدرته هي هي^(٣) . »

ومن الفلاسفة الذين كان لهم رأى واضح في ذات الله وفي نفى الصفات القديمة منه ، وكان له تأثير في تفكير المسلمين « أفلوطين » فقد تحدث عن وحدانية

(١) نقل عن « النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » تأليف أبو ريدة ص ٨٠ .

(٢) الملل والحل ج ١ ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣) الانتصار ص ٤١ - ٤٢ .

الله، ونفى أن نطلق عليه صفة وراء ذاته، فإن في ذلك تشبيها له بالأفراد؛ فلا يصح لنا أن نقول إن لله علماً لأنه هو العلم^(١).

ويقول الغزالي بعد أن تحدث عن فلاسفة اليونان وآرائهم في الإلهيات «... وما وراء ذلك من تفهيم الصفات وقولهم إنه عليم بالذات لا يعلم زائد على الذات وما يجري مجراه، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة^(٢)».

ويقول الشهرستاني عند كلامه عن أبي الهذيل وعن رأيه في صفات الله وأن الهباري تعالى عالم بعلمه وعلوه ذاته، قادر بقدرته وقدرته ذاته، حي بحياته وهيباته ذاته: «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب والوازم^(٣)».

إذن قال الكلام في وحدة الله وفي ذاته وصفاته هو آراء رددتها الفلسفة اليونانية من قبل، وليس ببيد أن يكون ترديد المعتزلة لهذه الآراء ليس إلا اقتباساً من هذه الفلسفة وتأثر بها، واستخداماً لها في تدعيم آرائهم ومعتقداتهم الدينية، فهم إنما كانوا يدرسون الفلسفة ليتخذوا منها سلاحاً للدفاع عن دينهم.

فإذا قال المعتزلة كما قال الفلاسفة: إن الله تعالى ليس له صفات خارجة عن ذاته بل هو عالم بعلمه هو ذاته، وقادر بقدرته هي ذاته، وحي بحياته هي ذاته، وليست له صفات قديمة هي معان قائمة بالذات، فإنهم بذلك يؤكدون عقيدة التوحيد ويدعمونها بنفي كل شيء من شأنه أن يوهن التعدد ومشاركة الله في القدم الذي هو أخص وصف لذاته.

(1) A Weber, History of philosophy, p. 198.

(٢) المنقذ من الضلال ص ٧٣.

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٦٣.

وفي سبيل الدفاع عن عقيدة التوحيد أيضاً، ذهب المعتزلة إلى القول بخلق القرآن
فإنهم لما رأوا أن وحدانية الله تعالى يتنافى معها وجود شيء له صفة القدم
والأزلية، قالوا إن القرآن مخلوق وليس بقديم؛ فالقرآن كلامه، وكلامه محدث
بمحدثه هو في محل حينما يريد؛ فهذا الكلام ليس قائماً بذاته، وليس صفة قديمة
خارجة عن الذات، وإنما هو شيء محدث بمحدثه ليكون في محل حيث يريد^(١)،
والقول بقدم القرآن يقتضى وجود شيء قديم مشارك لذات الله تعالى في القدم،
ولذلك فإن المأمون - وهو الخليفة الذى كان يدافع عن مبادئ المعتزلة ويمثل رسمياً
عقائدهم وآراءهم - قال بصدد خلق القرآن: « إن الذين يقولون القرآن غير
مخلوق ملحدون مشبهون؛ لأنهم بصفون خلق الله وفعله بالصفة التى هى لله وحده^(٢) »
وقد بلغ من تشدد المأمون وتمسكه لمذهب المعتزلة الخالص بخلق القرآن، أنه أنشأ في
السنة التى مات فيها (سنة ٨٣٣ م، ٢١٨ هـ) قانوناً يضطر فيه المسلمين إلى قبول هذا
المذهب والى يفتقدون حقوقهم المدنية، وفي نفس الوقت أنشأ مجلساً قضائياً لكي يحصل
على موافقة رجال الدين وأئمة القانون، والذين لم يرضخوا لذلك كانوا يجلدون
ويهددون بالسيف^(٣).

آية هذا كله، أن المعتزلة كانوا يستندون في آرائهم ومبادئهم إلى القرآن وأصول
الشريعة، ولكنهم كانوا يؤيدون ذلك بمذاهب الفلاسفة وآرائهم، وكانوا إذا
رأوا تعارضاً بين قضايا الدين ومذاهب الفلاسفة، فإنهم يهتمون في التوفيق بينهما
بكل ما وسعهم من حيلة^(٤).

(١) انظر الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ ونهاية الإقدام ص ٢٨٨ ومقالات الإسلاميين
ج ١ ص ٢٤٥ وما بعدها والصواحيق المرسله ج ٢ ص ٢٨٩ وما بعدها .
(٢) تاريخ الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٧ .

(3) Nicholson, p. 369.

(٤) راجع أمثلة لذلك في كتاب: المعتزلة لزهدي جار الله ص ٥٧ وما بعدها .

ولعل الذى حدا بالمعتزلة إلى ذلك، هو رغبتهم فى تقويم القضايا الإسلامية بتأييد العقل والمنطق، حتى لا يجد المخالفون مناصباً من تقبلها والتسليم بها، وفى الوقت نفسه صد الطريق أمام ضعاف العقيدة الذين بهرهم ريق الفلاسفة، ولم يستطيعوا فهمها حتى لا يندفعوا فى تيار المروق والزندقة، فمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، إنما هى محاولة لعرض مبادئ الدين فى صورة مقبولة لدى المثقفين من الأعاجم، ولسد تلك الفجوة التى كانت سبباً فى حمل كثيرين على الزندقة^(١).

٢ - العدل :

هذا هو الأصل الثانى من الأصول الخمسة الأساسية لمذهب الاعتزال . ويعتبر هو الآخر من أقوى الأصول وأهمها، فهو يلعب دوراً كبيراً فى تفكير المعتزلة الهدى، حيث قد تفرعت عنه طائفة من المسائل الهامة التى احتتت مكاناً كبيراً فى جدلهم ومناقشاتهم .

والاعتقاد بعدالة الله ونفى الظلم عنه شىء مقرر فى الشريعة الإسلامية، ولا يوجد مسلم يشك فى عدالة الله تعالى وتنزهه عن الظلم، ولكن المعتزلة أخذوا يفلسفون هذه العقيدة ويتمقنون فى تفسير معانيها وفى تمديد ما يتفرع عنها من أمور، فلقد وصل بهم بحسبهم فى عدل الله إلى عدة قضايا كلامية هامة منها :

١ - نفي القدر وإثبات حرية الإنسان وإرادته واختياره لأفعاله .

وهذه القضية - قضية القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية - شغلت أذهان الفلاسفة والمفكرين ورجال الهدى فى كل العصور^(٢) كما شغلت عرب الجاهلية وتحدث بها شعراؤهم الذين اعترفوا بالقدر، وأن الإنسان يسير فى حياته وفق ما قدر له وكتب عليه . روى عن شاعرهم كعب بن زهير قوله :

(1) Hamilton, A. R. Mohammedanism. P.8.8

(٢) انظر : فجر الإسلام : ص ٣٨٣ وانظر : المعتزلة : ص ٨٦ .

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني سعى الفتى وهو نجوه له القدر
يسعى الفتى لأمر ليس يدركها فالنفس واحدة والمهم منتشر
والمرء ما عاش ممدود له أمل لا تنتهى العين حتى ينتهى الأثر^(١)

فلما جاء الإسلام، كانت مسألة القدر من أهم المسائل التي أثارته تفكير
المسلمين ودارت حولها مناقشاتهم، وذلك لأنهم رأوا أن بعض آيات القرآن يؤخذ
منها أن الإنسان حر في أفعاله، وأن له إرادة مستقلة يمارس بها هذه الأفعال، وأن
ثوابه وعقابه رهن بما يقدمه، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، من هذه الآيات قوله
تعالى: «إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا» ومنها «قل يا أيها الناس قد
جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه، ومن ضل فإنما يضل عليها»
ومنها «ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يمسح الله غفورا، رحيا ومن
يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليا حكيما» .

وإلى جانب هذه الآيات، وجدوا آيات أخرى تفيد أن الإنسان مجبر في أفعاله
وليست له فيها إرادة أو اختيار. منها قوله تعالى: «كذلك يضل من يشاء ويهتدى
من يشاء»، ومنها: «ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا
الطاغوت، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة»، ومنها: «قل لا أملك
لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله». إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي يدل
بعضها على الجبر، ويدل بعضها على الاختيار. ولقد أدى ذلك التعارض بين ظواهر
هذه الآيات إلى جدل حول مسألة القدر إثباتا ونفيا. ولكن يبدو أن عقلية المسلمين
في صدر الإسلام كانت تتجه بصفة غالبية إلى إثبات القدر، وأن أفعال الإنسان كلها
تخضع لسلطان هذا القدر. ولعل ذلك كان نتيجة الأحاديث الصريحة التي تنص على
إثبات القدر كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره

وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه . وما أخطأه لم يكن ليصيبه »^(١) .
ومع ذلك فقد أخذ جماعة من المسلمين موقفاً آخر في هذه المسألة، فقالوا إن
الإنسان حر في أفعاله مختار لها، وأن ليس لقدر سلطان عليه فيها، وهؤلاء هم القدرية
الذين سبقت الإشارة إليهم .

ثم أخذ المعتزلة هذا الموقف نفسه؛ فاتفقوا جميعاً على أن الله تعالى ليس له في
أكساب العباد ولا الحيوانات صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي^(٢) وأن الإنسان
هو الذي يخلق أفعاله، بمقتضى حريته واختياره ، والذي حملهم على ذلك هو إيمانهم
بعدالة الله وتنزهه عن الظلم، فما كان الله سبحانه يعاقب إنساناً على عمل وجهه إليه
وأعانه عليه، لأن من أعان فاعلاً على فعله ثم عاقبه عليه كان جأراً عابثاً، والعدل من
صفات الله تعالى ، والظلم والجور منفيان عنه . قال تعالى : « وما ربك بظلام
للعبيد » ، وقال : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » ، وقال :
« فما كان الله ليظلمهم » ، وقال : « لا ظلم اليوم »^(٣) .

فنفي القدر، وإثبات حرية الإنسان، واختياره في أفعاله كانت - من وجهة نظر
المعتزلة - من مستلزمات العدل الإلهي، إذ لا يعاقب إنسان ولا يثاب إلا بمقتضى حرية
واختيار يباشر بهما أفعاله، وهذا هو مناط التكليف ، ولعل هذا هو ما دعا يوماً
عمرو بن العاص إلى أن يقول : « إن أجد أحداً أخاصم إليّ ربّي » فقال له أبو موسى
الأشعري « أنا ذلك المتحاكم إليّ » ، قال عمرو : « أيقدر على شيئاً ثم يعذبني
عليه؟ » قال « نعم » قال عمرو : « ولم؟ » قال « لأنه لا يظلمك » فسكت عمرو
ولم يجر جواباً^(٤) .

(١) مسند ابن حنبل ج ٢ ص ١٨١ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤ .

(٣) الفصل لابن حزم ج ٣ ص ٩٨ .

(٤) الملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ .

إذن فوجهة نظر المعتزلة في نفي القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية، إنما هي تأكيد لمعادلة الله وتنزيهه عن الظلم، فلنكن يحاسب الإنسان على أعماله لا بد أن يكون خالقا لها حتى يستحق عليها الثواب أو العقاب والمدح أو القم ، ومن هنا قال تمامه ابن أشرس - وهو من زعماء المعتزلة - « لا تخلو أعمال العباد من ثلاثة أوجه : إما كلها من الله ولا فعل لهم لم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما ، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والقم لهم جميعا ، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم » (١) .

ومع اتفاق المعتزلة على هذا المبدأ الأساسي، اختلفوا فيما بينهم على الأفعال الاختيارية والاضطرارية والمتولدة اختلافا طويلا لا يتسع المقام هنا للخوض في تفاصيله (٢) .

ولكن هل قول المعتزلة بنفي القدر وإثبات حرية الإنسان وإرادته، له صلة بتيارات فكرية أجنبية ؟ ؟

أقد أومحنا فيما سبق أن بعض المستشرقين والباحثين قد أثبت أن هناك علاقة بين تفكير المعتزلة في هذه الناحية وبين الآراء والعقائد التي شاعت في اللاهوت للمسيحي والفلسفة اليونانية، فيقول « شتاينر Stainer » إن الاعتزال في تطوراتها كان متأثرا بالفلسفة الإغريقية (٣) .

ويقول « دي بور De Beor » « ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد المسيحية شبا قويا لا يستطيع أحد منه أن ينكر أن بينهما اتصالا مباشرا، وأول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي

(١) المنية والأمل ص ٣٥ .

(٢) يمكن الرجوع الى ذلك في : الملل والنحل ج ٨١ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٤٠٩ ونهاية الإقدام ص ٥٥ إلى ٧٢ .

(3) Nicholson, A literary history of the arabs p, 369.

مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار» (١) .

ويقول « ماك دونالد Mac Donald » : إن فرقة القدرية قد تأثرت من غير شك بأساليب الكلام اليونانية» (٢) .

ويقول « هاملتن Hamilton » : « إن المعتزلة كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية ، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقا اليونانية بدلا من القرآن» (٣) .

ويرى « فون كريم Von Kremer » : أن المعتزلة قد تأثروا باللاهوت اليوناني، كما تأثروا على وجه الخصوص ببيحي الدمشقي ، وتلميذه ثيودور أبي قرة» (٤) ولهذا القول الأخير أهمية خاصة بالنسبة لإثبات تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي فيما يتعلق بنفي القدر وإثبات إرادة الانسان؛ فقد مر بنا أن معبد الجهني وغيلان الدمشقي هما أول من تكلم في القدر في الاسلام، وأنهما أخذاه عن نصراني من أهل العراق أسلم ثم تنصر (٥) وكذلك كان يحيى الدمشقي ذلك المسيحي الذي عاشر المسلمين وتأثروا به كثيرا من أشد آباء الكنيسة المسيحية دفاعا عن حرية إرادة الانسان (٦) وينقل لنا الأستاذ « أحمد أمين » التقرير السابق للمستشرق فون كريم فيقول: « ويذهب الأستاذ « فون كريم » إلى أن فرقة المعتزلة نشأت من النصرانية، لأن آباء الكنائس كانوا يتجادلون في حرية الارادة، وأن

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤٩ .

(2) MacDonal, Devlopment of Muslim theology p. 131.

(3) Hamilton, A. R. Mohammedanism p 90.

(4) Nicholson p. 220—111.

(٥) انظر : شرح العيون ص ١٨٣ .

(٦) ارجع الى ما كتبه زهدى جرافة في آراء يحيى الدمشقي حول مسألة القدر وإرادة الانسان في كتابه المعتزلة ص ٢٨ ، ٢٩ .

الانسان مجبور أو مختار، وبعبارة أخرى ، في مسألة القدر ؛ كما كانوا يتجادلون في صفات الله ، وقد تسربت هذه العقائد إلى المعتزلة من طريق النصارى - بعد فتح المسلمين للشام - ومن أشهر من احتك بالمسلمين في ذلك العصر الأموي يحيى الدمشقي وثيودور أبوكارا Abucara وقد تكلم يحيى في أن الله مصدر الخبر ، وقال إن الخبر يصدر من الله كما يصدر الضوء من الشمس ، فتكلم المعتزلة الأولون في القدر وفي صفات الله أخذوا عن النصارى (١) .

وبعد أن يمرض الأستاذ « أحمد أمين » هذا الكلام « لفون كريمر » لا يوافق على رأيه هذا، ويرى أن مسألة القدر شيء أصيل في التفكير الاسلامي جاء من آيات القرآن التي تفيد الجبر، ومن أحاديث الرسول التي تدعو إلى الايمان بالقدر (٢) .

والذي يبدو لنا، أن ما يقرره فون كريمر وغيره من المستشرقين والدارسين من تأثر المسلمين باللاهوت المسيحي أو غيره في مسألة القدر، لا يعنى مجرد الانتفاذ إلى هذه المسألة؛ ولكن في اتخاذ موقف معين منها وهو نفي القدر والاعتداد بحرية الارادة الانسانية .

٢ - وإيمان المعتزلة بمدالة الله وتنزهه عن الظلم قد ساقهم كذلك إلى قضية كلامية هامة هي قضية الصلاح والأصلح . أى أن الله تعالى مادام عادلًا فهو لا يفعل لعباده إلا ما هو صلاح لهم، بل ما هو أصلح (٣) . ولقد عدد الشهرستاني مسألة الصلاح هذه ضمن المسائل التي افرد النظام بها عن أصحابه من المعتزلة، ثم ذكر أنه أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة « حيث قضاوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر

(١) ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٦٤ .

(٢) انظر : ضحى الإسلام ج ١ ص ٣٦٤ وما بعدها .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٥ - ١١٦ .

شيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المتدور ، ولو كان في علمه ومقدوره ما هو أحسن
وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل^(١) .

وبناء على ذلك، يكون النظام هو أول من قال من المعتزلة بنظرية الصلاح
والأصلح، ثم وافقه عليها بقية المعتزلة ، وأنه قد تأثر فيها بأراء الفلاسفة، ولقد توسع
المعتزلة في فهم نظرية الصلاح والأصلح، وبالغوا في تطبيقيها حتى جعلوها تشمل كل
أفعال الله تعالى فقالوا : إن الله خالق العباد لأن في خلقهم خيرا وصلاحا لهم ،
وخلق غير المكاف لينتفع به المكاف، وليكون عبرة لمن يخلفه وداهلا^(٢) .
وأن الله تعالى : « لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، ولا يقدر أن
ينقص من نعم أهل الجنة ذرة لأن نعمهم صلاح لهم . . . » وأن الله تعالى لا يقدر
على أن يعسى بصيرا، أو يزمن صحيفا، أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى
أصلح لهم^(٣) ، وأنه تعالى لا يستطيع أن يزيد في خلق العالم شيئا أو ينقص منه
شيئا، لأنه علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه^(٤) في العدد .

٣ - ومن التضايا التي تمرض لها المعتزلة قضية الحسن والقبح العقليين ،
فإنهم لما آمنوا بمدالة الله، وأنه لا يفعل بمقتضى هذا العدل إلا ما فيه خير عباده
وصلاحهم، دعاهم ذلك إلى النظر في الأعمال، هل هي حسنة لغاياتها وقبيحة لغاياتها؟
أم أنها تكتسب حسنها وقبحها بتوجيه من الشرع ؟ فالشرع هو الذي يحسن
العمل وهو الذي يقبحه بنض النظر عن حكم العقل فيها ؟

لقد اتخذ المعتزلة من هذه القضية موقفا واضحا استندوا فيه إلى تمجيد العقل
والاعتزاز به واعتباره مرجعا أساسيا في تحسين الأشياء وتقييمها ؛ فالحسن والقبح

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٦٨ - ٦٩ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩١ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١١٥ - ١١٦ .

(٤) الانتصار ص ١٢٩ .

- في نظر المعتزلة - صفتان ذاتيتان للأشياء^(١) ، والعقل قادر على التمييز بين حسن الأشياء وقبيحها قبل ورود الشرع بذلك ، فإذا ورد الشرع بتحسين أو تقييح ؛ فإن ذلك يكون من قبيل الإخبار لا من قبيل الإثبات^(٢) ؛ أما الأفعال التي لا يستطيع العقل أن يحكم عليها بحسن أو قبح ضرورة أو نظراً ، فهي إما مباحة وإما موقوفة وإما محظورة ، على خلاف بينهم في ذلك^(٣) .

فالعقل عند المعتزلة هو الحجة الأولى في التحسين والتقييح ، والعقل إذ يحسن الشيء وإذ يقبحه ، فإنه بذلك لا ينشئ فيه الحسن أو القبح ، وإنما هو يدرك صفته القدائية الأصلية ؛ فهو يدرك بالضرورة العقلية حسن الصدق وقبح الكذب ، كما يدرك - بعد النظر - حسن الصدق وإن أدى إلى ضرر ، وقبح الكذب وإن أدى إلى نفع^(٤) .

ولخصوم المعتزلة موقف آخر من هذه المسألة ، حيث ذهبوا إلى أن حسن الأشياء وقبيحها إنما يثبتان بتوجيه من الشرع ، وليس بما في الأشياء ذاتها من حسن أو قبح ؛ فالشرع حينما يأمر بالحسن وينهى عن القبيح ، فهو بذلك مثبت للحسن والقبح لا منجبر عنهما .

وقد دارت بين المعتزلة وخصومهم في هذه المسألة - وفي غيرها - مجادلات ومناقشات لا داعي للإطالة بذكرها هنا ، وكل الذي يهمنا تقريره الآن أن المعتزلة كانوا في تأملاتهم الدينية وقضاياهم الكلامية يستندون إلى العقل ويعتبرونه المرجع الأساسي في أحكامهم ومعارفهم ، ولعل طول مراسهم لفلسفة واطلاعهم على العلوم العقلية قد أكسبهم هذه الخاصية ، وجعلهم يؤمنون بمقدرة العقل على

(١) المستصفي من علم الأصول للقرابي ج ١ ص ٥٧ والمثل والنحل ج ١ ص ٥٣ .

(٢) نهاية الإقدام ص ٣٧١ .

(٣) المستصفي ج ١ ص ٦٣ .

(٤) المستصفي ج ١ ص ٥٦ .

اكتفاء الأشياء ومعرفة خيرها من شرها ، وحبها من قبيحها ، قبل أن يرد الشرع بذلك ؛ فهم يؤمنون بنظرية « الفكر قبل ورود السمع ^(١) » ، وأن المعارف كلها ضرورية وطبيعية يدرکها العقل بالضرورة قبل ورود الشرائع ، ومن ثم فإن معرفة الله عندهم وإدراكه عن طريق النظر والاستدلال شيء ضروري واجب بالنسبة للعقل المفكر المتمكن من النظر ^(٢) .

وتقديس المعتزلة للعقل وثقتهم به إلى هذا الحد ، قد منحهم في التاريخ تلك المكانة الفريدة ، وجملتهم يفتحون الطريق أمام الفكر الإسلامي ليأخذ دوره من التطور والارتقاء . يقول المستشرق آدم مترز Adam metz : « إن مباحث المعتزلة في ذات الله وصفاته كان لها أثر في مذهب سبينوزا وبغذ التأثير من مذهب سبينوزا إلى الفكر الأوربي ^(٣) » .

ويقول « زهدى جار الله » : « وإنه ليخيل لى أن المعتزلة بقولهم هذا في المعرفة قد سبقوا اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة ؛ فمن قال إن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية Ratanalism التى من أعظم رجالها ديكارت وليبنس وسبينوزا وكانت ، ومن رأى أن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية Empricism التى من أم دعائها لوك وهيوم وباركلى ^(٤) . . . »

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٢) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ ، ٧٤ ، ٨٣ ، ٩١ ، ٩٤ وما بعدها .

ففي هذه الصفحات آراء كبار المعتزلة كالنظام وأبي الهذيل وبشر بن المعتز وثمامة بن أشرس والملاحظ في مسألة الفكر قبل ورود السمع .

(٣) الحضارة الإسلامية ق القرن الرابع — آدم مترز — ترجمة أبو ريده ج ١ ص ٣٣٤ :

(٤) المعتزلة : زهدى جار الله : ص ١١٠ .

٣ - الوعد والوعيد :

هذا هو الأصل الثالث من أصول مذهب الاعتزال ، وهو مرتبط بالأصل الثاني وهو العدل ؛ فانهم لما آمنوا بعدل الله تعالى رتبوا على ذلك أنه لا بد منجز لوعده منجز لوعيده ؛ فأهل الجنة للجنة بأعمالهم ، وأهل النار للنار بأعمالهم كذلك . فالعدل الإلهي يقتضى أن يجازى كل إنسان بماله ؛ فأهل الخير يجازون خيرا وأهل الشر يجازون شرا ، وهذا هو مفهوم الوعد والوعيد عندهم ؛ فالأمر بالطاعات كان لغاية لا بد أن تتحقق ، والنهي عن المعاصي كان لغاية لا بد أن تتحقق ، فمن قام بما أمر به من طاعات استحق الثواب ، وهذا هو الوعد ، ومن أذبل على ما نهى عنه من معاصي استحق العقاب وهذا هو الوعيد .

ولما كانت الشفاعة يوم القيامة تتعارض مع إنجاز الوعيد ، وتحول دون عقاب من توعدهم الله بالعقاب ، فانهم أنكروها وتناولوا الآيات الواردة في ثبوتها وتمسكوا بالآيات الواردة في نفيها^(١) .

ويبدو أن الوعد والوعيد كما هو مرتبط « بالعدل » مرتبط كذلك بالأصل التالي وهو « المنزلة بين المنزلتين » فانهم لما حكموا على مرتكب الكبيرة بأنه ليس بالمؤمن المطلق ولا بالكافر المطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، قالوا بأنه مستحق للعذاب مخلد في النار تحقيقا لوعيده تعالى إذ يقول : « بلى من كذب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتمدد حدوده يدخله نارا خالدا فيها » .

ولقدلك يقول الشهرستاني حينما قرر هذا الأصل من أصولهم : « وانفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، والتفضل

(١) انظر الفصل لابن حزم ج ٤ ص ٦٣ .

معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسما هذا الخط وعداً ووعيداً^(١) .

٢ - للنزلة بين المنزلتين :

يعتبر القول بالنزلة بين المنزلتين هو الأصل الأول الذي ارتبط به ظهور مذهب المعتزلة ، وقد سبق أن أوضحنا كيف أن هذا القول كان رد فعل مباشراً لموقف كل من الخوارج وللرشيعة ، وأوضحنا أيضاً أن القول بالنزلة بين المنزلتين لم يكن يتضمن علاج المشكلة من الناحية الدينية فحسب ، بل كان يتضمن في الوقت نفسه تدخلاً إيجابياً في الموقف السياسي ، وحكماً على الحوادث التي وقعت بين المسلمين بسبب الخلافة^(٢) .

وقد قرر واصل وجهة نظره في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين منزلة الإيمان والكفر بقوله : « إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى الدرء مؤمناً وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً ، وليس هو بكافر مطلق أيضاً ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها^(٣) . . . »

ولواصل مع صديقه عمرو بن عبيد مناظرة^(٤) طريفة حول تقرير الحكم على مرتكب الكبيرة ، يقرر فيها واصل أنه سمى مرتكب الكبيرة فاسقاً لتناق أهل

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٢) ارجع إلى ما كتبناه في هذا الموضوع عند كلامنا عن نشأة الاعتزال .

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٦٠ ، ٦١ .

(٤) نص المناظرة الكامل في : أمالي المرتضى ج ١ ص ١١٤ وما بعدها .

الإسلام على هذه التسمية ؛ فالخوارج يسمونه مشركا فاسقا ، والشيعية يسمونه
كافر نعمة فاسقا ، والحسن يسميه منافقا فاسقا ، والمرجئة تسميه مؤمنا فاسقا ؛
فاجتمعوا على تسميته فاسقا واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه ، فالواجب أن يطلق
عليه الاسم الذى اتفقوا عليه وهو الفسق ، ولا يسمى بما عدا ذلك من الأسماء
التي اختلفوا فيها ، فيكون صاحب الكبيرة فاسقا ، ولا يقال إنه مؤمن ولا منافق
ولا مشرك ولا كافر ، فهذا أشبه بأهل الدين . حينئذ قال له عمرو بن عبيد :
ما بينى وبين الحق عداوة ، والقول قولك ؛ فليشهد على من حضر أبى تارك
للذهب الذى كنت أذهب إليه من ففاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ، قائل
بقول أبى حذيفة فى ذلك ، وأبى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب
فاستحسن الناس هذا من عمرو . . . (١) »

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

هذا هو الأصل الخامس من أصول الممتزة . وهم لم ينفردوا بهذا الأصل دون
طامة المسلمين ، فالمسلمون جميعا مطالبون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
تطبيقا لقول الله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

ولكن هل هذا الأمر يقتضى الوجوب أم لا ؟ ؟ وإذا كان مقتضيا للوجوب
فهل هذا الوجوب ينصب على استعمال اللسان فقط ؛ أم أنه ينصب كذلك على
استعمال القوة باليد والسيوف ؟ ؟

لقد اختلف المسلمون فى مدى ما يجب على المسلم أن يقوم به من الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر ؛ فبعضهم جعل الوجوب منصبا على اللسان فقط ، وبعضهم

أوجب السيف كذلك ، ومن هؤلاء ، المعتزلة ، فلقد أجمع المعتزلة - إلا واحداً منهم يدعى الأصم - على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عند القدرة والإمكان باللسان وباليد وبالسيف^(١) .

ويبدو أن المعتزلة قد أوجها ذلك لشدة حماسهم في الدفاع عن الدين ، فهم قد كرسوا جهودهم وثقاتهم لهذه الغاية ، فكثيراً ما ألفوا لها الكتب وعقدوا المناظرات لرد على خصوم الدين ، وتفهد حججهم وإبطال آرائهم ؛ فحماس المعتزلة للدفاع عن دينهم هو الذي جعلهم يتشددون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهذا « واصل » رئيسهم ومؤسس مذهبهم ، كان يرسل دعواته المؤمنين المخلصين في شتى أنحاء العالم الإسلامي ليدعوا إلى الله ويدافعوا عن دينه^(٢) . لقد كان واصل من أشد المعتزلة تمسكاً للدفاع عن الدين ، ومن أكثرهم استعداداً لهذه المهمة الشاقة . يقول عنه صديقه عمرو بن عبيد : « ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة وما رقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية المرجئة والرد عليهم منه^(٣) » وتذكر عنه امرأته أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان أمامه ، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته^(٤) .

وكثيراً ما كان واصل يجوب الآفاق وينتقل في الأمصار ليناقش المخالفين ويجادل الملحدين والماندين ، وقد نوه بذلك شاعر فقال : -

ملقن ملهمم فيما يجاوبه جم خواطره جواب آفاق^(٥)

ولم يكن واصل وحده هو الذي يناظر ويجادل ويجوب البلاد أمراً بالمعروف

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١١ .

(2) Shorter. Incycloepadia of Islam p. 423.

(٣) النية والأمل ص ٢١ .

(٤) النية والأمل ص ١٩ .

(٥) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩ .

ناهيا من المنكر ؛ بل لقد كان ذلك هو مّ المعتزلة جميعا ؛ فعمر بن عبيد وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام ويشرب بن المعتز والجاحظ وغيرهم من رهوس المعتزلة وشيوخهم ، لم يدخروا وسعافى تأليف الكتب وإقامة المناظرات للدفاع عن الدين والرد على المخالفين^(١) .

فرق المعتزلة

هذه الأصول الخمسة التي أسلفنا الحديث عنها ، هي المبادئ الأساسية التي قام عليها مذهب المعتزلة والتفت عليها كلمتهم ، ولم يشذّ عنها واحد منهم ، ولكن هناك فروعا كثيرة تفرعت عن هذه الأصول ، كانت هي مثار الاختلاف والجدل بينهم ، وكانت هي السبب في أن افترقت تلك المدرسة الكبيرة إلى فرق كثيرة كل فرقة منها تدين بمبادئ خاصة تروج لها ، وتدافع عنها .

وأغلب الظن أن صلّتهم الوثيقة بالفلسفة اليونانية وكثرة مراسمهم لنظرياتهم ومبادئها ، قد فتحت أذهانهم إلى الخوض في أمور دقيقة ما كان لهم ليخوضوا فيها أو ياتفتوا إليها لو لم تجرّم إليها الفلسفة . فكثيرا ما يردد لنا كتاب الملل والفرق عند حديثهم عن فرع من تلك الفروع لرئيس من رؤساء المعتزلة عبارات مختلفة تدل على مبلغ تأثير الفلسفة اليونانية في نشاطهم الفكري . من هذه العبارات « وهذه هي مقالة للفلاسفة » أو « وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة » أو « وقد وافق الفلاسفة في ذلك » أو « وهذا هو مذهب الفلاسفة » إلى غير ذلك من العبارات والتعليقات التي تدل على أن المعتزلة قد اقتبسوا كثيرا من آرائهم ومناهج تفكيرهم من الفلسفة اليونانية ، ولعلنا نذكر هنا ما سبق أن سقناه من أقوال المستشرقين في هذا الصدد .

(١) ابن المرتضى في كتابه : النية والأمل : وأبو الحسين الحياط في كتابه : الانتصار : يشيران في مواضع كثيرة إلى نشاط المعتزلة وجهودهم الكثيرة في ذلك المضار .

ولقد بلغ شغفهم بالفلسفة إلى درجة أنهم كانوا إذا وجدوا تعارضا ما في موضوع من الموضوعات بينها وبين الدين ، قاموا بمهمة التوفيق بينهما كالتى فعله أبو الهذيل العلاف مثلا حينما اختلف الدين مع الفلسفة فى خلق العالم ، فقال الدين إنه محدث ، وقالت الفلسفة إنه قديم ، فقام أبو الهذيل بالتوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين^(١) ، ولاشك أن الذى عمله على ذلك ، هو رغبته فى أن يسد تلك الفجوة من التعارض بين الدين والفلسفة^(٢) .

على كل حال لقد اختلف المعتزلة فرقا كثيرة اعتنقت كل فرقة منها طائفة من المسائل الفرعية الخاصة بها ، وكان لكل فرقة منها رئيس تنسب إليه وتعرف به . ولقد أحصت المصادر الإسلامية تلك الفرق بعشرين تارة ، واثنين وعشرين تارة أخرى ، والمقام هنا لا يتسع للحديث عن هذه الفرق ، فذلك شىء لا تتحمله طبيعة هذا البحث الذى يهدف أولا وقبل كل شىء إلى درس أدب المعتزلة . لذلك فقد آثرنا عدم الخوض فى ذلك الموضوع نظرا لاتساعه واحتياجه إلى بحث خاص مستقل وحسبنا أننا قد أثرنا عند حديثنا عن أدب المعتزلة ، إلى الانطباعات الخاصة التى تركتها مذاهبهم وآراؤهم فى إنتاجهم الأدبى .

المعتزلة فيما بين القرنين الثانى والثالث

قبل أن يصل المعتزلة إلى القرن الرابع ، كانوا قد مروا بطروف جسيمة ، وتقلبت عليهم أحداث ضخمة ، وصادفوا على مر تلك السنوات التى عاشوها ألوانا

(١) انظر : الملل والنحل ج ١ ص ٦٤ .

مختلفة من الحياة وضروبا متباينة من العيش ؛ فأحيانا تدبر عنهم الحياة ويتنكر لهم الناس. وتضطهدهم الدولة ، فيحسون بالثربة وينوءون بالضعف ، وأحيانا تقبل عليهم الدنيا، ويلتف حولهم الناس، ويحتضنهم الحكام فيحسون بالسلطان والقوة ، ويملاؤن الحياة حولهم نشاطا وعلما ، إنهم كانوا أشبه شيء بظاهرة غريبة تشق طريقها في الحياة ، فيتاح لها النجاح أحيانا ، وبصطدمها الإخفاق أحيانا أخرى ، وهكذا عاش المعتزلة منذ نشأتهم يتقلبون بين الضعف تارة والقوة تارة أخرى ، وكانت حالتهم في قوتهم وفي ضعفهم رهنا بموقف خلفاء الدولة منهم ، فهم في العصر الأموي لم يكونوا على وئام تام مع السلطة الحاكمة ، وعلما أنه إن بنبه لهم شأن ، أو يرتفع لهم صوت ما لم يكن لهم ود مع هذه السلطة ؛ فتقربوا من الوليد بن يزيد وجعلوه يعتنق آراءهم ويدعو الناس إلى اعتناقها^(١) ، كما تقربوا من مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين ؛ وقد كان مروان يذهب مذهب معلمه الجعد بن درهم في القول بخلق القرآن ، لذلك كان ينسب إليه ، ويقال : مروان الجعدي^(٢) .

ولكن المعتزلة لم يشدد أزرهم ويقوى عضدهم إلا في العصر العباسي ، وبخاصة منذ عصر المأمون ؛ فنذ بدأت الحكومة العباسية أخذوا يحسون بشيء من العطف لدى الخلفاء الذين بدأوا يحتضنونهم ويتمنون بهم ؛ فهذا هو الخليفة أبو جعفر للنصور يتخذ عمرو بن عبيد صديقا حميا ، يقربه منه ويذنيه إليه ، ويطلب منه المواعدة فيعظه ثم يطلب إليه المزيد^(٣) ، وهذا هو الرشيد أيضا يقرب إليه رجال

(١) تاريخ الطبري ج ٢ ص ٤٦ .

(٢) سرح اليون ص ١٨٥ .

(٣) أمالي المرتضى ج ١ ص ١١٨ .

المعتزة ويستفتيهم ويولى بعضهم مناصب كبيرة في الدولة^(١) ، ومع ذلك ؛ فإن صلة المعتزة بالخلفاء العباسيين في الفترة التي سبقت خلافة المأمون ، كانت أقرب مما تكون إلى الصلات الفردية ؛ فلم يقترب عليها شيء ذوبال بالنسبة لكيانهم المذهبي ولم يستتب لهم سلطان أو يستحكم لهم نفوذ ، ولكن لم يكفد المأمون بلى الخلافة حتى كادوا يستأثرون دونه بالسلطان ، فلقد أحبهم المأمون حبا عميقا ، ووثق في آرائهم ومبادئهم ثقة جعلته يستن القوانين لعاقبة من لا يؤمن بها ، فلقد أنشأ مجلسا قضائيا لكي يحصل على موافقة رجال الدين والقضاء وأئمة القانون على القول بخلق القرآن ، ومن كان يعارض ذلك يجلد ويهدد بالسيف^(٢) .

لقد كان المأمون محبا للحكمة شغوفنا بالملم والفلسفة ، أنشأ دارا للحكمة وحشد إليها الكثر من مختلف الكتب في الفلسفة^(٣) والمنطق والطب وغيرها ، وشجع حركات الترجمة تشجيعا جعل عصره أزهى عصورها ، لذلك لم يكن غريبا أن يقبل المأمون على تعاليم المعتزة ، وأن يروج لها ويدعو إليها وهو الذي شنف بالملم ومجد حرية العقل^(٤) .

لقد انتصر المأمون لآراء المعتزة أيما انتصار ، وتشدد في التمسك بها وحمل الناس عليها إلى حد التعسف والاضطهاد والتهديد بالسيف كما سبق ، وقد أثبت الطبري كتابا طويلا وجهه المأمون إلى رئيس شرطته بينداد يأمره فيه بأن يمتحن القضاة وأهل الحديث في خلق القرآن ، وقد تضمن هذا الكتاب دفاع المأمون عن هذه القضية ، وأن الخليفة وحده له حق الاجتهاد في إقامة دين الله ، وأن العامة

(١) انظر : ميزان الاعتدال للذهبي ج ٥ ص ٢٨٥ .

(2) Nicholson. p. 368—369.

(٣) انظر : خطط القرظي ج ٤ ص ١٨٣ والصواعق المرسله ج ١ ص ٢٣١ .

(4) Nicholson. p. 368.

والرعية أهل جهالة وعى عن حقيقة الدين، فلا نظر لهم ولا روية إذ أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق، فساووا بذلك في القدم بينه وبين الله تعالى . وهو كتاب طويل^(١) يدل على مبلغ تحمس المأمون لقضية خلق القرآن وإيمانه بها، وما جره ذلك من قسوة وعنت على الذين لم يؤمنوا بها، وليس ببعيد عنا ما لقيه الإمام أحمد بن حنبل وصحبه من عنن، وما قاموا من عنت واضطهاد لإصرارهم على ما أول بأن القرآن ليس بمخلوق^(٢).

وإذا كان الخليفة - وهو رئيس الدولة - قد وصل إلى هذا الحد من التمسك بأراء المعتزلة ودفاعه عنها، فإننا نستطيع أن نتصور ما كانوا يحظون به من جاه وسلطان، فاقد التنف حول الخليفة رجالهم، وجلس هو منهم مجلس التلميذ، فأخذ عن أبي الهذيل العلاف، ونمامة بن أشرس الذي يروى البغدادى أن الخليفة قد تلقى مبادئ الاعتزال على يديه^(٣). أما الرجل الذى لعب دور المعتزلة الكبير فى بلاط الخلافة، واستطاع بنفوذه لديهم أن يجعلهم يحملون الناس فى كل مكان على الإيمان بمذهب المعتزلة، فهو القاضي أحمد بن أبي دؤاد الإيادى^(٤)، فلقد عاصر ذلك الرجل ثلاثة من خلفاء بنى العباس هم: المأمون والمعتصم والواثق، وكان له فى قلب كل منهم مكان وسلطان. صحب المأمون وحضر مجالسه، وكان المأمون يشهد له بالعلم والفضل؛ روى أن إبراهيم بن الحسن قال: «كنا عند المأمون فذكر من بايع من الأنصار ليلة العقبة فاختلّفوا فى ذلك، ودخل ابن أبي دؤاد فقدم واحدا واحدا بأسمائهم وكناهم وأناسهم فقال للمأمون: إذا استجلس الناس فاضلا فقتل أحد،

(١) يوجد النص الكامل لهذا الكتاب فى تاريخ الطبرى ج ١٠ ص ٢٨٤ وما بعدها

(٢) انظر وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٨ والطبرى ج ١٠ ص ٢٩٢ ومناقب الإمام أحمد

ص ٣١٥ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٥٧ .

(٤) اقرأ ترجمته فى: وفيات الأعيان ج ١ ص ٦٣ .

تقال أحمد : بل إذا جالس العالم خليفة فمثل أمير المؤمنين القدى يفهم عنه ، ويكون أعلم بما يقوله منه (١) .

وقد كتب للمأمون وصية لأخيه المعتصم جاء فيها : « وأبو عبد الله أحمد أبى دؤاد ، لا يفارقك ، أشركه فى المشورة فى كل أمرك ، فإنه موضع ذلك ، ولا تتخذن بصدى وزير (٢) » ولقد نفذ المعتصم هذه الوصية خير ما يكون التنفيذ قال « لازون ابن اسماعيل » : « ما رأيت أحدا قط أطوم لأحد من المعتصم لابن أبى دؤاد . وكان يسأل الشيء اليسير فيمنع منه ، ثم يدخل ابن أبى دؤاد فيكلمه فى أهله وفى أهل الثغور وفى الحرمين وفى أقاصى أهل المشرق والمغرب فيجيبه إلى كل ما يريد (٣) » .

وقد استغل ابن أبى دؤاد سلطته فى بلاط الخلافة ، فبذل قصارى جهده فى نشر تعاليم المعتزلة ؛ فإنا أن جاءت خلافة الواثق بعد المعتصم ، حتى كان المعتزلة قد بنوا قبة المجد ؛ فلم يكن الواثق أقل من سابقه حبا للمعتزلة فأمن فى نشر مذاهبهم ، ووالى جهوده فى حمل الناس على القول بخلق القرآن ، وأرسل إلى القضاة فى سائر البلاد أن يمتحنوا الناس فى القرآن ، وألا يقبلوا شهادة من لم يقل بالتوحيد ، فحس بسبب ذلك عالم كثير (٤) .

وهكذا تحدثنا كتب التاريخ عن سلطان المعتزلة ونفوذهم فى تلك الفترة من التاريخ ، وكيف أنهم كانوا من الجاه وسعة النفوذ لدى الخلفاء إلى حد أنهم شغلهم بنشر مذاهبهم ، وكلفوا قضاتهم بامتحان الناس فى خلق القرآن ، وأخذوا بالعقاب الشديد من تسول له نفسه معارضة هذه المقالة ، ولكن تشدد الخلفاء

(١) الوفيات ج ١ ص ٦٤ .

(٢) الوفيات ج ١ ص ٦٧ .

(٣) الوفيات ج ١ ص ٦٦ .

(٤) تاريخ يعقوبى ج ٢ ص ٥٨٨ .

في ذلك السبيل وضمطهم على رجال الحديث وأمتهم ، لم يكن ليردون أن يترك الآثار في نفوس أهل السنة ، وأن يضاعف ما في صدورهم من أحقاد ضد المعتزلة . وأن يهيه تلك الحركة العنيفة التي قام بها المتوكل ضدهم ، فعزل قضاتهم وصادر ضياعهم وأملاكهم^(١) وأتى بهم في دياجير السجون ، وأعلن براءة الإمام أحمد ابن حنبل ، وكرمه لقاء ما في من سلفه^(٢) من عنت وقسوة ، وهكذا أمعن المتوكل في اضطهاد المعتزلة - على نفوذهم - حتى خفت صوتهم وتزلزل سلطانهم وأصبحوا عرضة لسخرية الناس وانتقامهم وهجاء شعرائهم^(٣) ، وقد كان ذلك كله رد فعل مباشر لذلك التطرف^(٤) الذي أخذ به الخلفاء قبل المتوكل رجال الحديث ، وحملهم بالقوة على أن يدينوا بمخلق القرآن .

وهكذا بدأت بخلافة المتوكل سنة ٢٣٢ هـ فترات الضعف والانكماش لتلك المدرسة الكبيرة التي ظلت زهاء قرن ونصف تقريباً صاحبة السيادة الفكرية والنفوذ العقلي في بلاد العالم الإسلامي ، بينما أخذ أعداؤهم أهل السنة يستردون مكانهم ، ويعودون إلى سابق مجدهم .

ولقد زاد المعتزلة ضعفاً وأهل السنة قوة خروج أبي الحسن الأشعري على المعتزلة وانشقاقه عنهم ، وقد كان علما من أعلامهم وإماما فذا من أمتهم^(٥) .

ولا شك أن ظهور مذهب الأشاعرة في تلك الفترة كان نتيجة طبيعية لتلك الصراع الذي احتدم طويلاً بين المعتزلة وأهل السنة ؛ فالمعتزلة قد بنوا تأملاتهم

(١) انظر : الطبري ج ١١ ص ٤٥ وتاريخ اليعقوبي ج ٢ ص ٥٩٧ .

(٢) مناقب الإمام أحمد ص ٣٦١ .

(٣) المناقب ص ٣٥٨ .

(٤) Nicholson. p. 369. (4)

(٥) انظر : الحطاط للمقرئبي ج ٤ ص ١٨٦ .

الدينية على النظر العقل، وبالتالي في الاعتداد بالعقل وجعله هو الأساس الأول في تفكيرهم الديني وإهمال النصوص التي تتعارض مع أحكام العقل، وأهل السنة كانوا على العكس من ذلك يمتثلون بصفة مطلقة على النصوص، ويجعلونها وحدها الحجة في إثبات الأحكام الشرعية دون نظر إلى العقل؛ فجاء مذهب الأشاعرة والتزم منها وسطا بين هذين المذهبين^(١) فهو لا يقالي في الاعتداد بالمنقول وحده كأهل السنة، ولا يعترف في الاعتداد على العقل وحده كالمعتزلة؛ بل كان لا يرى « معاندة بين الشرع المنقول وبين الحق^(٢) المنقول » .

إذن فظهور الأشاعرة، كان يعنى ظهور مدرسة كلامية جديدة لها طابع خاص ولكن هذا الطابع لم يكن محل رضی وقبول من الحزب القديم لأهل السنة، لأنهم قد ارتبطوا مع المعتزلة بمبدأ مشترك « وهو أن البرهان المؤسس على العناصر العقلية لا يعطينا أى يقين^(٣) » فالأشاعرة - من وجهة نظر التقليديين من أهل السنة - لم يكن بينهم وبين المعتزلة فرق كبير^(٤)، ومن ناحية أخرى فقد كان الأشاعرة حربا على المعتزلة؛ فقد قاوموهم أشد المقاومة، وألقوا الكتب لإبطال آرائهم وإظهار فسادهم كالذى فعله زعيمهم أبو الحسن في كتابه « الإبانة في أصول الديانة » ثم مات وهو يلعنهم^(٥) لأنه كان شديد الكره لهم والذمة عليهم .

(١) انظر : دى بور : ص ٦٥ وتاريخ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ج ١ ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد لانتزالي ص ٢ .

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام - جولدتسبير - ترجمة حسن عبد القادر وآخرين ص ١١٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

(٥) طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٧٧ .

إذن فالأشاعرة لم يروقوا أهل السنة القدماء ، كالم يروقوا المعتزلة ، ولكن الذين أقبلوا على الأشاعرة وتلقوا منهم بالرضى والقبول ، هم طائفة من أهل السنة المحدثين الذين وجدوا في هذا المنهج خيراً وسيلة للقضاء على النزاع الذي استمر طويلاً بين أهل السنة القدماء المستمسكين بالنصوص^(١) وبين المعتزلة . ولعل استجابة طائفة من أهل الحديث لمنهج الأشاعرة ، كانت أثراً لكفاح المعتزلة في سبيل انتصار حق العقل ، فقد ترك كفاحهم هذا أثراً حتى في الإسلام السني ولم يكن من الممكن إبعاد هذا الأثر تماماً^(٢) .

على أية حال لقد كان ظهور الأشاعرة عاملاً من أقوى العوامل التي ساعدت على إضعاف المعتزلة وخفوت صوتهم ؛ ذلك الصوت الذي لم يتج له بعد ذلك أن يرتفع بنفس القوة التي كانت له من قبل^(٣) .

موقف أهل السنة من المعتزلة :

إذا كان المعتزلة قد أسرفوا أيام سلطانهم في حرب أهل الحديث واضطهادهم مستعنيين على ذلك بجاههم وقوة نفوذهم في بلاط الخلافة؛ فإنه من الطبيعي أن يتخذ أهل السنة منهم نفس الموقف ، وأن يكيلوا لهم الصاع صاعين حين تهيأت لهم الفرصة بعد زوال نفوذ المعتزلة وأقول نجمهم .

وأول ما جرى من ذلك ، تلك الكتب التي ألقت لرد على المعتزلة ، ألّفها المتأخرون من أهل السنة مثل أبي منصور البغدادي المتوفى في القرن الخامس سنة ٤٢٩ هـ

(١) المعتزلة - زهدى جرافة - ص ٢٠٣ .

(٢) العقيدة والشريعة الإسلامية ص ١٠٧ .

فإنه ألف كتابه «الفرق بين الفرق» ليهاجم فيه المعتزلة وغيرهم من الفرق الأخرى التي لم تدخل في نطاق أهل السنة، وفي ذلك الكتاب يرى البغدادي بسفه آراء المعتزلة، ويقبح مذاهبهم، ويحكم عليهم بالكفر، ويصف آراءهم بأنها فضاخ، وكان لا يمر بذكر واحد من رجالهم إلا سفهه وحقره وسخر منه ونسبه إلى الكفر. يقول عند ذكره لعمر بن عبيد: «وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبأ كما روى في الخبر^(١)» .

ويقول عند ذكره للنظام: «والمعتزلة يمهون على الأغمار بدينه، يوهمون أنه كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون؛ وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة^(٢)» .

ويقول عند ذكر الجاحظ: «ولو عرضوا جهالاته في ضلالاته، لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنسانا فضلا عن أن ينسبوا إليه إحسانا^(٣)» وهكذا لم يدع البغدادي واحدا من رجال المعتزلة الذين عرض لسرد آرائهم إلا سفهه وسفه آراءه .

ومن الكتب التي ألفت للعلم على المعتزلة، كتاب ابن قتيبة الدينوري سنة ٢٧٦ «تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث» وكتاب «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» للإمام أبي الفرج الجوزي سنة ٥٩٧ وكذلك «الملل والنحل» لشهرستاني «والفصل» لابن حزم .

ومن ناحية أخرى - غير تلك الكتب - نرى أهل السنة يسمفون في تكفير المعتزلة ويستبيحون دماءهم وأموالهم، وليس على قاتل الواحد منهم قود

(١) الفرق بين الفرق ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٣ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٠ .

ولا دية ولا كفارة؛ بل لقائله عند الله القراية والزلفى^(١)، وروى عن محمد بن يحيى أحد رجال السنة أنه قال: « من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر وخرج من الإيمان وبات منه امرأته ، يستتاب : فإن تاب، وإلا ضربت عنقه وجعل ماله فينا بين المسلمين ولم يدفن في مقبرهم^(٢) » .

وقد وجد شعراء أهل السنة في ضعف المعتزلة وانكشاف سلطانهم فرصة لتشفى منهم والنفقة عليهم . قال أحد شعرائهم يُسِّفه المعتزلة ، ويطن انتهاء دولتهم ، ويشيد برجال الحديث ، وينوه بثباتهم أمام اضطهاد المعتزلة وتمسكهم :

ذهبت دواة أصحاب البدع ووهى صلبهم ثم انقطع
وتداعى بانصراف جمعهم حزب إبليس الذى كان جمع
هل لم ياقوم فى بدعتهم من ققيه أو إمام يتبع
مثل سفيان أخى النور الذى علم للناس دقيقات الورع
أو سليمان أخى التيم الذى ترك النوم لمول المطلع
أو ققيه الحرمين مالك ذلك البحر للجزير المنتجع
أو فقى الإسلام أعنى أحدا ذاك لو قارعه القرا قرع
لم يخف سوطهم إذ خوفوا لا ولا سيفهم لما لمع^(٣)

وعكذا نجد أن أهل السنة لم يدخروا وسعاً فى الانتقام من المعتزلة وإبراز حقدم القديم عليهم .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٥١ .

(٢) الصواعق المرسله ج ٣ ص ٣٠٨ .

(٣) مناقب الإمام أحد ص ٣٥٨ .

تلك صورة سريعة عن حياة المعتزلة فيما بين القرنين الثاني والثالث ، فإذا كان مصيرهم في القرن الرابع ؟ وطى أية صورة كانت حياتهم بعد أن حلت بهم اللسكية في عهد الخليفة المتوكل وبعد ظهور حزب الأشاعرة الذين كونوا مع أهل السنة حزباً قوياً كان حرباً لا هوادة فيها على المعتزلة ؟ ؟

المعتزلة في القرن الرابع :-

ظل المعتزلة زهاء قرن ونصف من الزمان (١٠٠ - ٢٢٧) وهم يتمتعون بإجاء والسلطان والنفوذ الفكري ، وكانت مبادئهم هي الآراء الدينية الرسمية لابلاط العباسي^(١) ؛ فقد رأينا مبلغ الثقة التي كان يتمتع بها المعتزلة لدى الخلفاء السابقين في الحكومة العباسية ، ورأينا مدى ما كان يبذله هؤلاء الخلفاء من جهد لتكوين مبادئ المعتزلة هي المبادئ الرسمية التي يجب أن يدين بها الناس جميعاً ، ومدى ما كانوا يفرضونه من عقاب على المخالفين من أهل الحديث . ولقد كان لإسراف المعتزلة في ثقتهم بالعقل ، وإهمالهم للنص ، وازدراءهم لأهل الحديث ، وإمعانهم في الجدل والمناقشة إلى حد التشعب والخلاف وتكفير بعضهم لبعض^(٢) كان لذلك كله أثر كبير في انعكاس تلك الحركة التقدمية في التفكير الإسلامي ، والقضاء على ذلك الروح الذي توهج بالحرية الفكرية قرابة قرن ونصف من الزمان ، فإنه بعد انتصار حزب أهل السنة بمركات الاضطهاد التي وجهها الخليفة المتوكل إلى المعتزلة ، أخذت تلك الجذوة المشتعلة من النشاط الفكري^(٣) .

ومع ذلك فإن المعتزلة في القرن الرابع قد استطاعوا - بقدر ما - أن يجمعوا

(1) Shorter, Incyclopeadia of Islam. p. 423.

(٢) الفرق بين الفرق ص ١١٥ .

(3) Nicholson. p. 369, Hamilton, A. R. Mohammedanism p.90.

شنتهم ويحزموا أمرهم ، ويحاولوا أن يصلوا ما انقطع من تاريخهم الجديد ، وكذا هم
العظيم في نصرته العقل وتبجيد حرية الفكر . حقيقة لم يكن المعتزلة في القرن
الرابع ولا بعد القرن الرابع ما كان لهم من مجد وسلطان أيام المأمون والمعتصم
والواثق ، ولم تعد لهم تلك السيادة الفكرية التي ظفروا بمتدئين بها منذ نشأتهم
حتى وجه إليهم العقول ضربته التي شنت عليهم ، وأضعفت سلطانهم ، ولسكنهم
على أية حال ؛ قد حاولوا استرداد شيء من مكانتهم ، ولم يكن ليتم لهم ذلك ما لم
يستميلوا السلطة الحاكمة ، ويمسكوا على التقرب منها والتودد إليها ، حتى يكسبوا
عطفها ، وينالوا في حياها ما نالوه أيام الخلفاء السابقين من حكومة بني العباس ،
وكانت وسيلتهم إلى ذلك هي أن يتحدوا مع الشيعة^(١) ويزيلوا ما بين هؤلاء
وبينهم من أسباب الفرقة والخلاف ، فإذا ما تم لهم ذلك استطاعوا أن ينالوا ثقة
الحكام - وهم آنذاك بنو بويه - الذين كانوا يعتنقون مذهب التشيع^(٢) ، ومن
ناحية أخرى ؛ فإنهم يكسبون بالشيعة قوة جديدة تقف إلى جانبهم في وجه أهل
السنة ، وفعلًا قد خطا المعتزلة هذه الخطوة ، واستطاعوا أن يضموا إلى صفوفهم
طائفة من الشيعة^(٣) الذين نهجوا نهجهم وأخذوا عنهم أصول علم الكلام
وأساليبه^(٤) ، ومن هذه الوحدة التي تمت بين الشيعة والمعتزلة ، قوى مذهب
الاعتزال مرة أخرى ، ولقى في ظل بني بويه كثيرًا من القبول والتشجيع فانتشر
بالمراق^(٥) وخرسان وما وراء النهر ، واعتنقه جماعة من مشاهير الفقهاء ؛
ويحدثنا « شمس الدين المقدسي » في أما كن مختلفة من كتابه « أحسن التقاسيم

(١) انظر المعتزلة : زهدى جارية - ص ٢٠٤ .

(٢) انظر ؛ خطط المقرئ ج ٤ ص ١٨٤ .

(٣) انظر : المنية والأمل ص ٥ - ٦ وميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٢٣٥ ، ثم انظر

تفصيل ما كتبه في ذلك زهدى جارية في كتابه المعتزلة ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٤) انظر : المعتزلة : زهدى جارية : ص ٢٠٥ .

(٥) انظر : خطط المقرئ ج ٤ ص ١٤ والصواعق المرسله ج ٢ ص ٨٣ .

في معرفة الأقاليم ، عن مدى اندماج الشيعة في المعتزلة في القرن الرابع ، ومدى أثر ذلك في انتشار مذهب الاعتزال وقوته فيقول : إن معظم الشيعة في بلاد العجم كانوا معتزلة ، وإن معظم فقهاءهم من المذاهب الثلاثة يدينون بالاعتزال ، وأن الأمير البويهى عضد الدولة كان يعمل على مذهب الاعتزال^(١) وفي خوزستان كان معظم السكان معتزلة^(٢) ، وكان الشيعة في عمان وصعدة والسروات وسواحل البحرين كلهم معتزلة أيضا^(٣) .

يقضح من ذلك أن المعتزلة في القرن الرابع وفي ظل الأحكام من بنى بويه قد استطاعوا أن يستعيدوا شيئا من مكانتهم القديمة ، وأن يستردوا قايلا بما فقدوه بعد نكبتهم على يد المتوكل ، فنرى كثيرا من رجالهم تسند إليهم بعض المناصب الكبيرة في الدولة^(٤) ، ونرى كثيرا من رجالهم يعقدون الحلقات العلمية ليتدارسوا فيها أصول^(٥) مذهبهم ويلتقوا الناس تعاليمهم ومبادئهم . ولكن المعتزلة لم يتسع سلطانهم بصفة أكيدة إلا في عهد «الصاحب بن عباد» الذي كان يعمل وزيرا للمؤيد الدولة ، ثم لأخيه نجر الدولة البويهى^(٦) ، فلقد أعاد لهم الصاحب شيئا من هيبتهم ، وعامل الناس من مذهبهم كما كان يعمل المأمون والمعتمد والواثق ، وجعل الإيمان بمذهب المعتزلة وسيلة إلى الرزق والتمتع بالجاه في الدنيا . قال في توقيعه على رقعة أبي الحسن البلخي : « من نظر لدينه نظرنا لديناه ، فإن آثرت العدل والتوحيد سلطانك الفضل والتمهيد ، وإن أقت على الجبر فليس لكسرك من جبر^(٧) » .

لقد كان الصاحب قوة عظيمة اشتد بها أزر المعتزلة ، ويبدو أن الصاحب

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ٤٣٩ .

(٢) أحسن التقاسيم ص ٤١٥ .

(٣) أحسن التقاسيم ص ٩٦ .

(٤) أنظر : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ١٦٤ ، ٢٣٨ وطبقات الشافعية ج ٣ ص ٢١٩ .

(٥) أنظر : شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٥٩ ، وبنية الوعاة ص ٢٢٩ .

(٦) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٧١ .

(٧) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

قد تاتي مبادئ الاعتزال عن أبيه « عباد » الذي قال عنه ياقوت إنه « صنف كتابا في أحكام القرآن نصر فيه الاعتزال وجود فيه ^(١) » .

ولقد جدّ الصاحب في نشر الاعتزال والدعوة له بكل وسيلة ممكنة ؛ فقد كان يعقد المجالس في حضرته ، ويسأل الناس رأيهم في القرآن : أم مخلوق هو أم غير مخلوق ، وتجرى بينه وبينهم مناظرات في ذلك ^(٢) فإن استجابوا لرأيه فقد نالوا الحظوة عنده ، ونعموا بما لديه كما يقول ياقوت : إن الناس قد دخلوا في مذهب ابن عباد وقالوا بقوله رغبه فيما لديه ^(٣) : وإن لم يستجيبوا فلهم منه الويل والثبور . اجتمع الناس يوما في مجلسه وكان بينهم رجل من أعداء المعتزلة يسمى الزعفراني فظفر إليه ابن عباد وقال : « أيها الشيخ سرني بقاؤك وساءني عناؤك ، وأفد بلغني هدواؤك ^(٤) وما خيله إليك خيلاؤك ، وأرجو ألا أعميش حتى يُردّ عليك غلواؤك ما كان عندي أنك تقدم على ما أقدمت عليه ، وتنتهي في عدوانك لأهل العدل والتوحيد إلى ما انتهيت إليه ، ولي معك إن شاء الله نهار له ليل ، وليل يتبعه ليل وثبور يتصل به ويل ، وقطر يدفع ومعه سيل » وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار » فقال له الزعفراني : حسبنا الله ونعم الوكيل ^(٥) »

ويبدو أن الصاحب فيما بين وعده ووعديه ، وإغرائه وتهديده ، قد حمل معظم الناس على الدخول في مذهب الاعتزال واعتمناق مبادئه لذلك قال له الحسين الكلابي المتكلم حين اجتهد به للدخول في مذهبه : « دعني أيها الصاحب أكن مُستَحَدًّا ^(٦) فابقي غيري ، فإن دخلت في المذهب لم يبق بين يديك من

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٧٢ .

(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥ .

(٤) المدواء : البعد والشغل بصرفك عن الشيء .

(٥) معجم الأدباء ج ٦ ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(٦) مستعد : اسم مكان من استعد أي غضب ، وللغنى : دعني أكن موضع غضبك .

ينبو عليك قبيحه ، ويبدو لئاس عواره ، اضحك وقال : قد أعفيناك يا أبا عبد الله
« وبعد » فما نبتل عليك بنار جهنم أصل بها كيف شئت^(١) .

وهكذا نرى أن الصحاب بن عباد ، لم يأل جهدا في نشر مذهب الاعتزال ،
ولقد استغل في ذلك السبيل ساطئه ونفوذه كوزير أتيح له من القوة وعظمة
الجاه ما لم يتبع لنيره . يحدثنا ياقوت عن مهابة الصحاب وسمو مكانته فيذكر
أن أكابر القواد : « كانوا يحضرون باب داره ، فيقفون على دوابهم مطرقين
لا يتسكلم واحد منهم هيبه وإعظاما لموضعه إلى أن يخرج أحد خلفاء حجابيه ، فيأذن
لبعض أكابرهم ويعرفهم ، فسكان من يؤذن له في الدخول يظن أنه قد بلغ
الآمال ونال الفوز بالدنيا والآخرة^(٢) » ويقول أيضا : « فأما أكابر الدولة
فسكان الواحد إذا رأى أحد حجابيه ، بل أحد الأصاغر من حاشيته ، فإن فرائسه
كانت ترتعد ، وجوانحه كانت تصطفيق إلى أن يعلم ما يريد منه ويخاطبه به^(٣) » .

إذا تصورنا كل ذلك للصحاب بن عباد ، استطعنا أن نتصور مبلغ ما لقيه
مذهب المعتزلة على يديه من نصر وتأييد وقوة ، ولكن ذلك كله ، كان أشبه بحلم
لم يتبع له أن يستمر طويلا ، فاهو إلا أن قضى الصحاب حتى قضى معه ذلك الجهد
الذي بدأ للمعتزلة يستشرونه بعد أن فقدوه ، وتبعثت تلك القوة التي أخذت
تتجمع لتستعيد مكانتها التي كانت لها ، ففي أخريات القرن الرابع سنة ٢٨٥ مات
الصحاب ، وترك للمعتزلة يمانون نكبة جديدة ، ويستسلمون لنوبة أخرى من الضعف
والهزيمة ، فتستبد بهم الساطة الحاكمة ، ويتنكر لهم نخر الدولة الذي مالبت بعد
موت الصحاب أن انتقم منهم ، وصادر أملاكهم ، وشنت عليهم^(٤) ، وكانت هذه

(١) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

(٢) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٣) معجم الأدباء ج ٦ ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٤) أنظر : ذيل تجارب الأمم ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

السنوات التي عاشوها في ظلال الصاحب وحماه، هي آخر ما كان لهم من أيام المجد والقوة ، فلقد ساءت بعد ذلك حالهم ودالت دولتهم ، وكانت محاولاتهم التي بذلوها بعد ذلك لاستعادة سلطانهم أشبه شيء بانتفاضة المذبوح ؛ فنذضمت دولة بني بويه أخذ سلطان الحزب السنّي يقوى وبشدد ؛ بينما أخذ الحزب الذي ائتلف من الشيعة والعترة يضمف ويتلاشى .

وهكذا قدر لتلك الحركة الفكرية أن تشهد نهايتها بعد أن سجلت في تاريخ الفكر الإسلامي خطأ عريضا من الكفاح والصراع في سبيل نصره للعقل والدفاع عن حوزة الدين والاعتزاز بحرية الإنسان .

أثر المعتزة في التفكير الإسلامي :-

كان ظهور المعتزة يمثل الاتجاه التحرري الصاعد في التفكير الإسلامي ، وكانت عقليتهم التي نمت في ظلال ذلك المزيج الهائل من الثقافات العقلية المختلفة مؤذنة بقيام مرحلة ثقافية جديدة ، تتسم بالعمق والخصوبة وتمجيد العقل والاعتزاز بحرية التفكير ، مرحلة كان لا بد لها أن تبدأ لتخط مساراً جديداً للثقافة العربية التي أخذت منذ ازدهار حركات الترجمة ، وبداية القحاق الثقافي تصطبغ بصبغة جديدة فيها ملامح كثيرة لتيارات فكرية أجنبية .

لم يكن من الممكن أن تظل الثقافة العربية جامدة منعزلة عن تلك التيارات الثقافية الجديدة دون أن تتأثر بها وتتفاعل معها ، ولم يكن من الممكن أيضاً أن يقوم أهل السنة بأى دور في تفهم هذه الثقافات ودراستها ومحاوله الاستفادة منها وللتوفيق بينها وبين ثقافتهم القرآنية التي كانت هي الطابع العام لحياتهم حتى ذلك الحين ، لم يكن ذلك من الممكن من قبل أهل السنة ؛ فهم جماعة محافظون متمسكون بأصول ثقافتهم التي تقوم على القرآن والحديث ، ولا يقبلون النظر فيما عداها حتى لا يتورطوا في قبول شيء قد يخالف منهاج شريعتهم أو نصوص

دينهم ، ولذلك ظلوا بعيدين حذرين ، يجردون الغناء والسكناية في كتاب الله وسنة رسول الله، ولا يلتفتون إلى أى شيء آخر ، فأحد بن حنبل يقول للخليفة حين ضيق عليه الخناق في مسألة خلق القرآن : « أعطوني شيئا من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أقول به ^(١) » والشافعي يقول : « إذا وجدتم السنة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد ^(٢) » :

إذن كان لابد من قوة أخرى تعد تلك الفجوة الكبيرة التي كانت موجودة بين هذين النوعين المتباعدين من الثقافة . الثقافة الإسلامية الواضحة ، والثقافة الهيلينية المعقدة ^(٣) ، وقد تمثلت هذه القوة في ظهور جماعة من المفكرين الأحرار أخذوا على عواتقهم ذلك العبء ، فأقبلوا على الثقافات الجديدة يمثلونها ويتمفقون جوانبها ، ويحاولون التوفيق بينها وبين مبادئ دينهم وتمالم شريعتهم وهؤلاء هم المعتزلة الذين كانوا من أكثر الطوائف الإسلامية إقبالا على هذه الثقافات وتمسكها .

ولقد كان أثر ذلك الدور الذي قام به للمعتزلة عميقا في الفكر الإسلامي ، فقد قاموا بمهمة التوفيق بين الدين والفلسفة الجديدة ، واستطاعوا أن يعرضوا قضايا هذا الدين في صورة مقبولة لدى المثقفين الأجانب ^(٤) . كما استطاعوا أن يقفوا وقفة قوية في وجه الزنادقة والملحديين وأصحاب العقائد الفاسدة ، وأن يتخذوا من ثقافتهم العقلية سلاحا يواجهون به كيد هؤلاء الذين كانوا يستخدمون نفس السلاح في موقفهم العدائي من الإسلام .

إن الدور الذي قام به للمعتزلة في الرد على الزنادقة والمخالفين وأصحاب الديانات الأخرى ، يعطينا صورة واضحة عن نضالهم الصادق في نصرة الإسلام

(١) مناقب الإمام أحمد ص ٣٢٧ .

(٢) الصواعق للمرسلة ج ٢ ص ٣٠٠ .

(3) Hamilton. A. R. Mohammedanism p. 88

(4) . Hsmilton. A.R.Mohammedanisin. p. 89

والدفاع عن مبادئه وتعاليمه وتأييده بالحجة الدامغة والمنطق السديد ؛ فإنهم لما وجدوا أعداء الإسلام متسلحين بالمنطق وبالفسفة وسائر العلوم العقلية ليستعينوا بها على مواقفهم الجدلية ضد الإسلام ، لم يكن بد من أن يقبل المعتزلة^(١) على هذه التقافات ويتزودوا بها حتى يكونوا متسلحين بنفس السلاح ، ومصادر التاريخ العربي تعطينا صورة عن نشاط المعتزلة في ذلك السبيل ، وتوضح لنا مدى حماسهم للدفاع عن الدين الإسلامي ومناظرة أعدائه ودحض حججهم وإبطال مزاعمهم ، فواصل بن عطاء يؤلف كتابا في الرد على^(٢) للأنوية ، ويمقد المناظرات لمناقشتهم وتقنيد آرائهم ، ثم يجوب الآفاق ويرحل إلى البلاد مع أصحابه وأعوانه لهذا الغرض ، ولقد نوه أحد الشعراء بذلك فقال :-

ملقن ملهم فيما يحاوله جم خواطره جواب آفاق^(٣)

وكان واصل إذا جنه الليل وقف وصف قدميه للصلاة ولوح ودواة موضوعان أمامه ؛ فإذا مرت آية فيها حجة على مخائف جاس فكسبتها ، ثم عاد في صلاته^(٤) ، وقد كان واصل شديد اللوطة على الزنادقة والملحدين ، يروى أنه قال ليشار حينما تقابح عليه ما يشهد بالحاد : « أما لهذا الأعمى للحد ، أما لهذا المشنف المكفى بأبي معاذ من يقفه ؟ أما والله لولا أن الغيلة سجيية من سجايا الغالية لدستت إليه من يبيع بطنه في جوف منزله^(٥) . . . »

ولم يكن واصل وحده هو القدي تولى هذه المهمة ؛ بل لقد كان ذلك هو هم أصحابه من بعده ؛ فأبو الهذيل العلاف كان من أشد رجال المعتزلة صلابة عود

(١) نفس المصدر .

(٢) النية والأمل ص ٢١ .

(٣) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩ .

(٤) النية والأمل ص ١٩ .

(٥) أمالي السيد المرتضى ج ١ ص ٩٧ .

وقوة حجة ، وكان من أكثرهم دأبا للرد على للعائدين ومناظرة المخالفين ، روى عنه أنه ألف ستين كتابا يبطل فيها حججهم ويفند أقوالهم^(١) ، وأنه ألزم الحجة يهوديا قدم إلى البصرة فناظر طائفة من مشايخ الحكماء فيها فقطعهم وأخضعهم^(٢) ، وشهد له صالح بن عبد القدوس الزنديق الثنوى المشهور بالبراعة وقوة الحجة حينما ناظره وقطعه فقال :-

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأت حقا لعمري مفصل جدل^(٣)

وكان أبو الهذيل كثير المناظرة لخصومه من الجوس وغيرهم فيلزمهم الحجة بأقل الكلام^(٤) . ناظر يوما مجوسيا فقال له : « ماتقول في النار ؟ قال : بنت الله قلت فالبقر : قال : ملائكة الله قص أجنحتها وحطها إلى الأرض يحرث عليها فقالت فالماء : قال : نور الله . قلت : فما الجوع والعطش ؟ قال : فقر للشيطان وفاقتة ثم سلحوها على رأس « بهمن » الملك . قلت : فما في الدنيا شر من الجوس أخذوا ملائكة الله فذبحوها ، ثم غسلوها بنور الله ، ثم شووها بينت الله ، ثم دفنوها إلى فقر للشيطان وفاقتة ، ثم سلحوها على رأس بهمن أعز ملائكة الله ؛ فانقطع الجوس وخجل مما لزمه^(٥) . »

وهكذا كان النظام ونظام بن أشرس وبشر بن المعتز والجاحظ وغيرهم^(٦) من دهاقين المعتزلة وكبرائهم ، فقد كانوا لا يدخرون طاقة ولا جهداً في الدفاع عن حوزة الإسلام ومناظرة مخالفيه ، ولقد مكسبهم من ذلك ثقافتهم الواسعة وتمكنهم من أساليب الجدل والمنطق التي كانوا يدهمون بها أقوالهم وآراءهم

(١) أنظر : النية والأمل ص ٢٥ .

(٢) أمالي السيد المرتضى ج ١ ص ١٢٤ .

(٣) النية والأمل ص ٢٧ .

(٤) النية والأمل ص ٢٦ .

(٥) أمالي للمرتضى - ١ ص ١٢٦ .

(٦) أنظر تفصيل ذلك في : النية والأمل والانتصار وأمالي المرتضى وسرح العيون في ترجمة الجاحظ والنظام والأمان الجزء الثالث ومعجم الأدياء الجزء التاسع عشر .

ولم يكن من المسلمين - سوى المعتزلة - من يستطيع أن يقوم بذلك الدور الخطير ، وأن يقف في وجه أعداء الإسلام تلك الوقفة القوية ، وأن يبرز قضايا الدين مدعمة بالدلائل مؤيدة بالمنطق . يقول « أبو الحسين الخياط » : « هل على الأرض أحد رد هل للدهريين سوى المعتزلة كإبراهيم النخعي وأبي الهذيل العلاف ومعر والأسواري وأشباههم ؟ وهل يعرف أحد صحيح التوحيد واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف فيه الكتب ورد فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سوام^(١) ٩٩ »

وهكذا نرى أن المعتزلة قد استطاعوا بثقافتهم الواسعة أن يقوموا بدور لم يكن يتسنى لتغيرم القيام به ، فهم قد لاءموا بين ثقافة الإسلام وثقافة اليونان ، واستطاعوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة ، وأن يقربوا بينهما بطريقة خفت كثيرا من اشتداد حركة الزندقة التي ارتبطت إلى حد كبير بوجود تلك الفجوة بين هذين النوعين المتباينين من الثقافة ؛ فحينما اطلع المسلمون على الفلسفات والعلوم العقلية الجديدة ، أخذ ضعاف الإيمان يشكون في قيمة عقائدهم وثقافتهم ، ولكن المعتزلة استطاعوا أن يسدوا تلك الفجوة^(٢) ، وأن يهدوا لقيام نوع جديد من الثقافة العقلية ، يمكن أن يلتقى الدين والفلسفة فيها على صعيد واحد .

ومن ناحية أخرى ، فإن المعتزلة أيضا هم وحدهم الذين تصدوا بحماسة للدفاع عن الدين وحمايته من ذلك الصراع الديني الذي احتدم منذ استقرار حركة الفتح وامتزاج المسلمين بتغيرم من أهل الديانات والعقائد الأخرى ؛ فهم الذين قاوموا المسيحية واليهودية والمجوسية بفرقها المتعددة ، كما قاوموا حركات الزندقة والإلحاد وكانوا في نضالهم هذا يعتمدون على ثقافتهم العميقة ومعرفتهم الواسعة بفنون

(١) الانتصار ص ١٧ .

(2) . Hamilton. A. R. Mohammedanism, p. 88

الجدل والمناظرة، وإحاطتهم بما كان في هذه الديانات وللذاهب المختلفة من اتجاهات ومبادئ. كما كانوا يعتمدون على شيء آخر أساسى ذلك هو احترامهم للعقل واعتباره أساسا مهما في مناقشتهم الدينية؛ فإن الدور الذى قاموا به مع الزنادقة والخالفين لم يكن ليؤتى ثماره إلا بذلك المنهج الذى نهجه المعتزلة، والذى يقوم ابتداء على تقدير العقل وتمجيده.

ولقد عرف المعتزلة في التاريخ بأنهم أصحاب الفكر الحر؛ وبأنهم المفكرون الأحرار الذين شقوا لهم طريقا جديدا في البحث يختلف كل الاختلاف عن طريق الأثرية من أهل السنة الذين كانوا ينفرون من الكلام والجدل، ويمتنعون عن الخوض في كل ماجات به الفلسفة الجديدة؛ فقد كتب شتينز Stainer كتابا عن المعتزلة سماه «المعتزلة أو للفكر الأحرار في الإسلام»^(١) ويصفهم آدم متر Adam Mez بأنهم دعاة الحرية الفكرية والاستنارة^(٢)، ويمثل هذا أيضا وصفهم هاملتون Hamilton في كتابه الإسلام Mohammedanism^(٣). ويقول جولدتسيهر Goldzher إن المعتزلة قد وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا مهما آخر قويا وهو العقل الذى كان حتى ذلك الحين مبعدا بشدة عن هذه الناحية^(٤)، ويقول أيضا: «نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة، فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان، وهذا هو الفضل الذى لا يحدد والذي له اعتباره وقيمه، والذى جعل لهم مكانا في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية»^(٥).

(١) أنظر: المعتزلة: زهدى جرافه ص ٢٦٣.

(٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرايم - آدم متر - ترجمة أبو ريده ج ١ ص ٣٣٥.

(٣) p. 88. (3)

(٤) العقيدة و الشريعة والإسلام - جولدتسيهر - ترجمة حسن عبيد القادر وآخرين

ص ٢٩٠، ٢٩١.

(٥) نفس المصدر ص ١٠٧.

وقد مدح « بشر بن للتمر » العقل وأشاد بقيمته فقال :

فقد در العقل من رائد وصاحب في السر واليسر
وحاكم يقضى على غائب قضية الشاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفعله أن يفصل الخير من الشر
بذى [لذو] قوى قد خصه ربه بمخالص التقديس والطهر (١)

وقد كان لاعتزاز المعتزلة بالعقل أثر كبير في التفكير الإسلامى ، فهم بهذا يعتبرون أول من وضع أسس النظر العقلى فى الأدلة والبراهين ، وأول من خرج على طريقة السلف من التعبد بالنص وإهمال حق العقل .

ولقد أدى ذلك إلى دعم الحركة العقلية ، وإلى خناق اتجاه واضح يقدر حرية العقل والتفكير ، ولم يكن من الممكن أن تذهب جهود المعتزلة فى إقرار النهضة العقلية هباء ، أو أن تزدون أن تترك وراءها خطأ عريضا واضح الملامح يسترشد به غيرهم من للفكرين الإسلاميين حتى ولو كانوا من أهل السنة . يقول جولدسيهر مؤكدا هذه الحقيقة وهو يتحدث عن المعتزلة : « إن حق العقل قد انتصر على أثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى فى الإسلام السنى ، ولم يكن هينا بعد هذا إيماده تماما (٢) » .

وهكذا نرى أن نصيب العقل فى توجيه الحركات الفكرية قد تأكد على إثر كفاح المعتزلة فى ذلك السبيل ، ولم يعد من الممكن - كما قال جولدسيهر - تحية هذا العقل جانبا والاكتفاء بالبراهين النقلية وحدها كما كان يفعل السلف ؛ فالحركة التى قام بها أبو الحسن الأشعري حوالى سنة ٣٠٠ ولتى أقبل عليها طائفة

(١) قلاهن : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩١ .

(٢) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٠٧ .

كبيرة من أهل السنة ، لم تستطع أن تهمل العقل في منهجها الكلامي الجديد ، بل اشتركت مع المعتزلة في منهج عام ومبدأ مشترك هو : « أن البرهان المؤسس على العناصر المنطقية لا يعطينا أى يقين^(١) » بل إنهم في مجوسهم الكلامية كانوا متأثرين بالمعتزلة إلى حد كبير^(٢) وإن كانت حركتهم قد اتخذت وضعا معاديا للمعتزلة .

ومن هنا فإن ظهور المعتزلة فى التاريخ - كدرسة فكرية لها طابع خاص - قد بدأت به مرحلة جديدة للفكر الإسلامى أوضح ما تتسم به تحرير العقل من سلطان النص ، ولم تكن هذه الخاصية وقفا على المعتزلة وحدهم ؛ بل لقد كان ذلك منهجاً وضع أثره فى الحركات الفكرية التى توالى بعدهم ؛ ولهذا يقول نيكلسون : إن المعتزلة قد ارتقوا بالفكر الإسلامى إلى منزلة يعتد بها^(٣) .

المعتزلة والعلوم العربية :

ولم يقف أثر المعتزلة فى التفكير الإسلامى عند هذا الحد ؛ بل لقد كان لتفاهتهم الواسعة التى لم تنهياً لتغيرهم ، ولبيشهم التى كثر فيها الجدل والمناظرة ، ثم الدور الكبير الذى قاموا به من التوفيق بين العقل والنقل ، ثم الدقاع عن القضايا الإسلاميه بالدليل والمنطق ، كان لهذا كله أثر فى تأسيس مبادئ العلوم العربية التى تتصل بعمانى الكلام وأشكاله وترتيب أفكاره . كالبلاغة والبحث والمناظرة ؛ فمن المعروف أن هذه العلوم قد نشأت فى بيئات المتكلمين ، وأنهم هم الذين وضعوا أسسها ومبادئها . روى أنه قد « اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك فى المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تفضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحمك ولا تقبل على غيرى وأنا أكلك ، ولا تجمل الدعوى دلها ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١١٣ .

(٢) أنظر المعتزلة : زهدى جاره ٢٥٨ وما بعدها .

(3) Nicholson. p. 369-370.

على مذهبه إلا إذا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى أن تؤثر التصادق وتقدار التعارف ، وعلى أن كلا منا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشداغايته^(١) ،

فهذه كلمة جامعة ، تضمنت كل ما يمكن أن تقوم عليه آداب البحث والمناظرة من أسس ومبادئ ، وليس بغريب أن نرى متكلما يلتفت إلى هذا وينص عليه حينما سئل المناظرة ؛ فبيئات المتكلمين هي أخص البيئات بالجدل والأزها للمناظرة ولقد عملوا في هذه البيئة ما ينبغي أن يكون وما لا يكون من أساليب التناظر .

ومن ناحية أخرى ؛ فإننا نرى للمعتزلة مذاهب نظرية كثيرة في البلاغة العربية ابتدعوها من ثقافتهم ومراسمهم الطويل لقنون القول وأساليب الكلام ، فعمرو ابن عبيد والنظام وعمامة بن أشرس وبشر بن العتمر والجاحظ^(٢) ؛ هؤلاء جميعا كان لهم الفضل الأكبر في تأسيس البلاغة العربية ، وربما يكون من الأولى أن تدع الحديث عن آثار المعتزلة ونشاطهم في ذلك السبيل إلى الفصل التالي فإنه إلى مجال الأدب أقرب .

وهكذا شق المعتزلة لأنفسهم في تاريخ الفكر الإسلامي طريقا يتسم بالعمق بقدر ما يتسم بالانساع ، وإذا كان كل تفكير عميق يوجب يقوم أساسا على صمة الثقافة واحترام العقل ؛ فإن المعتزلة كانوا - كما رأينا - أول من وضع دعائم ذلك المنهج الذي يقوم على تقدير العقل والاعتداد به إلى أبعد حد ممكن ذلك المنهج الذي فرض نفسه بعد ذلك على كل نشاط عقلي حتى عند أهل السنة والذي ارتقى بالفكر الإسلامي إلى درجة عالية .

(١) محاضرات الأدباء ج ١ ص ٤٥ :

(٢) أنظر : البيان والتبيين - ١ ص ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٤٩ ثم إن القاريء ليجد في فصول مختلفة من كتب الجاحظ ورسائله وبخاصة البيان والتبيين ألوانا مختلفة من المذاهب والاتجاهات التي وضعاها الجاحظ وابتدعها في علم البلاغة في نواحيه المختلفة ، ولذلك فإنه يعتبر بحق من أوائل مؤسسي علم البلاغة ، وستحدث عن ذلك بشيء من التفصيل فيما بعد .

وبعد : فهذه نبذة عن المعتزلة كما يصورهم لنا تاريخهم ، ولم يكن الغرض منها الدراسة المستفيضة لتلك المدرسة الفكرية الكبيرة ؛ فتلك غاية دونها بحث واسع مستقل ، ولكن الغرض منها هو التمهيد لدراستنا لأدبهم في الباب التالي ؛ فإن دراستنا لأدبهم لم تكن لتستقيم إلا على أساس من معرفتنا لنشاطهم وظروف حياتهم ونوع ثقافتهم وطبيعة تفكيرهم ومقومات عقليتهم ، وهذا هو ما قصدنا التعريف به في تلك الدراسة العابرة التي تضمنها ذلك الفصل .

والآن سنأخذ في دراستنا لأدب المعتزلة، لنتمين إلى أي حد قد تأثر ذلك في الأدب شكله ومضمونه بالناصر الثقافية والفكرية التي تميزوا بها .

البابُ الثاني

أدب المعتزلة

الفصل الأول

تعمير :

للمعتزلة أدب خاص ، اصطغف في كثير من عناصره ومقوماته بصيغة هذه الحياة التي عاشوها في كفاح مستمر لنصرة العقل ونشر المبادئ التي اعتنقوها وكرسوا جهودها للدفاع في سبيلها ، كما اصطغف بصيغة تلك العقلية الناضجة المتفتحة ، التي نمت في ظل مزيج هائل من الثقافات المختلفة التي تنسم في عمومها بالعمق والخصوبة والاتساع .

وإذا كان الأدب رصداً للأحداث الذي يعيشها الأديب ، وتسجيلاً للمشكلات التي يعانها مجتمعه ، أو يعانها هو كفرد يعيش في غمار مجتمع ، ثم مرآة تنعكس عليها ثقافة الأديب ومزاجه ومواهبه ومقوماته العقلية والنفسية ، فإن أدب المعتزلة - وبخاصة نثرهم - كان صورة صادقة للأحداث التي عاشوها كمدسة فكرية لها آراء ولها مبادئ تدافع عنها وتفاضل من أجلها ؛ كما كان صورة من ثقافتهم الواعية الناضجة التي مثلت يقظة العقل الإسلامي ، وأكدت قدرته على تمثيل الثقافات العقلية في جميع نواحيها .

لقد كان أدب المعتزلة انعكاساً لبيئتهم الفكرية الخاصة ، وما كان يتردد فيها من ألوان الجدل وفنون المناقشة حول قضايا المدينة التي نضجت على أيديهم بقوة الحجة وسداد المنطق وبراعة الدليل ؛ ثم حول مذاهبهم الكلامية التي اقتبسوها أو اقتبسوا بعضها من الثقافة العقلية التي استطاعوا أن يلائموا بينها وبين ثقافتهم القرآنية التي كانت هي أساس تأملاتهم الدينية⁽¹⁾ . أو بعبارة أخرى كان

أدب المعتزلة انعكاساً لقضايا كثيرة ، انبثقت من خلال ثقافتهم الواسعة العميقة ، ومن خلال إحسانهم بتبعات هذه الثقافة ، وماتفرضه عليهم من واجب الدفاع عن دينهم ، والوقوف في وجه أعدائه لا بالسف والقوة ، ولكن بالدليل والبرهان ، ولهذا ، فإننا قلنا نجد المعتزلي يمدح أو يهجو أو يتغزل أو يكتب رسالة في تهينة أو تعزية أو استعطاف ، أو يشغل نفسه بشيء من تلك الموضوعات العادية التي كانت هي مادة الشعراء والكتاب ، وإنما كان شغله الشاغل هو الحديث عن مذهبه ، والدفاع عن دينه ، مزوداً بما ألم به من ثقافة تعينه على ذلك الدفاع .

حقيقة لم ينعزل المعتزلة انعزالاً كاملاً عن الحياة الاجتماعية وما تتطلبه من التزامات ، ولم ينصرفوا انصرافاً تاماً عن تلك الموضوعات العادية ؛ بل كان لها نصيب ما من نشاطهم الأدبي ، وكان خصائص الأدب المعتزلي التي يمكن أن تكون سمة له وحده ، والتي هي بلا شك صدى مباشر لثقافتهم وظروفهم الخاصة تلمس في هذا الجانب الكبير من نشاطهم العقلي ، وهو جانب الدفاع عن دينهم والتحمس لمبادئهم وعقائدهم ، ولذلك فإن أبرز لون أدبي زاه عند المعتزلة فيما بقي لنا من آثارهم ، هو المحاوراة والجدل ، فكثيراً ما وقف المعتزلة ليدافعوا عن دينهم وليناضلوا المعاندين والمخالفين من الزنادقة والجوسية والدهرية وأصحاب الديانات والمذاهب الأخرى ، وكثيراً ما ألفوا الكتب أيضاً لهذه الغاية نفسها ، وقد مرت بنا إشارة إلى ما ألفه واصل وأبو الهذيل والجاحظ وغيرهم من كتب ورسائل يردون فيها على مخالفينهم ، ويبطالون آراءهم ، ويفقدون حججهم . يقول أبو الحسين الخياط : « وهل على الأرض أحد رد على أهل الدهر الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحر كانه محدثة سوى المعتزلة ؟؟ كإبراهيم ، وأبي الهذيل ، ومعمار ، والأسوارى وأشباههم ؛ وهل يعرف أحد صحح التوحيد ، وثبت التقديم جل ذكره و احداً في الحقيقة ، واحتج لذلك الحجج الواضحة ، وألف فيه الكتب ، ورد فيه على أصناف الملحددين

من الدهرية والثنوية سوام^(١) . . . ؟ » .

ويقول نيرج متحدثاً عن النظام : « وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد ينجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية ، وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى^(٢) » .

ولقد اشتهر أبو الهذيل العلاف أيضاً بقوة فطنته ، وعنف مناظراته مع الجوس وغيرهم ، وأنه كان يفحم خصومه بقليل للكلام ، ولقد مدحه أحد الشعراء بذلك مشيراً إلى ما كان بينه وبين الجبرية :^(٣)

آل أمر الإخبار شرمال واشنى مدعفاً بمخزي مزال
بين نابي أبو الهذيل حسام بيد الذين مرهف في صقال
قد رأيناه والخليفة بسطو يمين من رأيه وشمال
قل لأهل الاجبار شامت وجوه وقلوب وُلدن تحت الضلال
من يقم في دجى من الشك فالنور مناط بغرة الاعتزال

ولقد أشاد ابن المرتضى بجهاد أبي الهذيل وقوة شكيمته في مناظراته مع الزنادقة والخالفين من أهل الديانات ، حتى لقد استطاع هو وحده بهذه المقدرة أن يجذب إلى الاسلام ثلاثة آلاف رجل^(٤) ، وشهد لأبي الهذيل بالبراعة والنفوق في المناظرة ، صالح بن عبد القدوس المتزندق ، ناظره أبو الهذيل يوماً فأخذه فقال له صالح :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً امرى مفصل جدل^(٥)

(١) الانتصار : ص ١٧ .

(٢) مقدمة الانتصار لنيرج ص ٥٨ .

(٣) النية والأمل ص ٢٨ .

(٤) النية والأمل : ص ٢٦ .

(٥) النية والأمل : ص ٢٧ .

وقد كان المعتزلة لفرط حماسهم للدفاع عن الدين، لا يكتفون بمناظرة أعدائهم في البصرة وبغداد وحدهما؛ بل كانوا ينتقلون في سائر الجهات وكافة الأقطار يناظرون ويجادلون^(١) ولقد مدح صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة واصل بن عطاء بذلك فقال :

ملقن ملهم فيما يحاوله جمّ خواطره جواب أفاق^(٢)
ويشير صفوان أيضا إلى هذا من قصيدة طويلة يتحدث فيها عن جهود المعتزلة وكفاحهم في سبيل الدعوة إلى الدين والدفاع عنه بقوله : -

له خالف شعب الصين في كل ثفرة
إلى سوسها الأنفى وخاف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم نهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مروا في الشتاء تطارءوا وإن كان صيفا لم يخف شهر فاجر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة وشدة أخطار وكد المسافر
فأنجح مسعاهم وأتق زندهم وأورى بفلج للمخاصم قاهر
وأوتار أرض الله في كل بلدة وموضع فتياها وعلم التشاجر
ثم أشار إلى بلاغتهم وقوة بيانهم بقوله : -

وما كان سبحان يشق غبارهم ولا الشدق من حي هلال بن عاصر
ولا الناطق النخار والشيخ دغفل إذا وصلوا أيمانهم بالخاصر
ولا القالة الأعلون رهط مكحل إذا نطقوا في الصلح بين العشار

(١) المنية والأمل : ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٩ والبيان والتبيين ج ١ ص ٣٩ .

إلى أن يقول : -

يصيبون فصل القول في كل منطق كما طبقت في العظم مدية جازر^(١)
ويقول بشر بن المعتمر مشيداً بفضل المعتزلة ونضالهم في الدين وتقدمهم
في العلم والرياسة :

إن كنت تعلم ما أقول م وما تقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذاك م فكن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة من ينأ م زعمهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت م من القى قاسوه حالم
لا تظلمن رياسته بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت م الدين مضطرب الدعائم^(٢)

يؤخذ من هذا ، ومن كل ما رددته مصادر التاريخ العربي عن نشاط المعتزلة
الفكرى والدينى ، أن مهمتهم فى الحياة ، قد حددت طبيعة الموضوع الذى يستنفدون
من أجله طاقتهم العلمية والأدبية ، ومن ثم لم يكن غريباً أن يتفوق المعتزلة فى النثر
أكثر مما يتفوقون فى الشعر ، وأن يكون النوع النثرى الذى ساد بيئتهم أقرب
إلى طبيعة الموضوع الذى يعالجونه ، فإذا كان ذلك الموضوع هو الدفاع عن الدين
والوقوف فى وجه أعدائه بالحجة والدليل ، فإن أسلوب الحوار والجدل والمناظرة
هو أنسب الأساليب للتعبير عن ذلك الموضوع .

حقاً لقد كان المهتمون بالشعر ، ولكن ذلك الشعر لم يسم إلى الدرجة التى سما
إليها نثرهم ، ولم يكن بالكثرة التى كان عليها ذلك النثر ، ومع ذلك ، فإن بعض هذا

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٤٧ ، ٤٣ .

(٢) البيان والتبيين ج ١ ص ١٥٠ بالهامش .

الشعر - على قلته - قد احتفظ في بعض جوانبه بالخصائص العامة لثقافة المعتزلة ومذاهبهم ، ولا سيما عند شاعر كالنظام الذي يعتبر شعره صورة حية لثقافته ومذاهبه الفلسفية .

وإلى جانب الحوار والجدل ، كان المعتزلة نشاط في ميادين النثر الأخرى ؛ فقد عالجوا بثقافتهم وباستعدادهم الخاص كثيرا من فنون النثر وموضوعاته ، واستطاعوا أن يطوروا ذلك النثر ، وأن يضيفوا إليه خصائص جديدة لم تكن موجودة من قبل ، سواء من ناحية شكله أم من ناحية مضمونه ، وسوف نبرز هذا كله حينما نستعرض أدب المعتزلة نثرا وشعرا ، وندرسه في ضوء ما قدمنا من دراسة عن ثقافتهم وعن وضعهم الفكري في المجتمع الإسلامي .

ولكن الدارس لأدب المعتزلة ، تصدمه في بداية الطريق ظاهرة قريبة ، هي أن ذلك الأدب - فيما بين شعره ونثره - لم يصل إلينا منه إلا نزر يسير لا يكاد يقاس بتلك الكثرة الكبيرة التي نسمع بها عن مؤلفاتهم . فصادر التاريخ العربي محدثنا عن ذلك الفيض من الكتب التي ألّفها المعتزلة للدفاع عن مبادئهم والانتصار لدينهم ، وعن ذلك الجهد الذي بذلوه وهم يتنقلون في الأمصار يخطبون وينظرون ويجادلون ، ثم عن مدى تمكنهم من فصاحة القول وقوة المنطق والقدرة على التأثير والإقناع ؛ فمثلا محدثنا « سبط بن الجوزي » في « مرآة الزمان » عن مصنفات الجاحظ فيقول: « أما مصنفاته ؛ فنلأتمائة وستون مصنفًا ، ووقفت على أكثرها في مشهد الإمام أبي حنيفة ^(١) » ويذكر ريباقوت عند ترجمته للجاحظ ؛ أن مؤلفاته قد بلغت « ثمانية وعشرين ومائة ^(٢) » ويشير ابن حجر في لسان الميزان إلى إحصاء ابن النديم لأثار الجاحظ فيقول : « وسرد ابن النديم كتبه وهي مائة ونيف وسبعون ^(٣) »

(١) مرآة الزمان : المجلد الثالث : الجزء العاشر ورقة ٥٨ تصوير دار الكتب .

(٢) معجم الأدباء : ج ١٦ ص ١٠٦ .

(٣) لسان الميزان : ج ٤ ص ٣٥٧ .

ويقول عنه المسعودي : « ولا يعلم أحد من الرواة وأهل العلم أكثر كتباً منه ^(١) »
وهذه الأرقام على تفاوتها باختلاف الروايات ، تدل بأقل رقم منها على وفرة ما صنفه
الملاحظ من رسائل وكتب .

ومحدثنا أيضاً « بشر بن يحيى » أن « أبا الهذيل العلاف » كان له ستون
كتاباً يرد فيها على المخالفين ويبطل حججهم ^(٢) . ويذكر الأشعري والبغدادي
والخياط وابن أبي الحديد ^(٣) عدداً من الكتب التي ألفها النظام أيضاً للرد على
الزنادقة وإبطال حجج المخالفين . ويذكر ابن حجر عند كلامه عن النظام ، أن له
كتباً كثيرة في الاعتزال والفلسفة ذكرها ابن النديم ^(٤) . ويروى « عمر الباهلي »
أنه قرأ الجزء الأول من كتاب « الألف مسألة » الذي ألفه وأصل ابن عطاء للرد
على المانوية ^(٥) . ويذكر صاحب الوفيات في ترجمته لوصل عدداً من مصنفاته
فيقول : « وله من التصانيف كتاب : أصناف المرجئة ، وكتاب في التوبة ، وكتاب
المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب خطبته التي أخرج منها إراء ، وكتاب معاني القرآن
وكتاب الخطب في التوحيد والعدل ، وكتاب ماجرى بينه وبين عمرو بن عبيد
وكتاب السبيل إلى معرفة الحق ، وكتاب في الدعوة ، وكتاب طبقات أهل العلم
والجهل ، وغير ذلك ^(٦) » .

ويروى « ابن المرتضى » أن « بشر بن المعتمر » وهو شاعر من شعراء المعتزلة
قد ألف أرجوزة عددها أربعون ألف بيت رد فيها على المخالفين ^(٧) .

(١) مروج الذهب : ج ٤ ص ١٣٥ .

(٢) النية والأمل : ص ٢٥ .

(٣) أنظر : مقالات الإسلاميين ص ٣١٦ - ٣١٧ - ٣٢٤ - ٢٢٥ وانظر :

الفرق بين الفرق ص ١١٧ والانتصار ص ١٧٢ وشرح نهج البلاغة : ج ٢ ص ٤٨ .

(٤) اسان الميزان ج ١ ص ٦٧ .

(٥) النية والأمل : ص ٢١ .

(٦) وفيات الأعيان : ج ٦٣ ، ٦٤ .

(٧) لنية والأمل ص ٣٠ .

والخياط في ثنايا كتابه « الانتصار » يحدّثنا كثيرا عن مناظرات المعتزلة، ويردد لنا أسماء طائفة من الكتب التي ألفوها لنصرة مذهبهم، والدفاع عن دينهم ومبادئهم^(١) إلى آخر ما نراه في مصادر التاريخ العربي من الاسماء العديدة لمصنفات المعتزلة ومؤلفاتهم . فأنت لا تتكاد تقرأ ترجمة لرجل من المعتزلة في أى كتاب من كتب التراجم ، إلا ترى له عدداً وفيراً من الكتب والرسائل ، وتطالعك دائماً هذه العبارة : « وله مصنفات كثيرة على مذهب الاعتزال » أو « ومن مصنفاته كذا وكذا وكذا ، وكلها على مذهب أهل العدل » .

فإلى أين ذهب كل هذا التراث ؟ وما بالذ لا نرى منه بين أيدينا إلا جزءاً يسيراً ضئيلاً لا يكاد يذكر ، إذا قيس بهذه الكثرة التي وصفتها لنا مصادر التاريخ ؟ إننا نستطيع الإجابة على هذا السؤال ، إذا تصورنا ما كان بين أهل السنة والمعتزلة من عداة شديد ، وما كانت تقوى به نفوس السنيين ضد المعتزلة من أحقاد وضمان ؛ ثم إذا تصورنا ما يمكن أن يترتب على ذلك من تشف وانتقام حينما دالت دولة المعتزلة وأفل نجمهم ؛ بينما صعد نجم الحزب السنّي ، وعاد إلى سالف قوته وسلطانه ؛ فأغلب الظن أن أهل السنة ، أرادوا أن يقضوا على كل أثر يمكن أن يجعل للمعتزلة تاريخاً مستمرا يخلد ذكرهم ويحفظ مبادئهم ، فشنوا الغارة على كتبهم ومصنفاتهم بالإحراق والتدمير ، هذه حقيقة يمكن أن نتصورها بالبداهة العقلية ؛ فإنه لا يتصور في العقل أن يقوم حزب أهل السنة قويا بعد هزيمة المعتزلة ، وقد بلغوا من الثورة عليهم والضجر منهم كل مبلغ ؛ ثم هم بعد ذلك يبقون على آثارهم ويحافظون على مخالفتهم . إن أهل السنة كانوا ينظرون إلى المعتزلة دائماً على أنهم زنادقة ؛ وإلى كتبهم على أنها شنع وضلالات ، فكيف بهم إذا تمكنوا منها يتركونها لتسكون سجلاً لكفر كرسوا جهودهم لمحاربته والقضاء عليه ؟ ان أوسط

(١) أنظر : فهرست الكتب في آخر كتاب الانتصار .

ما يتصوره العقل في هذا الموقف ، هو أنهم يقضون على تلك الآثار ، حتى لا يتاح للناس من بعدهم أن يطالعوا على تفكير سموه زنادقة ، وعلى مبادئ سموها فضاخ .

واقدم سجل هذه الحقيقة اثنان من المستشرقين هما : « آرنولد » و « نيرج » .

يقول الأول : « إن ثورة أهل السنة على المعتزلة ، بلغت من النجاح في إنلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حدا يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة ، وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب ^(١) » ويقول « نيرج » في حديثه عن كتاب « الانتصار » لأبي الحسين الخياط : « هو من تركة المعتزلة ، ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ، ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير ، وصب على رؤوس أصحابه من التقييح والتكفير ، والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث : منه ما تحنت عليه الزيدية في اليمن اعتناء بمذاهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال ، ومنه ما ادخره العلماء رغبة في الانتفاع بما فيه من علوم شتى ، مما لا علاقة له بعلم التوحيد ، ومنه ما انقلق عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفة ، ويشهد أدنى نظر إلى ظاهر النسخة المحفوظة في دار الكتب المصرية ، بأن كتاب الانتصار من الصنف الأخير ^(٢) » .

إذن ، فالذي بين أيدينا الآن من آثار المعتزلة وتراثهم الأدبي والفكري ليس إلا جزءا ضئيلا بالنسبة لما كان لهم ، وأغاب الظن أن الزمن لو أبقى لنا ذلك التراث كاملا ، ولم يقدر لنزعات التعصب المذهبي أن تعيث به وتجنى عليه ، لكان للمعتزلة في تاريخ الفكر والأدب مكان أسمي ومنزلة أرفع ، ولوجد الباحثون المادة التي يستطيعون بها أن يقوموا بملك العقاب كما ينبغي لها أن تقوم ، وأن

(١) نقلا عن « إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية الفلسفية » ص ٧٣ .

(٢) مقدمة كتاب الانتصار لنيرج ص ١٠ .

يقدروا المكانة التي يجب أن تحتلها تلك الطائفة المتقفة في عالم الفكر والأدب . إن المعتزلة بذلك التراث القليل الذي وصلنا عنهم ، والذي استطاع أن يفلت بواسطة ما من يد التاف والدمار ، قد كشف لنا عن طراز جديد من التفكير لم يكن مألوفاً في تلك الحقبة المتقدمة من الزمان . وهو - على قلته - قد منح المعتزلة ذلك التقدير الذي اختصوا به على طول مراحل التاريخ ، فما بالهم لو بقيت لنا جميع آثارهم ومؤلفاتهم ؟ ؟

وعلى أية حال ، فإننا من خلال ذلك التراث القليل ، سنحاول درس أدب المعتزلة وسنحاول أن نكشف عن خصائص هذا الأدب ومقوماته وعناصره الجديدة ثم عن الدور الذي قام به المعتزلة في إبراز ظواهر أدبية ما كان لها أن توجد لو لم يكن وراءها ذلك العقل الفريد الذي قومته ثقافات عديدة مختلفة .

وإذا كان المعتزلة يمثلون ظاهرة فكرية جديدة ، فإنهم في الواقع يمثلون أيضاً ظاهرة أدبية جديدة ، لأن الفكر الجديد دائماً يحمل في ثناياه معالم تيارات أدبية تمثل روحه ، وتشكل بقيمة وأهدافه ، ومن هنا كانت التطورات الأدبية دائماً مرتبطة أوثق الارتباط بالتطورات الفكرية ، ولا يمكن أن تنبثق ظاهرة أدبية جديدة إلا من خلال فكر جديد ، وهذا هو ما يجعل دارس الأدب في فترة ما ، محتاجاً إلى دراسة التيارات الفكرية التي سادت في تلك الفترة ، حتى تكون دراسته للأدب عهد منقطعة عن الأسس التي قام عليها ، والدوافع التي اندفع في طريقها .

ومن هنا ، فإن داستنا لأدب المعتزلة ستقوم على تمثنا لأفكارهم وثقافتهم واستعدادهم ، وكل ما عرفنا من ظروف حياتهم في اللباب السابق .

إذن ، فالذي نقصده بأدب المعتزلة . هو كل نتاج أدبي تمثلت فيه عناصر فكرهم الجديد ، واتضحت فيه آثار ثقافتهم الخاصة التي كانت هي بلاشك عاملاً من أجل

العوامل التي أعطت لأدبهم صبغة خاصة يمكن أن يتميز بها عما سواه .

وانحط التاريخي الذي ساسير فيه مع أدب المعتزلة، يبدأ منذ بداية القرن الهجري الثاني، أي منذ تكونت مدرستهم بشكل رسمي، ومنذ أن ظهر لهم كيان ذو طابع فكري مستقل، وينتهي بنهاية القرن الرابع الهجري، أي في الوقت الذي أفل فيه نجمهم، ولم يعد لهم سلطان يعتمدون عليه أو قوة يلوذون بها، وذلك بعد أن عصفت يد الزمان بآخر قلعة من قلاعهم، وأودت بآخر مههم في كنفاتهم، وهو صاحب بن عباد الذي توفي في آخريات القرن الرابع الهجري، فكانت وفاته في الحقيقة هي الكارثة التي حلت بالمعتزلة، فنشأت بعدها شملهم، وتبعثرت قوتهم ولم يتح لهم بعد ذلك تاريخ يعتزون بأيامه .

ولقد تبين من دراستنا لحياة المعتزلة في الباب السابق، أنهم لم يكونوا في تلك الفترة التي عاشوها على حال واحدة من المنعة والقوة؛ فهم أحياناً كانوا يجدون العطف والتقدير من قبل الخليفة، فيبالغون بذلك أوج العزة وقوة السلطان كما كانت حالهم مع المأمون والمعتصم والواثق، وأحياناً كانوا يجدون العسف والاضطهاد، فيبالغون بذلك حضيض الضعف والهزيمة، كما كانت حالهم مع الخليفة المتوكل الذي نسكهم وقضى على نفوذهم . والذي لا شك فيه - تبعاً لهذا - أن مراحل النضج الأدبي للمعتزلة كانت تسير جنباً إلى جنب مع مراحل نضجهم السياسي، أو بعبارة أخرى مع المراحل التي كانوا يجدون فيها متنفساً للتعبير عن آرائهم والدفاع عن مبادئهم، وكذلك كانت مراحل ركودهم الأدبي تابعة بطبيعة الحال مراحل ركودهم السياسي، أي في المراحل التي كانت تكبت فيها حريتهم، وتشل قدراتهم، ويضيّق عليهم، فلا يجدون متنفساً للتعبير عن خواطرهم أو المناقشة في آرائهم .

وفي ضوء هذه الحقيقة، نستطيع أن نقرر أن فترة ازدهار المعتزلة ونضجهم

الأدبي والفكرى ، قد امتدت زهاء قرن ونصف من الزمان ، أى منذ نشأتهم حتى خلافة المتوكل سنة ٢٣٧ هـ . فهم فى هذه الفترة بصفة عامة ، كانوا يتمتعون بوضع سياسى مكن لهم من التنفيذ الفكرى والسيادة العقلية ، وجعلهم يستغلون سلطان الخلافة لنشر مبادئهم وإذاعة معتقداتهم ، بل إنهم قد استطاعوا أن يجعلوا الخلافة العباسية منذ عصر المأمون حتى نهاية عصر الواثق ، تصدر رسميا فى آرائها الدينية عن مبادئهم ، ولقد مر بنا مبلغ تمسح هؤلاء الخلفاء الثلاثة - المأمون والمعتمد والواثق - المعتزلة وإقبالهم على مبادئهم لإقبالا جعلهم يستنون القوانين لمعاقبة من لا يدين بهذه المبادئ ويقدمها (١) .

وبعد أن ذاق المعتزلة مرارة الهزيمة على يد المتوكل ، استطاعوا أن يستردوا شيئاً من سلطانهم أيام البويهيين (٢) فى القرن الرابع ، وبخاصة فى عهد وزارة الصاحب بن عباد الذى كان قوة عظيمة (٣) وقفت إلى جانب المعتزلة ، فوجدوا فى حماها ما افتقدوه من جاه وسلطان ، وعلى أية حال ، فإننا سنسير مع المعتزلة فى هذا الخط التاريخى ، وسيكون ههنا أن نبرز خصائص أدبهم فى ضوء النماذج التى نعرضها شعرا ونثرا ، وسوف تبرز لنا طائفة من رجال الاعتزال كانوا هم القوة التى تمثل فيها نضج هذه الظاهرة من وجهتها الفكرية والأدبية ، واتضحت على آثارهم الأدبية أهم الخصائص التى جعلت لأدب المعتزلة سمة فريدة ، ولعل ذلك لأن هؤلاء الرجال ، كانوا أكثر اطلاعا على الثقافة اليونانية ، وأشد انفعالا بها وتعمقاً لها وإذا كان أدب المعتزلة قد تميز أولاً وقيل كل شىء بانطباعات هذه الثقافة ومناهجها فإن الذين تعمقوا هذه الثقافة أكثر من غيرهم ، يكونون أقدر على تمثلها والإفادة منها وإبراز خصائصها ، أما هؤلاء الرجال ، فهم أبو الهذيل العلاف ، وإبراهيم النظام

(1) Nicholson, literary history of the arabis p. 368.

(٢) الصواعق المرسله : ج ٢ ص ٨٣ .

(٣) راجع : ترجمة الصاحب فى معجم الأدباء ج ٦ فسنرى مقدار غيرته على مذهب المعتزلة وتمسحه للدفاع عنه .

والجاحظ، وأحمد بن أبي دؤاد، وبشر بن المعتز، وثمامة بن أشروس، على أنه ربما كان الجاحظ والنظام بصفة خاصة، من أكثر رجال المعتزلة اتصالاً بالثقافة العقلية اليونانية وإفادة منها، ومن ثم؛ فإن إنتاجهما الأدبي، كان أكثر تأثراً بهذه الثقافة أو بعبارة أخرى، كان أكثر تمثيلاً لخصائص أدب المعتزلة، وإبراز العناصر الجديدة التي تميز بها عن غيره :

شهرة المعتزلة ببهجة القول :

على أن المعتزلة قد اشتهروا في التاريخ ببلاغتهم، وشدة طرقتهم، وفصاحة لسانهم، وذلك لما حملتهم عليه مهمتهم من مدارس لغة، وإحاطة بفنونها وطرائق تعبيرها، فأكبوا على الآثار الأدبية يتدارسونها، فتمرسوا بذلك ألسنتهم وقويت ملكاتهم، وأصبحوا مثلاً يحتذى في بلاغة القول وفصاحة اللسان .
يقول شاعرهم صفوان الأنصاري من قصيدة طويلة يصف بلاغتهم، وقد مرت هذه الأبيات :

وما كان سبحانه يشق عبارهم ولا الشدق من حبي هلال بن عامر
ولا الناطق النخار والشيخ دغفل إذا وصلوا أيامهم بالخاصر
ولا القالة الأعلون رهط مكحل إذا نطقوا في الصلح بين العشار^(١)

ويقول ابن العميد مشيداً بفصاحة الجاحظ : « ثلاثة علوم الناس كلهم فيها عيال على ثلاثة أنفس : أما الفقه فعلى أبي حنيفة، وأما الكلام فعلى أبي الهذيل وأما البلاغة والفصاحة واللسان والعارضة، فعلى أبي عثمان الجاحظ^(٢) . »

(١) البيان التبين ج ١ ص ٤٢ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٦ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

ويقول ثابت بن قررة الصائبي في بلاغة الجاحظ أيضاً . « ما أحسد هذه الأمة العربية الا على ثلاثة أنفس ، فإنه :

عقم النساء فلا يلدن شبيهاً ان النساء بمثل عقم
ف قيل له : أحص لنا هؤلاء الثلاثة قال : أولهم عمر بن الخطاب (ثم عدد أوصافه
والثاني : الحسن بن أبي الحسن البصرى (ثم عدد أوصافه) والثالث أبو عثمان
الجاحظ ؛ خطيب المسلمين وشيخ المتكلمين ، ومدبره المتقدمين والمتأخرين ؛ ان تكلم
حكى سبحان في البلاغة ، وان ناظر ضارع النظام في الجدال ^(١) . . . الخ »
وقال أبو العيفاء عن أحمد بن أبي داؤد . « وما رأيت رئيساً قط أفصح
ولا أنطق من ابن أبي داؤد ^(٢) » ؟

وقال المبرد : « ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل
أحسن مناظرة ، شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت ^(٣) .
وقال إشار بن برد متغنياً ببلاغة واصل بن عطاء ، وتفوق بيانه وشدة عارضته
ومسبقة لخطباء العطاء الذين خطبوا قبله عند والى العراق عهد الله بن عمر بن عبد العزيز
وم خالد بن صفوان ، وشبيب بن شيبه ، والفضل بن عيسى . قال :

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة من خطبة بدت من غير تقدير
وان قولاً يروق الخالدين معا لمسكت مخرس عن كل تجهيد ^(٤)
وقال بشار أيضاً مشيراً الى مقدرة واصل التي مكنته من سبق هؤلاء مع أنهم
قد حبروا خطبهم ، بينما هو قد ارتجل خطبته : -
تكلفوا الأقول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطبا ناهيك من خطب

(١) معجم الأدباء ج ١٦ ص ٩٥ - ٩٧ .

(٢) تاريخ بغداد ج ٤ ص ١٤٤ .

(٣) المنية والأمل ص ٢٦ :

(٤) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١ .

فقام مرتجلا تغلى بداهته كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفح ولا إغراق في الطلب^(١)

ويضيق بنا المقام عن نقصى هذه الأقوال التي تدل على مبلغ ما اختص به رجال المعتزلة من قوة البيان وفصاحة اللسان والقدرة على التعبير والتأثير ، ولا عجب في ذلك ، فهم أصحاب دعوة كبيرة ، ودعاة مقالة خطيرة ، فلا بد من أن يتزودوا لها بل زاد الذى يحميها ؛ فأكبوا - كما قلنا - على دراسة الأدب وتعمق جوانبه واستيعاب فنونه ، حتى يستطيعوا مدافعة الخصوم ومجادلة الأعداء ؛ فكما أنهم قد أقبلوا على الفلاسفة يدرسونها ليأخذوا منها ما يحتاجون إليه في الدفاع عن دينهم ومناظرة خصومهم ، أقبلوا كذلك على الأدب حتى تزداد به حججهم قوة ، ومنطقهم نقاذاً وتأثيراً .

ولنشرع الآن في دراسة نثر المعتزلة وفنونه المختلفة :

أولاً : الخطابة عند المعتزلة :

من الأشياء التي يفتننها الباحث بين آثار المعتزلة ، ويفتش عنها فلا يكاد يجدها « الخطبة » فإننا لم نعثر في كل ما وقعت عليه أيدينا من تراث المعتزلة إلا على خطبتين^(٢) فقط نواصل بن عطاء ، وهذه ظاهرة غريبة لا يمكن تفسيرها إلا بما سبق أن فسرنا به قلة ما وصل إلينا من آثار المعتزلة وتراثهم ، على وفرة ما كان لهم من آثار ، وما تركوه من تراث حدثتنا عنه كافة المصادر العربية التي تحدثنا عن تاريخ المعتزلة ومشهورى رجالهم ؛ ذلك هو عدوان أهل السنة الذى لم يبق لنا من تراث المعتزلة إلا نزر يسير .

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٤١١

(٢) أثبت الجاحظ في كتاب البيان ج ٢ ص ٣٤٥ وما بعدها خطبة بليغة قال إنها لأحد التكلمين ولكنه لم ينسبها ، وبمراجعة هذه الخطبة ، لم تتبين منها ما يبدل على نائلها ولذلك لم نتعرض لها .

وإذا كان هدف أهل السنة من إتلاف تراث المعتزلة ، هو القضاء على آرائهم ومبادئهم حتى لا تشيع أو تنتشر ؛ فإن خطب المعتزلة هي أول شيء يمكن أن تصرع إليه أيدي أهل السنة بالإتلاف والتدمير ، ذلك أن خطبهم كانت هي الوقود الذي يذكي نار الحماس والإيمان بمبادئهم ومعتقداتهم .

إن المعتزلة - كدرسة فكرية كبيرة - لها مبادئ خاصة تدافع عنها وتفاضل في سبيلها ، لا بد وأن تكون لهم خطب كثيرة بشرحون فيها عقائدهم ، وينتصرون فيها لمبادئهم ، ويؤثرون بها على خصومهم وبخاصة عند الطبقات الأولى التي كانت تعتمد في دعوتها على الخطابة أكثر مما تعتمد على المناظرة .

ولقد صرنا كيف كان واصل وأنصاره يجوبون البلاد، ويتنقلون في الأمصار داعين إلى الله محطبون ويناظرون ، فإلى أين قد ذهبت هذه الخطب ؟ وما بالنا لا نجد منها إلا ذلك القدر الضئيل الذي لا يمكن أن يقاس بما يتصوره العقل من وفرة خطب المعتزلة ؟ اللهم لا شيء إلا حقد أهل السنة ورغبتهم في التشفي هي التي قضت على معظم ما كان لهذه الطائفة من تراث رأوا أن في بقائه خطراً لا يمكن دفعه ، وجناية على الإسلام لا تؤمن عاقبتها .

بشر بن المعتز وأصول الخطابة العربية :

على أن صلة المعتزلة بالخطابة وبراعتهم فيها لم تكن قائمة على مجرد أنهم دعاة مقالة ورؤساء نحلة ، وأنهم بهذا الاعتبار محتاجون إليها كوسيلة من وسائل الدعاية لآرائهم ؛ بل إن صلاتهم بها - فوق هذا - كانت صلة تقنين وتعميد ؛ فهذا بشر بن المعتز أحد رؤساء المعتزلة وشيوخهم ، يترك وثيقة هامة^(١) في بيان

(١) أثبت الجاحظ هذه الوثيقة في كتابه « البيان والتبيين » ج ١ ص ١٥٠ وما بعدها ؛ وبين الظروف التي دعت إلى كتابتها ، وهذه الوثيقة تتضمن إلى جانب ما أشارت إليه من شروط الخطابة وأسسها والقواعد الأساسية للبيان العربي ، والمعتزلة كأهم مقرر، أصحاب الفضل =

الأسس التي يجب أن تقوم عليها الخطابة ، وفي بيان الأمور التي يجب على الخطيب مراعاتها ، حتى تنهياً له أسبابها ، وتتوفر له مقوماتها .

بروي الجاحظ : أن بشر بن المعتز ، من ياراهيم بن جبلة بن مخزوم الكوفي الخطيب ، وهو يعلم فتياهم الخطابة « فوق بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليسكون رجلاً من النظارة . فقال بشر : أضربوا عما قال صفحا ، واطووا عنه كشحا ؛ ثم دفع إليهم صحيفة من تحبيره وتنميته وكان أول ذلك الكلام : خذ من نفسك ساعة نشاطك و فراغ بالك ، وإجابتها إليك ؛ فإن قليل تلك الساعة أكرم جوهرها ، وأشرف حسابها ، وأحسن في الأسماع ، وأحلى في الصدور وأسلم من فاحش الخطأ ، وأجلب لكل عين وغرة^(١) من لفظ شريف ومعنى بديع ، واعلم أن ذلك أجدى عليك مما يمطيك يومك الأطول بالكسد والمطاولة والمجاهدة وبالتمكف والمعاودة ، ومهما أخطأك لم يخطئك أن يكون مقبولا قصدا وخفيفا على اللسان سهلا . »

إن بشرا هنا يضع قانونا هاما من قوانين الخطابة ، بل من قوانين الأعمال الأدبية كلها ، يدل على ثقافته ودقة وعيه وسعة تجربته ؛ إنه يوجه الخطيب إلى اغتنام اللحظة التي يفرغ باله وتنشط فيها نفسه ، بحيث تجيبه إلى القول وتبادره بالفكر من دون معاناة أو استكراه ؛ فإن ما يأتي في تلك اللحظة على قلبه يكون « أكرم جوهرها وأشرف حسابها وأحسن في الأسماع وأحلى في الصدور » ويكون أجدى من الكثير الذي لا يأتي إلا بالكسد والتكف والمجاهدة .

وكلام بشر هنا ، لا يختص بالخطب للمدة المحبرة ، ولا يتصر عليها ، بل هو بقصد

= الأول في تأسيس علم البلاغة ، وهذا موضوع طويل ليس هنا مجال تفصيله ، وإنما قصدنا ، الإشارة السريعة إلى بلاء المعتزلة في وضع ذلك العلم الذي هو أساس القوانين التي تحكم بها بلاغة الكلام .

(١) عين السضاء وغرته : المختار للمستصن .

الخطبة المرتجلة أيضاً ، والتي تدعو إليها دواع طارئة تدفع الإنسان إلى القول ،
والذي يعنيه على أية حال هو ألا يقصر الإنسان نفسه على القول قسراً ، وإنما يفتنم
ساعة النشاط وفراغ البال . على أن هذا الذي دعا إليه بشر يمكن أن يكون - كما
أشرنا - مبدأ عاماً يجب التزامه إزاء كل عمل من الأعمال الأدبية ، سواء كان
ذلك خطبة أم غير خطبة .

وهذا الذي أوصى به بشر ، مبدأ مقرر في الدراسات النقدية الحديثة التي
تستخدم مجال علم النفس^(١) في استخلاص بعض المعايير النقدية ، وهذا المبدأ هو
ما يسمى عند النقاد المحدثين بلحظة الإبداع ، وهي اللحظة التي تخصب فيها ذات
الأديب ، وتشرق نفسه ، وتتوفز إرادته للتعبير عن حركاته الوجدانية التي تدفعها
تجربة نضج إحساسه بها .

هذه اللحظة يجب أن يستغلها الأديب ، ويسجل خلالها كل ما يعج به وجدانه
من أفكار وصور ، فإن استغلاله لهذه اللحظة سيمنح عمله الصدق والروعة وقوة
التأثير ، ويساعده على تنظيم أفكاره وإبرازها في الصورة الطبيعية التي لا زيف
فيها ولا افتعال .

ويمكن تطبيق هذا المبدأ على كل عمل فني يقوم به الإنسان إزاء تجربة تريد
أن تنطلق من وجدانه ، سواء أكان هذا العمل قصيدة أم خطبة أم قصة أم لوعة
أم قطعة موسيقية .

فحينما قال بشر : « خذ من نفسك ساعة نشاطك وفراغ بالك وإجابتها
إياك الخ . . » لم يقل ذلك عبثاً ، وإنما كان يلفت الخطباء إلى ذلك المبدأ المهم
وهو استغلال اللحظة التي تنهياً فيها النفس للإبداع ، فإن قليل هذه اللحظة خير
من الكثير الذي يأتي مع التسكف ومجاهدة النفس .

(١) انظر ما كتبه الدكتور مصطفى سويف من خطوات الإبداع الفني في كتابه : الأسس
النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة : ص ٢٦٧ .

ثم ينتقل بشر بعد ذلك إلى قانون آخر ؛ يوصى فيه الخطيب بالسهولة في التكبير ، والتعبير والبعد عن التكلف ومجانبة التوعر ، فإن التوعر سيجر إلى التعقيد ، والتعقيد يستهلك المعاني ويشين الألفاظ يقول : « إياك والتوعر ؛ فإن التوعر يسلك إلى التعقيد ، والتعقيد هو الذى يستهلك معانيك ويشين ألفاظك » وتلك حقيقة بلاغية أكيدة ؛ تنبه إليها بشر وعبر عنها ذلك التعبير الرقيق الدقيق ، فما لاشك فيه أن الدخول إلى المعنى في خفة وسهولة ، يحفظ عليه روعته وتأثيره ، ولا شيء يزرى بقيمة المعنى وينقض من جماله إلا ما يكتنفه من ألفاظ ثقيلة وعبارات معقدة ، تحول بيده وبين الشعور ، فلا يكاد يصل إليه إلا وهو متهاافت ضعيف .

ثم ينتقل بشر بعد ذلك إلى قضية اللفظ والمعنى ، وهى القضية التى تعتبر بمثابة قطب الرحى فى البلاغة العربية قديماً وحديثها ، فيتحدث عن واجب الخطيب فى ضرورة الملاءمة بينهما حتى تكون الصلة التى تربط بينهما أكيدة وقوية ؛ فإذا وقع الخطيب على معنى شريف كريم ، فلا بد أن يلتمس له الألفاظ الشريفة السكرية حتى يصون ألفاظه ومعانيه جميعاً من الفساد والابتذال .

يقول فى هذا : « ومن أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً ؛ فإن حق للعنى الشريف اللفظ الشريف ، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما » .
ولعل بشر بن المعتمر . هو أول من تحدث فى وضوح عن اللفظ والمعنى ، وتحدث عن طبيعة الصلة التى يجب أن تقوم بينهما ، واللفظ والمعنى - أو ما يسمى بلغة النقد الحديث الشكل والمضمون - هما العنصران الرئيسيان اللذان يتكون منهما كل عمل فنى ، وبقدر ما تتأكد الصلة بين هذين العنصرين ويصبح كل منهما ملائماً للآخر يكون العمل الفنى الذى يتكون منهما عملاً ناجحاً قوياً مؤثراً ، لأنه سيكون حينذاك صادراً عن أصالة واستعداد ، وقائماً على فهم دقيق لما ينبغى أن تكون عاينه الصلة بين المعانى والألفاظ التى تعبر عنها ، وكلما كانت الألفاظ

ملائة للمعاني ، دل ذلك على صدق الأديب في عاطفته حيال التجربة التي يرجو أن يصوغها .

ومن هنا عنيت معايير النقد الحديث بقضية الشكل والمضمون عناية كبيرة وأصبحت الملاقة بينهما هي الشيء الخطير الذي يشغل بال النقاد ؛ فإذا وجدنا رجلاً كبشر بن المعمور يعيش في مطامع القرن الثالث الهجري يتنبه إلى هذه القضية ويتحدث عنها في هذا الوضوح ؛ فإن هذا الرجل يستحق منا التقدير والإعجاب .
ثم يستطرد بشر في الحديث عن اللفظ والمعنى ، وعن غيرهما من مقومات البلاغة وأسمها ، فيدخل في تفصيلات دقيقة وأحكام كثيرة تدل على وعيه الدقيق بمسائل البلاغة وقضاياها ؛ لذلك فإن إبراهيم بن جبلة ذلك الذي كان يعلم الفتيان الخطابة لما قرئت عليه صحيفة بشر هذه ورأى ما فيها قال لبشر : « أنا أحوج إلى هذا من هؤلاء الفتيان (١) » .

واقدم صقنا هذا الحديث العابر عن بشر وعن آرائه في بلاغة الكلام وطرائق البيان ، لنبين أن المعتزلة كانوا من أقدر الناس على تفهم روح البلاغة وإدراك أسرارها ، وأنهم قد أسهموا بنصيب وفير في وضع الأسس التي تعتمد عليها .

ولنأخذ الآن مثالا تطبيقياً للخطابة عند المعتزلة . وهذا المثال هو خطبتنا واصل ابن عطاء اللتان أشرنا إليهما ؛ وقبل أن نعرض للحديث عن هاتين الخطبتين سنذكر كلمة موجزة عن بلاغة واصل وشهرته بالفصاحة .

واصل واشتاره بالبلاغة :

اشتهر واصل بن عطاء في التاريخ ببلاغته وشدة عارضته واقتداره على الكلام ؛ فكثيراً ما تحدثنا المصادر العربية القديمة عن بلاغة هذا الرجل ، وما كان يمتاز به .

(١) البيان والتبين : ج ١٠٢١ .

من مقدرة فائقة على تصريف وجوه القول ، وكثيراً ما سجل الشعراء في شعرهم هذه الحقيقة وأخذوا يتغننون بها حتى لقد أصبحت عندهم مضرب الأمثال .

لثغة واصل :

لقد كان واصل مصاباً بلثغة قبيحة^(١) في لسانه ، وكان يتخرج من النطق بحرف الراء اتبع ذلك وبشاعه ، ولكنه لم يكن له اقتداره على القول ، كان يتجنب ذلك الحرف بسهولة ولا يجعله يتردد في كلامه مع كثرة دوران هذا الحرف في الكلام العربي^(٢) ، ومع ذلك لا يفتن إلى ذلك أحد بسهولة ألفاظه وسرعة مداخله .

قال عنه اللبرد : « كان واصل بن عطاء أحد الأعايب ، وذلك أنه كان أثنع قبيح اللثغة في الراء ؛ فكان يخلص كلامه من الراء ولا يُفطن بذلك لاقتداره ومهولة ألفاظه ، ففي ذلك يقول شاعر من المعتزلة^(٣) منوهاً بإطالته الخطب واجتنابه الراء على كثرة ترددها في الكلام :

علم يببدال الحروف وقامع لكل خطيب يغلب الحق باطله
وقال آخر :

ويجمل البرقحا في تصرفه وخالف الراء حتى احتال للشعر
ولم يطق مطراً والقول يمجده فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر^(٤)
وقال بشار بن برد مشيداً ببلاغة واصل :

(١) هذه مسألة مشهورة تحدثت عنها كافة المصادر التي تحدثت عن واصل : البيان والتبين : وفيات الأعيان : الكامل للبرد تاريخ بغداد : زهر الآداب : آمالي المرتضى : للنية والأمل : مسرح العيون .

(٢) انظر ما كتبه الجاحظ عن ذلك في البيان : ج ١ ص ٣٩ .

(٣) هو أبو الطروق الضبي كما في الوفيات ج ٥ ص ٦٠ .

(٤) الكامل للبرد : ج ١ ص ١٢٤ والبيان ج ١ ص ٣٩ .

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة من خطبة بدعت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدين مما لمسكت مخرس عن كل تحبير^(١) «
وقال أيضاً :

تسكفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تقلى بداعته كمرجل اللقين لما حف باللمب
وجانب الرأ لم يشمر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب^(٢)

وقال صفوان الأنصاري في بلاغة واصل أيضاً وقد ذكر كيف أن واصل
مع مجانبته الرأ في خطبته وارتجاله لها قد بذ الخطباء المصارع من قبله :

فسائل يعبد الله في يوم حفلة وذاك مقام لا يشاهده وغد
أقام شبيب وابن صفوان قبله بقول خطيب لا يجانبه القصد
وقام ابن عيسى ثم قفاه واصل فأبدع قولاً ماله في الورى ند
فما نقصته الرأ إذ كان قادراً على تركها واللفظ مطرد سرد
ففضل عبد الله خطبة واصل

وضوعف في قسم الصلات له الشكك^(٣)

فأقع كل القوم شكر حبأهم وقال ذلك الضمف في عينه لزهد^(٤) «

ولقد افقت هذه الظاهرة عند واصل أنظار الناس ، وأثارت دهشتم وأخذوا
يتساءلون عما يصنعه واصل في الكلام الفنى لا يمكن أن يتجنب فيه الرأ كالأعداد
وأسماء المشهور وآيات القرآن وغيرها .

(١) البيان : ج ١ ص ٤١ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) الشكك : العطاء .

(٤) البيان : ج ١ ص ٤٨ ، ٤٩ .

قال قطرب : « سألت عثمان البري : كيف كان اصل يصنع في العدد ؟ وكيف كان يصنع بعشرة وعشرين وأربعين ؟ وكيف كان يصنع بالقمر والبدر ويوم الأربعاء وشهر رمضان ؟ وكيف كان يصنع بالحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الآخرة ورجب ؟؟ » فقال : مالى فيه قول إلا ما قال صفوان الأنصارى :

ملقن ملهم فيما يجاوله جم خواطره جواب آفاق^(١) »

أقوال لواصل نجيب فيها الرأ : -

روى أن رجلاً قال لواصل : « كيف تقول أسرج القرس ؟ قال : ألبد الجواد . وقال له آخر : كيف تقول ركب فرسه وجر رحمه ؟ قال : استوى على جواده وسحب عامله^(٢) . »

وروى أنه قد امتحن يوماً حتى يقرأ سورة براءة فقرأ أعلى الفور من غير تفكير ولا تدبير : « عهد من الله ونبيه إلى الذين عاهدتم من الفاسقين فسيحوا في البسيطة هلاين وهلاين^(٣) . »

فهو هنا يقرأ الآية بمعناها فرارا من الألفاظ التي تشتمل على حرف الرأ وكونه يلهم الألفاظ التي تؤدى المعنى ولا تشتمل على حرف الرأ بمثل هذه السرعة دليل على ذكائه وسرعة خاطرة .

وذكر أبو الحسن البرادعى المتكلم « أن إنساناً سأل عمر بن عبيد أو غيره عن شيء في القدر بحضرة واصل بن عطاء ، فتكلم السائل بشيء أغضب عمراً فأجابهم ورجعوا لم يرضه واصل ، فقال له واصل : « إياك وأجوبة الغضب فإنها مندمة

(١) البيان : ج ١ ص ٣٩ وانظر : معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٦ .

(٢) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١١٤ .

(٣) عيون التواريخ لابن شاکر : حوادث سنة ١٣١ مخطوطة دار الكتب المصرية .

والشيطان يكون معها ، وله في تضاعيفها همزة ، وقد أوجب الله عز وجل على نبيه أن يستعيز من همزات الشياطين إلى خاتم الآية . . . » قال البرادعي : أنظر إلى واصل كيف أخرج الراء من كلامه فقال موضع : « والشيطان يحضرها » يكون معها « » وقد أوجب الله تعالى على نبيه ولم يقل أمره « ، وقال « وأن يكونوا معه » بدلا من « أن يحضروه » ثم قال « إلى خاتم الآية » ولم يقل « إلى آخر الآية » قال المرتضى : وما لم يذكره البرادعي أنه عدل عن افتتاح الآية من أجل الراء أيضا لأن أولها : « وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين » ولولا قصده إلى العدول لكان ذكرها واجبا من ابتدائها^(١) .

ويحكي أن واصل لما تتابع عليه ما ثبت زندقة بشار بن برد وهو صديقه قال : « أما لهذا الأعمى المكتفى بابي معاذ من يقته ؟ أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبيع بطنه على مضجعه ؛ ثم لا يكون إلا سدوسيا أو عقيليا ، فقال هذا الأعمى ، ولم يقل بشارا ولا ابن برد ولا الضيرير . وقال . من أخلاق الغالية ولم يقل المضرية ولا المنصورية ، وقال لبعثت إليه ولم يقل لأرسات إليه ، وقال على مضجعه ولم يقل على فراشه أو مرقده ، وقال يبيع ، ولم يقل يبيع . وذكر بنى عقيل لأن بشارا كان يتوالى إليهم ، وذكر بنى سدوس ، لأنه كان نازلا فيهم . (قال المبرد بعد أن روى هذه (القصة) واجتناب الحروف شديد^(٢) .

هذه بعض نماذج من كلام واصل القدي تجنب فيه الراء حتى يسلم من استبشاع الناس للثمة التي كان يحس بأنها عيب شديد ، وسنذكر بعد قليل خطبته الطويلة التي استطاع فيها أيضا تجنب حرف الراء مع طولها .

ولئن دلت هذه الظاهرة على شيء ، فإنها تدل على أن واصل لم يكن رجلا

(١) أمالي المرتضى : ج ١ ص ١١٤ .

(٢) الكامل للمبرد : ج ٢ ص ١٢٤ ، ١٢٥ ، وانظر : الوفيات ج ٥ ص ٦٠ وأمالي

المرتضى ج ١ ص ٩٧ .

عاديا ، وأن منزلته في الفصاحة وبلاغة القول ، لم تسكن منزلة اضرايه ومعاصرية فهذه المقدرة الفائقة التي مكنت لصاحبها أن يتجنب بهذه السهولة حرقا من أكثر الحروف دورانا في الكلام ، لتدل على خصوبة الفكر وحدة الفهن وسرعة الخاطر وطول المراس بفنون الكلام وأساليبه ، حتى لقد استطاع أن يأخذ منه ما يريد ، ويدع ما لا يريد .

وإن الجاحظ مع عبقرية ونباهة ذكره في عالم البيان ، قد قن كثيرا بهذه المقدرة التي كان يتمتع بها واصل ، وتحدث عنها في بيانه حديثا طويلا يدل على إعجابه ودهشته ، وقد قرر أنه لولا تواتر الأخبار باقتدار واصل على تجنب الرأء في كلامه ، لما صح ذلك عنده ، ولما تأكد له . يقول بعد كلام طويل يتحدث فيه عن لغة واصل والسبب الذي دعا إلى تجنبها : « ... ومن أجل الحاجة إلى حسن البيان وإعطاء الحروف حقوقها من الفصاحة رام أبو حذيفة إسقاط الرأء من كلامه ، وإسقاطها من حروف منطقه ، فلم يزل يكابد ذلك ويغالبه ، ويناضلة ويساجله ، ويتأني لستره والراحة من هجنته ، حتى انتظم له ما حاول ، واتسق له ما أمل ، ولولا استفاضة هذا الخبر ، وظهور هذه الحال ، حتى صار لقرابة مثلا ، واطرافته معلا ، لما استجزنا الإقرار به والتأكيده ، ولست أعنى خطبه المحفوظة ورسائله المخلدة ، لأن ذلك يحتمل الصنعة ؛ وإنما عنيت بحاجة الخوصوم ، ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان^(١) . »

وكلام الجاحظ هنا ، يدل على أن هذه الظاهرة البلاغية عند واصل ليست بالشيء الهين اليسير الذي لا يستغرب حدوثه ؛ وإنما هي شيء قلما يتيسر لغير بليغ قادر متمكن مثل واصل ، ومع هذا فلولا استفاضة الخبر بها لما استجاز حدوثها . والجاحظ في حديثه هذا ، يلفتنا أيضا إلى شيء مهم ، هو أن واصل في تجنبه

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ٣٢ .

لحروف الراء ، لم يكن يفعله ذلك افتعالا أو يتكلفه تكلفا ؛ وإنما قد أصبح لطول
الدرية عليه والممارسة له أمرا سهلا يأتيه دون معاناة أو مجاهدة ، ولئن كانت
خطبه ورسائله تحتل للصنعة والتكلف لتوفره عليها وتسهيلها ؛ فإن حاجة
الخصوم ومناقلة الأكفاء ومفاوضة الإخوان لا تحتل ذلك ، لأنها أمور يبتده بها
بها صاحبها ، فليس يستطيع معها تكلفا أو محاولة .

« والدكتور زكي مبارك » يتخذ من مقدرة واصل على تجنب حرف الراء
في كلامه دليلا على تقدم فن النثر في عصره فيقول : « والصنعة التي أثرت عن
ذلك العصر تدل على ان الكتاب كانوا يفهمون أن الكتابة فن له قواعد وأصول ؛
وأن الكاتب يجب أن يصفى كتابته من أو شاب الخطأ والضمف ، لذلك رأينا واصل
ابن عطاء يتجنب الراء في خطبه ، إذ كان أثنع بالرغم من أن هذا الحرف كثير الدوران
في الكلام ، وتجنب هذه الحرف من باحث كبير مثل واصل يتكلم ويخطب بلا انقطاع ،
يدل على أن إجادة النثر أصبحت مقصودة عند كتاب ذلك العصر وخطبائه (١) .

ولقد تناقل الناس في أيام واصل وبعد أيامه هذه الظاهرة الغريبة ، وأصبح
شعرازم يتندرون بها ، حتى لقد أصبحت عندهم مضرب الأمثال . وإذا ما حفل
للشراء بشيء وتندروا به ، فإن ذلك يدل على أن ذلك الشيء كان مما يستلفت
النظر ويستحق للتسجيل . وهاك نموذجا من أقوال الشعراء في تجنب واصل
الراء في كلامه :

قال محمد الخازن من قصيدة له في مدح الصحاب بن عباد .

نعم تجنب « لا » يوم العطاء كما تجنب ابن عطاء لفظة الراء

وقال آخر في محبوب له أثنع :

أعد لثمة لو أن واصل حاضر ليسعها ما أسقط الراء واصل

وقال آخر :

أجملت وصلی الراء لم تنطق به وقطعتنى حتى كأنك واصل

وقال آخر :

فلا تجملنى مثل همزة واصل فتلحقنى حذفاً ولاراء واصل

وقال أبو عمرو السكندى الأندلسى :

لا الراء تطمع فى الوصال ولا أنا البحر يجمعنا فنحن سواء

فإذا خلوت كتبها فى راحتى وقعدت منتحبا أنا والراء^(١)

وقال الأرجانى :

ذا امتماض أخفى اختلالى عن الراء

نى كإخفاء واصل للراء

وقال أيضا :

هجر الراء واصل بن عطاء فى خطاب النورى من الخطباء

وأنا سوف أهجر القاف والراء مع الضاد من حروف الهجاء^(٢)

وبعد : فإن هذا كله ، يدل على أننا بصدد رجل لم يكن على شاكله الناس فى أيامه ، وإنما كان نسيج وحده فى البلاغة والفصاحة ، وكان طرازاً فريداً فى الترس بأساليب القول ، والتكهن من نواصى اللغة ، والافتدار على التصرف فى وجوه الكلام الى درجة جملت منه ظاهرة يضرب بها المثل ، ولئن كان لذلك دلالة ما ، فإنه يدل على أن واصل قد كونه تكوينا خاصا ، وتوفرت له امكانيات ثقافية معينة ، هيأته لتلك المنزلة الفريدة فى عالم البيان ، وماذا ينتظر من رجل يقود

(١) وفيات الأعيان : فى ترجمة واصل : ج ٥ ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) من نواذر المخطوطات : المجموعة الثانية . تحقيق عبد السلام هارون ص ١٢٣ .

مدرسة فكرية، جديدة شقت طريقها وسط عديد من المذاهب والأفكار والمعتقدات الا أن يكون من طراز خاص يؤهله لتلك القيادة الفكرية ، ويعدده لذلك الدور الكبير الذى اضطلع به فى نجاح وتوفيق .

لقد أحس واصل منذ اللحظة الأولى بخطورة تلك التهمة التى أنقبت على عاتقه ، وبجسامة ذلك الدور الذى كان لزاما عليه أن يقوم به بعد أن شق لنفسه طريقا جديداً وعر المسالك .

لقد كان يعرف أنه سيواجه أعداء كثيرين ، وسيقف أمام خصوم أشداء من دهرية ومجوسية وزنادقة ونصارى ويهود ، وكان يعرف أنه سيقاوم أعنف المقاومة من الفرق الأخرى التى كانت الحرب بينها سجالات لا يخفت لها هيب . كان يعرف هذا كله ، فأعد لموقفه عدته ، فأخذ يقرأ ويطلع ويدرس ويحصل وينسى بالعلم والأدب مواهبه ، ويصقل مداركه ، حتى فضجت شخصيته ذلك النضج الفريد ، واستوى عقله ولسانه بهذه الدرجة التى بهرت للكتاب وأدهشت الشعراء . يقول عنه « عمرو بن عبيد » صديقه وزميله فى قيادة هذه الحركة الفكرية : « ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه ^(١) » .

هكذا كان واصل بن عطاء الذى كان هو النبتة الأولى التى أنبتت تلك الدوحة العظيمة من العلم والأدب والثقافة ؛ وكانت الدعامة القوية التى ارتكز عليها ذلك الصرح الشامخ من أساطين العقل الإسلامى من أمثال : النظام وأبى الهذيل والجاحظ .

خطبة واصل التي تجذب فيها الزاء^(١) :

في حفل جامع بالعراق ، وبين يدي واليه عبد الله بن عمر بن عبد العزيز (١٢٦ - ١٢٨) وقف جمهرة من أقدار الخطباء وأبرعهم وأنهمم شأنًا في ذلك الحين ، يتناوبون القول ويتسابقون فيه ، وكان هؤلاء الخطباء هم : خالد بن صفوان وشبيب بن شيببة ، والفضل بن عيسى . فلما انتهى هؤلاء الخطباء الثلاثة ، وكانوا قد أعدوا خطبهم ، وقف واصل بن عطاء ، وارتجل خطبته تلك المشهورة التي جانب فيها حرف الزاء ، فزال الإعجاب والتقدير ، وطنى بقصافته على الخطباء الذين سبقوه مما جعل الشعراء يشيدون بهذه الحادثة على نحو ما ذكرنا .

وهذه الخطبة -- مع خطبة أخرى قصيرة لو اصل أيضا -- هي الشيء الوحيد الذي يصلنا بهذا الجانب من أدب الممتزقة ، وهي وإن كانت لا تكشف لنا عن خصائص هذا الأدب ، ولا تعطينا صورة عن مقوماته الأساسية التي تميزه عن غيره حيث إن هذه الخصائص وتلك المقومات ، إنما تلتبس في جدهم ومناظراتهم وفنونهم النظرية الأخرى ، حيث تتضح في هذه المجالات انطباعات ثقافتهم الخاصة على نحو ما سنبين ذلك . إلا أنها تصور لنا شيئين مهمين :

١ - فهي تعطينا صورة عن بلاغتهم ، وتمكنهم من اللغة ، وحسهم الشديد بمواقع الكلمات ، وقدرتهم على التصرف في وجوه القول ، ومدى استعدادهم الذهني لهذه المهمة التي اضطلعوا بأعبائها ، وهي مهمة الدقاع عن الدين والدعوة إليه

(١) لا توجد هذه الخطبة كاملة وغير محرقة إلا في المجموعة الثانية من « نوادر المخطوطات » التي قام بتحقيقها الأستاذ « عبد السلام هارون » ولقد أشار المحقق إلى المجهود الكبير الذي بذله في سبيل الحصول عليها على هذه الصورة التي نشرت بها ، ويوجد نص محرف للخطبة في كتاب « مفتاح الأفكار » س ٢٧٠ وعنه نقل الأستاذ « أحمد زكي صفوت » في جمهرة خطب العرب ج ٢ س ٤٨٢ هذه الخطبة .

من خلال مبادئهم التي اعتقدوها . ولقد رأينا مبالغ ما أثارته هذه الخطبة من تعليقات الشعراء وأقوال الكتاب .

٢ - وهي تصور لنا أيضاً مبالغ حماسهم الديني ، ومدى انفعالهم الشديد بهذا الدين ، وحرصهم على أن يدعوا إليه ويدافعوا في سبيله ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً . وإليك بعض فقرات من هذه الخطبة^(١) .

قال واصل : « الحمد لله القديم بلا غاية ، والباقي بلا نهاية ، الذي علا في ذنوه ودنا في علوه ، فلا يحويه زمان ، ولا يحيط به مكان ، ولا يؤوده حفظ ما خلق ولم يخلقه على مثال سبق ؛ بل أنشأه ابتداءً وعدله اصطناعاً ، فأحسن كل شيء خلقه ، وتمم مشيئته ؛ وأوضح حكمته ، فدل على ألوهيته ؛ فسبحانه لا يعقب لحكمه ولا دافع لقضائه ؛ تواضع كل شيء لعظمته ، وذل كل شيء لسلطانه ، ووسع كل شيء فضله ؛ لا يعزب عنه مقال حبة وهو السميع العليم ، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ، إلهنا تقديست أسماءه وعظمت آلائه ؛ علا عن صفات كل مخلوق ، وتززه عن شبه كل مصنوع ، فلا تبلغه الأوهام ، ولا تحيط به العقول والأفهام ؛ يعصى فيعلم ، ويدعى فيسمع ، ويقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات ويعلم ما يفعلون ، وأشهد شهادة حق وقول صدق ؛ بإخلاص نية وصدق طوية أن محمد بن عبد الله عبده ونبيه وخالصته وصفيه الخ »

نقد وتحليل :

١ - للموضوع :

ليس في هذه الخطبة من ناحية موضوعها ما يبعد كثيراً عما هو مألوف في خطابة ذلك العصر ؛ فموضوعها من قبيل الموضوعات الدينية التي كان يطرقها

(١) نوادير المخطوطات : المجموعة الثانية ص : ١٣٤ .

الخطباء الدينيون -- إذ ذاك -- من أمثال الحسن البصرى والفضل الرقاشى وغيرهما ، فهى تقوم على الدعوة إلى الله ، والاتجاه نحوه بالعبادة ، والتقرب إليه بالطاعة ، كما تقوم على الزهيد فى الدنيا دار الفناء ، والفرغوب فى الآخرة دار البقاء ، إلى آخر ما تضمنته الخطبة من هذه المعانى التى تنحصر كلها فى الدعاية الدينية .

إذن فليس فى خطبة واصل من ناحية موضوعها شىء جديد ، حقا إن الخطابة الدينية بصفة عامة لم تكن تحتل فى عصر بنى أمية إلا جزءاً ضئيلاً من نشاط الخطباء الذين كان جل انصرافهم إلى النواحي السياسية التى اقتضاها وجود أحزاب كثيرة من خوارج وشيعة وأمويين وزبيديين . يحاول كل حزب منها أن يوسع نفوذه ويؤكد سلطانه ، وكانت الخطابة هى الوسيلة الفعالة لتلك الدعايات الحزبية . ولكن على أية حال ، فإن الخطابة الدينية كانت موجودة ؛ ولم تكن مقصورة على الولاة والأئمة كما كان الأمر من قبل ، بل لقد عهد بها معاوية^(١) إلى أناس آخرين يعظون للناس فى المساجد ، ولعل الذى دعاه إلى ذلك اعتناق كثير من اللوالى الإسلام ، فكانوا يحتاجون إلى مزيد من هذه الخطابة الدينية التى تفهم على تصاليم دينهم الجديد .

ومع ذلك ؛ فإن خطبة واصل من ناحية موضوعها ، تدلنا على أن المعتزلة كانوا يتحمسون لدينهم غاية التحمس ، ويفتخرون فيه تفانياً يودى بهم فى كثير من الأحيان إلى حالات من الزهد ، وهذه العاطفة الدينية الصادقة هى التى وجهتهم -- كما قلنا -- تلك الوجهة الثقافية الخاصة ، وجعلتهم يتزودون بألوان مختلفة من العلم ، حتى يستطيعوا محاربة خصومهم والوقوف فى وجه أعدائهم . ولقد

(١) انظر ما كتبناه عن الخطابة الدينية فى العصر الأموى فى : النثر الفنى وأثره الجاهظ

فيه ص ١١٢ .

قررنا في الباب السابق أن الذي جعل المعتزلة يكبون على الفلاسفة والمنطق
اليونانيين، هو أن يتسلحوا بأسلحة خصومهم، وسوف نرى أنهم نجحوا في ذلك
المضمار أيما نجاح، وأنهم استطاعوا أن يدخلوا إلى حظيرة الإسلام آلافاً من
الناس ما كان لهم أن يدخلوها لو لم تفهمهم مناظرات المعتزلة ومنطقهم.

ب - الأسلوب :

أما أسلوب هذه الخطبة، فهو في نسقه البياني العام ليس غريباً عن طبيعة
الأساليب الخطابية المعروفة في ذلك العصر؛ فهو في جملته يتكون من فقرات
قصيرة، مسجوعة أو مزدوجة يشيع بينها الترادف في بعض الأحيان، ومعانيه سهلة
قريبة المأخذ ليس فيها عمق ولا إغراب، أي أن النهج الخطابي الذي يعتمد على
البديهة والارتجال واضح فيها غاية الوضوح.

ولكن دلالة هذه الخطبة على بلاغة واصل وعلى مقدرته الخطابية، تأتي من
ناحية أخرى، وهي خلوهذه الخطبة على طولها من حرف الراء كما أشرنا إلى ذلك
آنفاً؛ فالخطيب الذي يستطيع في لحظة ارتجاله في موقف رهيب مهيب كذلك
الموقف الذي ارتجل فيه واصل خطبته، أن يختار لمعانيه ألفاظاً ليس فيها هذا
الحرف، ثم يصوغها تلك الصياغة الجميلة المتماسكة التي لا توحى بنقص أو افتعال،
فهو خطيب ذو ملكة قوية وبديهة حاضرة وتمسك واسع من مفردات اللغة
وألفاظها وحس قوى بفهم الكلمات ومواقعها.

إن الذي يقرأ خطبة واصل وهو خالي الذهن من أنه أسقط منها حرف
الراء، لا يحس مطلقاً بهذه الظاهرة؛ وإنما يحس بالقوة والتمسك والروعة وكفى
بهذا دليلاً على بلاغة واصل

إن واصلاً في خطبته، يستخدم الترادف اللغوي استخداماً دقيقاً ليتخلص من

لثغته، فيضع كل كلمة مكان أختها في لباقة وخفة، بحيث لا تحس معها بقلق أو اضطراب وعلى الرغم من أن خطبته قد اشتملت على طائفة من التراكيب المألوفة التي تستخدم فيها ألفاظ معينة؛ فإنه قد استطاع أن يخلى هذه التراكيب من السكبات التي اشتملت على حرف الراء، ويضع مكانها كلمات أخرى مرادفة لها دون أن تفقد هذه التراكيب مالها من إلف خاص في أسماعنا؛ وإذا أراد أن يستخدم آية من القرآن تشتمل بعض كلماتها على حرف الراء؛ فإنه يكتب في معنى الآية، ويغير هذه السكبات إلى كلمات أخرى. يصنع كل ذلك في حدق ومهارة.

فمثلاً يقول: « فسبحانه لا معقب لحكمه ولا دافع لقضائه »، فيضع كلمة « دافع » مكان كلمة « راد » وهي الكلمة التي ألف بها ذلك التركيب، ويقول: « لا يعزب عنه مثقال حبة وهو السميع العليم » فيضع كلمة « حبة » موضع كلمة « ذرة » ويقول: « وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له » فيضع موضع « شريك » كلمة « مثل » ويقول: « فلا يحويه زمان ولا يحيط به مكان » في معنى قوله تعالى: « ووسع كرسيه السموات والأرض » ويقول: « إن محمد ابن عبد الله عبده ونبيه » فيضع كلمة « نبيه » مكان كلمة « رسوله ».

فهذا النوع من التحايل الذي يمارسه صاحبه بهذا القدر من التوفيق والنجاح لا يمكن أن يتأتى إلا للمهرة الأفاضال الذين بلغوا من الثقة بأنفسهم، والتمكن من لغتهم إلى حد لا يخشون معه العجز أو الاضطراب.

نموذج آخر:

وهذا نموذج آخر من خطابة واصل. إنه خطبة قصيرة قلها ردا على خطبة لجعفر بن محمد الصادق وكان قد غمز مذهب واصل، ورماه بأنه يفرق الكلمة، ويطعن على الأئمة، فقال واصل: « الحمد لله؛ للعدل في قضائه، الجواد بعبائه، المتعال عن كل مذموم، والعالم بكل خفي مكتوم، نهى عن التقييح ولم يقضه،

وحت على الجليل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا « جعفر » وابن الأئمة شغلك حب الدنيا ، فأصبحت بها كلفاً ، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه وضجيعيه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلى بن أبي طالب وجميع أئمة الهدى ؛ فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصد عنه تبوء بإثمك^(١) .

ففي هذه الخطبة القصيرة . تتجلى كذلك عبقرية واصل الخطابية ، فهو قد استبعد حرف الراء على طريقته ؛ ولم يضطر إليه إلا حينما نادى جعفرأ باسمه ، ولكنه حينما أراد أن يقول (أبو بكر وعمر) قال : ابن أبي قحافة وابن الخطاب . ولقد ضمن واصل خطبته تلك على قصرها بعض الإشارات الى مذهبه في القضاء والعدل الإلهي ؛ فإن من مذهب واصل القول بنفي القضاء والقدر ، وإثبات حرية الإرادة الإنسانية في الأفعال ، وهذا عنده هو مناط التكليف . فحينما قال : « نهى عن القبيح ولم يقضه » يشير الى أن الله تعالى عدل في قضائه ، ولا يمكن أن يقضى على عباده من الأفعال الا ما هو خير لهم ، أما القبيح منها فلم يقضه ، بل هو من مقارفة العبد ومن خلقه ، ولعل مما يفسر هذا قوله بعد ذلك : « وحت على الجليل ولم يحل بينه وبين خلقه » أى أن الله سبحانه خالق الخير وحت عليه ، ولم يحل بين عباده وبين فعل هذا الخير ، بل مكنهم من ذلك بمنحهم العقل الذى يستطيعون به التمييز بين الشر والخير ، والقوة التى بها يستطيعون فعل الخير والابتعاد عن الشر . وفي آخر الخطبة رد واصل على ما رماه به جعفر من الطعن على الأئمة ، وأعلن أن دينه الذى يدين به هو دين محمد وخلفائه وسائر أئمة الهدى .

ثانياً — المواعظ :

وهذا الباب أيضاً ليس من الأبواب المهمة في أدب المعتزلة ؛ فالمواعظ للأئمة عنهم تعتبر صورة من الأدب الديني الذي شاع في أوساط الناسك والزهاد في القرن الهجري الثاني ، فهي لا تعطينا صورة عن أدبهم الذي تأثر ببيئتهم الفكرية وانعكست عليه معالم ثقافتهم ؛ بقدر ما تعطينا صورة عن صدق عاطفتهم الدينية التي جعلتهم يتسامون عن متاع الدنيا ، فلا يخضعون رقابهم لجاه أمير أو سلطان وزير .

إن المواعظ التي جاءت على السنة بعض المعتزلة ، لم تكن هي منهمجهم أو وسيئتهم في الدفاع عن الدين ؛ بل كانت وسيلتهم العملية في ذلك السبيل هي المناظرة التي كانوا يستخدمون فيها المنطق ، ولذلك فإن المناظرة قد شاعت في بيئات المعتزلة الذين تزودوا بالثقافة اليونانية ، وتعمقوا جوانبها المختلفة ، بينما لم يتجه هؤلاء إلى الوعظ الذي يقوم على المعاني البسيطة العاطفية التي لا تتضمن دليلاً أو حجة .

ولعل هذا هو السبب الذي من أجله كانت العظات الدينية عند المعتزلة أكثر شيوعاً لدى الطبقات الأولى التي لم يتح لها أن تتزود تزوداً كاملاً بالثقافات العقلية اليونانية التي زارها عند أبي الهذيل والنظام والجاحظ وغيرهم عن فضجت وتفرعت على أيديهم مبادئ المعتزلة ، وأخذوا يعكسون عليها ملامح ثقافتهم ؛ لذلك فإن النماذج التي بين أيدينا من المواعظ الدينية عند المعتزلة تدور كلها أو معظمها بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أي عند الطبقات الأولى منهم ، ولقد مرت بنا آفاً خاطبة واصل التي هي أدخل في باب المواعظ الدينية على نحو ما بينا .

مواعظ عمرو بن عبيد :

أما عمرو بن عبيد فقد اشتهر بمظانته الدينية للخليفة أبي جعفر المنصور

الذي كان يحبه وبؤثره ويقربه^(١). يروى أن المنصور قال ذات يوم : « عظمي يا أبا عثمان . فقال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم » والفجر وليالي عشر والشفع والوتر والليل إذا يسر هل في ذلك قسم لذي حجر . ألم تر كيف فعل ربك بعاد ، إرم ذات العباد ، التي لم يخلق مثلها في البلاد ، ونمود الذين جاؤا للصخر بالواد ، فرعون ذى الأوتاد الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك - يا أبا جعفر - لمبارصا » قال : فبكى بكاء شديدا كأنه لم يسمع تلك الآيات إلا تلك الساعة . وقال : زدني فقال : إن الله أعطاك الدنيا بأمرها ، فاشتر نفسك ببعضها ، وأعلم أن هذا الأمر الذى صار إليك ، إنما كان في يد من كان قبلك ، ثم أفضى إليك ، وكذلك يخرج منك إلى من هو بعدك ، وإنى أحذرك ليلة تمخض صبيحتها عن يوم القمامة . قال فبكى والله أشد من بكائه الأول حتى جف جفناه . فقال له سليمان بن بجالد : رفقا بأمر المؤمنين قد أتعبت منذ اليوم . فقال له عمرو : بمثلك ضاع الأسر وانتشر لا أبالك ، وماذا خفت على أمير المؤمنين أن بكى من خشية الله ؛ فقال له أمير المؤمنين : يا أبا عثمان أعنى بأصحابك أستعين بهم . قال أظهر الحق يتبعك أهله^(٢) »

بدأ عمرو موعظته بآيات من القرآن تتضمن الإشارة إلى عاقبة الطغيان والفساد والظلم ؛ وأن الإنسان مهما مكن له فى الأرض ، وبسط له الرزق ، ومد له فى الجاه

(١) كان الخليفة أبو جعفر المنصور يبائع فى إجلال عمرو وتمظيمه وكان يثق فيه ثقة كبيرة حتى لقد حزن عليه حين وفاته حزنا شديدا وقال فى رثائه :

صلى الإله عليك من متوسد	قبرا	مرت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متخشعا	عبد الإله ودان بالقرآن	
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة	نصل الحديث بحجة وبيان	
ولو أن هذا الدهر أبى صالحا	أبى لنا عمرا أبنا عثمان	

ويقال : لم يسمع أن خليفته رث أحدًا من رعيته سواه . انظر : الوفيات ج ٣ ص ١٣٢ والنبية والأمل ص ٢٤ .

(٢) تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ١٦٨ .

والسلطان ؛ فإنه لن يستطيع أن يتقى عاقبة ظلمه إن كان ظالما ، لأن الله سبحانه إذا مهل فإنه لا يهمل ، ولقد نبهه إلى هذا بقوله في آخر الآية .

« إن ربك - يا أبا جعفر - بالمرصاد . »

ثم مضى عمرو في موعظته للمنصور معتديا بمعاني الآية الكريمة ؛ فأخذ يحضه على عمل الخير والبر ، ويهون له شأن سلطانه وأن هذا السلطان قد كان لغيره من قبله ثم آل إليه ، ثم هو لا شك سيتحول عنه إلى غيره عندما تواتيه منينته في ليلة يتمخض صبحها عن يوم القيامة ، فهو يذكره بالموت ليهون على نفسه شأن الحياة .

وبعد أن بكى الخليفة من فرط تأثره بموعظة عمرو قال له : يا أبا عثمان : أعنى بأصحابك أستمعن بهم : قال : « أظهر الحق يتبعك أهله » . وفي هذا ما يوحى بأن الخليفة قد باع من تأثره بعمرو وثقته بإيمانه وزهده حدا جعله يطلب إليه اللعن بأصحابه من المعتزلة ، فكان جواب عمرو له جواب المؤمن الواثق : « أظهر الحق يتبعك أهله » أى أن أصحابي هم أهل الحق وأنت متى أظهرت الحق فإنهم سيتبعونك .

ومن مواقف عمرو مع أبي جعفر ، أنه دخل عليه ذات يوم فأجلسه وقربه وقال له : « عظمى فوعظه بمواعظ منها : إن هذا الأمر الذى أصبح فى يدك لوثقى فى يد غيرك ممن كان قبلك لم يصل إليك ؛ فاحذر ليلة تمخض بيوم لا ليلة بعده ؛ فلما أراد النهوض قال : قد أمرنا لك بعشرة آلاف درهم قال : لا حاجة لى بها . قال : والله تأخذها . قال : والله لا أخذها . وكان المهدي ولد المنصور حاضرا فقال : يحلف أمير المؤمنين وتحلف أنت ؟؟ فالتفت عمرو إلى المنصور وقال : من هذا اللئق ؟ قال : هو ولى العهد ابني المهدي . فقال : أما والله لقد ألبسته إهاسا ماهو من لباس الأبرار ، وسميته باسم ما استحقته ، ومهدت له أمرا أمنع

ما يكون به ، أشغل ما يكون عنه ، ثم التفت عمرو إلى المهدي فقال : نعم يا ابن أخي إذا حلف أبوك أحثه عمك ، لأن أباك أقوى على الكفارات من عمك فقال له المنصور : هل من حاجة ؟ قال : لا تبعث إلى حتى آتيك . قال : إذا لا تلقاني قال هي حاجتي . ومضى فاتبعه المنصور طرفه وقال :

لكم يمشى رويد كلم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد^(١)

مدى دلالة هذه المواضع على طابع معيّن من الأدب :

ليس في هذه الجمل التي قاله ر بن عبيد لأبي جعفر دلالة من ناحية نسقها البياني على نوع متميز من الأدب لا من ناحية شكها ولا من ناحية مضمونها . فهي - كما - قلنا - أشبه شيء بالأدب الديني الذي كان مألوفاً في هذا الوقت ، وإن كانت تنبض بالصدق وتوحى بأن وراها عاطفة دينية مشبوبة . ولكن لهذا الموقف بين عمرو والخليفة - دلالة أخرى ، هي أن المعتزلة كانوا ذوي جرأة وصلابة في الحق ، وأن دينهم كان أعلى عليهم من أي شيء مهما كان عزيزاً ، فهم يجابهون الظالم بظلمه حتى ولو كان خليفة ، ويرفضون العطية حتى ولو كانوا في مسيس الحاجة إليها ، تدفعهم إلى ذلك نفس عزيزة لا تذلل إلا لله ، وعاطفة دينية لا يستهويها بريق المال أو جاه المناصب ؛ ثم زهد في الدنيا بصرفهم عن متاعها ويعزف بهم عن شهواتها . وهذا نوع من الزهد الحقيقي اشتهر به كثيرون من رجال المعتزلة الذين انفعوا انفعالا صادقا بدينهم وبمبادئهم ، فهانت عليهم الدنيا بكل ما فيها ، واتجهوا إلى الله بالعبادة اتجاهها صادقا ، ودافعوا عن دينه بكل ما وسعهم من جهد وإخلاص . انهم كانوا لا يسعون إلى جاه أو مال ، بل إلى الجاه والعمل

(١) وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٣١ .

كان يسهان اليهم ، ولكنهم كانوا يرفضونها بنفس أبية عزيزة تطهرت من
أوشاب الطمع ، فلم تعد يجذبها رغبة في مال أو جاه .

قال خالد بن صفوان لعمر بن عبيد : لم لا تأخذ منى فتقضى ديننا ان كان
وتصل رحلك ! ! فقال له عمرو : أما دين فليس على ؛ وأما صلة رحى فلا يجب
على وليس عندي . قال : فما يملكك أن تأخذ منى ؟ قال . انه لم يأخذ أحد من
أحد شيئا الا ذل له وأنا والله أكره أن أذل لك (١) «

وهكذا كان زهير المعتزلة ورئيسهم واصل بن عطاء ورطاً متزهداً منصرفاً
الى العبادة والدعوة الى الله يقضى ليله في العبادة وقراءة القرآن (٢) لاتمدهه مقان
الدنيا أو يبهره بريق المال . ولقد مرت بنا آنفاً خطبته التي تمثل لنا جوهر
روحه المؤمنة المخلصة .

وفي ذلك قال بعضهم في مرثيته :

ولامس دينارا ولامس درهما

ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه (٣) «

وقد كان النظام اذا اجتمع لديه مال كثير ، فانه يأخذ منه قدر ما يقيم أوده
ويمسك حياته ، ثم ينفق الباقي في وجوه الخير والمعروف ، وقد كانت له في ذلك
فلسفة دقيقة رائعة . سئل مرة عن تصرفه هذا فقال : « من حق المال على ، أن
أطلبه من معدنه وأصيب به القرصة عند أهله ومن حق عليه أن يقيني السوء بنفسه
ويصون عرضي بابتذاله ، ولا يفعل ذلك الا بأن أسمح به . ألا ترى ذا الفتى
ما أدوم نصبه ، وأقل راحته ، وأخس من ماله حظه ، وأشد من الأيام حذره ، وأغرى

(١) أمالي المرتضى : ج ١ ص ١١٨ .

(٢) المنية والأمل : ص ١٩ .

(٣) المنية والأمل : ص ١٨ .

الدهر بثله ونقصه ؛ ثم هو بين سلطان يرعاه ، وذوى حقوق يسبونه ، وأكفاء ينافسونه ، وولد يريدون فراقه ، قد بحث عليه الغنى من سلطانه العناء ، ومن اكفائه الحسد ، ومن أعدائه للبنى ، ومن ذوى الحقوق الذم ، ومن الولد لللال ؛ وذو البلغة قنع ؛ فدام له السرور ، ورفض الدنيا فلم من المحذور ، ورضى بالكفاف فنسكبته الحقوق^(١) .

فالنظام هنا أديب رائق اللفظ جيد العبارة رشيق الأسلوب ؛ بين معانيه وألفاظه اثتلاف وانسجام ، إنه يستخدم جملا قصيرة ذات موسيقى وإن كان لا يؤثر فيها السجع أو الازدواج ، ولكنك تحس فيها بالهدوء والروعة والجمال . إنه يزهد فى المال ويرغب عن كثرتة وجمعه ، ولكنه زهد عقلى يقوم على فلسفة وتأمل ؛ فهو يقنع من المال بما يدفع السوء ويصون العرض ؛ لأن الغنى يجلب على صاحبه التعب ويصيبه بالحرص الذى يجعل حفظه من ماله ضئيلا ويجعله فى خوف وحذر خشية أن تتقلب عليه الأيام فتصيب ماله بالنقص أو الضياع ؛ ثم هو بعد ذلك مضطر إلى مجاملة أولياء نعمته ، ومعرض للسب من ذوى الحقوق والمنافسة من الأكفاء ، وتمنى الموت من الأولاد الذين يتمجلون موته لتؤول إليهم أمواله ، إلى آخر ما يجره الغنى على صاحبه من المقاعب وما يجلبه من الخواف ، فضلا عن أنه يفسد الملائق بينه وبين الناس حتى أولاده ، ولكن الفقير الذى يقنع بما يباخه ، فهو فى أمن وسلامة من هذه كله ، لأنه رفض الدنيا ورضى بالكفاف .

وقد كان جعفر بن مبشر من أكثر رجال المعتملة ورعا وزهدا وانصرافا عن متاع الدنيا مع شدة فقره وحاجته . كان يقبل القليل من زكاة اخوانه ولكنه يرفض الكثير من عطاء غيرهم . « حضره يوما بعض التجار فتسكلم

بمحضرته في خطبة نكاح فأعجب به ذلك التاجر ، فسأل عنه فأخبر بمسكنه فبعث إليه بمسائة دينار ، فردها فقبل له : قد عذرتك في رد مال السلطان للشبهة ، وهذا تاجر ماله من كسبه ، فلا وجه لردك . فقال جعفر : إنه استحسن كلامي ؛ أفتراني أن آخذ على دعائي إلى الله وموعظتي ثمنا^(١) . »

وروى أن بعض السلاطين وصله بعشرة آلاف درهم فلم يقبل ، وحمل إليه بعض أصحابه بدرهمين من الزكاة فقبل ، فقيل له في ذلك فقال : أرباب العشرة آلاف أحق بها مني ، وأنا أحق بهذين الدرهمين لحاجتي إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة ، وأغناني بهما عن الشبهة والحرام^(٢) . »

وقال الواثق لأحمد بن أبي داود : « لم لا تولى أصحابي القضاء (يقصد المعتزلة) كما تولى غيرهم ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون من ذلك ، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها ؛ فذهبت إليه بنفسى واستأذنت ، فأبى أن يأذن لي ، فدخلت من غير إذن فسل سيفه في وجهي وقال : الآن حل قتلك ، فانصرفت عنه فكيف أولى القضاء مثله^(٣) . »

وقد كان ابن السماك هو الآخر . من أشد رجال الاعتزال ورعا وزهدا ومن أحسن ما قال في ذلك : « من جرته الدنيا حلالاتها ليله اليها ، جرته الآخرة صاراتها لتخافيه عنها^(٤) . »

وغير هؤلاء كثيرون ممن يضيق المقام عن ذكر آيات زهدهم ، ودلائل ورعهم كأبي موسى المراد الذي كان يسمى « راهب المعتزلة » لتقواه وزهده ، وأبي عثمان

(١) المنية والأمل ص ٤٣ .

(٢) المنية والأمل : ص ٤٣ .

(٣) المنية والأمل : ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٤) شذرات الذهب : ج ١ ص ٣٠٣ .

العسال الذى كان يلازم داره للعبادة ولا يفاذرها الا مرة فى السنة^(١) وأبى سعيد السمان الذى كان يصوم دهره كله^(٢) .

ويبدو أن رجال المعتزلة ، كانوا يفهمون أن مهمتهم فى الحياة وهى الاشتغال بالكلام والدفاع عن التوحيد ، كانت تقتضى منهم ذلك النوع من السلوك . قال أحدهم : « نلقه أقوام يقومون به طلبا لأسباب الدنيا ، وعلم الكلام لا فرض فيه سوى الله تعالى^(٣) » .

هذه صورة عابرة عن ورع المعتزلة وزهدهم ، ولقد رأينا أن معظمهم الدينية لم يكن فيها ما يدل على شيء من خصائص أدبهم الذى تميز بأشياء كثيرة ، ولكن الذى سيكشف عن هذه الخصائص - كما قلنا - هو مجال الجدل وغيره من أبواب النثر التى سنتحدث عنها .

ثالثا - الجدل :

هذا مجال من المجالات التى نجد فيها أدب المعتزلة فى صورته التى يدور هذا البحث حول ابرازها والكشف عن خصائصها .

فالجدل من أهم الأبواب التى افتن فيها المعتزلة وأبدعوا ، فلقد وضحت فيه ملامح ثقافتهم ، وتركزت فيه معالم مذهبهم ، ورادوا به طريقا فى النثر العربى لم يكن معروفا من قبلهم .

فلقد كانت الأساليب العربية قبل المعتزلة أميل الى البساطة ، وكان الكتاب أو الخطيب يندفع الى غرضه فى سهولة ويسر ، ويعرض أفكاره ومعانيه فى حدود ما تواتره به خبرته ، وتمده به ثقافته فى أسلوب بسيط يقبل عليه الطابع

(١) النية والأمل س ٦١

(٢) النية والأمل : س ٧١

(٣) النية والأمل : س ٦٢ .

الخطابي أكثر مما يغلب عليه الطابع الجدلي البرهاني الذي يقوم على استخدام المنطق وسعة الثقافة وحدة الذهن .

وإننا لنحس بهذا ، حينما نستعرض آثار الخطباء والكتابات في عصر صدر الإسلام وبنى أمية ؛ فإنه على الرغم من وجود الأحزاب الكثيرة التي كان يقتضى وجودها قيام هذا اللون من الأساليب التي هي أمثل شيء للدفاع عن المبادئ والآراء ؛ فإن أساليب الخطباء والكتابات من شيعة وخوارج وأمويين وزبيرين ، لم تكن تتسم في عمومها بالطابع الجدلي الذي اتسم به أسلوب المعتزلة ، ولم تكن تتضمن هذه الطريقة الفذة التي انفردوا بها للدفاع عن آرائهم ومبادئهم .

إذن ؛ فالمعتزلة هم أول من أبرز ذلك الاتجاه في الفكر العربي ، وأول من استخدم ذلك الأسلوب الذي يقوم على البراعة في استخدام الدليل ، ويعتمد على المنطق في إقحام الخصم وإلزامه بالحجة ؛ بل إنهم أول من التفت إلى أن المناظرة يجب أن تكون علماً له أصول وقواعد لا بد للمناظرين من مراعاتها . قال الراغب الأصبهاني : « اجتمع متكلمان فقال أحدهما : هل لك في المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحسك ، ولا تقبل على غيري وأنا أكلك ، ولا تجعل الدعوى دليلاً ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى أن تؤثر التصديق ، وتنقاد لتعارف وعلى أن كلامنا يبنى مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غاية (١) » .

فهذه الكلمة القصيرة ، تدل على وعي دقيق بطبيعة المناظرة ، وما ينبغي أن يتوفر لها من شروط ؛ كما تدل على أن قائمها قد سر بتجارب كثيرة في ذلك المضمار جعلته يلتفت إليه الأخطاء التي يجب تجنبها عند التناظر .

واكن لماذا كان المعتزلة هم أول من راد ذلك الطريق ؟؟ وما هو السبب الذي هبهم دون سواهم لاصطناع ذلك النهج ؟ .

الحق أن السبب في ذلك هو ثقافتهم ، فلقد أتيج المعتزلة من الثقافة ما لم يتح لغيرهم من الطوائف والفرق الإسلامية على اختلافها ؛ وقد سر بنا من ظروف حياتهم ما يفسر لنا هذه الميزة التي امتازوا بها عما سواهم ؛ فهم منذ اللحظة التي تكونت فيها مدرستهم وأعلنت فيها مبادئهم ، أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن دينهم من خلال هذه المبادئ .

ولما كان أعداء الإسلام - في ذلك الوقت - من نصارى ويهود وزنادقة ومجوس ودهرية كلهم مزودين بثقافات عقلية مختلفة يستخدمونها في الدفاع عن دياناتهم ومذاهبهم ؛ أخذ المعتزلة يكبون على هذه الثقافات ويتمعنون نواحيها المختلفة حتى يتبها لهم من إمكانات الدفاع عن الدين ما تهبأ لخصومهم وأول ذلك للفلسفة والمنطق . فنقد عرفنا في الباب السابق^(١) أن معظم رجال المعتزلة كانوا على صلة وثيقة بالثقافة اليونانية ، وأهمهم قد اطعموا عليها وتأثروا بها ، كما تأثروا بغيرها من التيارات الفكرية التي كانت سائدة في ذلك الحين ، ولقد تجت هذه الثقافة في مختلف نواحي نشاطهم الفكري من ناحية الموضوعات التي أثاروها والمعاني التي طرقتها والأساليب التي استخدموها .

أما في الموضوعات : فقد تحدثوا في الإلهيات والطبيعيات والرياضيات والفلسكيات وما إليها من الموضوعات الكثيرة التي عالجها المعتزلة والتي لم يكن لها وجود من قبل في التفكير الإسلامي ، وسيوضح لنا خلال حديثنا عن أدب المعتزلة ، كيف أنهم قد ضمنوا كتاباتهم كثيراً من هذه الموضوعات ، وكيف أنهم

(١) بينا في الباب السابق مدى تأثر المعتزلة بالثقافة اليونانية وغيرها وكيف أن هذه الثقافة كانت هي الأساس الذي بنيت عليه عقلية المعتزلة .

كانوا يدمجون في هذه الكتابات ألواناً مختلفة من معارفهم التي استمدوها من ثقافتهم الخاصة ، فكانت مورد ثروة كبيرة للنثر العربي ، ولقد كان للجاحظ - بصفة خاصة - الفضل الأكبر في ذلك المضمار على نحو ما سيتبين لنا .

وفي المعاني : قد أمدتهم ثقافتهم أيضاً بفيض غزير منها ، وجعلتهم قادرين على أن يفتنوا فيها ويتدعوا منها ما يشاؤون ، فثقافة الخصبية زاد يمنح صاحبه العمق والخصوبة ، ويمكنه من الخلق والابتكار ، ومن الفوص وراء المعاني إلى أعماق غور وأبعد غاية ، فيأتي منها بالغريب والطريف ، ويولد منها البعيد والقريب ويؤلف بين الجزئيات حتى يستخرج منها عملاً متسقاً ، وهكذا تخلق الثقافة ذاتها خصبة قادرة على الخلق والابتداع ، وهذا هو ما نراه عند المعتزلة حينما تقيض خواطرم بهذه المعاني السكثيرة العميقة ، حتى لكأنهم يفترونها من بحر دافق يفيض ولا يفيض .

وفي الأساليب : نرى الدقة في اختيار الكلمات ووضعها في المكان الذي يلائمها . وقد ساعدهم على ذلك ثقافتهم اللغوية الواسعة ، وحسبهم الدقيق بمواقع الكلمات ؛ كما نرى فنيتهم الرائعة في تنسيق الجمل ، وعدم ميلهم إلى اغتصاب السجع أو تكلفه ، ولا يأتون شيئاً من ذلك إلا إذا أوحى به الطبع ودعت إليه الحاجة ، وكان على الصورة التي وصفها الجاحظ بقوله : « إذا لم يطل ذلك ولم تكن القوافي مطلوبة مجتلية أو ملتزمة متكلفة . وكان ذلك كقول الأعرابي لعامل الماء : حلبت ركابي وحرقت ثيابي وضربت صحابي ونسعت إلى من الماء والكلاء قال : أو سجع أيضاً ؟ فقال الأعرابي : فكيف أقول ؟ لأنه لو قال : حلبت إلى أو جمالي أو نوق أو بعراني أو صرمتي لكان لم يعبر عن حق معناه ، وإنما حلبت ركابه فكيف يدع الركاب ؟ وكذا قوله : حرقت ثيابي وضربت صحابي ؛

لأن الكلام إذا قل وقع وقوعاً لا يجوز تغييره ، وإذا طال وجدت في القوافي ما يكون مجتلباً ومطلوباً مستكرهاً^(١) « هذا هو المنهج الذى رسمه الجاحظ للسمع المقبول ، وقد كانت أساليب المعتزلة بصفة عامة تسير على هذا المنهج فهم لا يقصدون إلى السجع قصداً ، ولا يأتونه تكلفاً ولكنهم كانوا أقرب إلى تطبيق هذا المنهج الذى رسمه الجاحظ ، وسوف يتبين لنا هذا عندما نعرض نماذج من نثرهم في مختلف الفنون والموضوعات .

ونرى أيضاً في أساليب المعتزلة تلك الطريقة الجدلية التى يستخدم فيها البرهان والمنطق ؛ وهذه الطريقة قد استخدمها المعتزلة بصفة عامة في أساليبهم ومختلف أغراضهم ؛ فهم حينما يدافعون عن الدين يستخدمون الأسلوب الجدلى ، وهم حينما يكتبون أو يتحدثون في الأغراض الأخرى يستخدمون أيضاً ذلك الأسلوب على نحو ما سنرى بعد قليل .

إذن ؛ ثقافة المعتزلة هى التى أمدتهم بذلك الزاد الذى مكنتهم من أن يرووا ذلك الطريق . وأن يضيفوا إلى النثر العربى تلك الظاهرة الجديدة التى لم يكن لها وجود من قبل .

وسنعرض الآن صوراً مختلفة من هذه الظاهرة النثرية عند المعتزلة ؛ انرى إلى أى حد قد برعوا فيها وتمسكوا منها ، وإلى أى مدى تدل على حدة ذهنهم وسرعة خواطرهم ، وسعة ثقافتهم ، وقوة بيانهم .

(١) موافق المعتزك في الجدل :

(٢) دفاعهم عن دينهم ومبادئهم :

هذا هو المجال الفسيح الذي استخدم فيه المعتزلة طاقاتهم الجداية ، وبرزت فيه موهبتهم البيانية الفذة التي طالما أجمعوا بها خصومهم ، وأخرسوا بها منطلق أعدائهم وضموا بها إلى حظيرة الإسلام آلافا من المخالفين والمعاندن .

فهذا أبو الهذيل العلاف ، فارس المعتزلة وجد لهم القوى العنيد ، يفحم وحده ثلاثة آلاف من خصومه^(١) ويحملهم على الانضواء تحت لواء الإسلام .

كان أبو الهذيل من أصلب المعتزلة عودا ، وأقوام شكيمة في ميدان الجدل والمناظرة . شهد له بذلك خصمه صالح بن عبد القديس حينما ناظره فأخبره فقال له :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقا لعمرى مفصل جدل^(٢)
وقال فيه للأمن :

أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام^(٣)

وقال المبرد : « ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة . شهدته في مجلس وقد اسشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت^(٤) » .

وقال فيه أبو الحسين الخياط : « وهو نسيج وحده ، وواحد دهره في البيان

(١) النية والأمل : ص ٢٦ .

(٢) النية والأمل : ص ٢٧ وانظر : أمالي المرتضى : ج ١ ص ١٠٠ .

(٣) النية والأمل : ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر .

ومعرفته جيد الكلام^(١) ، إلى آخر ما قيل في أبي الهذيل ، وفي مقدّمته الفاتحة على الجدل والمناظرة وإلغام خصومه من أيسر الطرق وأقربها^(٢) .
نموذج من جدل أبي الهذيل :

١ - « بلغ أبا الهذيل وهو في حدائمه أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقطع جماعة من متكلميها، فقال لعمه ياعم : إمض بي إلى هذا اليهودي حتى أكله، فقال له عمه : يا بني : - كيف تسكلمه وقد عرفت خبره ، وأنه قطع مشايخ المتكلمين ؟ فقال له : لا بد من أن تمضى إليه فمضى به . قال : فوجدته يقرر للناس على نبوة موسى عليه السلام . فإذا اعترفوا له بها قال : نحن على ما اتفقنا عليه إلى أن نجتمع على ما تدعونه ، فتقدمت إليه فقلت : أسألك أم تسألني ؟ فقال : بل أسألك . فقلت ذاك إليك . فقال لي . أتعرف بأن موسى نبي الله صادق أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك ؟ فقلت له . إن كان موسى القدي تسألني عنه هو الذي بشر بنبي وشهد بنبوته وصدقه ، فهو نبي صادق ، وإن كان غير من وصف ، فذلك شيطان لا أعترف بنبوته ، فورده عليه ما لم يكن في حسابه . ثم قال لي : أتقول إن التوراة حق ؟ فقلت هذه المسألة تجرى مجرى الأولى ؛ إن كانت التوراة التي تسألني عنها هي التي تتضمن البشارة بنبي عليه الصلاة والسلام فذلك حق ، وإن لم تكن كذلك ، فليست بحق ولا أقربها ، فبهت وألجم ولم يدر ما يقول . ثم قال لي : أريد أن أقول لك شيئا بيني وبينك ، فنظنت أنه يقول شيئا من الخير ، فتقدمت إليه فسارني وقال : أمك كذا وكذا ، وأم من علمك ولا يكنى ، وقد رأيتني أثب به فيقول وثبوا بي وشغبوا علي ؛ فأقبلت علي من كان في المجلس فقلت - أعزكم الله - ألسن قد وقفت على مساءلتي إياه وعلى جوابي له ؟ فقالوا نعم : قلت : أفليس عليه أن يرد جوابي أيضا ؛ فقالوا بلى : قلت لهم : إنه لما سارني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد ، وشتم من علمني ، وإنا ظن أني أثب عليه ، فيدعي أننا واثبناه وشغبنا عليه

(١) الانتصار : ص ٦٢ .

(٢) الانتصار والأمل : ص ٢٦ .

وقد عرفتمكم شأنه بعد الانقطاع ، فانصروني فأخذته ، الأيدي من كل جهة ،
فخرج هاربا من البصرة (١) .

إن أبا الهذيل هنا يجادل لبق حذر ، لقد سد على خصمه الطريق من أول
الأسر ، ولم يدهه يخطو إلى غايته خطوة واحدة دون أن يضع له العراقيل ، لقد أراد
اليهودي أن يضع له في بادية الأسر قضية مسلمة ، وهي صدق موسى ، حتى يذم
عليها ما يريد من تقريره على نبوته ، ولسكن أبا الهذيل فجأه بما لم يكن في حساباته
وقطع عليه طريقه بقوله « إن كان موسى الذي تسألني عنه هو الذي بشر
بنبي وشهد بنبوته وصدقه فهو بنى صادق » يريد بذلك أن يضطر اليهودي
إلى الإقرار بنبوة محمد ، لأن اليهودي ما دام معترفاً بنبوة موسى وصدقه ، فهو لاشك
سيعترف بكل ما بشر به ، ومنه نبوة محمد وصدقه . وهنا فر اليهودي من المأزق
بسؤال آخر وهو : هل التوراة حق ؟ يريد أن يوقمه مرة ثانية فيما استطاع
الإفلات منه ، ولكن أبا الهذيل واقف له بالمرصاد ، لا يدهه يتحرك خطوة نحو
غايته ، فيضيق عليه الخناق ، ويحويه بما أجاب به عن السؤال الأول . وهنا يحس
اليهودي بالهزيمة ، وأنه أمام خصم عنيد جبار ، فيحاول أن يكسب منه الجولة بطريقة
أخرى غير المناقشة . لقد أوهمه أنه بسر إليه بشيء ، فلما استجاب أبو الهذيل ، شتمه
يريد بذلك أن يستمزه حتى يشتم عليه فيقول حينئذ : لقد عجز عن مناظرتي فشب
على ، وبذلك يتحول الموقف إلى جانبه ، ولسكن أبا الهذيل كان أبعد منه نظراً
وأوسع حيلة . لقد أدرك ما كان قد بيته اليهودي بينه وبين نفسه ، فكشف
أمره ، وفضح سره للناس ، وما هو إلا أن أخذته الأيدي من كل جهة ، فخرج
هاربا من البصرة .

هذا النموذج من جدل أبي الهذيل ، يعطينا صورة رائعة من اللباقة وحدة

(١) أمال المرتضى : ج ١ ص ١٢٤ وانظر : تاريخ بغداد : ج ٣ ص ٣٦٧ .

الذهن ، والبصر بأساليب المناقشة ، والقدرة الفائقة على التربص بخصمه والسيطرة على الموقف حتى لا يفلت زمامه من يده . لقد كان خصم أبي الهذيل في هذا الموقف يهوديا قوى الشكيمة في ميدان الجدل . ذاعت شهرته في البصرة وجادل مشايخ المتكلمين فقطعهم جميعا وأزلهم الحججة ، ولكنه ينهزم أمام أبي الهذيل فلم يجد حيلة إلا الفرار .

٢ — « وقال : أبو الهذيل : لجوسى : ما تقول في النار ؟ قال : بنت الله . قلت : فالبقر ؟ قال ملائكة الله قص أجنحتها ، وحطها على الأرض يحرث عليها فقلت : فالنساء ؟ قال . نور الله . فما الجوع والعطش ؟ قال : فقر الشيطان وفاوته . فقلت : فمن يحمل الأرض ؟ قال : به من الملك . قلت : فإني الدنيا شر من الجوس . أخذوا ملائكة الله فذبجوها ، ثم غسلوها بنور الله ، ثم شوهوا ، بنت الله ، ثم دفنوها إلى فقر الشيطان وفاوته ، ثم سلحوها إلى رأس بهما عز ملائكة الله ، فاقطع الجوسى وخجل مما لزمه (١) . »

هذا موقف آخر لأبي الهذيل مع مجوسى ، وهو يدل على اللباقة والقدرة على إلغام الخصم بطريقة لا تحتل الجدل أو المناقشة ، إن أبا الهذيل يسأل الجوسى عن عقائده ، فإذا أحصاها له واحدة بعد الأخرى باطنشان وثقة ، بادره بذلك الرد المسكت الساخر الذى يكشف بوضوح عن تفاهة هذه العقائد ، وعن ذلك النقص الشئ المضحك الذى يعترىها ، لذلك ما لبث الجوس أن خجل مما لزمه .

وهذا الموقف يدل على شيء آخر ، وهو ثقافة أبي الهذيل ومعرفته الدقيقة بتفاصيل العقائد فى الديانات والمذاهب المختلفة ، فالذى يوحى به هذا الموقف أن أبا الهذيل كان يعرف عقائد الجوسى ، وأنه قد دبر هذه الأسئلة فى نفسه وهو

(١) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١٢٦ .

يعرف الإجابة عليها ؛ فإذا ما سأل الجوسى عنها وأجاب بهذه الطريقة ، سخر منه وأظهر له تفاهة معتقدانه .

ومن هنا نعرف أن ثقافة المعتزلة ، ومعرفتهم بمواقع الهجوم على خصومهم قد مكنت لهم من النصر ، وجعلتهم قادرين على إخماد خصومهم وإزامهم بالحجة للقاطعة التي لا يرون حيالها إلا الإستسلام . وهنا تبدو قيمة المعتزلة ، وقيمة ثقافتهم واستعداداتهم الخاصة ؛ فإنهم لو لم يستخدموا في مناقشتهم تلك الطريقة الجدلية المنطقية التي تخاطب العقل ، لما أتبع لهم أن يثبتوا أمام هؤلاء الخصوم الأقوياء الذين كانوا يبذلون الجهد لمহারبة الإسلام والسكيد له بكل ما أوتوا من قوة ؛ والذين كانوا في كثير من الأحيان يمنون هزائمهم إجلالا لهذه القوى الجبارة التي استطاعت أن تزلزل إيمانهم بمعتقداتهم ، وتجبرهم على الدخول في حظيرة الإسلام .

٣ - ويحكى أن أبا الهذيل : « أتاه رجل فقال له : أشكل على أشياء من القرآن ، فقصدت هذا البلد فلم أجد عند أحد ممن سألتهم شفاء لما أردته ؛ فلما خرجت في هذا الوقت ، قال لى قائل : إن بعيتك عند هذا الرجل ؛ فائق الله وأندى . فقال أبو الهذيل : فإذا أشكل عليك ؟ قال : آيات من القرآن توهمنى أنها متناقضة ؛ وآيات توهمنى أنها ملحونة . قال . فإذا أحب إليك ؟ أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ قال : بل تجيبنى بالجملة . فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه فى لفته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم . فقال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل اجتهدوا فى تكذيبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمنافضة أو بالالحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم بالامنة ، وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ فقال : فأشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله . قال : كفانى هذا

وهذه صورة ثالثة من لباقة أبي الهذيل ومرونة فسكره وقوة حجته ؛ فهو هنا يستخدم مع سائله وسيلة عرض المقدمات المسئلة التي لا تحتاج إلى مناقشة ، ليرتب عليها النتيجة التي يريد الوصول إليها ، وهي أن الذي أشكل عليه من آيات القرآن ليس له في الحقيقة وجود ؛ وإنما هو تصور في فهمه ونقص في إدراكه ؛ ولو كان بين آيات القرآن ما يوم الاحن أو التناقض ؛ لكان ذلك حجة للذين اجتمأوا في تكذيب محمد وهم أهل عناد وجدل ؛ لذلك لما سلم السائل بجميع المقدمات التي قدمها له أبو الهذيل ، لم يسعه في آخر الأمر إلا أن يسلم - بالضرورة - بالنتيجة التي تقرت عليها ، وهي أن آيات القرآن لا يمكن أن يكون بينها لحن أو تناقض ، ولذلك قال حينما وضحت له الحجة : « أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله » .

نموذج من جدل النظام :

يعتبر أبو إسحاق النظام ، صورة رائعة لتتفوق العقل الذي وصل إلى المعركة كما يعتبر صورة رائعة لخصوبة اللقاح الثقافي الذي تم بين الفكر العربي بمقافته الواضحة السهلة ، والفكر اليوناني بمقافته العميقة المعقدة . لقد استطاعت عقلية النظام أن تنفسح لهذا المزيج الهائل من الثقافات ، وأن تتممته كله وتلائم بيته ، وتستخرج منه نظاماً جديداً من الفكر يتمثل فيه وضوح العقيدة الإسلامية وتعميقات للفلسفة اليونانية . يقول « هورتن Horten » في حديثه عن النظام : « إنه أعظم مفكرى زمانه تأثيراً بين أهل الإسلام ، وهو في الوقت نفسه أول من يمثل الأفكار اليونانية عميلاً واضحاً^(٢) »

(١) المنية والأمل : ص ٢٦ .

(٢) نقلا عن : « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » ص ٦٦ .

وفي الحق، أن النظام كان من أكبر رجال المعتزلة الذين توثقت صلتهم بالثقافة العقلية إلى أبعاد الحدود، وتعمقوا نظرياتها ومذاهبها المختلفة إلى غاية ما هيأتهم له ظروفهم وإمكاناتهم، وكان هدفهم من ذلك كله شيئاً واحداً هو التهيؤ للكامل للدفاع عن دينهم ومبادئهم. حقا لقد كان للنظام نزعة عقلية خاصة تحفزه على التعمق في قضايا مذهبه وتأمل مشكلاته، ولكن هذه النزعة كانت تقف وراءها عاطفة دينية مغلصة تدفعها وتوجهها، فقد كان يأخذ من المذاهب الفلسفية ما يرى أنه يساعده على الانتصار لمقائده التي من أهمها العدل والتوحيد.

إن للنظام - على نحو ما قدمنا - كتباً كثيرة، يمدد أسماءها لنا المؤرخون وكتاب التراجم ولكن أحد هذه الكتب لم يقدر له أن يصل إلى أيدينا ليكون بمثابة الدليل على ضخامة هذه الطاقة العقلية التي كان يتمتع بها ذلك الرجل، ومع ذلك، فإن الأقدار لم تشأ أن تقطع صلتنا تماماً بأبي إسحاق، فأبقت لنا على شذرات قليلة من كلامه وأشعاره، تناثر بعضها في ثنايا كتب التاريخ والأدب وأثبت بعضها تلميذه الجاحظ. في كتاب الحيوان، كما أثبت بعضها أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار، ولولا هذه الشذرات الباقية، لما قدرنا أن نعرف ذلك العقل الجبار الذي وعى ذلك القدر الهائل من الثقافة. وماذا نقول في إنسان كان يحفظ فيما يحفظ: القرآن والتوراة والإنجيل والزيور وتفاسيرها، مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار^(١)، كما كان يحفظ أيضاً كتب أرسطو ويناقضها، فلقد روى أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطاطليس محاضرة النظام. فقال للنظام: «قد نقصت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأ؟ فقال: أيما أحب إليك؟ أن أقرأ من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقص عليه، فتهجج منه جعفر^(٢)» ولذلك لم يكن غريباً أن يقول عنه الجاحظ

(١) للنية والأمل: ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر.

وهو من هو في عالم الثقافة والأدب : « الأوائيل يقولون : في كل ألف سنة رجل لا نظير له فإن كان ذلك صحيحا فهو أبو إسحاق النظام ^(١) »

لقد كان هم النظام - كما قلنا - من كل هذا الجهد الذي بذله، وتلك الثقافة الوسيعة التي جمع بين أطرافها ، هو الدفاع عن عقيدة التوحيد التي آمن بها وفي سبيلها ، ولذلك قال وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرته توحيدك ، ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد ؛ فما كان منها ما يخالف التوحيد فأنا منه يزيء ؛ اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فأغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت . قالوا : فإت من ساعته ، وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به ^(٢) » .

لقد ناظر النظام كثيرا من الزنادقة والمجوسية والدهرية والثنوية ، وناقض كثيرا من آراء الفلاسفة ^(٣) ، وفندها ، وكان يستخدم في مناظراته لهم كثيرا من المبادئ الفلسفية التي تعلمها وكان هدفه الذي يسعى إليه - كما قلنا - هو تقرير عقيدة التوحيد ، وإثبات قضية العدل الإلهي .

فملا لقد ناظر الثنوية ^(٤) في زعمهم القائل « بالإنثينية » أي أن أصل الكون يتكون من عنصرين قديمين النور والظلمة ؛ وكل العناصر الخيرة في الكون آتية من النور ، وكل العناصر الشريرة آتية من الظلمة ؛ فالصدق مثلا معنى

(١) المنية والأمل ص ٢٩ .

(٢) الانتصار : ص ٤١ ، ٤٢ .

(٣) انظر مناظرات النظام ومناقضته لكبار الفلاسفة وأعداء العقيدة الإسلامية في كتاب الحيوان ج ٥ وكتاب الانتصار للاختياط .

(٤) الثنوية فرق من المجوس كانت تذهب إلى القول بأن الكون أصله نور وظلمة أي أن هناك أصليين قديمين وعنهما جاءت كل المناقضات التي يدور عليها الكون ، ومن هؤلاء الثنوية : الديسانية والثنائية وانظر تفصيل القول فيهما : في الملل والنحل ج ٢ ص ٨٨ والقهرست لابن النديم ص ٤٧٤ .

من معاني الخير وهآت من النور ؛ والكذب معنى من معاني الشر وهآت من الظلمة . . وهكذا .

وهذا الزعم - كما يبدو - يقرر عقيدة مخالفة لمقيدة التوحيد التي تقوم على الإيثار بوجود أصل قديم واحد هو الله سبحانه وتعالى . لذلك فقد انبرى النظام لمناظرتهم ، لأبطال ذلك الزعم ، وإلزامهم الحجة فيه .

١ - جاء في الانتصار : « إعلم - عليك الله الخير - أن المناينة تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان ، وأن الصدق خير وهو من النور ، والكذب شر وهو من الظلمة . فسألهم إبراهيم (يعني النظام) عن مسألة ألزمهم فيها أن الإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى ، ليلزمهم على قولهم أن الفاعل الواحد يكون منه شيان مختلفان : خير وشر وصدق وكذب ؛ وفي هذا هدم للقول بقدم اثنين أحدهما خير والآخر شرير ، وهي مسألة مشهورة . قال لهم : حدثونا عن إنسان قال قولا كذبا فيه : من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة . قال : فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال : « قد كذبت وقد أسأت » من القائل « قد كذبت » ؟ فاختلفوا عند ذلك ولم يدرؤا ما يقولون . فقال لهم إبراهيم : إن زعمتهم أن النور هو القائل « قد كذبت وأسأت » فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله ، والكذب شر ، فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم ؛ وإن قائم : إن الظلمة قالت : « قد كذبت وأسأت » فقد صدقت والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان ؛ فقد كان من الشيء الواحد شيان مختلفان ، خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين ^(١) . »

إن النظام هنا يستخدم طاقة جدلية بارعة ؛ ويتمكن من خصومه بلباقة

وسداد منطق، ويهدم لهم عقيدتهم التي تذهب إلى إثبات أصليين قديمين، ليصل إلى غايته وهي تقرير عقيدة التوحيد، وإثبات أصل قديم واحد. إنهم يزعمون أن النور والظلمة أصلان متضادان مختلفان؛ فهما لهذا لا يختلطان ولا تختاط عناصرها ولا تلتقي جهاتهما، ففاعل الخير لا يفعل الشر، وفاعل الصدق لا يفعل الكذب؛ فأبطل لهم النظام ذلك ببساطة ولباقة حيث قال لهم: إذا قال الإنسان الكذب فمن الكاذب؟ قالوا له: الظلمة تشيا مع مبدئهم. فقال لهم: إذا ندم الإنسان على كذبه وقال: كذبت وأسأت فمن الذي قل «قد كذبت» وهنا اضطرب موقفهم واختلط عليهم الأمر وأحسوا بالانقطاع؛ فلم يدروا ماذا يقولون؛ فقد أوقعهم النظام بين نابي الأسد وأزمهم الحجة على أية حال، لأنهم إذا قالوا إن النور هو القائل: «قد كذبت وأسأت» فقد لزم ذلك كذب النور لأنه قال: «كذبت» والكذب أساسا لم يكن منه، ويترتب على إثبات الكذب للنور أن الشر قد ياتي من النور، لأن الكذب شر وهذا يتعارض مع مذهبهم، وإذا قالوا: إن الظلمة هي التي قالت «قد كذبت وأسأت» فقد لزم على ذلك صدق الظلمة لأنها كذبت واعترفت بالكذب، وهذا صدق، ويترتب على ذلك اختلاط الصدق والكذب في أصل واحد هو الظلمة، وهذا ضد مذهبهم أيضا.

إذن فخلاصة هذا الموقف إبطال عقيدة المنانية القائلة بإثبات أصليين قديمين وإثبات عقيدة التوحيد القائلة بإثبات أصل قديم واحد. ثم يلتمس النظام بعد ذلك دليلا آخر لتأكيد هذه العقيدة حيث يقول للمنانية: «فإذا كانا^(١) على ما وصفتم^(٢) فكيف امتزجا وتداخلوا واجتمعا من تلقاء أنفسهما، وليس فوقهما قاهر قهرهما، ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما، كما يمنع الحجر مما في طبعه من

(١) يقصد النور والظلمة.

(٢) أي من كون النور والظلمة متضادين لا يختلطان ولا يمتزجان.

الانحدار ؛ وكما يمنع الماء عما في طبعه من السيلان ، بل ينبغي أن يكونا لايزدادان إلا تبايها ومفارقة على قولكم^(١) .

وقد كان النظام - كما قلنا - يستخدم مبادئ الفلسفة ونظرياتها في تقرير عقيدة التوحيد التي تعتبر هي الأصل الأول من أصول مذهب المعتزلة ؛ فمثلا لقد كان النظام يقول « بالكون » وهو مبدأ يقرر : « أن الله خلق للناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد ؛ وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات أولادهن ؛ غير أن الله أكن بعض الأشياء في بعض فالتقدم والتأخر ، إنما يقع في ظمورها من أما كنها دون خلقها واختراعها^(٢) »

وقد اختلف الباحثون في الأصل الذي أخذ منه النظام هذا المبدأ ، أهو الهداية اليهودية ، أم الفلسفة اليونانية ، أم النظريات الرواقية ، أم الشريعة الإسلامية ؟ وليس بنا الآن أن نخوض في تفصيل هذه الاختلافات أو مناقشتها^(٣) ، ولكن الذي يهمنا هنا هو أن النظام قد آمن فعلا بنظرية الكون أيا كان مصدرها ، وأنه قد استخدم هذه النظرية في الدفاع عن عقيدة التوحيد بطريقة فذة تدعو إلى الإعجاب ، وأعل هذه الطريقة توحى بأن النظام قد أخذ هذه النظرية عن الفلسفة الطبيعية اليونانية ؛ ذلك لأنه في تقريره لمبدأ الكون ورد على من ينكرونه ، يستخدم طائفة من المعارف الطبيعية التي لا بد أن يكون قد أخذها عن الفلاسفة الطبيعيين حينما اتصل بمذاهبهم وأخذ عنهم^(٤) .

(١) الانتصار : ص ٣٢ .

(٢) الانتصار : ص ٥١ ، ٥٢ . وانظر الفرق بين الفرق : ص ١٢٧ .

(٣) لقد عرض الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه « إبراهيم بن سيار النظام »

أقوال الباحثين في ذلك الموضوع ص : ١٤٠ وما بعدها .

(٤) أخذ النظام كثيرا من آرائه عن الفلسفة المادية الطبيعية . انظر : « إبراهيم بن سيار

النظام » ص ١١٢ وما بعدها .

٢ - جاء في كتاب الحيوان : « وكان أبو إسحاق يزعم أن ضرار^(١) بن عمرو، قد جمع في إنكاره القول بالكون، الكفر والمعاندة ؛ لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح [إلا^(٢)] مع إنكار الكون ، وأن القول بالكون لا يصح إلا بأن يكون في الإنسان دم ؛ وإنما هو شيء تخلق عند الرؤية . قال : وهو كان يعلم يقينا أن جوف الإنسان لا يخلو من دم . قال : ومن زعم أن شيئا من الحيوان يعيش بغير الدم ، أو شيء يشبه الدم فواجب عليه أن يقول بإنكار للطبائع^(٣) ويدفع الحقائق بقول جهنم في تسخين النار ؛ وتبريد الناج ، والإدراك والحس ، والذءاء ، والسم ، وذلك باب آخر في الجهالات . ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بالأبلا يكون في الإنسان دم ، وإلا بأن تكون النار لا توجب الإحراق والبصر الصحيح لا يوجب الإدراك ؛ فقد دل على أنه في غاية النقص والعباوة أو في غاية التكذيب والمعاندة . وقال أبو إسحاق : وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه ، وتفرق أركانه التي بنى عليها ، ومجموعاته التي ركب منها وهي أربع : نار ودرخان وماء ورماد ؛ ووجدنا للنار حراً وضياء ، ووجدنا للماء صوتاً ، ووجدنا للدخان طعماً ولوناً ورائحة ، ووجدنا للماء السائل

(١) ضرار هذا ، هو رئيس فرقة الضرارية التي تدين بمذهب الجبر .

(٢) كلمة «إلا» غير موجودة بالأصل ، وقد أضافها المحقق لأنه رأى أن الكلام لا يستقيم بدونها على اعتبار أن الزعم هو الضرار . وفي رأيه أن الكلام يستقيم بدون هذه الكلمة على اعتبار أن الزعم هو للنظام نفسه ، وهذا أوجه ؛ لأن هذه الجملة ستكون بمثابة التعليل لما قبلها ؛ أي أن النظام كان يزعم أن ضرارا قد جمع في إنكاره القول بالكون الكفر والمعاندة لأنه أي النظام كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكون ، فالكلام على هذه الصورة منطقي ولا يحتاج إلى زيادة .

(٣) يعني إنكار طبائع الأشياء التي ركبت فيها ، كإنكار حرارة النار وبرودة الثلج ، وقد كان جهنم بن صفوان رئيس الجبرية ، هو أول من قال بإنكار الطبائع ؛ فقال : ليس في الشجرة طبيعة الإثمار ، ولا في الماء طبيعة الجرى ، ولا في الأرض طبيعة الإنبات ؛ وإنما نسبة هذه الأشياء إلى الشجرة والماء والأرض نسبة مجازية ، والفاعل الحقيقي هو الله . (انظر : الملل والنحل : ج ١ - حديث الجهمية) .

من كل واحد من أصحابه^(١) ثم وجدناه ذا أجناس ركبت من المفردات ، ووجدنا الحطب ركب على ما وصفناه ، فزعمنا أنه ركب من المزدوجات ولم يركب من المفردات^(٢) .

هذه صورة أولى من صور دفاع النظام عن الكون ، وردده على الذين ينكرونه ؛ والقضية كما نرى واضحة من أول الأمر ؛ فالمسألة خلاف بين النظام وضرار في إثبات الكون وإنكاره وعلاقة ذلك بالتوحيد ، فالنظام يرى أن من ينكر الكون كافر معاند ، ولا يصح التوحيد مع إنكار الكون وضرار ينكر الكون ويجد أن في إثباته تنافيا مع التوحيد ؛ لأن القول بالكون يقتضى القول بإثبات الإحراق للنار مثلا ، وإثبات الطبايع للأشياء يقتضى وجود فاعلين مع أن الفاعل الأصلي الواحد هو الله^(٣) . هذه هي وجهة ضرار . فما هي وجهة النظام ؟ وما علاقة القول بالكون بتقرير عقيدة التوحيد ؟ ؟ .

لعل هذه العلاقة آتية من أن اجتماع الطبايع المتضادة في جسم واحد كاجتماع النار والماء مثلا في الحطب قبل إحراقه ، وقهر هذه الطبايع على وجودها في هذا الجسم الواحد مع ما بينها من نفرة وتضاد ، يدل على أن هناك قاهرا قهرها على ذلك وهو الله^(٤) وهذا قريب كل القرب مما سبق أن قرره النظام في مناظرته المنافية الذين يقولون بأصلين قديمين لا يختلطان ولا يمتزجان ، وهما النور والظلمة حيث قال لهم : « فإذا كانا - أى النور والظلمة - ، على ما وصقتم (أى من عدم

(١) هذه العبارة غير واضحة هكذا ، ويبدو أن هناك خطأ لا يتم الكلام بدونها ولعله مفعول وجدنا .

(٢) الحيوان : ج ٥ ص ١١ .

(٣) انظر : تفصيل مذهب الجهمية في : الفصل لابن حزم : ج ٥ ص ١٤ وما بعدها والفرق بين الفرق ص ١٩٩ والملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) انظر : « إبراهيم بن سيار النظام » ص : ١٥٧ .

إلا تزاوج والاختلاط) فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس غوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما^(١) . . . الخ»

ففي ضوء هذه الفكرة ، أخذ النظام يقرر مبدأ الكون بصورة كثيرة مختلفة تدل على مبلغ إيمانه بهذا المبدأ ، كما تدل على مبلغ ثقافته وغزارة معلوماته . من هذه الصور ، تلك الصورة التي قدمناها وهي صورة الحطب عند انحلال اجزائه وتفرق أركانه التي بنى عليها ، ومجموعاته التي ركب منها وهي : النار والدخان واللاء والرماد فإنه بعد انحلال هذه الأجزاء بالإحراق ، وظهور ما فيها من ألوان وطعوم وروائح وما بينها من تضاد ، وجد أن الحطب يتكون منها ، وأنها كانت كلها كاملة فيه ؛ ثم يستمر في هذه الصورة بقوله : « وإن زعم (يعنى منكر الكون) أنه إنما أنكر أن تكون النار كانت في العود ، لأنه وجد النار أعظم من العود ، ولا يجوز أن يكون الكبير في الصغير ، وكذلك الدخان ، فليرجم أن الدخان لم يكن في الحطب وفي الزيت وفي النفط ؛ وإن زعم أنهما سواء ، وأنه إنما قال بذلك لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذي عين من بدن النار والدخان ، فليس ينبغي لمن أنكر كونها من هذه الجهة ، أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامينين في الحجر والقداحة^(٢) » .

فالنظام يلاحق خصمه بالحجة الدامنة مهما قدم له من مزاعم ؛ فهو إن أنكر كون النار والدخان في عود الحطب لأن حجم النار والدخان أكبر من حجم عود الحطب ، ولا يعقل أن يكون الكبير في الصغير ، فإنه لا يستطيع أن يقول إن جسم الشرر كان أكبر من جسم الحجر والقداحة ؛ فهو إن سلم لخصمه زعما من مزاعمه ، فما ذلك إلا إيهامته بالحجة التي لا يستطيع منها فرارا .

(١) الانتصار : ص : ٣٢ .

(٢) الحيوان : ج ٥ ص ١٢ .

ثم يمضى النظام بعد ذلك في تقريره لمبدأ الكون بصور مختلفة^(١) يستعين فيها بثقافته العميقة الفزيرة ، وهو في حده هذا يرمى إلى غاية واحدة هي إثبات وحدانية قديمة لا تقبل المشاركة أو التعدد .

وهكذا كان رجال المعتزلة في جدلهم ومناظراتهم ، يهدفون إلى الدفاع عن آرائهم ومبادئهم التي كانوا يعتقدون أنها روح الإسلام وجوهره ، وهم في ذلك الميدان كانوا أشداء أقوياء ، لا يتململون ولا يضعفون ، بسندهم المنطق السديد والحجة الدامنة .

وهذه بعض مواقف أخرى من الجدل لبعض رجال المعتزلة ، يدافعون عن مبادئهم ومعتقداتهم .

نموذج من جدل ثمامة بن أشرس^(٢) :

١ - « قال ثمامة يوماً للمأمون : أنا أبين لك القدر بحرفين وأزيد حرفاً للضعيف . قال : ومن الضعيف ؟ قال : يحيى بن أكرم . قال : هات . قال : لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه . إما كلها من الله ولا فعل لهم ، لم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذمماً ؛ أو تكون منهم ومن الله ، وجب المدح والذم لهم جميعاً ، أو منهم فقط ، كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم . قال : صدقت^(٣) . »

من المبادئ المقررة عند المعتزلة ، نفى القدر وإثبات حرية الإرادة الإنسانية التي هي مناط التكليف ، وبمقتضاها يستحق الإنسان المدح والذم ، والثواب أو العقاب ، وهم في هذا على طرفي نيفيس مع الجبرية الذين يذهبون إلى أن أفعال العباد كلها من الله

(١) انظر الحيوان من ص ٦ إلى ٢٣ .

(٢) هو رأس من رؤوس المعتزلة ، وصاحب فرقة منهم تنسب إليه وتعرف بالثمامية . يقول عنه المرتضى : « كان واحداً دهره في العلم والأدب ، وكان جدلاً حاذقاً » المنية والأمل : ص ٣٥

(٣) المنية والأمل : ص ٣٥ .

والإنسان كالريشة في مهب الريح، لحرية له في أفعاله ولا إرادة . وثامة هنا يدافع عن هذا المبدأ بأسلوب جدلي منطقي لا يحتمل المناقضة ؛ فهو يضع القضية في صورها العقلية الممكنة ، وهي أن الفعل الصادر من العبد إما لله وحده ، وإما للعبد وحده وإما لله والعبد معا . فإذا كان لله وحده أى من خلقه هو ، فإن العبد لا يستحق بفعله هذا مدحا ولا ذما ، ولا ثوابا ولا عقابا ؛ لأن الإنسان إنما يستحق شيئا من ذلك بمقتضى أفعال قام بها هو . وإذا كان لله وللعبد استحقا معا المدح والذم ، وإذا كان للعبد وحده ، استحق هو المدح والذم والثواب والعقاب . وهذه هي الصورة الممكنة التي تستقيم في العقل ، لأن الأفعال إذا كانت مخلوقة لله ، فلا معنى لأن يثاب الإنسان أو يعاقب على أفعال ليست من خلقه ، فهو إما يثاب أو يعاقب بمقتضى أفعال قام بها هو بمحض إرادته واختياره . وإذا كانت هذه الأفعال من خلق الله والعبد معا فإن المنطق والعدل يقتضيان أن يكون الثواب والعقاب قسمة بينهما ، إذ أن من شارك في عمل تحمل نتيجته ، وهذا الفرض مستحيل بطبيعة الحال لما يترتب عليه .

اذن لم يبق مقبولا في المنطق غير الصورة الأخيرة ، وهي أن أفعال العباد مخلوقة لهم وحدهم ، وهذا ما قصد ثامة تقريره .

وهذه القضية - قضية أفعال العباد كونها مخلوقة لله أو مخلوقة للعبد - من القضايا الخطيرة التي احتلت مكانا فسيحا من مناقشات المتكلمين من معتزلة وجبرية وسنية ، وليس هنا مجال عرض هذه المناقشات أو عرض ما انتهت إليه من أحكام ، وإنما الذي قصدنا إليه هنا ، هو عرض ناذج مختلفة للمجالات التي استخدم فيها المعتزلة مقدرتهم الجدلية ، وكيف أن المجال الأول من هذه المجالات هو الدفاع عن قضاياهم الدينية ومذاهبهم الكلامية .

٢ - « قال أبو العتاهية لثامة بين يدي المأمون وكان كثيرا ما يعارضه بقوله في الإجمار : أسألك عن مسألة : فقال له المأمون : عليك بشرك . فقال

إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لى فى مسألة ويأمره بإجابتى . فقال له : أجه إذا سألك . فقال : أنا أقول إن كل ما فعله العباد من خير وشر فهو من الله وأنت تأبى ذلك . فمن حرك يدى هذه؟ وجعل أبو العتاهية يحركها فقال له ثمامة : حركها من أمه زانية . فقال : شتمنى والله يا أمير المؤمنين . فقال ثمامة : ناقض الماص « بظُر أمه » والله يا أمير المؤمنين . فضحك المأمون وقال له : ألم أقل لك أن نستغل بشعرك وتدع ما ليس من عملك ؟ قال ثمامة : فلتقبنى بعد ذلك فقال : أما أغناك الجواب عن السفه ؟ فقلت : إن من أتم الكلام ما قطع الحجة ، وعاقب على الإساءة وشفى من الغيظ ، وانتصر من الجاهل ^(١) .

إن ثمامة فى هذا الموقف مناظر بارع ، يفهم أبا العتاهية ويكشفه من أيسر الطرق وأقربها ، ويمحله نتيجة إلحاحه ولجأه فى مسألة لا قبل له بها ، إنه قد ناقض نفسه ودل على عدم يقينه بمبدئه لما اعتبر أن الشتم قد وجه إليه هو ، لأن هذا يعنى أنه اعتبر أنه هو الذى قام بتحريك يده ، وفى هذا رجوع عن مذهبه فى أن الأفعال كلها من الله . واقد أفلح ثمامة فى اصطلياده أبا العتاهية بهذه الطريقة ، وإن كان فيها تطرف ومجانة ، حيث قد قذف الرجل فى أمه لأنه كان متيقنا من أنه هو الذى حرك يده . ولكن هذا لا يستغرب من رجل كثامته فسكه خفيف الروح مفادم للخلفاء اشهر بالدعابة وانتهاز الفرصة للتطرف والتندر . إن ثمامة هو أول رجل من المعتزلة أدخل للفكاهة والمجون فى كلامه ، ثم بنى عليه الجاحظ حتى أصبح ذلك ظاهرة عنده تعتبر من خصائص أدبه .

نموذج من جدل أبي على الجبائى :

١ - قال المرتضى : « وكان على حدائنة سنة معروفا بقوة الجدل . حكى

(١) الأغانى : ج ٣ ص ١٢٤ .

القطان أنه : اجتمع جماعة لمناظرة فانتظروا رجلا منهم فلم يحضر ؛ فقال بعض أهل المجلس : أليس هنا من يتكلم ؟ وقد حضر من علماء المجبرة رجل يقال له صقر ؛ فإذا غلام أبيض الوجه ، زج نفسه في صدر صقر وقال له . أسألك ؟ فنظر إليه بعض الحاضرين وتعجبوا من جرأته مع صقر سنه فقال : هل الله تعالى يفعل المدل ؟ قال نعم . قال أفنسميه بفعله المدل عادلا ؟ قال : نعم . قال : فهل يفعل الجور ؟ قال نعم . قال : أفنسميه جأرا . قال : لا . فيلزم ألا نسميه بفعله المدل عادلا فاقطع (١) .

للوقف هنا بين رجل من الجبرية وصبي من المعتزلة ، والخلاف بينهما معروف وهو أعمال العباد ، وتدور مناقشة يسيرة يفهم فيها صبي المعتزلة عالم المجبرة الكبير . لقد كانت مناقشة قصيرة حول سؤال وجواب ، ولكنها كانت منطقية تدل فعلا على أن عقل المعتزلة قد مرن على الجدل ، وتدريب على أسلوب المناظر يتولى في ذلك صبيانهم ورجالهم ، فالبيئة التي كانت لا تنتهي فيها المناقشات كفيلا بأن تعلم أهلها أساليب الحوار والجدل .

نموذج من جدل أبي القاسم البلخي الكمي :

أبو القاسم البلخي ، من المعتزلة الذين عاشوا في القرن الرابع حيث توفي سنة ٨٣٩ هـ . وكان عالما جليلا ذا مهابة واحترام في مجالس المتكلمين في بغداد . روى المرتضى : « أنه حضر مجلس أبي أحمد المنجم . والمتكلمون مجتمعون ، فمظموه غاية الإعظام ، ولم يبق أحد إلا قام ، ودخل يهودى فتكلم معه بعضهم في نسخ الشرائع ، وبلغوا موضعا حكوا أبا القاسم فيه فقال لليهودى : إن الكلام عليك . فقال اليهودى : وما يدريك ما هذا ؟ . فقال أبو القاسم : أتعلم ببغداد مجلسا أجل من هذا ؟ قال لا . قال : أتعلم أحدا من المتكلمين لم يحضره ؟ . قال : لا . قال : أفرايت أحدا لم يعظمني ؟

قال : لا . قال : أفترام فملوا هذا وأنا فارغ^(١) ؟؟ » .

ليست هذه المناقشة علمية ، ولا تتمصل بمذهب أو رأي ، ولكنها تؤكد لنا الصورة التي عرفناها عن عقلية المعتزلة في القرن الثالث ، وكيف أن هذه العقلية جدلة بطبيعتها ، وأن طريقتها في الجدل تتقارب على منهج واحد ، فهي تستخدم في الإقناع وسيلة عرض المقدمات البديهية للمسئلة التي يمكن أن تؤدي إلى النتيجة المرجوة من غير تعسف الخصوم أو معادتهم . فوقف أبي القاسم مع هذا اليهودي وطريقة حواراه معه ، تذكرنا تماما بوقف أبي الهذيل العلاف مع الرجل الذي جاء ليسأله عن أشياء أشكلت في القرآن

١ - حكى المرتضى عن أبي القاسم قال : « وصل إلي رجل من السفسطائية راكباً على بغل ، فدخل عليه فجول ينكر الضروريات ويلحها بالخيالات ، فلما لم يتمكن من حجة يقطعه . قام من المجلس موهاً أنه قام في بعض حوائجه ، فأخذ البغل وذهب به إلى مكان آخر ، ثم رجع لتمام الحديث ، فلما نهض السفسطائي للذهاب ولم يكن قد انقطع بحجة عنده ، طلب البغل حيث تركه لم يجده ، فرجع إلى أبي القاسم وقال : إني لم أجد البغل . فقال أبو القاسم : لملك تركته في غير هذا الموضع الذي طلبته فيه وخيل لك أنك وضعته في غيره ، بل لملك لم تأت راكباً على بغل ، وإنما خيل إليك تخيلاً ، وجاء بأنواع من هذا الكلام . فأظن أنه ذكر أن ذلك كان سبباً في رجوع السفسطائي عن مذهبه وتوبته عنه^(٢) »

إن أبا القاسم هنا يستخدم وسيلة عملية لإقناع خصمه ، بنخسه رجل من السفسطائية الذين قلما يقنعون بالجدل والمناقشة ، فالمرء عنهم أنهم جدلون مغالطون يذهبون بالكلام كل مذهب ، ولكن أبا القاسم لم ييأس من إقناعه ، فقد لجأ إلى وسيلة عمالية يقنع بها خصمه في ثبوت حقائق الأشياء ، فمن مذاهب السفسطائية

(١) النية والأمل : ص ٥١ .

(٢) نفس المصدر .

إنكار الحقائق الذاتية للكائنات ، لقد عمد أبو القاسم إلى بغل السفطائي ، ونقله من مكانه ، حتى إذا هم بالانصراف أخذ يبحث عنه فلم يجده ، وهنا وجد أبو القاسم حجة على صاحبه . فلقد قال له : لعلك تركته في موضع وخيل إليك أنك تركته في هذا الموضع ؛ بل ربما قد خيل إليك أنك جئت راكباً على بغل وأنت في الحقيقة لم تأت راكباً على بغل ، وهنا أدرك السفطائي وهمه في مذهبه ورجع عنه .

وبعد :

فهذه صور مختلفة من مواقف الجدل عند المعتزلة في دفاعهم عن دينهم ومذهبهم ، ولقد رأينا أنهم كانوا في ذلك المجال غاية في القوة والصلابة والتمكن ؛ فلم تكن لهم قناة أو نضعف لم عزيمته ، وإنما كانوا بذكاهم المتقدم ، وذهنهم الحاد ، وثقافتهم الخصب ، ومقدرتهم المنطقية اللقائقة يسيطرون دائماً على خصومهم ، ويضطرونهم إلى الاتقياد والتسليم . وطالما كانت وسيلتهم هذه سبباً في إخضاع عقول جبارة ، لم يكن لها أن تخضع لولا ما بدا لها من قوة الحجة وبراعة الدليل .

وقد يقال إن تلك الصور المختلفة التي عرضناها من نثر المعتزلة في باب الجدل ، تفتقد كثيراً من العناصر الأدبية الهامة ، كالتخيال الخصب ، والصورة البيانية الرائعة ، والتراكيب الأدبية والألفاظ المنتقاة إلى آخر هذه القيم الفنية التي تتصل بالجانب الشكلي في الأدب ، والتي تكون في مجموعها عنصراً مهماً من عناصر جماله وروعته ، قد يقال هذا ، وحينئذ فإن تلك الصور يجب أن تدخل في الأدب بمفهومه الواسع العام لا بمفهومه الخاص .

وهذا صحيح إلى حد كبير ، ولكن الذي سوغ في نظرها عرض هذه الصور ودراستها ، هو أنها تعطينا صورة عن لون جديد في الأسلوب النثري لم يكن موجوداً من قبل ، وأن نثر المعتزلة بمنهج السفطائيين في الجدل والمناقشة ، هو الذي

طبع أساليبهم بذلك الطابع الذي استعانوا به إلى حد كبير في الدفاع عن قضاياهم ومذاهبهم التي كانت هي شغلهم الشاغل ، وبهذا الاعتبار يمكن القول : بأن المعتزلة بأسلوبهم الجدلي هذا ، قد وضعوا معالم ظاهرة جديدة في للنثر العربي لم تكن موجودة من قبل . إن هذه الظاهرة تمثل يقظة الفكر الإسلامي ونضجه وخصوبته ، كما تمثل انطلاقه وحيويته وقابليته للتطور ؛ فإذا كانت الخطبة العاطفية في وقت ما صالحة للدعاية الدينية ، فإنها قد لا تصلح في وقت آخر . وإذا أجدت مع قبيل من الناس ، فإنها قد لا تجدى مع قبيل آخر ؛ فهل كانت تجدى مثلا خطب الحسن البصرى والفضل الرقاشى ؛ بل وخطب زياد والحجاج في إقناع هذه العقول المثقفة الواعية التي كان يقف أمامها المعتزلة صامدين ؟ . وهل كانت تستطيع العظات الدينية مع ما فيها من انفعال وعاطفة . أن تقنع المخالفين والمعادين من أعداء الإسلام الذين درسوا المنطق والفلسفة ، وتزودوا بمختلف الثقافات العقلية ؟ أعتقد أنه كان لابد من وسيلة أخرى للدفاع عن الإسلام والوقوف في وجه هؤلاء الخصوم الأشداء . ولقد حقق المعتزلة بثقافتهم واستعدادهم هذه الوسيلة التي كانت مورد ثروة جديدة للنثر العربي من ناحية أفكاره وموضوعاته ومعانيه ، ولسنا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأن الطابع العقلي القوي كانت تتسم به أساليب بعض الشعراء والكتاب في القرنين الثاني والثالث بل والقرن الرابع أيضا ، كان في معظم أمره متأثر ابتلاك النزعة العقلية التي عرف بها المعتزلة .

إن هذه النماذج التي سبقناها من جدل المعتزلة في دفاعهم عن دينهم ومعتقداتهم ، تعطينا صورة عن نمط جديد من النثر العربي يخالف في جوهره الأنماط النثرية الأخرى التي كانت مألوفة من قبل . فلقد كانت هذه الأنماط تستوحى في موضوعاتها وأفكارها ثقافة معينة هي الثقافة العربية الأصيلة التي كانت تتسم في عمومها بالبساطة والوضوح والميل إلى الطابع الخطابي ؛ ولكن

ذلك النمط الجديد الذي نراه عند المعتزلة ، كان يستوحى ثقافة أخرى جديدة، تلك هي الثقافة العقلية التي يغلب عليها الطابع البرهاني المنطقي .

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المعتزلة كما كانوا ظاهرة عقلية جديدة كانوا كذلك ظاهرة أدبية جديدة ، تحمل في ثناياها معالم ذلك العقل الجديد .

إن أسلوب الجدل عند المعتزلة ، هو أول ظاهرة نستطيع أن نحس فيها خصائص الاعتزال كمنهج ، فلقد وضحت فيه معالم تلك الثقافة العقلية التي اعتمد عليها واتسم بها .

فلقد رأينا إلى أي حد قد أنضجت هذه الثقافة عقول المعتزلة ، وأخصبت أفكارهم ، وأمدتهم بطاقت ذهنية ضخمة أعانتهم على الدفاع عن دينهم ومبادئهم بتلك الطريقة الفذة .

إن ذلك الأسلوب - من ناحية شكله - لا يستخدم لونا من ألوان المحسنات اللفظية كالسجع أو الازدواج أو الجناس أو المقابلة أو غيرها من الفنون البديعية التي كانت تشيع كلها أو بعضها في الأساليب العربية من قبل ، وذلك لأن تقرير الأفكار بالطريقة البرهانية، لا يسمح باستخدام هذه الأشياء التي هي أكثر اتصالا بالجانب الشكلي .

على أن المعتزلة كانوا في كافة أساليبهم لا يستخدمون هذه الأشياء إلا حيث يتطلبها المقام . ولقد مر بنا رأى الجاحظ في السجع ، ومتى يكون مقبولا ومتى يكون مردولا .

على أية حال ، لقد كان مجال الجدل عند المعتزلة ، هو المجال الذي تتضح فيه شخصيتهم الثقافية الخاصة ، وطابعهم الفكري المستقل .

وسنعرض الآن صورا أخرى من جدلهم في موضوعات أخرى غير الدفاع عن الدين والمناقشة حول المبادئ ، كما تنبأ كد لنا هذه الحقيقة .

ب - جدلهم في الموضوعات الأخرى :

لم تسكن هذه الطاقة الجدلية عند المعتزلة مقصورة على مناقشتهم الدينية أو مناظراتهم المذهبية فحسب ؛ بل لقد أصبحت طابعا اتسم به معظم نشاطهم الأدبي .

الكلام في الشيء وتقيضه :

وأول ما رآه من ذلك مقدرتهم على الكلام في الشيء وتقيضه ؛ فهم يتحدثون عن الشيء الواحد ذما، ويتحدثون عنه مدحا ، بطاقة واحدة ودرجة متفقة في القوة وخصوبة المعاني وجودتها ، وهذا يدل على مدى ما منحته عقولهم من مرونة ، وما زخرت به من ثقافة واسعة تدمج بما يشاءون من المعاني والصور في أى مجال يريدون .

ولقد افتت هذه الظاهرة نظر السكتاب والمؤرخين القدماء ، فأشادوا بها وتحدثوا عنها . يقول ابن قتيبة عن الجاحظ : « . . . ثم نصير إلى الجاحظ وهو آخر المتكلمين ، والمعابر على المتقدمين ، وأحسنهم للحجة استثارة ، وأشدهم تالفاً لتعظيم الصغير حتى يعظم ، وتصغير العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء وتقيضه ، ويمتج بفضل السودان على البيضان ، ونجده يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة ، ومرة يفصل عليا رضى الله عنه ومرة يؤخره^(١) . . . الخ »

فهذه الكلمة تعتبر تقريرا لهذه الظاهرة عند الجاحظ ، واعترافا بقوة عقله ومرونة ذهنه ، ومقدرته على تفتيق المعاني والتصرف في وجوه الكلام على الصورة التي يريد بها ؛ فهو إن شاء عظم الصغير حتى يعظم ، وإن شاء صغر العظيم حتى يصغر .

(١) فأويل مختلف الحديث - ابن قتيبة - ١ ص ٧٧ .

وليس الجاحظ وحده هو القدي اختص بهذه الظاهرة ، ولكنها كانت شائعة عند كثير من رجال المعتزلة . فلقد حكى عن النظام أن أباه جاء به وهو حدث إلى الخليل ابن أحمد ليتعلم منه : « فقال له الخليل يوما ليمتحنه ، وفي يده قدح زجاج : يا بني . صف لي هذه الزجاجة فقال : أمدح أم بدم ؟ فقال : بمدح قال : نعم . تريك القدي وتتيك الأذى ولا تستر ما ورى . قال فذمها . قال : سر يع كسرهما ، بطيء جبرها . قال فصف هذه النخلة ، وأومأ إلى نخلة في داره فقال : أمدح أم بدم ؟ قال بمدح . قال : حلو مجتناها ، باسق منتهاها ، ناضر أعلاها قال : فذمها . قال . هي صعبة المرتقى ، بعيدة المجتنى ، محفوفة بالأذى . فقال الخليل : يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج . (قال المرتضى) . . وهذه بلاغة حسنة من النظام ، لأن البلاغة هي وصف الشيء ذما أو مدحا بأقصى ما يقال فيه (١) .

لقد استطاع النظام أن يمدح الزجاجة والنخلة بأخص ما فيها من صفات المدح ، وأن يذمها بأخص ما فيها من صفات القدم بأسلوب رشيق ولفظ أنيق وبدئية حاضرة ، حتى لقد حظى بإعجاب عالم من أجل علماء العربية هو الخليل بن أحمد وجعله يشهد له هذه الشهادة العظيمة بقوله : يا بني نحن إلى التعلم منك أحوج .

والجاحظ يفتن في هذا المجال افتنانا عظيما ، ويورد في كلامه المعاني المتناقضة والحالات المتباينة ، ثم يبرهن عليها جميعا ويخلع عليها من قوة بيانه ودقة جدله ما يجعلها كلها تستقيم في الذهن وتتلاءم في الحس . إنه يعرض الصورة ثم يأخذ في الاحتجاج لها والبرهنة عليها ، حتى ليخيل إليك أنه لا يعقل سواها ولا يقبل غيرها ، ثم هو لا يدعك على إيمانك بمنطقه وقوة برهانه ، حتى يعرض عليك صورة أخرى تناقضها ، فإذا به يأخذ في الاحتجاج لها والبرهنة عليها ، حتى ليخيل إليك أنه لا يعقل سواها ولا يقبل غيرها . تمدد في كل ذلك ثقافة غزيرة ، ومعان خصيبة ، وبيان رائع ، ومنطق سديد

(١) أمال المرتضى : ج ١ ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

وإليك صورة من افتتان الجاحظ في ذلك الضمار . إنه يتحدث عن بخيل من بخلائه يدعى « تمام بن جعفر » كان على ما يصفه الجاحظ « . . بخيلا على الطعام مفرط البخل ، وكان يقبل على من أكل خبز به بكل علة ، ويطلبه بكل طائفة وحتى ربما استخرج عليه أنه كان حلال الدم ^(١) » فهو يصور لنا مبالغ بخله ودرجة حرصه على الطعام بطريقة رائعة فريدة فيقول : « وكان إن قال له نديم له : ما في الأرض أحد أمشى مني ، ولا على ظهرها أحد أقوى على الحضرة ^(٢) مني قال : وما يمنعك من ذلك وأنت تأكل أكل عشرة؟ وهل يعمل الرجل إلا البطن؟ لاجد الله من يحمده . . فإن قال : لا والله إن أقدرا أن أمشى ، لأني أضعف الخلق عنه ، وإني لأبهر من مشى ثلاثين خطوة . قال : وكيف تمشى وقد جعلت في بطنك ما يحمله عشرون حالما ؟ وهل ينطلق الناس إلا مع خفة الأكل ؟ وأي بطين يقدر على الحركة ؟ وإن الكفيل يعجز عين الركوع والسجود ، فكيف بالمشى النكير ^(٣) ؟ فإن شكك ضرره وقال : ما نمت البارحة من وجهه وضرباته قال : عجبت كيف اشتكيت واحدا وكيف لم تشك الجميع وكيف بقيت إلى اليوم في فيك حاكة ؟ وأي ضرر يقوى على الضرر والطحن ؛ والله إن الأرحاء السورية اشكل ، وإن الميجان ^(٤) الغليظ ليعبه الدق ، ولقد استبطأتك هذه العلة . أرفق فإن الرفق بمن ، ولا تخرق بنفسك فإن الخرق شؤم . وإن قال : لا والله إن اشتكيت ضررنا لقط ، ولا تجلجل لي سن عن موضعه منذ عرفت نفسي . قال : يا مجنون لأن كثرة المضغ تشد العمور ، وتقوى الأسنان وتدبغ اللثة وتغذو أصولها ، وإعفاء الأضراس من المضغ يريحها ، وإنا الفم جزء من الإنسان ، وكان أن الإنسان نفسه

(١) البخلاء : ج ٢ ص ٣١ .

(٢) الحضرة : المدور .

(٣) النكير : الشديد الصعب .

(٤) الميجان : المدق .

إذا تحرك وعمل قوى ، وإذا طال سكوته تفتتح واسترخى ؛ فكذلك الأضراس .
ولكن رفقا. فإن الإتعاب ينقص القوة ، ولكل شيء مقدار ونهاية ؛ فهذا ضررك
لاشتكيه ، بطئك أيضا لا تشتكيه . فإن قال : والله إن أروى من الماء ؛ وما أظن
أن في الديننا أحدا أشرب منى الماء . قال : لا بد للتراب من ماء ، ولا بد للطين
من ماء يبله ويرويه ، أوليست الحاجة على قدر كثرته وقلته ؟ والله لو شربت
ماء الفرات ما استكثرتك لك ، مع ما أرى من شدة أكلك وعظم لقمتهك !
تدرى ما قد تصنع ؟ أنت والله تعاب ؛ أنت نمت ترى نفسك ؛ فسل عنك من
يصدقك ، حتى تعلم أن ماء دجلة يقصر عما في جوفك . فإن قال ، ما شربت اليوم
ماء ألبنة ، وما شربت أمس بمقدار نصف رطل ، وما في الأرض إنسان أقل شربا
منى الماء . قال : لأنك لا تدع لشرب الماء موضعا ، ولأنك تسكن في جوفك كنزا
لا يجد الماء معه مدخلا ، والعجب لا تتختم ، لأن من لا يشرب للماء على الخوان
لا يدري مقدار ماأكل ، ومن جاوز مقدار الكفاية كان حرا باللعنة^(١) . . . الخ »
ثم يمضى الجاحظ على هذه الوتيرة إلى آخر تلك الصورة الرائعة من جدله
وقوة بيانه ؛ فهو ينتقل بالكلام من الشيء إلى تقيضه ، ومن المعنى إلى ضده وهو
في كل حالة يورد من البراهين ما يؤيد موقفه ويخاطب من المعاني ما يمتجج لوجهه
دون أن تحسن معه بوهن أو ضعف ، فهو دائما قوى الحججة رائق اللفظ جيد العبارة
خصب للفكرة .

هذا . ونحن نرجح أن للمتزلة لاتصالهم بالفلسفة اليونانية قد تأثروا بمنهج
السفسطائيين في ذلك الضمار ، فهؤلاء كانوا يتعلمون البلاغة وفن القول ، ليربوا على
الجدل والمناقشة ، ومناظرات سقراط للسفسطائيين في المشكلات الفلسفية المختلفة
تعلينا فكرة عن ذلك الطابع القدي كانت تنسم به مناقشات السفسطائيين^(٢)

(١) البغلاء : ج ٢ ص ٣١ وما بعدها .

(٢) أنظر : جهرية افلاطون تعريب حنا خباز ص ٣٣ وما بعدها .

ج - صور أخرى من جدل المعتزلة وبداهتهم :

١ - ويروى أن صالح بن عبد القدوس مات له ولد ، وكان شديد الجزع عليه فلقى أبا الهذيل العلاف ، فقال له أبو الهذيل : « لا أعرف لجزعك عليه وجهها إذا كان الإنسان عندك كالزرع . قال صالح : يا أبا الهذيل : إنها أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، فقال له : كتاب الشكوك ما هو يا صالح ؟ قال : هو كتاب قد وضعته ، من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن ، ويشك فيما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان . فقال له أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يميت ، وإن كان قد مات ، وشك أيضا في قرأته كتاب الشكوك وإن كان لم يقرأه (١) » .

٢ - ودخل أبو الهذيل يوما على الحسن بن سهل ، وعنده فتى قد رفع الحسن مجلسه ، فقال أبو الهذيل : « من هذا الفتى الذى قد رفعه الأمير لتوفيته بمعرفته حقه ؟ قال : رجل من أهل النجوم . قال : من أهل صناعة الحساب أم الأحكام ؟ قال : الأحكام . قال ذلك عمل يبطل ، أفنساله ؟ قال : سل . فأخذ أبو الهذيل تفاحة من بين يديه وقال : آكل هذه التفاحة أم لا ؟ قال : تأكلها . فوضعها أبو الهذيل وقال : لست آكلها قال : فتعيدها إلى يدك وأعيد النظر . فوضعها وأخذ غيرها ، فقال له الحسن : لم أخذت غيرها ؟ قال : لئلا يقول لى لا تأكلها فأكلها خلافا عليه فيقول : قد أصبت فى المسألة الأولى (٢) »

٣ - « كان سبب علة الجاحظ ، أنه حضر مائدة ابن أبي ذؤاد ، وفى الطعام سمك ولبن ، وكان ابن بختيشوع حاضرا ، فنهاه عن الجمع بينهما ، فقال الجاحظ : إن السمك إن كان مضادا للبن ، فإني إذا أكلتها دفع كل منهما ضرر الآخر ، وإن

(١) وفيات الأعيان : ج ٣ ص ٣٩٦ وانظر النية والأمل : ص ٢٧ وسرح العيون :

ص ١٤٢ .

(٢) أمالى المرتضى : ج ١ ص ١٢٦ .

كانا متساويين؛ فكأنى أكلت شيئا واحدا . فقال ابن بختيشوع : أنا لا أحسن الكلام ، ولكن إن شئت أن تجرب فكل ؛ فأكل فأصابه فالج عظيم ونقرس (١) .

وابن بختيشوع يتكلم هنا بلسان الطبيب ، وقد نهى الجاحظ عن الجمع بين السمك واللبن لعله أن في الجمع بينهما ضررا ، وإصابة الجاحظ بعد ذلك بالفالج والنقرس دليل على صدق ما أشار به ابن بختيشوع .

ولكن الملاحظ أننا الآن نجتمع أحيانا بين السمك واللبن ، ولا يقترب على ذلك شيء ؛ والإنجليز يطبخون السمك باللبن ، ويضعون عليه الزبد ، ولا يصيبهم بذلك ضرر . وهذه الملاحظة تجعلنا نقف موقف المشك من صدق هذه القضية من الناحية الطبية ، ولعل هذه الفكرة كانت شائعة إذ ذاك ، أو أن القصة كلها موضوعة للدلالة على قوة الجدل ، وأن المبالغة فيه تورث الإنسان أحيانا موارد التهلكة .

٤ - « قال أبو العيفاء لابن أبي دؤاد : إن قوما من أهل البصرة قدموا إلى « مرء من رأى » يدا على فقال : يد الله فوق أيديهم . فقلت : إن لهم مكرًا . فقال : ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله . فقلت : إنهم كثير . قال : كم من فئة قليلة غابت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين (٢) . . . »

ويضيق بنا المقام هنا عن الإكثار من هذه النماذج من جدل المعتزلة وبداهتهم في مختلف أغراضهم وشتى أحاديثهم ، وهذا القدر القذى ذكرناه يؤكد لنا ما سبق أن قررناه من أن المعتزلة كانوا في ذلك الميدان قوة لا تدانيها قوة ، وأن طاقتهم الجدلية كانت تدمر في كل مجال بما يشاءون من ضروب الأفكار

(١) سرح العيون : ص ١٥٩ .

(٢) زهر الآداب : ج ٣ ص ١١٧ .

ومختلف المعاني ، حتى لقد كاد الجدل يصبح طابعه تمييز به أساليبهم ، وبملاشك فيه أن دراسة المعتزلة للمنطق والفلسفة كان لها - إلى جانب مقدرتهم البيانية وثقافتهم اللغوية - أكبر الأثر في إنضاج عقولهم ، وتكوين ملكتهم الجدلية على هذا النحو الذي رأينا . فالثقافة - كما قلنا - تخصص للفكر وتشهد العقل وتمنح صاحبها الزاد الذي يمدده دائما بالقدرة على أن يخلق ويبدع ، ويجادل ويقنع ويتصرف في وجوه الكلام على الصورة التي يريد .

إن الطابع الجدلي في نثر المعتزلة لم يكن - كما رأينا - مجرد لباقة في المناقشة أو براعة في استخدام الألفاظ ، وإنما كان أولا وقبل كل شيء ، خلاصة ثقافة عميقة خصبة تختلف فيها الموضوعات ، وتنوع الأفكار ، وتبرز النزعات العقلية التي تقارن وتقيس وتستنبط ، وتجمع الأجزاء لتستخرج منها كلاً ، والتي تبحث للعرض والجوهر والسك والكيف والشكل والجزء والجنس والنوع والروح والجسد والقدرة والظفره والكون ، وما إلى ذلك من مباحث دقيقة في الفلك والطب والهندسة والرياضة والطبيعة والإنسان والحيوان .

إن هذه الثقافة الوسيعة بكل ما اشتملت عليه ، كانت هي الأساس الذي ارتكزت عليه عقلية المعتزلة ، وقامت عليه ملكاتهم ومواهبهم ؛ فهم في نثرهم وبعض شعرهم يستمدون من هذه الثقافة ويأخذون منها ، وسوف يتأكد لنا أن أكثر ما غنى به أدبهم من موضوعات وأفكار ، كان انعكاساً لهذه الثقافة وأثرًا من آثارها . لذلك فإننا لا نبعد إذا قلنا : إن أدب المعتزلة كان يمثل ظاهرة جديدة تنسجم بحدة للموضوعات ، وغزارة الأفكار ، وخصوبة المعاني ، وروعة الأساليب .

رأبما : المعتزلة وفنونه النثر الأخرى :

سبق أن ذكرنا في بداية هذا الفصل ، أن المعتزلة على الرغم من انشغالهم بالدفاع عن دينهم ومبادئهم ، لم تنقطع أسباب الصلة بينهم وبين الحياة ؛ بل لقد كانوا أو كان الكثير منهم ، من أعرق الناس وعيكلها ، وانفعالابها ، وإبرازاً لما بها من جوانب الخير والشر ، لقد وقفوا بثقاتهم الواسعة أمام الحياة يرصدون أحداثها ، ويتعمقون أسرارها ، ويميشونها في مختلف حدودها وأبعادها ، وشق صورها وأحوالها ، فنبت تجاربهم ، وانفعلت عقولهم ونفوسهم ، ثم كتبوا هذا كله من خلال ثقافة واهية وفنية رائعة وحس عميق بالحياة والناس ، وإنك لتحس في ثنايا كتاباتهم بطعم خاص ، تتميز فيه ملامح ثقافتهم ، وحرية عقولهم ، وخصوصية أفكارهم ، وما إلى ذلك من السمات الخاصة التي تكون في مجموعها ذلك الخط العريض الذي اختطوه في طريق النثر العربي .

إذن لم يكن الجدل حول قضايا الدين ومذاهب الكلام هو كل ما يصل المعتزلة بفن النثر ؛ بل كانت لهم - إلى جانب ذلك الباب الواسع الذي ألمنا بطرف منه - صلة وثيقة بفنون النثر الأخرى وموضوعاته ؛ حتى ليكن القول بأن النثر الفني الذي خلفه لنا المعتزلة ، ممثلاً في آثار كبار رجالهم كالنظام والجاحظ وابن أبي دؤاد وأبي حيان التوحيدى والصاحب بن عباد ، قد استوعب كل ما شغل به عصرهم من موضوعات ، وأحاط بكل ما وطاه زمانهم من معارف ، وسجل ما يمكن أن يحول في النفس الإنسانية من خواطر ، ونحن بهذا لا نطلق القول إطلاقاً ، أو نسرف في الحكم إسرافاً لا يستند إلى دليل ؛ فالشواهد التي بين أيدينا لهذا النثر ، تجعلنا نقف مشدوهين أمام هذه العظمة العقلية التي تمثلت أسرار هذا الكون وحقائقه ، ثم أخرجتها لنا فكراً خصباً وبيانا رائعاً .

أقد سجل المعتزلة فى نثرهم قضايا العقل وقضايا النفس ، وتحدثوا عن الطفرة والذرة ، كما تحدثوا عن الشوق والحب ، وصوروا الحياة الاجتماعية بواقعها ، كما تغلغلوا إلى أعماق النفس الإنسانية فوصفوا أحوالها وكشفوا أسرارها ، وكانوا فى كل مجال يستلمون ثقافتهم ، ويستوحون معارفهم ، فتميز أدبهم بعمق الفكرة وجدة المعنى وروعة الأسلوب ، وسنمرض الآن طائفة من تلك الموضوعات السكثيرة التى عاجلها نثر المعتزلة ، نرى ما هو الجديد الذى أضافوه إلى موضوعات النثرونه وإلى أى حد يمكن اعتبار النثر عندهم مرحلة من مراحل التطور لها سماتها ومميزاتها الخاصة .

١ - الوصف :

الوصف باب واسع من أبواب الأدب العربى ، شغل منه على طول مراحل التاريخ مكانا فسيحا وجانبا ضخما ، فالشاعر فى الجاهلية يصف الفرس والناقة والرمح والحرب ، ومواقف البطولة ومشاهد الطبيعة ، ولواعج النفس وأشواق الحب . وفى العصور الإسلامية يصف - فوق هذا - حياته الزاهية من رياض وبساتين وجوار ومجالس غناء وشرب ، وما إلى ذلك من المظاهر الحضارية التى ازدهت بها البيئات العربية بعد الفتوحات الإسلامية ؟

فما مكان المعتزلة من هذا الباب الواسع ؟ وما هو الجديد الذى يمكن أن تتميز به شخصيتهم الأدبية ؟

الحق أن المعتزلة قد افتنوا فى هذا الباب افتنانا ، وأبدعوا لإبداعا ، وآتوا بالجديد الذى لم يسبقوا إليه ، إننا فى باب الوصف عند المعتزلة نحس بنمط جديد لا يقف عند حدود الميئات المشاهدة ، ولا يكتفى بإبراز الصفات السطحية المحدودة ، وإنما نجد الخيال الخصب الذى يمدنا بأدق التفصيلات ، ويقفنا على ما وراء المشاهدات حتى فى وصفهم للأمور الحسية ، لا نحس بأن الألفاظ وحدها هى التى تربطنا بالشىء

الذى يصفونه، ولكننا نحس بأننا أمام صورة حية نابضة بالحس والحركة والحياة .
والمعتزلة في وصفهم، لم يقفوا عند حدود الأمور المادية المحسوسة كما هو المؤلف
عند غيرهم ، ولكنهم تجاوزوا حدود المادة إلى عالم المعاني ، فوصفوا الذة والألم
والعشق والفراق، والسعادة والشقاء، والكرم والبخل، والخوف والجن، وكافة أحوال
النفس ؛ كما وصفوا اللسان والكتاب والقلم والناطق والكلام ، وما إلى ذلك من
الأمر الكثير التي لا يتيسر حصرها ، والذي يرجع إلى نثر المعتزلة يصادف
ألواناً مختلفة من صورهم الوصفية؛ تم كلها عن نزعة فنية أصيلة ، قوامها التجربة
الخصبة ، والثقافة الرحبة ، والعقل الفاضح .

وهذه الموضوعات التي اتسع لها نثر المعتزلة في الوصف ، كان معظمها مقصوراً
على الشعر ؛ ففي القرن المجري الأول أى قبل ظهور المعتزلة ، لم يكد النثر يتسع
إلا لموضوعات ضيقة كالرسائل الإخوانية والديوانية ، ولكننا هنا نرى أن المعتزلة
قد استطاعوا أن يضيفوا إلى النثر العربي ألواناً مختلفة ، منها الوصف الذى لم يقفوا
به عند حدود المراثيات والحسات ؛ وإنما تجاوزوا به ذلك إلى عالم المعاني .

ولعل لثقافة المعتزلة أيضاً أثراً كبيراً في مقدرتهم الخاصة على الوصف ،
وسنعرض الآن بعض نماذج للوصف في نثر المعتزلة .

الوصف الحسى :

فن أوصافهم للأمر الحسية ، تلك الصورة الرائمة التي يصور فيها الجاحظ
موقفا لعبد الله بن سوار قاضى البصرة ، وهو في معركة عنيفة مع الفدابة .

إن الوصف في هذه الصورة لا يعتمد على نقل الحركات الحسية المشاهدة لهذه
المركة فحسب ؛ بل يعتمد أيضاً على إبراز المشاعر الخفية التي تكن وراء هذه
الحركات الحسية ، وعلى تتبع الطاقة النفسية التي عالج بها القاضى موقفه في هذه
المركة ، وكيف أنها بدأت قوية ، ثم أخذت تضمف أمام إلحاح الفدابة وتسلطه
حتى استحالت في آخر الأمر إلى مقاومة حسية يستخدم فيها للقاضى كنه حينها

ويده حيناً آخر ، ليذب القباب عن وجهه ، ويدفع أذاه عن أنفه وعينيه ، وهنا يضطر للقاضى إلى الخروج عن وقاره وزمته ، فلم يجد بداً من الاعتذار للقوم الذين كانوا يلاحقون حر كاته بنظراتهم .

يقول الجاحظ : « كان لنا بالبصرة قاضٍ يقال له « عبد الله بن سوّارة » ، لم ير الناس حاكماً قط ولا زميئاً ، ولا ركيناً ، ولا وقوراً حليماً ، ضبط من نفسه ، وملك من حر كته مثل الذى ضبط وملك ، كان يصلى الغداة فى منزله ، وهو قريب الدار من مسجده ، فيأتى مجلسه ، فيحتجى ولا يتكلم ، فلا يزال منتصباً لا يتحرك له عضو ولا يلتفت ، ولا يحل حبوته ، ولا يحول رجلاً على رجل ، ولا يعتمد على أحد شقيه ، حتى كأنه بناء مبنى أو صخرة منصوبة ؛ فلا يزال كذلك ، حتى يقوم إلى صلاة الظهر ، ثم يعود إلى مجلسه ، فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى صلاة العصر ؛ ثم يرجع لمجلسه فلا يزال كذلك حتى يقوم إلى صلاة المغرب ، ثم ربما عاد إلى مجلسه ، بل كثيراً ما كان يكون ذلك إذا بقى عليه من قراءة العهود والشروط والوثائق ، ثم يصلى العشاء [الأخيرة] وينصرف ؛ فالحق يقال : لم يقم فى طول تلك المدة والولاية مرة واحدة إلى الوضوء ، ولا احتاج إليه ، ولا شرب ماء ولا غيره من الشراب ، كذلك كان شأنه فى طوال الأيام وفى قصارها ، وفى صيفها وفى شتائها ، وكان مع ذلك لا يحرك يده ، ولا يشير برأسه ، وليس إلا أن يتكلم (ثم يوجز ويبلغ بالكلام اليسير المعانى الكثيرة) .

فبينما هو كذلك ذات يوم ، وأصحابه حواليه ، وفى السماء بين يديه ؛ إذ سقط على أنفه ذباب ، فأطال المكث ، ثم تحول إلى مؤق عينيه ، فرام الصبر فى سقوطه على المؤق ، وعلى عضه ونفاذ خرطوميه ؛ كما رام من الصبر على سقوطه على أنفه من غير أن يحرك أرنبته ، أو يُنضنَّ وجهه أو يذب بأصبعه ؛ فلما طال ذلك عليه من القباب ، وشغله وأرجعه وأحرقه ، وقصد إلى كل مكان لا يحتمل التغافل أطبق (م - ١٧ أدب المعتزلة)

جفنه الأعلى على جفنه الأسفل ؛ فلم ينهض ، فدعاه ذلك إلى أن والى بين الإطباق والفتح ، فتنحى ريثما سكن جفنه ، ثم عاد إلى مؤقته بأشد من مرته الأولى ؛ فغمس خرطومه في كل مكان أوهاه قبل ذلك ، فكان احتمال له أضعف ، وعجزه عن الصبر في الثانية أقوى ، فحرك أجنانه ، وزاد في شدة الحركة ، وفي فتح العين وفي تتابع الفتح والإطباق ، فتنحى عنه بقدر ما سكنت حركته ، ثم عاد إلى موضعه ، فإزال يلح عليه حتى استفرغ صبره ، وبلغ مجهوده ، فلم يجد بداً من أن يذب عن عينيه بيده ، ففعل ، وعيون القوم إليه ، وكأنهم لا يرونه ، فتنحى عنه بقدر ما ردد يده وسكنت حركته ، ثم عاد إلى موضعه ، ثم ألجأه إلى أن يذب عن وجهه بطرف كفه ، ثم ألجأه إلى أن تابع بين ذلك ، وعلم أن فعله كان بعين من حضره من أمثاله وجلسائه ، فلما نظروا إليه قال : أشهد أن القهاب ألح من الخنفساء ، وأزهى من الغراب ، وأستغفر الله ، فما أكثر من أعجبته نفسه ، فأراد الله عز وجل أن يعرفه من ضعفه ما كان عنه مستوراً ، وقد علمت أنى عند الناس من أزمت الناس ، فقد غابني وفضحتني أضعف خلقه ؛ ثم تلا قوله تعالى : « وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب » ؛ وكان بينَ اللسان ؛ قليل فضول الكلام ، وكان مهيباً في أصحابه ، وكان أحد منهم لما يظمن في نفسه ، ولا في تعريض أصحابه للمناة^(١) .

إن هذا المشهد القدي صورده لنا الجاحظ ، يهطينا نمطاً جديداً في الأسلوب الوصفي ؛ فهو - كما نرى - ينقل إلينا صورة دقيقة مفصلة عن هذه المعركة لاتعتمد على اللفظ فقط ، وإنما تعتمد أيضاً على المهارة في تصوير الحركات الحسية والمشاعر النفسية ؛ فالجاحظ يتتبع أدق الحركات والتفصيلات ، حتى كأنه ينقل أمام عينيكم صورة حسية مجسمة ، ترى فيها القاضى وهو يقاوم لجأح الذباب وإلحاحه ، وكيف

أنه لزماته وركاته ، رام الصبر على الذباب ، وعلى عضه ونفاذ خرطومه ، حينما سقط على أنفه ، وتحول إلى مؤق عينيه ، فلم يغمض طرفه ، أو يغمض وجهه ، أو يذب بإصبعه كما هو المألوف ، ولكنه حاول أن يصبر عليه ، فلما استبد به الذباب فقد صبره ، ولكنه لم يفقد وقاره مرة واحدة ، فأخذ أولاً يطبق جفنه ويفتحه ، ولكن الذباب يلاحقه ولا يبعد عنه إلا بمقدار ما يطبق جفنيه ثم يفتحها ، فاضطر إلى أن يتابع هذه الحركة ، فأخذ يوالى بين الفتح والإطباق ، ولما لم يسمعه ذلك اضطر إلى أن يذب الذباب بيده ثم بكه ، حتى إذا انكشف أمره ، ووضعت مقاومته ، وظهر عجزه ، وتأكد أن عيون القوم ترمقه ، لم يجد بدا من الاعتذار عن ذلك بأن الذباب ألح من الخنفساء ، وأزهى من الغراب ، وأن الإنسان إذا ازدهى بنفسه ، فلزم الزماتة والركانة ، غلبه على أمره أضعف المحلوقات .

إن الجاحظ قد أراد أن يصور طبيعة الذباب ، ويصف إلحاحه وشدة خبثه ونقله ، وقدرته - مع ضعف خلقته - على أن يخرج الحليم عن حلمه ، والوقور عن وقاره ، فعمد إلى ذلك المشهد الذى برع فى تصويره ، ورسم حركاته وتفصيلاته إلى أبعد حد ممكن ، ولم ينس فى بداية الأمر أن يعطينا صورة دقيقة عن القاضى فى وقاره وتزمته ، وقدرته على ضبط نفسه ، والسيطرة على حركاته ، ليؤكد ما أراد أن يكشفه من طبيعة الذباب وشدة إلحاحه .

وسواء أكان هذا المشهد الذى نقله لنا الجاحظ قد حدث فعلاً ، أم أنه قد اختلقه ليؤكد به دراسته لطبائع الذباب ؛ فهو على أية حال صورة رائعة من فنيته ، وقوة مخيلته ، ودقة ملاحظته فى الوصف والتصوير .

٢ - وما يؤكد لنا مقدرة المعتزلة على الوصف الحسى ، وإحاطة خيالهم بتفاصيل الأشياء ووقائعها ، تلك الصورة التى سبق أن قدمناها للنظام حينما سأله الخليل بن أحمد أن يصف له قدحاً من الزجاج فقال : أبدوح أم بدم ؟؟ فقال : بدمح .

قال : نعم . تريك القذى ، وتقيك الأذى ، ولا تستر ما ورى . قال : فذمها .
قال : سريع كسرهما ، بطيء جبرها . قال : فصف هذه النخلة ، وأوما إلى نخلة
في داره ، فقال : أمدح أم بدم ؟ قال : بمدح . قال : حلو مجتمناها ، باسق منتهاها ،
فاضر أعلاها . قال : فذمها . قال : هي صعبة لارتقي ، بعيدة المجتنى ،
مخوفة بالأذى (١) .

فهذه الكلمات على قصرها ، تدل على خصوبة الخيال ، وسرعة الخاطر ، واتقاد
الذهن ؛ فهو على البدهة يصف الشيء مدحاً ثم يصفه ذماً ، وهو حين يمدح ، يلتمس
أدق الأوصاف وأخصها بالمدح ، وحين يذم يلتمس أدق الأوصاف وأخصها بالذم
وهل ثمة أروع براعة ممن يعطيك خصائص الشيء من فاحيته الحسنه والقبیحة
بمستوى واحد من الجودة والقوة والإبداع ؟ لا شك أنها عقلية من طراز خاص
تلك التي تحيط بدقائق الأشياء ، وتكتنه أسرارها على هذا النحو الرائع البديع ؛
فلا يتعاطفها الشيء أن تمدحه حيناً ، وتذمه حيناً آخر ، وأن تكشف حسناته بقدر
ما تكشف سيئاته ، دون ضعف أو قلق أو افتعال ، إنها عقلية المعتزلة التي انبسط
أمامها عالم الأفسكار والمعاني ، فهي تأخذ منه ما تشاء لنا تشاء دون جهد
أو معاناة .

وصف المعاني :

وكما أبدع المعتزلة في وصف الأمور الحسية ، أبدعوا أيضاً في وصف
الأمور المعنوية ، وافتنوا في تصويرها افتناناً يشهد لهم بمخسوبة الفكر
ورحابة الخيال .

١ - يقول أبو الهذيل العلاف في وصف حقيقة العشق : « العشق يحتم على

النواظر ، ويطبع على الأفئدة ، مرتعه في الأجسام ، ومشرعه في الأكباد ،
وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأوهام ، لا يصفو له مرجو ، ولا يسلم له مدعو
تسرع إليه النوائب ، وهو جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض الشكل ،
غير أنه من أريحية تكون في الطبع ، وطلاوة توجد في الشائل ، وصاحبه جواد
لا يصنى إلى داعية المنع ، ولا يصيخ لنزع العذل^(١) .

إن أبا الهذيل في هذه الجمل القصيرة الرائعة ، يتحدث عن هذه الظاهرة النفسية
وعن أفاعيلها ، وعن أثرها في صاحبها ، فهي تختم على نظره ، وتطبع على فؤاده ،
وتبلوه بالظنون والأوهام ، والذين يرون بتجربة للعشق ، يستطيعون أن يتصوروا
مهلج الصدق والدقة في هذا الذي قاله أبو الهذيل ؛ فالعاشق دائما متصرف الظنون
متفنن الأوهام فيما كان وما سيكون من أسر معشوقته معه ، لا يستقر في قلبه
يقين من ماضيه ، ولا يهدد أحلامه أمل في مستقبله ، بل هو كما وصفه أبو الهذيل
« لا يصفو له مرجو ، ولا يسلم له مدعو » نفسه - دائما - تعاني الشك والحيرة
والقلق ، لذلك كان العشق « جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض الشكل »
ولكنه مع ذلك « أريحية تكون في الطبع وطلاوة توجد في الشائل » ، وهو
بهذه العبارة ، يشير إلى أن العشق شيء يتطلب استعدادا خاصا ، فليس كل إنسان
قابلا للعشق ، وإنما يعشق من له قابلية خاصة ، ولديه أريحية في الطبع ، ورقة
في الشائل .

وأبو الهذيل ، يعبر عن معانيه تعبيراً طبيعياً مباشراً ، فهو لا يتكاف لفظاً ،
ولا يفتصب كلمة في غير موضعها ، ولا يقصد إلى سجع ينبو عن الذوق ، أو يضيق
به المقام ، ولكنه يستخدم جملة استخدماً رائعا وبسيطا ، يوحي بذوق مرهف
وفنية أصيلة .

(١) وفیات الأعيان : ج ٣ ص ٣٩٧ .

٢ - والنظام أيضا يصف العشق ، ويصور ما يتبعه من آلام ولذائذ فيقول :
« العشق أرق من السراب ، وأدب من الشراب ، وهو من طهنة عطارة عجننت
في إناء الجلالة ، حلو المجهنى ما اقتصد ، فإذا أفرط ، عاد خبيلا قاتلا وفسادا معطلا ،
لا يطعم العلاج في صلاحه ، له صحابة غزيرة تهى على القلوب ، فتعشب شففاً ،
وتثمر كلفا ، وصريعه دائم اللوعة ضيق المتنفس ، مشارف للزمن ، طويل
الفكر ، إذا أجنه الليل أرق ، وإذا أوضحه النهار قلق ، صومه البلوى ،
وإفطاره الشكوى^(١) . »

فوصف النظام هنا للعشق ، وتصويره لحقيقته ، لا يقل روعة ولا دقة عن وصف
أبي المذبل ، بل ربما كان النظام أكثر دقة وتعمقا في وصف طبيعة العشق
وحقيقته ؛ فهو يقول : إن العشق يسرى في القلب على هيئة كما يسرى الشراب ،
ويؤثر في العقل بالتدريج كما يسرى أثر الشراب ، وللعشق نشوة ولذة . ولكن
هذه اللذة لا تأتي إلا في حدود الاعتدال والاقتصد ؛ فإذا أفرط صاحبها وبالغ
انقلبت عليه خبيلا قاتلا وفسادا معطلا ، لا يرجى منه بره ، ولا ينفع معه علاج ،
إن صريع العشق دائم اللوعة ضيق المتنفس ، ليله أرق ، ونهاره قلق ، وصومه
بلوى ، وإفطاره شكوى .

وجمل النظام من ناحية نسقها البياني ، تدل على فنيته ، ودقته في اختيار كلماته ،
وتسويق جملة ، فهو يسجع أحيانا ، ولكنه سجع جميل مقبول ، يذكرنا بالمنهج
الذى رسمه الجاحظ للسجع ، ومتى يكون مقبولا ، ومتى يكون مبتذلا مردولا ،
وهو يستخدم كذلك في تصويره بعض الصور البيانية التى يستعين بها على توضيح
أفكاره ، وتجليه معانيه ، ولكنه لا يفتعل ذلك ولا يتكلفه ، وإنما يأتيه من طبع
رقيق وحس دقيق ؛ فهو حين يقول مثلا : « له صحابة غزيرة تهى على القلوب

(١) مروج الذهب : ج ٦ ص ٣٧١ ، ٣٧٢ ط باريس .

فتمشبت شغفا وتثمر كلفا : يستخدم صورة بيانية رائعة للتعبير عن أفاعيل العشق وآثاره ، وهي صورة دقيقة تمثل لنا مبلغ اتصال العشق بالقلوب ، وكيف أن سحابة إذا همت ، فإنها ستمشبت في القلوب شغفا وتثمر كلفا .

والمعاني التي تناولها النظام في وصفه لطبيعة العشق ، معان دقيقة وعميقة ، توحى بأن وراءها معرفة دقيقة بطبيعة هذه الظاهرة ؛ فالذي يتحدث عن العشق بهذه الدقة وبذلك الوعي ، لا بد أن يكون قد مر بتجربة عشق صادقة ، استلهم منها هذه المعاني بعد أن عاشها وأحس بها . والأدب حينما يكون تعبيرا عن تجربة ، فإنه يكون أكثر صدقا وأعمق تأثيرا .

٣ - ووصف الجاحظ اللسان فقال : « هو أداة يظهر بها البيان ، وشاهد يبر عن الضمير ، وحاكم يفصل الخطاب ، وناطق يرد به الجواب ، وشافع تدرك به الحاجة ، وواصف تعرف به الأشياء ، وواعظ ينهى عن التبيح ، ومُغرٍ يرُدُّ الأحران ، ومعتذر يدفع الضمينة ، ومُلهٍ يونق الأسماع ، وزارع يحرق المودة ، وحاصد يستأصل العداوة ، وشاكر يستوجب المزيد ، ومادح يستحق الزلفة ، ومؤنس يذهب بالوحشة^(١) » .

ألم الجاحظ في وصفه هذا بكل ما يمكن أن يؤديه اللسان من منافع ، ويقوم به من وظائف في مجالات الخير والذم ، فهو يصفه بما ينبغي أن يكون عليه ، ويحدد ما يجب أن يستخدم فيه ، كأداة من شأنها أن تضر وتنفع ، وتسعد وتشقى .

والجاحظ يستخدم في التعبير عن معانيه جملا قصيرة ، تستقل كل جملة منها بمعنى ، وتشير إلى خاصية من خواص اللسان الذي هو موضوع الوصف ، والجاحظ لا يعتمد السجع في جملة هذه مع قصر فواصلها ، ولكنه يترك المعنى يقوده إلى اختيار الألفاظ المناسبة التي تعبر عنه من غير تكاف أو مجاهدة ، وللجاحظ مذهب

في السجع قد سبقت الإشارة إليه ، وله كذلك مذهب في الألفاظ والمعاني يقوم على فكرة بلاغية واضحة ، وهي أوضح العلاقة بين الكلمات والمعاني التي تعبر عنها (١) .

والجاحظ يطبق مذهبه في السجع ومذهبه في العلاقة بين الألفاظ والمعاني تطبيقاً دقيقاً ، يدل على فنيته وعمق حسه بالقيم البلاغية ، ولعل هذا النموذج يوضح لنا مبلغ دقة الجاحظ في اختيار كلماته ، والملاءمة بينها وبين معانيها ، فكل جملة من هذه الجمل تتضمن معنى قائماً بذاته ، وهو يعبر عن هذا المعنى بالكلمات الموحية به والمهيرة عنه ، وسوف يتأكد لنا هذا عند الجاحظ. وغيره من كتّاب المعتزلة ، حينما نعرض نماذج لهم من مختلف فنون النثر وموضوعاته .

و بعد : فإنه يضيق بنا المقام هنا عن الإحاطة بتلك المجالات التي استخدم فيها المعتزلة مقدرتهم في التصوير والوصف ، والذي يمكن أن نستخلصه من هذه النماذج اليسيرة التي أوردناها ؛ أن المعتزلة كان لهم في هذا الباب مقدرة خاصة ، تتمثل في دقة تأنيهم ، وخصوصية خيالهم ، وسعة إحاطتهم بدقائق الأشياء ، وتفانهم في أعماقها على هذا النحو الذي رأينا ، لا فرق عندهم في ذلك بين المعاني والمحسوسات .

ب - فصول مختلفة منه نثر المعتزلة :

سنعالج تحت هذا العنوان صوراً مختلفة من نثر المعتزلة ، يتصل بعضها بتصوير حياتهم الاجتماعية التي يرتبطون فيها مع الناس بألوان مختلفة من الروابط ، ويتصل بعضها بتصوير نزواتهم الأخلاقية ، سواء في ذلك الناحية التطبيقية أم الناحية التعليمية ، ويتصل بعض ثالث منها بفنون شتى من ثقافتهم ، وألوان مختلفة من تجاربهم وتأملاتهم .

(١) انظر ما كتبه عن هذا المذهب في كتابنا : «النثر الفني وأثر الجاحظ فيه» ص ٢٠٦ ،

١ - كانت للجاحظ صلوات ود وصداقة مع كبراء الدولة وسراتها ، كالفتح بن خاقان ، ومحمد بن عبد الملك الزيات ، وأحمد بن أبي دؤاد ، وكان هؤلاء يتنافسون في صداقته لأدبه وظرفه ؛ فإذا قصر في الاحاق بأحدهم ، غضب منه وتلون عليه فيسرع الجاحظ باستعطافه والاعتذار إليه . وللجاحظ في هذا الميدان صور شائقة ممتعة ، يستخدم فيها ذكاه وثقافته ، وقدرته على اللعب بالألفاظ واللغاني ، فيبلغ بها ما يريد من اتصال أسباب المودة والرضا .

فن ذلك رسالته إلى أحمد بن دؤاد التي يقول فيها : « ليس عندي - أعزك الله - سب ، ولا أقدر على شفع إلا ما طبعك الله عليه من الكرم والرحمة والتأميل الذي لا يكون إلا من نتاج حسن الظن ، وإثبات الفضل بحال المأمول وأرجو أن أكون من العتقاء الشاكرين ، فتكون خير معتب ، وأكون أفضل شاكر ، ولعل الله أن يجعل هذا الأمر سببا لهذا الإنعام ، وهذا الإنعام سببا للانقطاع إليكم ، والسكون تحت أجنحتكم ، فيكون لأعظم بركة ولا أنى بقية من ذنب أصبحت فيه ، وبمثلك - جعلت فداك - عاد القذوب وسيلة ، والسببة حسنة ، ومثلك من انقلب به الشر خيرا ، والقرم فنا ، من عاقب فقد أخذ حظه ، وإنما الأجر في الآخرة ، وطيب الذكر في الدنيا على قدر الاحتمال وتجرجع المرار وأرجو ألا أضيع وأهلك فيما بين كرمك وعقلك ، وما أكثر من ينفو عن صفر ذنبه وعظم حقه ، وإنما الفضل والثناء والعمو ، عن عظيم الجرم ضعيف الحرمة وإن كان العمو عظيما مستطرقا من غيرك ، فهو تلاد فيكم حتى ربما دعا ذلك كثيرا من الناس إلى مخالفة أمركم ، فلا أنتم عن ذلك تنسكون ، ولا على سالف إحسانكم تقدمون ، وما مثلكم إلا كمثل عيسى ابن مريم عليه السلام ، حين كان لا يمر بملا من بني إسرائيل إلا ، أنعموه شرا وأسمعهم خيرا . فقال له « شمعون الصفا » ما رايت كاليوم ؛ كلما أسمعوك شرا أسمعتهم خيرا . فقال « كل امرئ ينفق بما عنده

وليس عندهم إلا الخير ، ولا في أو عيتكم إلا الرحمة ، وكل إناء بالذى فيه ينضح ^(١) فالجاحظ في استعطافه لصاحبه هنا لبق ذكى ، يستخدم طاقته الفنية في تمهينة المعانى التى تملأ القلب بالرضا ، وتحرك المشاعر نحو العفوان والصفح ، لما تتضمنه من مملأة للشعور وإرضاء للفرور ، فهو يعترف بذنبه لصاحبه ، وليس لديه من شيء يعتذر به ، ولا شفيح يلجأ إليه إلا عفوه وكرم طبعه ، فبمثله يتحول الشر إلى خير ، والتزم إلى غنم ، والسئية إلى حسنة ، وإذا كان العفو عند غيره شيئاً يستطرف ، فهو عنده طبع وغريزة ، إنه في العطف والتسامح كعيسى بن مريم ، يتلقى من الناس شراً ولكنه لا يرد عليهم إلا بالخير ، لأن كل امرئ ينفق مما عنده ، وكل إناء بالذى فيه ينضح .

إن هذه المعانى التى تمها الجاحظ لصاحبه يستعطفه بها ، لا تنعم من قلبه ، ولا تفيض من وجدانه ، ولكنها معان ذهنية ، يستخدمها في ذكاء ولباقة ، ليصل بهما ما انقطع من أسباب المودة بينه وبين قاض كبير ، له في بلاط الخلافة مكان مرموق ، فهى لا تدل على تجربة نفسية صادقة عاناها الجاحظ وانفعل بها ، بقدر ما تدل على براعته واقتداره في خلق المعانى التى يريدها ، حتى ولو لم يكن وراءها رصيد من عواطفه .. فالجاحظ في هذا الباب - باب الاعتذار والاستعطاف - يصدر عن ذكاء ولباقة ووهى بتعريف المعانى في وجوهها ، أكثر مما يصدر عن إحساس صادق بتجربة تهب نفسه وتحرك وجدانه ، فيعبر عنها تعبيراً فنياً أصيلاً ، ينبع من عواطفه لا من ذهنه ، ولعل السبب في هذه الظاهرة ، هو أن صلة الجاحظ بمن كان يكتب إليهم لم تكن صلة نفسية عاطفية ، ولكنها كانت صلة انتفاع مادية ، فهو لاء كانوا يغمرونه بعباياهم التى كانت هى مورد رزقه الوحيد ، فما أشبه موقفه منهم بموقف الشعراء الذين كانوا يتكسبون بشعرهم ، فيمدحون لتفقد عليهم العطايا ، لا إيماناً بتجربة نفسية أو اجتماعية ، ولذلك فإن شعرهم كان يثير التأمل العقل ، أكثر مما يثير اللذة الشعورية .

إن الجاحظ هنا فنان من ناحية تنمية لألفاظه وتنسيقه مجمله ، ولكن فنيته الرائعة الأصيلة ، لا تنظر على حقيقةتها إلا حينما يفعل عقله وقابه جميعا بمشكلة من المشكلات الكونية الكبيرة في أى مجال من المجالات ، فيعالجها بعقل العالم وروح الفنان ، حينئذ تتجلى أمامك أسرار هذه العبقرية التي لا يسعك حياؤها إلا الجهر والاندھال - وسوف تمر بنا نماذج من تلك الفنية الرائعة للجاحظ وغيره من عباقرة المعتزلة .

وما تجدر الإشارة إليه هنا، أن الطابع الذى يتسم به أسلوب الجاحظ في هذه الرسالة ، يوضح لنا أثر الثقافة الأجنبية من ناحية الإكثار من استخدام الجمل الاعتراضية ، والنزوع إلى إطالة الجمل وتداخلها أحيانا ، وذلك كقوله في بداية رسالته : « ليس عندي - أعزك الله - سبب ولا أقدر على شفيق إلا ما طهعت الله عليه من الكرم والرحمة والتأميل الذى لا يكون إلا من نتاج حسن الظن وإثبات الفضل بحال المأمول » فهذا النمط من الأساليب، يذكرنا بطريقة ابن المقفع في الكتابة ، تلك الطريقة التي تعتبر صورة واضحة من صور التأثير الأجنبي في المكتابة العربية .

٢ - وللجاحظ في هذا الباب نماذج كثيرة ، تتسم كلها بذلك الطابع الذى وصفناه ، وهذا نموذج آخر منها ؛ تتضح فيه آثار ثقافة المعتزلة في إنتاجهم الأدبي . يقول الجاحظ : « زيك الله بالتقوى ، وكفاك ما أهمك من الآخرة والأولى ، من عاقب - أبقاك الله تعالى - على الصغيرة عقوبة الكبيرة ، وعلى الهفوة عقوبة الإصرار ، فقد تناهى في الظلم ، ومن لم يفرق بين الأسافل والأعلى ، والأداني والأقاصى فقد قصر ، والله لقد كنت أكره سرف الرضا مخافة أن يؤدي إلى سرف الهوى ، فما ظنك بسرف النفيظ وغلبة الغضب من طياش عجول لغاش؟؟ ومعه من الخرق بقدر قسطه من التهاب المرة الحمراء ، وأنت روح كما أنت

جسده، وكذلك جنسك ونوعك، إلا أن التأثر في الرقاق أسرع، ووضده في الغلاظ الجفافة أكل - ولذلك اشتد جزعى عليك من سلطان الغيظ وغلبته، فإذا أردت أن تعرف مقدار الذنب إليك من مقدار عقابك عليه، فانظر في علته، وفي سبب إخراجها إلى معدنه الذي منه نجم، وعشه الذي منه درج، وإلى جهة صاحبه في التسرع والنبات، وإلى حله عند التعريض، وفطنته عند التوبة^(١).... الخ «

في هذه الفقرات من رسالة الجاحظ تتضح ثقافة المعتزلة الخاصة التي يعتبر أخص شيء فيها الفلسفة والمنطق، فهو في هذه السطور القليلة، يستخدم ألفاظ الروح والجسد والجنس والنوع والنضد والجهة والعلة والسبب، وكلها من الألفاظ الخاصة التي هي أدخل في باب الاستعمالات الفلسفية، ولكنه يستخدم هذه الألفاظ في رسالته استخداماً دقيقاً، فيضع كل شيء في المجال الذي يناسبه، فهو وإن كان في استخدامه لهذه الألفاظ متأثراً بنزعة ثقافية خاصة، إلا أنه لم ينس مذهب في حسن الملاءمة بين الألفاظ والمعاني التي تعبر عنها - وإلى جانب هذا نجد في قوله « وأنت روح كما أنت جسم » إشارة إلى رأى المعتزلة في الحقيقة الإنسانية، وأن الإنسان مكون من جوهرين متخالفين هما الروح والجسد، وهو رأى قديم في الفلسفة اليونانية، قرره سقراط، ثم تلاميذه من بعده : - أفلاطون وأرسطو^(٢).

وفي الحق أن آثار الثقافة اليونانية في أدب المعتزلة كثيرة ومتنوعة، فهي لا تقف عند استخدام طائفة من الألفاظ الخاصة بالفلسفة أو المنطق، ولكن ربما كان نصيبها في الناحية الموضوعية أوسع وأعق على نحو ما سيتبين لنا بعد قليل .

(١) شرح العيون ص ١٦١ .

(٢) أنظر : في النفس والعقل - للدكتور محمود تامم - فهو يشرح آراء هؤلاء

الفلاسفة في ذلك الموضوع ص : ٢٢ وما بعدها ، ٣٢ وما بعدها ، ١٤٥ وما بعدها .

نموذج ثالث :

٣ - « اتى « إبراهيم النظام » غلاما حسن الوجه ، فاستحسنه وأراد كلامه
فعارضه ثم قال له يا غلام : إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به للسبيل
لمثلى إلى مثلك فى قولهم : لا ينبغي لأحد أن يكبر عن أن يسأل ، كما أنه لا ينبغي
لأحد أن يصغر عن أن يقول ، لما أتيت إلى مخاطبتك ، ولا انشرح صدرى لمحادثةك
لكنه سبب الإخاء ، وعقد المودة ، ومحلك من قلبى محل الروح من جسد الجبان
فقال له الغلام وهو لا يعرفه : أن قلت ذلك أيها الرجل ، لقد قال أستاذنا إبراهيم
ابن النظام : الطباع تجاذب ماشا كلها بالجائسة ، وتميل إلى ما قاربها بالواقفة ، وكيانى
مائل إلى كيائك بكليتى ، ولو كان الذى انطوى عليه عرضا لم اعتد به ودًّا ، ولكنه
جوهر جسمى ، فبقاؤه ببقاء النفس ، وعدمه بعدمها ، فأقول كما قال الهذلى :

فتيقنى أن قد كفت بكم ثم انعلى ما شئت عن علم

فقال له النظام : إنما كيك بما سمعت ، وأنت عندى غلام مستحسن ، ولو علمت
أن محلك مثل محل معمر وطبقته فى الجدل ، لما تعرضت لك . قال أبو الحسن : ومن
هذا أخذ أبو داف قوله :

أحبك يا جنان وأنت منى محل الروح من جسد الجبان^(١)

لا يريد أن يتعرض لما فى هذا الموقف من دلالة خلقية ، فللنظام كما لغيره من
الناس ترعات مختلفة ، وقد يكون من العسير الحكم على هذه النزعات أو تفسيرها
من الناحية الخلقية أو النفسية ، ما لم تتوفر لذلك الشواهد الكافية ؛ على أن الذى

(١) الأغاني . ج ٧ ص ١٤٦ ، ١٤٧ وتكرر هذه القصة فى الجزء العشرين من ١٤٧
والجزء الحادى والعشرين من ٩٨ من كتاب الأغاني أيضا مع تغييرات طفيفة .

يهنأ من هذا الموقف ، هو دلالاته الأدبية الخاصة ، وأن كان النص الأدبي يجب أن يدرس في ضوء المعرفة الكاملة للظروف النفسية المختلفة للأديب ، حتى يكون الحكم النقدي على هذا النص مستجماً لأركانه الأساسية التي من أهمها دراسة الروابط للنفسية والعقلية بين الأديب وإنتاجه ؛ فإننا هنا نهتم بناحية خاصة هي دراسة أدب المعتزلة في ضوء التأثيرات الثقافية الخاصة التي طبع بها إنتاجهم الأدبي ؛ ثم إبراز مظاهر هذه التأثيرات من ناحية الشكل والمضمون .

إذن فالموقف الذي بين أيدينا للنظام وغلغلامه من ناحية هذه الدلالة الأدبية الخاصة ، يؤكد لنا هذه العلاقة الوثيقة بين أدب المعتزلة وبين ثقافتهم .

ولعل أول ما يبدو من ذلك تلك الجملة التي استهل بها النظام حديثه مع الصبي وهي قوله : « يا غلام . إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل لمثلني إلى مثلك في قولهم : لا ينبغي لأحد أن يكبر عن أن يسأل ، كما أنه لا ينبغي لأحد أن يصغر عن أن يقول لما أتيت . . . الخ » .

فهذه الجملة ، تدل أولاً على اتصال النظام بأراء الحكماء - أي الفلاسفة - وأقوالهم ومذاهبهم في السلوك ؛ كما تدل على تأثره من الناحية العملية بهذه الآراء ؛ فهو هنا يستغل هذا المبدأ الذي قرره الحكماء في تبرير موقفه مع الغلام ، وتصديقه له . ومن ناحية أخرى ، فإن الحوار الذي دار بينهما ، سواء في ذلك ما جاء على لسان النظام أصلاً ، أو ما نقله الغلام عنه ، مليء بألفاظ المنطق والفلسفة ؛ فنجد مثلاً : ألفاظ الروح والجسد والسبب والعرض والجوهر . ومن ناحية ثالثة ؛ فإننا نرى التأثير الواضح لثقافة المعتزلة وآرائهم في قوله : « ولكنه جوهر جسمي ، فبقاؤه ببقاء النفس وعدمه بعدمها » . ففي هذه الجملة إشارة واضحة إلى رأى النظام في علاقة الروح بالجسد ، وأن الروح صورة البدن آلتها وقالبها ، فهي تبقى ببقائه ، وتبقى

بقائه^(١) ، وهذا الرأي بذاته، رددته من قبل «أرسطو» حينما ذهب إلى أن النفس صورة والبدن مادتها، فهي تبقى بقائه وتبقى ببقائه^(٢). ومن ناحية رابعة، فإنه يمكننا في هذا الموقف ملاحظة حقيقة مهمة وهي تأثير المعتزلة في غيرهم ، فقد رأينا أن العلامة قد تحدث مع النظام وهو لا يعرفه ، وقد كان حديثه هو الاستشهاد بآراء أستاذه النظام ، كما ذكر ذلك . وكما رأينا أباداف يأخذ عبارة للنظام بلفظها ومعناها فيصوغها شعرا فيقول :

أحبك يا جنان وأنت مني محل الروح من جسد الجبان
وكانت عبارة النظام هي : « ومحلك من قلبي محل الروح من جسد الجبان » .
ومثل ذلك ما فعله للتنبؤ حينما قال النظام : « الذهب لئيم ، لأن الشكل يصير
إلى شكاه ، وهو عند اللئام أكثر منه عند الكرام » فأخذ المتنبئ هذا المعنى وقال :
وشبه الشيء منجذب إليه وأشبهنا بدينانا اللطام^(٣)
وتأثير أدب المعتزلة وأفكارهم في غيرهم باب واسع^(٤) سوف نعود إلى ذكر
شيء منه .

نموذج رابع :

٤ - « تنازع إبراهيم المهدي » هو « ومجتيشوع » الطبيب بين يدي « أحمد
بن أبي دؤاد القاضي » في مجلس الحكم في عقار بناحية السواد ، فزرى عليه ابن المهدي

(١) راجع دراسة « الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده » لهذا الموضوع عند النظام وعلاقته بالمذاهب الفلسفية المختلفة وآراء المستشرقين في ذلك « إبراهيم بن سيار النظام » ص : ٩٩ وما بعدها .

(٢) أنظر : في النفس والعقل ص ١٤٥ .

(٣) زهر الآداب : ج ٢ ص ٢٠٢ .

(٤) هقدنا في كتابنا : « النثر الفني وأثر الجاحظ فيه » فصلا خاصا من تأثير الجاحظ

وهو من المعتزلة في غيره من الكتاب .

وأغاظ له بين يدي أحمد بن أبي ذؤاد، فأحفظه ذلك فقال: يا إبراهيم: إذا نازعت أحداً في مجلس الحكم، فلا أعلن أنك رفعت عليه صوتاً، ولا أشرت إليه بيد، وليكن قصدك أتماً، وطريقك نهجاً، وريحك ساكنة، وورف مجالس الحكومة قدرها من التوقير والتعظيم والتوجه إلى الواجب، فإن ذلك أشبه بك وأشكل لمذهبك في محنتك وعظم خطرك، ولا تعجل، فرب عجلة تهب ريثاً، والله يعصمك من الزلل وخطأ القول والعمل، ويتم نعمته عليك كما أتمها على أبويك، إن ربك حكيم عليم^(١)»

إن أحمد بن أبي ذؤاد يوجه صاحبه إبراهيم بن المهدي بهذا الأسلوب اللعذب الجميل، إلى ما ينبغي أن يتحلى به من آداب حينما يكون في مجلس الحكومة فلا يرفع صوته ولا يشير بيده... إلى آخر هذه الأمور التي وجه إليها. وهذا مبدأ خلق أوحى به موقف عارض، ولكن أحمد بن أبي ذؤاد يعبر عنه ذلك التعبير الجميل، ويضعه في ذلك القالب الفني الرائع الذي يدل على مقدرة بلاغية فائقة تتمثل في هذه الجمل القصيرة المزوجة، التي تستقل كل جملة منها بناحية من نواحي هذا المبدأ الخلقى للعام، وإذا كانت تلك النماذج الأربعة السابقة التي ذكرناها تعطى لنا لونا من نثر المعتزلة في الأغراض والموضوعات التقليدية المألوفة، فإن نثر المعتزلة لم يكن مقصوراً على علاج تلك الموضوعات فحسب؛ بل لقد كان لهم إلى جانب ذلك موضوعات أخرى عالجوها بنثرهم، وربما كانت هذه الموضوعات جديدة لم يسبق أن تطرق إليها الفكر الإسلامي قبلهم، وأهل ثقافة المعتزلة الخاصة، هي التي أوحى إليهم بكثير من تلك الموضوعات؛ على نحو ما سيثبت لنا ذلك من طبيعتها.

وجدير بنا الآن أن نسوق بعض النماذج لبعض هذه الموضوعات، لنرى إلى أي حد قد طور المعتزلة النثر العربي من ناحية موضوعه.

موضوعات جديدة في نثر المعتزلة :

تقد كانت الحياة في مختلف مظاهرها ، والمشاهد الكونية في مختلف مجالاتها مصدر إلهام لكثير من الموضوعات التي عالجها نثر المعتزلة ، ولم يكن لها وجود في الفكر العربي من قبل على أية صورة من الصور .

١ - الحكمة في تخالف النزعات والميول :

قال الجاحظ في ذلك الموضوع : « ولولا أن ناسا من كل جيل ، وخصائص من كل أمة ، يلهجون ويكفون بتعرف معاني آخرين لدرست ، ولعل كثيرا من هؤلاء يزرى على أولئك ، ويُعجَّبُ الناسَ من تفرغهم لما لا يجدى ، وتركهم التشاغل بما يجدى ، فالذى حجب لهذا أن يرصد عمر حمار ، أو ورشآن ، أو حية أوضب ، هو الذى حجب إلى الآخر أن يكون صيادا للأفاعى والحيات ، يتتبعها ويطلبها في كل واد وموضع وجبل للترياقات ، وسخر هذا ليكون سائس الأسد والفقود والنور والهبور ، وترك من تلقاء نفسه أن يكون راعى غم . والذى فرق هذه الأقسام ، وسخر هذه النفوس ، وصرف هذه العقول لاستخراج هذه العلوم من مدافنها ، وهذه المعانى من مخايبها ، هو الذى سخر بطليموس مع ملكه ، وفلانا وفلانا لتفريغ الأمور السماوية ، ولرعاية النجوم واختلاف سير الكواكب ، وكل ميسر لما خلق له ، لتمت النعمة ، ولتسكل المعرفة ، وإنما تأتى التيسير للمعاصى . فأما الصناعات ، فقد تقصر الأسباب بعض الناس على أن يصير حائكا ، وتقصر بعضهم على أن يكون صيرفيا ، فهى وإن قصرت على الحياة ، فلم تقصره على خلف الموايد ، وعلى إبدال للفرزول ، وعلى تشقيق العمل دون الإحكام والصدق وأداء الأمانة ، ولم تقصر الصيرفى على اللطيف فى الوزن والتنظيف فى الحساب ، وعلى دس أنموه . تعالى الى عن ذلك هلوا كبيرا . »^(١)

(١) الحيوان ج ١ ص ١٤١ ، ١٤٢

لا شك هذا موضوع جديد في النثر العربي ، يقوم على الملاحظة الدقيقة والتأمل العميق في نظام الكون وقوانينه التي يسير بها ، ولكن الملاحظة والتأمل وحدهما ليسا كافيين لتناول المشكلات الكونية وعلاجها على هذه الصورة ، بل لا بد وراءهما من عقل ناضج ، وفكر ثاقب ، وثقافة متنوعة تعين على إدراك الجزئيات وفهما ، والربط بينها ، ليتكون منها كل موحد ، كما تعين على استلهاام حقائق التاريخ ، والاستفادة منها في دراسة مشكلات الكون وأحداث الحياة ، وهذا هو ما يحسه في ذلك الموضوع الذي يعالجه الجاحظ ، فهو دراسة لظاهرة كونية دقيقة تدل على أن الكون في سيره ؛ إنما يسير وفق قوانين محكمة ثابتة ، هي التي تضبط نظامه ؛ وتحكم ترتيبه ، والجاحظ إذ يلتفت إلى هذه الظاهرة ، لا يلتفت إليها عبثاً أو لجرد الدراسة العابرة ، وإنما ليصل في آخر الأمر إلى الحكمة الجليلة التي دعت إلى ذلك للتقسيم ، والتي جعلت من تحالف الميول والتزعات سرا من أسرار عمارة الأرض وصلاح الكون ؛ فاللهي حجب بعض النفوس وصرف بعض الميول إلى الصناعات والحرف الصغيرة ، هو الذي صرف بعضها الآخر إلى الأمور الجليلة كالنظر في الأمور السماوية لرعاية النجوم واختلاف سير الكواكب ، وما ذلك إلا لتم النعمة وتكمل المعرفة ، ولهذا ؛ كان كُلم ميسراً لما خلق له ، وفي قول الجاحظ « وإنما تأتي التيسير للمعاصي » إشارة إلى مذهب المعتزلة للقاتل : بأن الله سبحانه لا يخلق لعباده إلا ما هو أصلح وأحسن لهم ، فلا يخلق لهم الشر ولا يبسر أمامهم طريق المعاصي .. وكذلك في قوله : « فأما الصناعات ، فقد تقصر الأسباب بعض الناس على أن يسير حائثها ، وتقصر بعضهم على أن يكون صيرفياً ؛ فهي وإن قصرته على الحياة ؛ فلم تقصره على خلف المواعيد ، وعلى إبدال النزول ، وعلى تشويق العمل دون الإحكام والصدق وأداء الأمانة ، ولم تقصر الصيرفي على التطفيف في الوزن ، والتغليظ في الحساب ، وعلى دسّ الموه . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » .

في قوله هذا تأكيده لهذا المذهب ، ودفاع عن أن الله سبحانه وتعالى لا يخاف
النشر لعباده ، فإذا كانت حكمته قد اقتضت أن يصير بعض الناس حائكا وبعضهم
صيرفيا ، فإنها لم تقض أن يقصر الحائك في عمله ، أو يُعَلِّط الصيرفي في حسابه ،
فهذه النقائص من البشر ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٢ - علاقة الذكاء بالجنس :

ومن الموضوعات الجديدة التي عاجلها المعتزلة في شرهم ، ملاحظة النظام في
علاقة الذكاء بالجنس ، فقد كان يقول : « إن الأمة التي لم تنضجها الأرحام^(١)
ويخالفون - في أنوان أبدانهم وأحداق عيونهم وأنوان شعورهم - سبيل الاعتدال
لا تكون عقولهم وقرائنهم إلا على حسب ذلك ، وعلى حسب ذلك تكون
أخلاقهم وآدابهم وشمائلهم وتصرفهم في لؤمهم وكرمهم ، لاختلاف السبك
وطبقات الطبخ ، وتفاوت ما بين الفطير والخمير والمقصر ، وموضع العقل عضوم
تلك الأعضاء ، وجزء من تلك الأجزاء ، كالتفاوت الذي بين العقاب والزنج ،
وكذلك القول في الصور ومواضع الأعضاء ، ألا ترى أن أهل الصين والتبت
حذاق الصناعات ؟ لها فيها الرفق والحذق وحسن المداخل والاتساع في ذلك
والعوص على غامضه وبعيده ، وليس عندهم إلا ذلك ، فقد يفتح قوم في باب الصناعات
ولا يفتح لهم في سوى ذلك^(٢) . »

فهذه الظاهرة التي يحدثنا عنها النظام ، هي نتيجة تأمل وملاحظة ، كما هي
نتيجة ثقافة وخبرة ، والربط بين الذكاء والجنس قضية من أخطر القضايا الفكرية
التي تعرض لها البحث الحديث ، وعلى أساسها قامت دراسات كثير من المستشرقين

(١) يقصد بالأمة التي لم تنضجها الأرحام : الجنس الأبيض وهم سكان الأقاليم السادس
والسابع في التقسيم البلدان القديم . أنظر : هامش ص : ٥٣ من كتاب الحيوان ج •
(٢) الحيوان : ج ٥ ص ٣٥ ، ٣٦

الذين يفاضلون بين العقول البشرية على أساس اختلاف الجنس ، ومن أشهر المستشرقين الذين نادوا بهذه النظرية المستشرق « رينان » الذي ذهب إلى أن العقل الآرى يفضل العقل السامى ، لأن الآريين من ، جنس والساميين من جنس آخر (١) .

ومها يكن من أمر هذه النظرية سواء أكانت تدفعها روح التعصب الجنسى أم روح التحقيق العلمى الذى يقوم على التجربة والملاحظة ، فإنها تدل على مستوى معين من النضج العقلى يعين على تسويغها والتدليل عليها . ألا ترى أن النظام هنا يدال على قضيته بأن مخالفة سبيل الاعتدال عند الأمة التى لم تنضجها الأرحام فى ألوان شعرها وحدثها وأبدانها ، يدل على أن عقولها وقرائنها وآدابها وشمائلها ، مخالفة كذلك لسبيل الاعتدال ؟؟ فالشذوذ الظاهرى دليل على الشذوذ للباطنى ؛ لأن العقل ليس إلا عضواً من الأعضاء ، فالذى تتأثر به الأعضاء الظاهرة يتأثر به العقل أيضاً ، فإذا كان عدم النضج فى الأرحام سبباً عليه مخالفة سبيل الاعتدال فيما يتعلق بالأوصاف الخارجية للبدن ؛ فكذلك العقل .

وقد يلاحظ أن أسلوب النظام هنا متعثر بعض التعثر ، وأن تعليقه للفتاوت العقلية بين الأجناس غير منطقي ؛ لأنه قد بناه على الفتاوت فى الأشكال الخلقية ، وأن الذين لم تنضج الأرحام خلقة أجسامهم لم تنضج كذلك خلقة عقولهم ، قد يلاحظ هذا كله ، ولكن الشيء الذى يزيد أن نقرره على أية حال ، هو أن مجرد الفتات

(١) هذه قضية من القضايا الخطيرة التى اهتم بمعالجتها كثير من الباحثين المنصفين الذين استطاعوا أن يردوا مزاعم المستشرقين للمتطرفين من أمثال كوزان ورينان وغيرهما من الذين يزعمون أن العقل السامى فى مرتبته أرق من العقل الآرى . أنظر ما كتبه الأستاذ عمر الفتوق عن هذا الموضوع فى مجلة نهضة إفريقية العدد الصادر فى ١٤ فبراير سنة ١٩٥٩ ففیه دراسة وافية مستوعبة لهذه القضية منذ كان لها وجود فى الدراسات الاستشراقية ، وانظر أيضاً ما كتبه المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة » عن هذا الموضوع ص ١٠ وما بعدها .

النظام إلى هذه الظاهرة ، دليل على مستوى ثقافى رفيع ، وأن معالجته بإها قد أضاف إلى النثر العربى نوعاً من الموضوعات لم يكن مألوفاً من قبل .

وإذا كان لثقافة السكاتب دخل فى تقويم أعماله ، فهذا هو ما نريد أن نقرره من أن ثقافة المعتزلة التى اقتصوا بها ، قد انعكست آثارها على أدبهم على هذا النحو الذى نشاهده ، فطبعته بطابع يكاد يميزه تمييزاً واضحاً عما سواه .

٣ - الاستدلال بالخلق على الخالق :

وكثيراً ما كان المعتزلة فى موضوعاتهم التى يعالجونها على أساس من النظر والتأمل فى الكون ومشاهده ، يلتمسون العظة والعبرة والدلالة على عظمة الخالق وقدرته ، وهذه سبيل العلماء فى معرفة الله والاستدلال على وجوده ؛ فإنهم يتخذون من أسرار خلقه دليل قدرته ، وآية عظمته .

ومن ذلك قول الجاحظ فى « دلالة الخلق على الخالق » بعد حديث طويل عن السكب والديك وصفاتهما وأحوالهما : « فليس نقدر السكب والديك فى أنفسهما ، وأثمانهما ، ومناظرهما ، ومحللتهما من صدور العامة ، أسلفنا هذا الكلام وابتدأنا بهذا القول ، ولسنا نقف على أثمانهما من الفضة والذهب ، ولا ننظر إلى أقدارهما عند الناس ، وإنما ننظر فيما وضع الله عز وجل من الدلالة عليه ، وعلى إتقان صنعه وعلى عجيب تدبيره وعلى لطيف حكمته ، وفيما استخزنهما من عجائب المعارف وأودعهما من غوامض الإحساس ، ومختر لهما من عظام المنافع والمرافق ، ودل بهما على أن الذى ألبسهما ذلك التدبير ، وأودعهما تلك الحكم ، يجب أن يفكر فيهما ويعتبر بهما ، ويسبح الله عز وجل عندهما ، فتشظى ظاهرهما بالبرهان ، وعم باطنهما بالحكم وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما ، ليعلم كل ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى ولم يترك الصور هملًا ، وليعلموا أن الله عز وجل ، لم يدع شيئاً غفلاً غير مرسوم ، وثرا

غير منظوم ، وسدى غير محفوظ، وأنه لا يخطئه من عجب تبديره ، ولا يعطله من حل تبديره، ولا من زينة الحكيم وجلال قدرة البرهان، ثم عم ذلك بين الصوابه^(١) والفراسة ، إلى الأفلاك السبعة وما دونها من الأقاليم السبعة^(٢) .

وفي مثل هذا الموضوع أيضاً ، تتجلى شخصية المعتزلة ، وتتضح خصائص عقليتهم ، فهم كانوا يستخدمون وسيلة التأمل والنظر العقلي في الخلوقات والمشاهد الكونية المختلفة ، للوصول إلى إثبات قدرة الله واستجلاب آيات عظمته ، فكثيراً ما نرى الجاحظ مثلاً في حيوانه ، يعقد فصولاً كثيرة يتحدث فيها عن دلالة الخلق على الخالق ، وهو في هذه الفصول ، يستجمع أشمات قوته وثقافته في إبراز العظمة الإلهية التي تسكن وراء هذه الخلوقات الدقيقة الصغيرة ، وهذا منهج جديد في التدليل على وجود الله وعلى تفرد بالخلق ، وليست الجدة في هذا المنهج آتية من مجرد الاعتبار بما في الكون وآياته من دليل على وجود خالق عظيم واحد ولكنها آتية من استخدام العنصر العقلي الذي يعتمد على ثقافة واعية ناضجة تعين على إبراز مافي هذه الخلوقات جليلها ودقيقها من أسرار وعجائب ، تدل كلها على لطف الصنعة ودقة التدبير ، فالجاحظ هنا مثلاً يتحدث حديثاً طويلاً مستفيضاً عن السكب والديك ، يشرح فيه صفاتهما وأحوالهما وطباعهما وما إلى ذلك من كل ما يتعلق بخلقهما وتكوينهما ، تعينه على ذلك ثقافته الواسعة وإحاطته الدقيقة بعالم الحيوان وأسمراره ، ولكنه إذ يفعل ذلك يهدف إلى غاية كبيرة هي إبراز مواطن الدلالة في هذين الخلوقين على عظمة الخالق وقدرته : « فليس لقدر السكب والديك في أنفسهما وأثمانهما ومناظرهما ومجملهما من صدور العامة أسلفنا هذا الكلام : وابتدأنا بهذا القول ، ولما وقف على أثمانهما من الفضة

(١) الصوابه: بيضة القملة أو البرغوث

(٢) الحيوان ج ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠

والذهب ، ولا ننظر إلى أقدارهما عند الناس ، وإنما ننظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه ، وعلى إتفاق صنعه ، وعلى عجب تديبه ، وعلى لطيف حكمته وفيما استخزنهما من عجائب المعارف وأودعهما من غوامض الإحساس .. الخ والجاحظ هنا يفعل انفعالاً صادقاً، لأنه يعالج عاطفة دينية عميقة، أو بعبارة أخرى يقف أمام تجربة عقلية ونفسية ضخمة ، وهي البحث عن الخالق في خلقه : إنه يؤمن بالله وبوحدانيته ، ولسكنه يريد أن يجعل هذا الإيمان الوجداني منطقاً يستقيم في العقل أيضاً فيصعب ثقافته وفنه في نسج هذه الصورة البديعة، التي تمتع العقل، وتبهج الشعور فهي تمتع العقل بما تضمنته من دراسة دقيقة لطبيعة الكلب والديك وأحوالهما وعادتهما ، وتبهج الشعور بما انتهت إليه من استلهام الإيمان من هذا الخلق الدقيق العجيب ، في ذلك البيان الرائع الجميل، الذي ينبض بصدق العاطفة ، وروعة الفن . والذى يرجع إلى كتاب الحيوان، يرى للجاحظ صوراً رائعة ممتعة في ذلك المجال وليس الجاحظ وحده هو الذي انفرد بذلك المنهج ؛ بل لقد كان ذلك هو شأن عامة المعتزلة ، وسوف نرى عند حديثنا عن شعر المعتزلة في الفصل الآتي، كيف أن بعض شعرائهم كانوا يستخدمون ثقافتهم الكونية المختلفة في إثبات وجود الله ، والدفاع عن وحدانيته .

وهذا المنهج في الاستدلال - وإن كان هو المنهج الذي دعا إليه القرآن حيث أوجب النظر في ملكوت السموات والأرض، والاستبصار بعظمة مخلوقات والاستهداء بهذا الإبداع الكوني في الوصول إلى معرفة الخالق - إلا أن المعتزلة قد استطاعوا بثقافتهم الواعية العميقة أن يستخدموا هذا المنهج الاستدلالي استخداماً صالحاً ، وأن يستعينوا بتأملاتهم العميقة وفهمهم الدقيق لأسرار الكون وظواهره على أن يستنبطوا الدلائل الواضحة على القدرة الإلهية ، وأن هذا الكون

لا بد أن يكون وراءه إله عظيم قادر ، قد تفرد وحده بهذا الخلق البديع العجيب .

موضوعات النثر عند المعتزلة في القرن الرابع :

وفي القرن الرابع . نرى أن الثروة الموضوعية في نثر المعتزلة لا زالت تلتفت للنظر وتثير العجب ، ونرى أن عقليتهم وثقافتهم وسعة آفاقهم وروعة فنههم لا زالت واضحة في إنتاجهم الأدبي كل الوضوح ؛ فعلى الرغم من انتكاسهم في هذا القرن، وضعف مركزهم السياسي ؛ فإننا نرى بعض رجالهم - إذ ذاك - لا يزالون يؤكدون ضخامة هذه العقلية التي ظلت قرابة قرنين من الزمان ، تشيع معالم ثقافة جديدة وفكر جديد في البيئة العربية والفكر الإسلامي .

التوحيدى :

أول من نلتقى في القرن الرابع من رجال المعتزلة الذين غنيت آثارهم بمختلف موضوعات النثر وفنونه « أبو حيان التوحيدى » الذى يعتبر جاحظ القرن الرابع فلقد اصطنع منهجه، وصار على طريقته، فهو امتداد لروحه وفكره وثقافته الواسعة التي لا تعرف الحدود . قال عنه ياقوت : « وكان متفننا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأى المعتزلة ، وكان جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلكه، وبشئى أن ينتظم في سلكه، فهو شيخ في الصوفية، وفليسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة ، ومحقق الكلام ، ومتكلم المحققين، وإمام البلاغاء (١) » .

فهذه الكلمة التي ذكرها ياقوت عن عقلية التوحيدى وشخصيته ؛ كلمة حق لا مبالغة فيها ، فقد كان التوحيدى - كما تدلنا على ذلك آثاره التي بين أيدينا - قمة من قمم الفكر الإسلامى، وعلماء من أعلام الأدب العربى، وقوة من القوى الفعالة التي دفعت بهذا الأدب إلى كثير من ألوان التطور، سواء في منهجه وأسلوبه

(١) معجم الأدباء ج ١٥ : س •

أم موضوعاته وأفكاره ، ولقد كانت ثقافته الواسعة العريضة ، وحياته الشقية التي قضاهها بين اليأس والخمول وشظف العيش ، مصدر إلهامه ومنبع فنيته . ونحن هنا لا نريد أن نترجم للتوحيدى ، أو نطيل الحديث عن حياته وكيف عاشها ، فحياة ذلك الرجل أكبر من أن نتناول بصورة عارضة ، أو تقع في إشارات عابرة؛ فهي مليئة بالأحداث العميقة التي هزت نفسه ، وزلزلت ثقته بالناس وبالحياة ، وجعلته أكثر ما يكون برما وضيقا وتشاؤما ، فهو على سعة علمه وروعة أدبه ، لم ينل من الدنيا حظا ، ولم ينعم فيها بشيء مما نعم به الخاملون المغمورون من سعة العيش وبسطة الجاه؛ بل عاش ذليلا محروما، لا ينصفه وزير أو يعطف عليه كبير ، فأسخطه ذلك على الناس وعلى الدنيا، وجعله يقبل على إحراق كتبه النفيسة الكثيرة بلا اكتراث وذلك حتى تنقطع أسباب الصلة بينه وبين هذه الحياة، فلم يكن هناك من سبب يربطه بها إلا هذه الكتب ؛ فقد كان - إلى جانب حرمانه كرم العيش - محروما الولد النجيب والصديق الحبيب ، وللصاحب القريب ، والتابع الأريب ، والرئيس المنيب (١) ؛ ثم هو يطل إحراق كتبه بشيء آخر ، وهو أن العلم القمى لم ينل به صاحبه حظا من حظوظ الدنيا لا قيمة له .

يقول فيما كتبه من رسالة طويلة بعث بها إلى القاضى أبى سهل ، ردا على رسالة له ، يعتب عليه فيها هذا الصنيع : « إن العلم - حاطك الله - يراد للعمل كما أن العمل يراد للنجاة، فإذا كان للعمل قاصرا عن العلم، كان العلم كلا على العالم ، وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلا ، وأورث ذلا ، وصار في رقبة صاحبه غلا (٢) »

ومع ذلك فقد حفظلنا الزمن طائفة من مصنفات أبى حيان ، تشهد كلها بفزارة علمه، ووفرة ثقافته، وروعة أدبه ، فكتاب « الإمتاع والمؤانسة » أو « المقابسات »

(١) معجم الأدباء : ج ١٥ س ١٩

(٢) معجم الأدباء : ج ١٥ س ١٨ .

أو « الصداقة والصدق » أو غيرها من مؤلفاته الباقية، تزخر بالموضوعات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية وغيرها، من كل ما يمكن أن يخطر بالعقل، أو يحول بالنفس من موضوعات الحياة . قال القفطى فى « أخبار الحكماء » يصف كتاب الإمتاع والمؤانسة : « وهو كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة فى فنون العلم فإنه خاض كل بحر، وغاص كل لجة ، وما أحسن ما رأيت على ظهر نسخة من كتاب « الإمتاع » بخط بعض أهل جزيرة صقلية، وهو : « ابتداء أبوحيان كتابه صوفياً، وتوسطه محدثاً، وختمه سائلاً ملحقاً^(١) » وقال الأستاذ « أحمد أمين » فى مقدمته للكتاب : - « وموضوعات الكتاب متنوعة تنوعاً ظريفاً، لا تخضع لترتيب ولا تبويب؛ إنما تخضع لخطرات العقل وطيران الخيال ، وشجون الحديث ، حتى لنجد فى الكتاب مسائل من كل علم وفن ، فأدب وفلسفة وحيوان ومجون وأخلاق وطبيعة وبلاغة وتفسير وحديث وغناء ولغة وسياسة وتحليل شخصيات لفلاسفة العصر وأدبائه وتصوير للعادات وأحاديث المجالس ، وغير ذلك مما يطول شرحه^(٢) . »

على هذا النحو كانت طريقة التوحيدى ؛ فهو يضمّن كتاباته ألواناً مختلفة من المعارف، وفنوناً متنوعة من الثقافة، ويعرض ذلك كله بعقل العالم وروح الفنان ؛ فهو يمزج الفلسفة بالأدب ويخلط المزمل بالجد ، وهذه هى طريقة المعتزلة ؛ سلكها من قبله النظام والجاحظ ، وستحدث عن هذه الظاهرة بعد قليل .

نماذج من نثر التوميرى :

. وسنثبت هنا - على سبيل المثال - بعض نماذج من نثر أب حيان ، لناخذ منها دليلاً آخر على أن النثر عند المعتزلة قد فتح آفاقاً رحبية ، من حيث جودة الموضوعات ووفرتها ، واستيعابها لأدق المشكلات والظواهر الكونية فى مختلف مجالاتها .

(١) أخبار الحكماء : ص ٢٨٣ .

(٢) مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة - لأحمد أمين - ص : س

١ — علاقة الطبيعة باختلاف الناس في المذاهب والآراء :

قال التوحيدى في المقابسات ؛ بشرح كيف أن الطبيعة تعمل على تخالف الناس في المذاهب والآراء : « سمعت (١) أبا إسحاق الصابى للكتاب يقول لأبى الخطاب المصابى : اعلم أن المذاهب والمقالات ، والنحل والآراء ، وجميع ما اختلف فيه الناس وعليه ، كدائرة في العقل ، فتى فرض فيها قول وجعل مبدأ لأقوال انتهى منه إلى آخر ما يمكن أن يقال ، فليس من قول إلا وقد قيل أو يقال ، وليس من فعل إلا وفعل أو سيفعل ، وليس من شيء إلا وقد علم أو سيعلم . . . » قال أبو الخطاب : هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء وإلى العناصر بالجملة ؟ فقال : نعم لها نسبة قوية ، وعلاقة شديدة ، ورباط متين إلى هذه الأمور التي تنظر فيها ، أو تطيف بها ، أو تطل عليها ، ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس في حال من الأحوال وسبيل من السبل ، ولو أمكن ذلك لوجد . ألا ترى أنه لا سبيل إلى أن يكون الناس كلهم طوال القدود أو قصورها (٢) وضخام الرؤوس أو صفارها وفصحاء الأسنان أو لكتنها ، أو على مذهب واحد أو أحد ، ومقابلة واحدة ؟ كيف يكون هذا أو يظن ، والطبيعة إنما تعطى صورتها لكل شيء بحسب قبوله ونهيبته ومواتاته ، فليس الزند من عطية الطبيعة ، ولكن على قدر قبوله ، وصلابة الحجر من عطية الطبيعة ، ولكن على قدره ، فاختلف الصور إنما ينشأ من اختلاف المواد ، وهذا أصل لا أصل له ، وعلة لا علة لها ؛ لأنه لم يفعله فاعل على ذلك ؛ بل الصورة من شأنها هذا ، والمادة من شأنها ذلك ، والأمس مسبب على سنن ما ترى ؛ فعلى هذا ، كل أحد ينتحل ما شا كل مزاجه ، ونبض

(١) كان التوحيدى — كالملاحظ — يلجأ في أسلوبه أحيانا إلى الطريقة الحوارية التي تعتمد فيها وضع الأحاديث على ألسنة غيره : أنظر : « النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه » ص ٢٨٣ .
(٢) النص هكذا ، ولعل الصواب : قصارها .

عليه عرقه ، ونزع إليه شوطه ، وعجن به طينه ، وجرى بعد ذلك على أذبه
وديدنه (١) .

إن الظاهرة التي يعالجها التوحيدى هنا، ليست بالأمر العادى ، وليست بالشىء
الذى يمكن أن يسنح فى كل عقل أو يخاطر فى كل ذهن ؛ وإنما هى مسألة دقيقة
يحتاج إدراكها والنظر فيها إلى رصيد ضخم من الثقافة والمعرفة ونضوج العقل ؛
فالعلاقة بين التكوين الطبيعى للإنسان ، وبين اتجاهاته العقلية والنفسية لا تشبه
قصيدة تنظم فى مدح ، أو رسالة تكتب فى تهنئة ، وإنما هى مستوى آخر من
الفكر ، وطرز جديد من الموضوعات ، عرفه النثر العربى عن طريق تلك
العقلية الغذة التى مارست ألواناً مختلفة من الثقافات ، وأحاطت بمزيج هائل من
المعارف ، فأضفى عليها هذا كله طابعاً خاصاً ، هياً لها ذلك للمكان فى تاريخ الفكر
الإسلامى .

يقرر التوحيدى أن لكل إنسان طبيعة خاصة ، وهذه الطبيعة هى التى
تتحكم فى اتجاهاته وميوله ، واختلاف الناس فى طبائعهم ، هو السر فى اختلاف
آرائهم ومذاهبهم ونحاجهم ومقالاتهم ، وهذا شىء طبيعى أن يختلف الناس ؛ فسكنا
أنه لا سبيل إلى اتفاقهم الخلقى ، فلا سبيل كذلك إلى اتفاقهم فى الطبائع والميول ؛
فاختلاف المواد يستلزم اختلاف الصور .

والحديث عن المادة والصورة وعن العلاقة بينهما هو - كما علمنا - حديث
الفلسفة اليونانية ، سمعناه عند أرسطو وهو يبحث حقيقة النفس والبدن (٢) ،
وعلاقة كل منهما بالآخر ، وسمعناه كذلك عند النظام وهو يتحدث عن الحقيقة
الإنسانية ، وأنها جسم ونفس ، والنفس صورة والبدن مادة ؛ فالتوحيدى هنا متأثر

(١) المقابسات : ص ٢٥١ ، ١٥٢ .

(٢) انظر : فى النفس والعقل - محمود قاسم - مبعث أرسطو فى ذلك .

بقضايا الفلاسفة وألفاظها، فهو يستخدم نظرية « الصورة والمادة » كما يستخدم ألفاظ :
الأصل والعلّة والسبب والمنسب .

ولعل هذا يؤكد لنا ما سبق أن قررناه من أن التأثر بالثقافات العقلية
على اختلاف فروعها ، هو ظاهرة اصطليغ بها نثر المنزلة بصفة عامة .

٣ -- التحسين والتقييح العقليان :

وقال التوحيدى أيضاً في « مقابساته » في معنى قولهم : العقل مجرم كذا
ونطق بكذا : « قلت لأبي علي هذا^(١) : ما معنى قول القائل : العقل مجرم كيت
وكيت ، العقل نطق بكيت وكيت ؟ فقال : معنى ذلك استحسنه الحسن ،
واستقباحه القبيح ، والاستحسان تحسين لك ، والاستقباح تقييح عليك ، والتحسين
إطلاق ، والتقييح حظر ، وإنما كان هذا من العقل هداية لذى الطبيعة ، لأنه يمر
مع الأول ، والطبيعة هي معنا من لدن خلقنا ، فإذا استحكم سوء أدب ذى الطبيعة
وطال ، انفسد حتى يصير كأنه بعض هذه البهائم من الجهل ، أو بعض هذه السباع
في التنزى والثوب ، وكان في الأصل محدوداً بالنطق ، ظهر من قوته بالعقل
ما حفظ حياته عليه ، ونشر فضله ، وشحن جوهره ، ويسر أمره ، وأظهر مكنونه ،
وذلك كله تنبيه العقل وتحريكه ، وتحسينه وتقييحه ، فمن استجاب ، كف عرام
طبيعته ، وأما هائج شموته بالتدريج والترتيب ، ليسكون ممن إصغائه إلى نصح
العقل وهدايته أتم ، ويكون استضاءته بنوره أشمل وأعم ، فهذا كان للعقل
تحرير وتحليل ، وحظر وإباحة ، ومنع وإجازة ، وكف وحث ، وإطلاق وقيد ،
وحبس وبعث ، لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق ، ولا استجابة له عند داعي
الرشد^(٢) .

(١) هو أبو علي بن زرعة : وقد سبقت إشارتنا إلى أن التوحيدى يستخدم في أسلوبه
طريقة وضع الأحاديث على أسنة أشخاص معروفين أحياناً ومجهولين أحياناً أخرى ! .
(٢) المقابسات : ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

يعالج التوحيدى فى هذه المقابلة قضية كلامية اشتهرت فى مذهب المعتزلة ،
وهى قضية التحسين والتقييح العقليين ؛ فلقد سر بقا أن المعتزلة يذهبون إلى
أن العقل هو الأصل فى تحسين الأشياء وتقييحها ، ويأتى الشرع بعد ذلك مؤيداً
لحكم العقل، ومثبتاً له لا مخبراً عنه . وهم فى هذا يخالفون مذهب أهل السنة فى أن
تحسين الأشياء وتقييحها مرده إلى الشرع لا إلى العقل .

والتوحيدى فى تقريره لهذه القضية ، لا يعرضها عرضاً بسيطاً ، وإنما يتحدث
عن أثر العقل فى حياة الإنسان ، وكيف أن هذا العقل هو الذى يجعل الإنسان
فى مرتبة أرقى من مرتبة البهائم والسباع ، لأن هذه تتحكم فيها غرائزها ، وليس لها
عقل يهذب هذه الغرائز، أو يميز أمامها طريق الخير من طريق الشر ، وهذه حقيقة
علمية يقرها علم النفس ، إذ يذهب إلى أن العقل هو القوة التى تحمى حياة الإنسان
من سيطرة الغرائز والنزعات الفطرية ، وتجعله أكثر تحكماً فيها وسيطرة عليها .

وإفلاطون فى جمهوريته ، يقسم النفس أقساماً ثلاثة: شهوانية وغضبية وعاقلة،
ويعقد فى هذا المجال مناظرة يصور فيها الصراع بين هذه الأقسام الثلاثة ، وأن
الإنسان لا يصلح أمره إلا إذا انتصرت النفس العاقلة^(١) .

ولا يمكن أن يكون الإنسان سويماً إلا إذا خضعت غرائزه للتنظيم العقلى ،
وأصبح عقله هو مصدر سلوكه ، وإلا فإنه يصير إلى عالم البهائم أقرب .

وهكذا نرى أن التوحيدى - كغيره من رجال المعتزلة - حينما يقرر قضية
من القضايا الكلامية التى تتصل بمذهبه ، يستخدم فى تبريرها والتدليل عليها
ما تواتره به ثقافته من حجج وبراهين .

(١) انظر : جمهورية أفلاطون ص ١١٤ ، ١١٥ .

الصاحب بن عباد :

ولتقى في القرن الرابع أيضاً من كتاب المعتزلة المشاهير بالصاحب بن عباد الذي كان قوة عظيمة للمعتزلة في هذا القرن الذي أخذ فيه نجم المعتزلة طريقه إلى الأفول .

لقد كان الصاحب كاتباً من كتاب العربية الناهيين الذين تبوؤوا في تاريخ الأدب مكانة مرموقة ، وغنيت الآثار الأدبية بطائفة فريدة من كتبه ورسائله وأشعاره التي كانت مثار إعجاب المؤرخين والناقدين .

يقول عنه الثعالبي : « ليست تحضرنى عبارة أرضاها للإفصاح عن علو محله في العلم والأدب ، وجلال شأنه في الجود والكرم ، وتفردته بغايات المحاسن وجمعه أشتات المفاخر ، لأن همه قولى تنخفض عن بلوغ أدنى فضائله ومعالیه . . . ولما كان نادرة عطارده في البلاغة ، وواسطة عقد الدهر في السماحة ، جلب إليه من الآفاق وأقصى البلاد كل خطاب جزل وقول فصل ، وصارت حضرتة مشرعاً لروائع الكلام ، وبدائع الأفهام وثمار الخواطر ، ومجلسه مجماً لصوب العقول ، وذوب العلوم ، ودرر القرائح ، فيبلغ من البلاغة ما يعد في السحر ، ويكاد يدخل في حد الإعجاز ، وصار كلامه مسير الشمس ، ونظم ناصيق الشرق والغرب ^(١) . . . الخ » .

وقال عنه التوحيدى : « كان الصاحب كثير المحفوظ ، حاضر الجواب ، فصيح اللسان ، قد نتف من كل أدب شيئاً ، وأخذ من كل فن طرفاً ، والأغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة ، وكتابته مهجنة بطرائقهم ومناظرتهم ^(٢) . . . » .

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٣١ .

(٢) معجم الأدباء : ج ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

ورسائل ابن عباد وآثاره الباقية^(١) تدل على خصوبة عقله، وسعة أفقه، وغزارة معانيه، وروعة بيانه، وله مصنفات كثيرة في مختلف نواحي المعرفة أثبتتها ياقوت في معجمه^(٢)، وسنورد بعد قليل بعض نماذج من نثر الصحاب .

وبعد :

فإن المقام يضيق هنا عن الإفاضة في الحديث عن الموضوعات الجديدة التي انسع لها نثر المعتزلة، وعن الآفاق الفكرية التي امتد إليها، ولعل في هذه النماذج اليسيرة التي قدمناها دليلاً على الحقيقة التي نريد تأكيدها وهي أن المعتزلة قد وسعوا بثقافتهم آفاق النثر العربي؛ فلم تكن الموضوعات التي عالجها نثرهم مجرد امتداد للموضوعات التي عالجها النثر من قبل، وإنما كانت في معظم أمرها تعبيراً عن ظاهرة عقلية جديدة، ميزت مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي، تتسم بعمق الثقافة وتنوعها واتساعها، والذي يرجع إلى الآثار الباقية من نثر المعتزلة ليأخذ العجب من هذه الثروة الموضوعية والفكرية الهائلة التي انسم بها، ومن هنا يمكن القول بأن النثر للعربي من هذه الناحية، قد لقي على يد المعتزلة أكبر حركة تطويرية دفعت به إلى أمام .

خامساً : ظواهر جديدة في نثر المعتزلة : -

لم تقف آثار المعتزلة في النثر العربي عند هذه الحدود التي بينا، ولما كنا نلح من خلال آثارهم الباقية طائفة من الظواهر الأدبية الجديدة، التي يمكن إطلاق القول بأنها قد استوت ونضجت على أيديهم، وليس من شك في أن عقلية المعتزلة التي جمعت أشتات الفكر الإنساني لعهدهم، واستوعبت هذا اللزيج الهائل

(١) راجع ذلك في : زهر الآداب ونهاية الأرب ومجم الأدباء وبتيمة الدهر .

(٢) معجم الأدباء : ج ٦ ص ٢٦٠ .

من الثقافات المختلفة ، كانت هي الأساس الذي ارتكزت عليه اتجاهاتهم الأدبية المختلفة .

وربما كان بعض هذه الظواهر الجديدة ، غير مرتبط بالاعتزال كذهب قام على مجموعة من المعتقدات والمبادئ ، ولكنه مرتبط بأوثق الارتباط بطبيعة تكوينهم العقلي والأخلاق بصفة عامة - وتقصده بتكوينهم العقلي ، تلك الطاقة الثقافية الضخمة التي مثلت نشاط الفكر الإنساني في مختلف نواحي الكون من فلسفة وطبيعة وطب وفلك واجتماع وسياسة وتاريخ وأخلاق وآداب ودراسة لأحوال النفس الباطنة ، وما إلى ذلك من المعارف المتنوعة التي وعها فكرهم ، واتسع لها عقولهم . وتقصده بتكوينهم الأخلاق ، كل ما انعكس على حياتهم العامة من قيم سلوكية ، كانت في معظم أمرها نتيجة لإحساسهم بالسمو العقلي ، كالحرية والثقة بالعقل وابتذال الخرافات الشائعة وإنكارها ، والنظر إلى العامة من الناس نظرة مشوبة بالشفقة حيناً ، والتهكم والسخرية حيناً آخر .

ومن هذه الظواهر الأدبية الجديدة .

١ - التعبير عن المعاني العلمية والفلسفية بالأسلوب الأدبي : -

قد يلفت هذا العنوان النظر لأول وهلة ، وقد يثير في بداية الأمر دهشة وتساؤلاً ؛ إذ كيف يمكن التعبير بالأسلوب الأدبي عن الأفكار العلمية والقضايا الفلسفية ، مع أن مجال العلم يختلف عن مجال الأدب ، والفكرة العلمية لا يستقيم التعبير عنها بالأسلوب الأدبي ، لأن الأسلوب الأدبي تناسبه المعاني الوجدانية العاطفية المتصلة بالنفس والشعور ، والفكرة العلمية يناسبها الأسلوب العلمي المحدد الذي لا مجال فيه للإبداع أو الافتنان ؛ فكيف يمكن إذن أن تحمل الحقيقة العلمية في إطار أدبي ؟؟

وقد تكون هذه الحقيقة في ذاتها من الأمور المسئلة ، ولكن إذا عرفنا أن المعتزلة كانوا إلى جانب ثقافتهم العقلية ذوى نزعات فنية ، وأن هذه النزعات كانت تسيطر عليهم استطعنا أن نعرف كيف كانوا يقدرون على إخضاع المعانى العلمية للتعبير الأدبي ، أو بعبارة أخرى كيف كانوا يقدرون على تبسيط المعانى العلمية والفلسفية وتجليتها وعرضها عرضاً أدبياً شائقاً .

١ - وهذا هو الجاحظ يحدثنا عن قضية فلسفية دقيقة ، هي أن مصلحة الكون وعمارة الأرض لا يتحققان إلا في امتزاج عنصرى الخير والشر ، وأن هذا هو سر الناموس الطبيعى الذى قام عليه تنظيم شأن الحياة يقول : « إعلم أن المصلحة فى أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها ، امتزاج الخير بالشر ، والضار بالنافع والمكروه بالسار ، والضعمة بالرفعة ، والكثرة بالقلّة ، ولو كان الشر صرفاً هلك الخلق أو كان الخير محضاً سقطت الخنة ، وتقطعت أسباب الفكرة ، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة ، ومقى ذهب التخخير ذهب التمييز ، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم ، ولا يعرف باب التبيين ، ولا دفع مضرة ولا اجتلاب منفعة ولا صبر على مكروه ، ولا شسكر على محبوب ، ولا تفاضل فى بيان ، ولا تنافس فى درجة ، وبطلت فرحة الظفر وعز الثلبة ، ولم يكن على ظهورها محق يجد عز الحق ومهطل يجد ذلة الباطل ، وموقن يجد برد اليقين ، وشاك يجد نقص الخيرة وكرب الوجود ولم تسكن للنفوس آمال ، ولم تتشعبها الأطماع ، ومن لم يعرف الطمع لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الأمن ، وعادت الحال من الملائكة الذين هم صفوة الخلق ، ومن الإنس القدين فيهم الأنبياء والأولياء إلى حال السبع والبهيمة فسبحان من جعل مفايعها نعمة ، ومضارها ترجع إلى أعظم المنافع ، وقسمها بين ملذوم مؤلم ، وبين مؤنس وموحش ، وبين صغير حقير وجليل ، كبير وبين عدو يصدك وبين عقل يحرصك ، وبين مسلم يمنعك وبين معين يعضدك ، وجعل فى الجميع تمام للمصلحة

وإجماعهما تتم النعمة ، وفي بطلان واحد منهما بطلان الجميع قياسا قائما وبرهانا وانحفا (١) ... »

إن الجاحظ يعالج هنا - كما قلنا - مشكلة فلسفية دقيقة ، تقوم على الملاحظة والتأمل في نظام الكون وترتيبه ، وكيف أن هذه المعاني المتناقضة ، هي التي تكون في مجموعها معنى الحياة ، وتصلح بإجماعها نظام الكون ، ولا يمكن أن تتحقق النعمة أو تتم المصلحة ، ما لم يكن هناك امتزاج بين عناصر الخير وعناصر الشر .

والجاحظ لا يترك قضيته دون أن يدلل عليها ، ولكنه يأخذ في تحليلها تحميلا فلسفيا رائعا ، يستخدم فيه ثقافته ومعرفته بطبيعة التكوين النفس للإنسان ، وكيف أنه لا يحس الالذ إلا إذا عرف الألم ، ولا يجد عز الحق إلا إذا أدرك ذلة الباطل ولا ينعم ببرد اليقين إلا إذا تصور حيرة الشك ، ولا يحس حلاوة الظفر إلا إذا استشعر مرارة الهزيمة ، ولا يغمر قلبه نور الأمل إلا إذا استوحش من ظلام اليأس ، وهكذا لا يستقيم معنى الحياة ولا ينسجم نظام الكون إلا بقيام هذه المعاني المتناقضة ، فلو كان الكون شرا كله لهلك الخلق ، ولو كان خيرا كله لسقطت المحنة ، وتقطعت أسباب الفكرة .

ومع ما في هذه القضية من عمق ودقة ، ومع كونها أدخل في باب التأملات الفلسفية ، نرى أن الجاحظ يضي عليها من فديته ورونق أسلوبه ما يجلي غامضها ويكشف خفيها ، ويجعلها أقرب إلى الموضوعات الأدبية التي تثير لذة العقل والشعور جميعا . إن الذي يتأمل حديث الجاحظ في هذه القضية ، يحس بأن وراءه عقل عالم وروح فنان ، فهو يستوعب كل طاقته العقلية لتوضيح هذه القضية التي أراد الدفاع عنها ، ثم هو يعرض ذلك في أسلوب رائع بديع ، يستخدم فيه طاقته الفنية الخصبية ،

وهذا يدل على أن العالم إذا أتاحت له نزعة فنية ، أمكنه أن يقرب طبيعة العلم من طبيعة الفن ، وأن يعبر عن الفكرة العلمية بالأسلوب الأدبي على هذا النحو الذى رأينا .

٢ - والتوحيدى - فى مقابساته - يعطينا مثلا رائعا لهذه الظاهرة ، فهو يعرض فى هذا الكتاب أدق المشكلات الفلسفية فى صورة أدبية رائعة .

قال فى إحدى مقابساته؛ بشرح أن العالم من حيث هو كأن فاسد، ومن حيث هو فاسد كأن : « العالم من حيث هو كأن فاسد ، ومن حيث هو فاسد كأن فذلك نظمه بدد، وبدده نظم ، ومتصلة مفصول ، ومفصوله متصل ، وغفله موسوم وموسومه غفل، ويقظته رقاد، ورقاده يقظة ، وغناه فقر، وفقره غنى ، وحياته موت وموته حياة .. ها هنا مثل ينزح إلى الحس ضرورة، ويعترف به العقل اضطرارا : أنظر إلى السماء نظرا شافيا، وتأملها تأملا بليغا وجل ، فى آفاقها ببحثك ونظرك مليا واستقر صورها استقراء تاما ؛ فإنك تجد نجومنا منتثرة متساقطة كأن سلكها قد وهى ونظمها قد انخرط . وعلى هذا إدراك الحس وسابق العيان وشهادة النظر وظاهر الخبر والأثر ؛ ثم إنك لا تستثبت بعد إمعان النظر وإنعام الفحص ومواصلة البحث، أن تجدها متنسقة انساها، ومتفقة اتفقا، وموزونة وزنا، ومعدلة تمديلا ومنظومة نظما ، ومعبأة تعبئة ، ومزينة بكل زينة ، ومحلاة بكل حلية حتى يقضى اختيارا واضطرارا ، وانتهارا واقتدارا ، أنها زالت عن حالتها المعروفة ، أو حالت عن صورتها المألوفة بأقل مثقال ذرة أو هبة تربة^(١) »

يعالج التوحيدى فى هذه الفقرات ظاهرة من الظواهر الكونية التى استوحاها من تأملاته وملاحظته لنظام الكون وقوانينه التى يخضع لها فى سيره ، وكيف أن

هذا الكون لا يثبت على حال واحدة ، فهو دائماً في انتقال وتغير ، وهو في انتقاله وتغيره لا يعطى حقيقة ثابتة لأى شيء ، فكل معنى يتحول بعد قليل إلى ضده فالقطة بمهبأرقاد، والرأءءقءه بقطة، والفقر يأتى بءءه الفنى والفنى، يتحول بعد قليل إلى فقر ، وهكذا يدور العالم فى هذا الءلك الءءءر الءءناقض ، فهو قاصء من ءىء هو كائن، وكائن من ءىء هو قاصء، لأن فساءه يأتى بعد صلاءه، وصلاحه يأتى بعد فساءه ، ولم يشأ التوءءىءى أن يءكففى فى الءءءل على هذه الءظاهرة بسرد تلك الءعانى الءءءرءىءىة، بل ساق لنا مءالا ماءبا ءءسوسا، ذلك هو نجوم السءاء كىء ءرى فى لءظة مءءائرة مءساقطة كأن سلكها قءوهى ، ونظما قء انءرطء، ثم لا ءءبث أن ءءءئر ءالها، وءءبءل هىءها، ءءءوء مءسقة اساقا وءءفقة انفاقا وموزونة وزنا ، ولعل السبب فى ذلك هو أن الءذى يظهر للءعان فى باءىء الأمر أن لىس بىنهما اساقا ولا نءظام ولسكن بعد الفءءص والءءبء ومعاوءة النظر لىءة بعد آءرى ، يءءء الإنسان بىنهما نءظاما واساقا، وأنها لا ءءءءء عن أمكءءها، ولا عن بءءها بءءءما عن بعض مءقال هبابة لأن لسكل منها فلءكا ءسبء فىه ، وفىها ءاءىءىة ءءفظ نسبة البءء بىنهما .

وهذه الءظاهرة الءى يعالءها التوءءىءىءى هنا، قرىبىة من الءظاهرة الءى عالءها الءءاءظ مءءءقلل ، وهى ضرورة امءزاع عنصرى الءءئر والشر فى هذا العالم ؛ فلكلاهما يلاءظ الءءناقض الءذى ءءسم به طبىبىة الءنءظىم السكونى، فهو أن كل واحد منهما بىنى علىه نظرىة ءءاصة ، ولسكن هذا على آىة ءال ىءل على أن ءءافة الءءءرلة قء أمءءهم بطاقات ءأملىة كبرى ، اسءطاعوا بءها النفاذ إلى أسرار السكون وءءلبل مظاهره ومشاءهه ، كما ءءل على أن نزعءهم الفنىة قء مكءءهم من الءءعبىر عن هذه الءعانى الفلسفىة بالأسلوب الءءبى .

٣ - ومن هذا أىضاً رسالة طبىبىة بعء بها الصاءب بن عباد إلى آءء اصءقائه ، وقء شكاً إلىه علة آءء به : « قء عرفت ما شرءه مولاى من أمره ،

وأنبأ عنه من أحوال جسمه، فدلتنى جملته على بقايا في البدن يحتاج معها إلى الصبر على التيقية والرفق بالتصفية ؛ فأما الذي يشكوه من ضعف معدته ، وقلة شهوته فلأمرين : أحدهما أن الجسم كما قلت آنفاً لم يُتَّقَ فتنتغى الشهوة الصادقة، وترجع العادة للسابقة ، والآخر أن المعدة إذا دامت عليها المطفيات ، ولزت بها المبردات قات الشهوة وضعف المضم ، ومع ذلك فلا بد من أن يطفي ويفغى ؛ ثم يمكن من بعد أن يتدارك ضعف المعدة بما يقوى منها ، ويزيل العارض المكتسب عنها^(١) . . . » إلخ هذه الرسالة الطويلة .

إن صاحب بن عباد يشخص مرضاً ويصف دواء ، وهذا موضوع علمي لا يناسبه الأسلوب الأدبي بطبيعته ، ولكن هانحن قد رأينا أن فنية صاحب قد مكنته من أن يعبر عن ذلك الموضوع بتلك العبارات المنمقة اللطيفة .

ويبدو أن هذه الظاهرة قد انفتحت نظر الثعالبي ، فأشار إليها إشارة صريحة في قوله مشيداً بفضل صاحب وتفوقه في ميدان العلم والأدب : « سمعت أبا جعفر الطيب المعروف بالبلاذري يقول : إن للصاحب رسالة في الطب لو علمها ابن قره وابن زكريا ، لما زادا عليها ، فسأنته أن يعيرنيها إن كانت عنده ، فذكر أنها في جملة ما غاب عنه من كتبه ؛ فاستفرت واستبعدت ما حكاها من تطيب صاحب ، ونسبته في نقى إلى التزويد والتسكير إلى أن ظفرت في نسخة الرسائل المؤلفة المبوبة للصاحب برسالة قد درتها تلك التي ذكرها أبو جعفر ، ووجدتها تجمع إلى ملاحه البلاغة ورشاقة العبارة حسن التصرف في لطائف الطب وخصائصه وتدل على التبهر في علمه وقوة المعرفة بدقائقه^(٢) » .

ففي قول الثعالبي « ووجدتها تجمع إلى ملاحه البلاغة إلخ » شهادة صريحة

(١) يقية الدهر : ج ٣ ص ٤٢ .

(٢) يقية الدهر : ج ٣ ص ٤٢ .

بأن صاحب قد عبر عن الموضوع العلمي بعبارة رشيقة وبيان منمق ، وهذه الظاهرة - كما قلنا - يمكن اعتبارها من الظواهر الجديدة في النثر العربي إذ لم يكن مألوقاً قبل المعتزلة أن تكون الموضوعات العلمية الدقيقة مجالاً للتعبير الأدبي ، ولكن المعتزلة لوفرة ثقافتهم ومعارفهم وتفوقهم في المجال الأدبي استطاعوا أن يلائموا بين طبيعة العلم وطبيعة الفن ، وأن يمبروا بالأسلوب الأدبي عن أدق الموضوعات العلمية على هذا النحو الذي رأينا ، والذي يرجع إلى آثار المعتزلة النثرية ، وبخاصة عند الجاحظ وابن أبي دؤاد والتوحيدى والصاحب ابن عباد يستطيع أن يتأكد من صدق هذه الحقيقة ، وهي أن هذه ظاهرة لم تكند تعرف في النثر إلا على يد المعتزلة .

(ب) التهمك والسخرية :

أشرنا آنفاً إلى أن السمو العقلي الذي اختص به المعتزلة ، قد عكس على نفوسهم طائفة من الصفات الخلقية التي من أبرزها الحرية العقلية والنظر إلى عامة الناس نظرة تشوبها روح التهمك والسخرية ، وإنه ليمكننا أن نتصور مدى الانطباعات التي يمكن أن تتركها هذه الصفات في أديهم وتفكيرهم ؛ فالإنسان حينما يكتب أو حينما يفكر ، لا يمكن أن يكون بعيداً عن نفسه وعن إحساسه ، ولا يمكن كذلك أن يكون بعيداً عن تأثير أخلاقه وصفاته وقيمه ، لذلك فإن الأدب الصادق هو خلاصة لذات الأديب وأخلاقه ، وهو انعكاس لتجاربه ولإحساسه بالحياة والناس .

لقد كان المعتزلة يحسون بأنهم من طبقة أخرى غير طبقات الناس العادية ، وقد كان هذا الإحساس يدفعهم في كثير من الأحوال إلى السخرية من الناس والتهمك بهم ، ولكنهم كانوا حينما يسخرون أو يتهمكون ، لا يصدرون في ذلك عن أحقاد شخصية أو ضعائن ذاتية ، على نحو ما كان الأمر في ظاهرة الهجاء

في الأدب العربي ، ولكنهم كانوا يصدرون في ذلك عن فلسفة خاصة ، قوامها العطف على الناس ، وتوجيههم إلى ميوبهم حتى يصلحوها ، قالتهم عند المعتزة هو نوع من الترقية لفن الهجاء في الأدب العربي ، والتسامي به عن أن يكون صدى لمداوات شخصية، ووسيلة إلى التنشفي والانتقام ؛ فهم حينما يتمكون ينتقدون ويضحكون ، ولكنهم لا يحقدون ولا يكرهون .

١ - ومن هذا ما قاله يوما تمامة بن أشرس للمأمون ، وهما بصدد الحديث عن العامة : « . . . إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ، والله يا أمير المؤمنين لقد مررت منذ أيام في شارع ، وأنا أريد الدار ؛ فإذا إنسان قد بسط كساه وألقى عليه أدوية، وهو قائم ينادى : هذادوا لبياض العين والنشاة والظلمة ، وإن إحدى عينيه لمطموسة ، والأخرى موشوكة ، والناس قد اجتمعوا ؛ فدخلت في غمار تلك العامة ؛ ثم قلت : يا هذا : إن عينيك أحوج من هذه الأعين إلى العلاج ، وأنت نصف هذا الدواء وتخبر أنه شفاء لوجع العين، فلم لا تستعمله ؟؟ فقال : أنا في هذا الموضوع منذ عشرين سنة ، فما سر بي شيخ أجبل منك . قلت : وكيف ذلك ؟ قال : يا جاهل . أتدرى أين اشتكت عيني ؟ قلت : لا . فقال : اشتكت بمصر وكيف ينفعها دواء بغداد ؟ قال : فأقبلت الجماعة وقالوا : صدق الرجل . أنت جاهل . فقلت : لا والله ما علمت أن عينيه اشتكت بمصر ، فما تخلصت منهم إلا بهذه الحجة ؛ فضحك المأمون وقال : ما لقيت العامة منكم ؟ قلت : ما لقيت من الله أكبر قال : أجل (١) . »

تمامة هنا يسخر ويتهمك ، ولكنه لا يكره ولا يحقد ؛ بل تحس بابتسامه عطف على وجهه ، وتحس بشخصية فكهة عذبة تتطلع إلى أحوال الناس ، فتندم وتكشف بساطة قلوبهم وتفاهة مداركهم ، وكيف أنهم لم

يتنبهوا حين نبههم إلى جهل الرجل ودج وخدعه ؛ بل انساقوا وراء منطقته
الساذج الغريب من أن عهنيه قد اشتكت داءها بمصر ، فكيف يمكن أن ينفعها
دواء بغداد .

٢ - ومن هذا أيضاً ما حدث بين ثمامة بن أشرس ، وبين أبي العتاهية .
« قال ثمامة بن أشرس : أنشدني أبو العتاهية » .

إذا المرء لم يعتق من المال نفسه تملكه المال الذي هو مالكة
ألا إنما مالى الذى أنا منفق وليس لى المال الذى أنا تاركة
إذا كنت ذا مال فبادر به الذى يحق ، وإلا استهلكته مهالكه

فقلت له : من أين قضيت بهذا ؟ فقال : من قول رسول الله صلى الله عليه
وسلم : إنما لك من مالك ما أكلت فأفנית ، أو لبئت فأبليت ، أو تصدقت فأمضيت
فقلت له : أتؤمن بأن هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه الحق ؟
قال : نعم . قلت : فلم تحبس عندك سبعاً وعشرين بدرية في دارك ، ولا تأكل منها
ولا تشرب ولا تزكى ولا تقدمها ذخراً ليوم فقرك وفاقتك ؟ فقال : يا أبا معن .
والله إن ما قلت لهو الحق ، ولكنى أخاف الفقر والحاجة إلى الناس . فقلت :
وبم تزيد حال من افتقر على حاله وأنت دائم الحرص ، دائم الجمع ، شحيح
على نفسك ، لا تشتري اللحم إلا من عيد إلى عيد ؟ ففتركت جواب كلامي كله وقال :
والله لقد اشتريت في يوم عاشوراء لحماً وتوابله وما يتبعه بمخسة دراهم ؛ فلما قال
لى هذا القول : أنحكى حتى أذهاني عن جوابه ومتابعته ، فأمسكت عنه وعلمت
أنه ليس ممن صدره الإسلام^(١) .

وثمامة أيضا في هذا الموقف يسخر من صاحبه أبي العتاهية ، ويكشف له عن طبيعة نفسه البخيلة ، وأنه يظهر خلاف ما يبطن ؛ فهو يجمع المال ويحبسه ويضن به على نفسه ، بينما يتظاهر بالزهد في الدنيا وعدم الحرص عليها ، وأنه لا يحبس من المال إلا ما يسك حياته ويقوم بكفائته ؛ فإذا أراد أبو العتاهية بمد انكشاف أمره أن محتج لذلك بأنه إنما يدخر المال خشية الفقر والحاجة إلى الناس لم يعدم الجواب الساخر المسكت من ثمامة حيث يقول له : « وبم تزيد حال من افتقر على حالك وأنت دائم الحرص دائم الجمع شحيح على نفسك ؟؟ وهنا يعلم أبو العتاهية أنه قد غاب على أمره ، فيحاول الروغان من الموقف ، ولكنه حينما حاول ذلك أكد بحله وجشعه وحرصه ؛ فلم يسع ثمامة إلا أن يضحك حتى يذهل من موقفه .

ولقد كان البخل والبخلاء مجالاً من مجالات التهمك والسخرية التي أفتن فيها المعتزلة وأبدعوا ؛ فالجاحظ في مخلائه يتعقب حياة البخلاء ، ويكشف خبايا نفوسهم ويصور حيلهم وأخلاقهم ، ويسرد طرائقهم ونواديرهم ، ويستبطن ما وراء حياتهم الظاهرة التي يحاولون فيها أن يمدعوا الناس عن باطنهم ، ويوهوم بأنهم كرماء يحدون بالطعام والمال ، ولكنه يظل بهم حتى يضيق عليهم ، ويسد في وجوههم الطرق فلم يلبثوا أن ينموا عن بخلهم ، ويكشفوا حقيقة نفوسهم بكلمة يقولونها أو تصرف يعملونه ، فلا يسهم في آخر الأمر إلا أن يعترفوا ببخلهم ، وفي هذا يقول الجاحظ : « ولا بد من أن تعرفني الهنات التي نمت على المتكلفين ، ودلت على حقائقي التموهين ، وهتكت عن أستار الأدياء ، وفرقت بين الحقيقة والرياء ، وفصلت بين البرج المتزخرف والمطبوع المبتهل^(١) . »

إن الجاحظ يسخر من بخلائه سخرية لاذعة ، ولكنه لا يضيق بهم ولا يحقد.

(١) البخلاء : ج ١ ص ٢٣ . والمطبوع : المفظور على سجيته : والمبتهل الذي أرسل : —

عليهم؛ بل إنه يتقدم ويكشف حيلهم، وهو في الوقت نفسه يضحك منهم ويمطف عليهم بطريقة نحس معها نوعاً من السيطرة العقلية والنفسية على هؤلاء الذين كأنهم بين يديه دمي يحركها ذات الدين وذات الشمال، وهي طيبة متفاداة لا تملك من أمرها شيئاً، أنظر إلى أية قصة من قصص البخلاء؛ فإن الإعجاب سينمّر نفسك حينما ترى هذه الصور المختلفة من التصوير النفسى الساخر الذى أفنّ فيه الجاحظ، ودل على عظمة عقله وروعة فنه، ومقدرته على الحوار، ومعرفته بأحوال النفس وأسرارها.

٣ - ولنعرض الآن على سبيل المثال قصة من هذه القصص . إنها قصة محمد بن أبى المؤمل، وهو بحيل من بخلاء الجاحظ الذين كانوا يحاولون إخفاء بخلهم وراء ستار من الكرم المفتعل الزائف، ولكن الطبع دائماً يغلب التطمع، والأخلاق الأصيلة أعمق تأثيراً فى سلوك صاحبها من الأخلاق الزائفة؛ لذلك فإن الرجل لا يقوى كثيراً على كتمان طبيعته الأصيلة، فتندفع هذه الطبيعة مزقة ذلك الستار المفتعل لتعبر عن وجودها. إن محمد بن أبى المؤمل يحاول أن يظهر للناس كرمه، فيجود الطعام ويدعو إليه الأصدقاء، ولكن خاقه الأصيل يأبى إلا أن يدل على نفسه ولو بشئ، تافه؛ فهو حينما يد خوانه، لا يضع عليه من الخبز بمقدار عدد الآكلين، وهناتيسل الجاحظ إلى نفسه ايكشفها بسرعة، وليعلن له أنه لم يأت الكرم عن طبع وإنما عن إفتعال وزيف؛ فهو يقول له: «أراك تطعم الطعام، وتتناخذه وتنفق عليه وتجوده، وليس بين قلة الخبز وكثرته كثير ربح، والناس يبخلون من قل عدد خبزهم ورأوا أرض خوانه، وعلى أنى أرى جهاجم من يأكل معك أكثر من عدد خبزك» ولكن الرجل يحاول أن يدفع عن نفسه هذه اللتمة؛ فيؤكد أن قلة عدد الخبز لاتعنى بخلاء؛ بل ربما كانت أدل على الكرم فيقول: «بل الذى أصنع أدل على سخاء النفس بالمأ كول، وأدل على الاحتيال

ليالينوا؛ لأن الخبز إذا كثرت على الموائد، ورث ذلك النفس صدودا، ولأن كل شيء من الماء كحول وغير الماء كحول إذا ملاً العين ملاً الصدر، وفي ذلك موت الشهوة وتسكين الحركة» ثم يأتي بدليل على صدق هذا الكلام فيقول: «ولو أن رجلا حبس على بيدر عمر فائق، وعلى كدس كشمري منعوت، وعلى مائة قنوموز موصوف، لم يكن أكله إلا على قدر استطرافه، ولم يكن أكله على قدر أكله إذا أتى بذلك في طبق نظيف، مع خادم نظيف، عليه منديل نظيف» وهنا يجد الجاحظ الفرصه مرة أخرى للتسلل إلى نفسه؛ فهو لا يمنع بذلك الكلام الذي قاله، وإنما يعلم أن كلامه مثل كرمه زيف وخداع وباطل فيقول له: «إني قد رأيت أكلهم في منازلهم وعند إخوانهم وفي حالات كثيرة ومواقع مختلفة، ورأيت أكلهم عندك فرأيت شيئاً متفاوتاً وأمراماً متفاقماً، فأحسب أن البخل عليهم وأن الضعف لهم شامل، وأن سوء الظن يسرع إليهم خاصة، ثم لا تداوى هذا الأسر بما لا مؤنة فيه؟ وبالشيء الذي لا قدر له؟ وتدع دعاءهم والإرسال إليهم والحرص على إجابتهم؟ والقوم ليسوا يلقون أنفسهم، عليك وإنما يجيئونك بالاستحباب منك» وهنا يحس الرجل بأن الخناق قد ضاق عليه، وأن دفاعه عن تقليل عدد الخبز قد تبين باطله، وأن ذلك لم يكن كرمًا أو محاولة لترغيب الآكلين وتنشيط شهيتهم، وإنما كان حرصاً وبخلاً وخوفاً على الخبز الفائق من التلطيخ والتعمير فيقول: «فإن الخبز إذا كثرت على الخوان، فالفاضل مما يأكلون لا يعلم من التلطيخ والتعمير، والجردقة الثمرة والرقاقة المتلطيخة، لا أقدر أن أنظر إليها، وأستحى أيضاً من إعادتها، فيذهب ذلك الفضل باطلاً، والله لا يحب الباطل»^(١).

وهكذا يظل الجاحظ بصاحبه يحاوره ويخاتله ويسخر من حيله حتى يستشف ما في نفسه، ويكشف ما في طبيعته، ويرغمه على الاعتراف بأن تقليل عدد الخبز

(١) البخل: ج ١ ص ١٧١ وما بعدها.

لم تكن كرما أو محاولة لمضاعفة شهية الآكسين ، ولكنه كان مجلا وحرصا وخوفا من تلطيح الرقاق وتغميره ، حتى لا يفسد ويذهب باطلا .

وللجاحظ. مع بخلائه مواقف رائعة من هذا الطراز ، فهو يسخر منهم، ويتهمك عليهم ، ويضحك معهم ، ويكشف حينهم التي يلجأون إليها لستر ما تنطوى عليه نفوسهم من مجل ، وهو في كل هذا رحب الصدر واسع الأفق سريع العناية لا يحد ولا يتبرم ولا يضيق وهذا - كما أشرنا - هو منهج المعتزلة في التهمك بالأشرار والحقى والمنحرفين ؛ فهم يطلون عليهم من قمة عالية ، تلك هى مرتبتهم من السمو العقلى الذى كان يملوهم إحساسا بالثقة فى أنفسهم ، وبأنهم فوق مألوف الناس العاديين .

فالتهمك المشوب بروح العطف حيننا والفكاهة حيننا آخر ، هو الطابع الذى يمكن أن تتسم به هذه الظاهرة عند المعتزلة ، وما أقرب هذه الروح فى التهمك بالروح التي اصطفي بها التهمك عند « أناتول فرانس Anatol France » أحد الكتتاب الفرنسيين الذين كانوا يتخذون من التهمك نوعا من السلوك الخلقى الذى يجب إليهم الحياة ، ويجعلهم يسخرون فى ترفع وفى شفقة من الأشرار والحقى دون أن يورطهم الضعف فى كراهيتهم والحقده عليهم يقول « أناتول فرانس » : « لا أزداد تفكيرا فى حياة البشر إلا ازددت اعتقادا أن من الواجب علينا أن نجعل شهود هذه الحياة وقضائها ، التهمك والشفقة ؛ فالتهمك بابتسامه يجب إلينا الحياة ، والشفقة بدموعها تقدس هذه الحياة ، والتهمك الذى أرغب فيه ليس فيه شيء من القساوة . إنه لا يستهزىء بالحب والجمال ، فهو رفيق ، وفيه عطف يكظم من الغيظ ، وهذا التهمك هو الذى يعلمنا أن نسخر من الأشرار والحقى ، ولولاه لأفضى بنا الضمف إلى كراهيتهم (١) » .

(١) نقلا من : الجاحظ معلم العقل والأدب : شفيق جبرى : ص ٢٠٠ .

٤ -- وما يؤكده صدق هذه النزعة الفلسفية الساخرة في التهمك عند المعتزلة «رسالة التريب والتدوير» التي كتبها الجاحظ في التهمك بأحمد بن عبد الوهاب لم يكن ذلك الرجل بخيلا، ولكن كان نمطا آخر من العامة الأذعياء الذين منيت أخلاقهم بالفساد وخلقتهم بالتشويه فانمكس هذا على حياتهم نوعا من الشذوذ والادعاء الباطل، فهو مع نقصه الخلق الخلق، يدعى السكالم في كل شيء، والجاحظ حين يسخر من صاحبه هنا لا يكمل له الشتائم المباشرة والانتقاص الواضح على نحو ما كان يفعل المهجاءون في الأدب العربي، ولكنه يصطنع ذلك المنهج القوي في التهمك، ويستخدم طريقة غير مباشرة في إبراز العيوب؛ فهو يهجو هجاء مغلفا بثياب المديح، وهذا النوع من الهجاء لم يكن مألوقا في الأساليب العربية من قبل؛ فالهجاء في الأدب العربي، كان يعتمد على الطريقة المباشرة التي تستهدف إبراز العيوب ومضاعفتها والمبالغة في تصويرها، وهي لا تستند على شيء في ذلك إلا الحقد الذي يثير غضب النفس ورغبتها في التشفي والانتقام، ولكن الجاحظ مع صاحبه لم يكن حاقدا، وإنما كان فليسوقا ساخرا يتهمك في شفقة، وينقدني دعابة لقد كان صاحبه أحمد بن عبد الوهاب قصيرا مفرط القصر، ولإحساسه بالنقص من هذه الناحية كان يدعى أنه العرض مقدم على الطول، ويحتج لهذا من القرآن وأقوال الشعراء، فيعرض الجاحظ هذا ثم ينهال عليه تهكما بتلك الطريقة التي تشبه أن تكون مدحا، فهو يقول له: «ولم أزل أراك تقدم العرض على الطول، وتزعم أن الأرض لم توصف بالعرض دون الطول إلا لفضيلة العرض وكذلك قول الشعراء ووصف العلماء قال الشاعر:

كأن بلاد الله هي عريضة على الخائف المطلوب كفة حابل

ولم يقل: كأن بلاد الله هي طويلة.

وقال آخر:

وفي الأرض المرء العريضة مذهب . ولم يقل : الطويلة .

وقال :

ولا تمسداني بارك الله فيكما على الأرض ذات العرض أن توسعاليا

وقال الراجز :

تقطع أرضا وتلاق أرضا إن البلاد غلبتني عرضا

ولم يقل طولا .

وقلت : ولولا فضيلة العرض على الطول لما وصف الله الجنة بالعرض دون الطول حيث يقول جل ثناؤه : « وجنة عرضها السموات والأرض » فهذه براهينك الواضحة ودلائلك الظاهرة ، ولو لم يكن فيك من الرضا والتسليم والقناعة والإخلاص إلا أنك ترى أن ما عند الله خير لك مما عند الناس وأن الطول الخلق أحب إليك من الطول الظاهر ، - كان في ذلك ما يشهد لك بالإنصاف ، ويحكم لك بالتوفيق وأنا - أبقاك الله - أعشق إنصافك كما تعشق المرأة الحسنة ، وأتعلم خضوعك للحق كما أتعلم التفقه في الدين ، ولربما ظننت أن جورك إنصاف قوم آخرين ، وأن تعقدك سماح رجال منصفين وما أظنك صرت إلى معارضة الحججة بالشبهة ، ومقابلة الاختيار بالاضطرار ، واليقين بالشك واليقظة بالحلم ، إلا للذي خصصت به من إثبات الحق وألمته من فضيلة الإنصاف ، حتى صرت أحوج ما تكون إلى الإنكار ، أذن ما تكون بالإقرار ، وأشد ما تكون إلى الحيلة فقراً ، أشد ما تكون للحجة طلباً ، إلا أن ذلك بطرف ساكن ، وصوت خافض ، وقلب جامع ، وجأش رابط ، وبنية حسنة ، وإرادة تامة ، من غفلة كريم وفطنة حكيم ^(١) ... الخ »

فالجاحظ كما نرى يلعب بصاحبه لعبا، ويكشف مركات النقص عنده بتلك الطريقة الفذة التي تترج فيها الدعابة بالسخرية اللاذعة، وما أشبه هذه الطريقة التي استخدمها الجاحظ مع صاحبه، بتلك الطريقة التي أشار إليها العلامة «إيجه» في كتابه «تاريخ النقد عند اليونان» حينما تحدث عن إيفانوس باروس Evanous Paros فهو يقول «إن إيفانوس باروس Evanous Paros كان موهوبا في ابتداعه للمدائح والأهاجي غير المباثرة، وهما صورتان من السخرية التي تقوم على المهجاء الذي يشبه أن يكون مديحا، والمدح الذي يشبه أن يكون هجاء»^(١)

ولأن الجاحظ كان يتهمكم بروح عالية لا يسيطر عليها ضعف النفس أو الكراهية والحقد، لم تكن رسالته كلها سخرية أو تهكما، بل كان يمزج ذلك بطائفة من موضوعات العلوم المختلفة حتى لكانها «دائرة معارف» كما قرر ذلك البارون كارادي فو Carra De Voux في كتابه «مفكر الإسلام» حينما كان يتحدث عن الجاحظ بروح عالية مفعمة بالثقة والإعجاب، فهو يقول: «ورسائل الجاحظ جديرة بالبحث والدراسة فرسالة التريبع والتدوير تشتمل على كثير من موضوعات العلوم المختلفة حتى لكانها دائرة معارف»^(٢)

سخرية المعتزلة بالخرافات:

ولأن المعتزلة كانوا يثقون بالعقل ويمجدون ساطانه وأحكامه، كانوا يهزأون بالخرافات، ويسخرون منها، ويبتذلونها، ويمالون أسباب وجودها وشيوعها بين العامة وكيف أنها تنزع عن الأوهام، وتصدر عن ضعف العقول، وفي هذا أيضا مظهر من مظاهر التسامي عن الناس في عاداتهم ومألوف طبائعهم.

أقد كان عامة الناس يعتقدون أن هناك صلة بين حياة الإنس وحياة الجن

(١) نقلا عن: مقدمة كتاب البخلاء تحقيق طه الحاجري ص ١٤ .

2. Carra De Vaux. Les penseurs de l'Islam. Vol. I. p. 295.

وأن الناس يمكنهم أن يروا الجن ويطلعوا على صورهم وأشكالهم ، بل إنهم أكثر من هذا كانوا يعتقدون بأن من لا يمكن أن تقوم بينهم وبين الجن صلة مادية جنسية^(١) فيتصل رجال الجن بالنساء الآدميات ، كما يتصل الإنس بنساء من الجن ولكن المعتزلة كانوا يسخرون من هذه العقيدة، ويذهبون إلى أن رؤية الجن غير ممكنة للإنس على أية صورة من الصور، ويتأولون الآيات والأحاديث التي يدل ظاهرها على إمكان رؤية الجن^(٢) ولجأنا في كتاب الحيوان صور رائعة يسخر فيها ممن يعتقدون اتصالهم بالجن واستمواهم لهم^(٣) . يقول في بعض ما قاله بهذا الصدد : « وللناس في هذا الضرب ضروب من الدعوى ، وعلماء السوء يظهرون تجويزها وتحقيقتها، كالذي يدعون من أولاد السعالى من الناس؛ كما ذكروا عن عمرو بن يربوع ، وكما يروى أبو زيد النحوى عن السعلاة التي أقامت في بنى تميم حتى ولدت فيهم ، فلما رأته برقا يلعب من شق بلاد العالى ، حنت وطارت إليهم . فقل شاعرهم :

أبوا نارى فقلت منون أنتم فقالوا الجن ، قلت عموا ظلما

فقلت إلى الطعام فقال منهم زعيم نمسد الإنس للطعاما

ولم أعب الرواية ، وإنما عبت الإيمان بها والتوكيد لمعانيها ، فما أكثر من يروى هذا الضرب على التعجب منه ، وعلى أن يجعل الرواية [له] سببا لتعريف الناس حق ذلك من باطله^(٤) ... الخ »

وكلام الجاحظ هنا يطول عن الجن وطرفهم ونواديرهم وأخبارهم وما يتعلق

(١) انظر الحيوان : ج ٦ ص ١٩١ ، ١٦٨ ، ١٩٦ .

(٢) الحيوان : ج ١ ص ٢٩٩ وما بعدها ، ج ٦

(٣) انظر الحيوان . ج ١ ص ٢٩٩ وما بعدها

(٤) الحيوان : ج ١ ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

بعميقة العامة فيها ، وما قيل في كل ذلك من شعر ، ولا يتسع المقام هنا للإكثار منه (١) .

ولكن النظام لا يكفي بالسخرية من عميقة العامة في ذلك وإنكارها ولكنه يعلاها ويبين أسباب وجودها، فيذهب في ذلك السبيل مذهبا فلسفيا يزيدنا تأمله اعترافا بعقل المعتزلة وإيماننا بثقافتهم ، ولقد أثبت له الجاحظ كلاما طويلا في ذلك، حينما عرض لما روى في الشعر من أخبار الغيلان والجن ، وسنجزئ هنا بنقل فقرات من كلام النظام ، لتكون بمثابة الدليل على مقدرة المعتزلة على تحليل الظواهر النفسية تحليلا دقيقا ، وتفسيرها من خلال الظروف التي أدت إليها :

« كان أبو إسحاق يقول في الذي تذكر الأعراب من عزيف الجنان وتقول الغيلان : - أصل هذا الأمر وابتدأؤه أن القوم لما نزلوا بلاد الوحش ، وعلمت فيهم الوحشة ، ومن انفرده وطال مقامه في البلاد والخلاء والبعثد من الإنس استوحش، ولا سيما مع قلة الأشغال والمذاكرين ، والوحدة لا تقطع أيامهم إلا بالمنى أو بالتفكير ، والفكر ربما كان من أسباب الوسوسة ، وقد ابتلى بذلك غير حاسب كأبي يس، ومثنى ولد القنافر . . . وإذا استوحش الإنسان تمثل له الشيء الصغير في صورة الكبير، وارتاب وتفرق ذهنه وانتقضت أخلاطه، فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يسمع، وتوهم على الشيء ليسير الحقير أنه عظيم جليل، ثم جعلوا ما تصور لهم من ذلك شعرا تناشده، وأحاديث توارثوها، فأزدادوا بذلك إيمانا ، ونشأ عليه اللغاشيء وربى عليه الطفل، فصار أحدهم حين يتوسط الفياض، وتشتمل عليه الغيطان في الليالي الحنادس، فعند أول وحشة وفزعة، وعند صياح بوم ومجاو به صدى، وقدرأى كل باطل وتوهم كل زور، وربما كان في أصل الطبيعة كذا بانفاجا، وصاحب تشنيع وتهويل، فيقول في ذلك من الشعر على حسب هذه الصفة، فعند ذلك يقول : رأيت الغيلان، وكلمت

(١) أنظر : الحيوان : ج ٦ ص ١٥٨ وما بعدها .

السعلاة ، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول قتلها ، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول :
رافقتها ، ثم يتجاوز ذلك إلى أن يقول تزوجتها . قال عبيد بن أيوب : -

فله در العول أى رفيقة لصاحب قفر خائف متفتقر^(١)

فالنظام يحاول في هذا الكلام أن يبرز الأسباب النفسية الدقيقة التي أحاطت
بنشأة هذه الظاهرة ، ويثبت أن عقيدة الناس في رؤية الجن والانسال بهم لاعدو
أن تكون ضربا من الوهم يتسلط على تفكير الإنسان ووعيه نتيجة ظروف
خاصة ؛ فإن الإنسان إذا أحس بالوحدة أحس بالوحشة ، وإذا انقطع
من حوله ما يشغله عن نفسه ويسليه عن تفكيره ، ساورته الوسوس والأوهام
وامتلأت نفسه بالترهات والهواجس ، وهنا ينشغل وهمه بأمور لا وجود لها ، فيسمع
ملا يسمع ويرى مالا يرى ، وهكذا كانت حياة العربي حينما نشغل في صحرائه
الوحدة ، ويكتنفه في خلائه القفر والصمت ، ويحس باقطاعه عن الحياة وعزله عن
الناس ، إذا تعنى لا يجاوبه إلا الصدى ، وإذا مد بصره لا يرى إلا السراب وإذا
استأنس بنفسه لا يحس إلا بالوحشة ، وإذا لاذ بتفكيره لا يجد إلا الوسوس ، وهنا
يتفرق ذهنه ، وتنتقض أخلاطه ، ويتزايد وهمه ، فيرى أمورا ويسمع أصواتا
لا وجود لها . فعند ذلك يقول : رأيت التيلان وكلت السعلاة ، بل ربما يحسم له
وهه أمورا أخرى ، فيعتقد أنه قتلها أو رافقتها أو تزوجها . . فيسجل ذلك
في شعره وينشده الناس حين يلتقى بهم .

ثم يعطل النظام سر انتشار هذه العقيدة وتمسكها من النفوس بأن ذلك الشعر
الذي يصور هذه الأوهام ، ويحمل هذه الهواجس ، لا يصادف إلا العامة السذج
الذين لا يستطيعون التمييز بين الحقيقة والوهم فيصدقون كل ما يسمعون دون أن
يخامرهم شك في صدقه فيقول : « ومازادهم في هذا الباب وأغرامهم ، ومد لهم فيه

(١) العيوان : ج ٦ ص ٢٤٨ وما بعدها .

أنهم ليس يلتون بهذه الأشعار وهذه الأخبار إلا أعرابيا مثلهم ، وإلا عامياً لم يأخذ نفسه قط بتميز ما يستوجب التكذيب والتصديق أو الشك ، ولم يسلك سبيل التوقف والتثبت في هذه الأجناس قط^(١) . . . »

وإنكار خرافات الجن والملائكة وغيرها من القوى الخفية لم يكن وقفا على رجال المعتزلة وحدهم ، بل إن نساءهم أيضا كن يسخرن من عقيدة العامة في ذلك ، وينكرن كل ما يتصل بهذه العقيدة من خرافات ، ولهن في ذلك نوادر لطيفة نقل بعضها التنوخى في « نشوار المحاضرة » فهو يروى منها : « أن عجوزا سالحة كانت معتزلية جلدة ، نزل عليها لص - وكانت وحدها في البيت - فشعرت به فقالت : من هذا ؟ قال : أنا رسول رب العالمين أرسلني إلى ابنك القاسق لأعظه وأعلمه بما ينمه من ارتكاب المعاصي فقالت : يا جبريل . سألتك بالله إلا رقت به ، فإنه واحدى ، وغافته وجذبت الباب بحمية وجملت الحلقة في الرزة وجاءت بقفل فقفلته . فقال لها : إفتحى الباب لأخرج . فقالت : يا جبريل أخاف أن أفتح الباب فتذهب عيني من ملاحظتى لنورك . فقال : إنى أطفئه نورى . فقالت : يا جبريل إنك رسول رب العالمين لا يعوزك أن تخرج من السقف ، أو تحرق الحائط بريشة من جناحك ، وتركته يهذى حتى جاء ابنها ، فضى وأحضر صاحب الشرطة ، وفتح الباب وقبض على اللص^(٢) »

وهكذا نرى أن المعتزلة رجالهم ونساءهم بل وصبيانهم^(٣) أيضا يتسامون عن مستوى العامة ، ولا ينخدعون بما ينخدع به هؤلاء من ترهات وأوهام ؛ بل لقد كانوا يحترمون عتولهم ؛ وينزهونها عن الإسفاف والخضوع لمثل هذه الأمور التي لا يقوم عليها دليل من واقع أو منطق .

(١) الحيوان : ج ٦ ص ٢٤٨ وما بعدها .

(٢) نشوار المحاضرة : لأبى على التنوخى : ج ١ ص ٢٧٢ .

(٣) انظار : نشوار المحاضرة . ج ١ ص ٢٧٤ .

وكما أنهم أنكروا الاتصال بالجن، وسخروا من عقيدة الناس في رؤيتها والاتصال بها، أنكروا كذلك ما يشابهها من صنوف الأباطيل والترهات كالأحلام والشؤم والطيرة ونحوها. وهذا هو النظام يقص علينا قصة طويلة حدثت له يستخلص منها بطلان ما يعتقدونه الناس من الطيرة والأحلام. يقول في نهاية هذه القصة: « فتبين لي أن الطيرة باطلة؛ . . . وعلى مثل هذا يعمل الذين يعمرون الرؤيا^(١) » .

وكل هذا يدل على مبلغ اعتزاز المعتزلة بقولهم، وسخريتهم من كل شيء لا يخضع لسلطان العقل والمنطق، ولقد جرم ذلك إلى كثير من المواقف الجريئة التي لا يسوغها إلا نزعتهم العقلية الحرة، ففقدوا الصحابة في بعض رواياتهم وأخبارهم، كما فعل عمرو بن عبيد مع حديث السرقة الذي رواه صفوان بن أمية^(٢)، وكما فعل الجاحظ بحديث الحجر الأسود، وأنه كان أبيض فسوده المشركون؛ فقال مستهزئاً بهذا: كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا^(٣). وكما فعل النظام مع حديث ابن مسعود الذي رواه عن انشقاق القمر ورؤيته له^(٤) إلى آخر ما كان لهم من مواقف تدل على اعتزازهم بالعقل مهما جرم ذلك إلى الخروج عن ما لوف الناس .

(ج) - الدعابة والمرح :

وتشيع في نثر المعتزلة ظاهرة أخرى، هي مزج الجد بالهزل، واستخدام عنصر

(١) نص القصة الكاملة : في الحيوان : ج ٤ ص ٤٥١ .

(٢) انظر تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ١٧٨ .

(٣) انظر تأويل مختلف الحديث : ص ٧٧ .

(٤) انظر : تأويل مختلف الحديث : ص ٢٥ .

الفكاهة والمرح في ثنايا الكلام ، والواقع أن هذه الظاهرة كانت مرتبطة بنزعتهم
الساحرة التي تحدثنا عنها آنفا ، فهم حينما يسخرون لم يكونوا حاقدين ولا متزمتين
ولكنهم كانوا يصدرون في ذلك عن إحساس بالتسامح العقلي ، وأن عامه الناس
في مرتبة دون مرتبتهم ، لذلك فإن سخريتهم كانت ممزوجة بروح المرح والفكاهة ؛
بل إن الدخزية في ذاتها ضرب من ضروب التفكك ؛ فهي تقوم على إبراز
العيوب النفسية والخلقية والاجتماعية وما إليها من الأمور التي يخاف فيها الإنسان
الأوضاع الطبيعية التي يجب أن يكون عليها ، وهذا - كما يقرر برجسون - هو
الأساس الطبيعي لعملية الضحك ، فالضحك في أساسه ليس إلا صدى لنوع من
الخاتفة للأوضاع الطبيعية والاجتماعية . يقول « برجسون » : « . . زعموا أن
العيوب اليسيرة التي نلاحظها في الناس هي التي تضحكنا ، وأنا أعترف أن في هذا
الرأي جانبا كبيرا من صواب ؛ إلا أنني مع ذلك لا أستطيع أن أراه صادقا كل
الصدق ، وذلك أولا لأن الحدود بين اليسير والخطير فيما يتصل بالعيوب يصعب
رسمها وتعيينها ، ولعلنا لانضحك من العيب لأنه يسير ؛ بل نراه يسيرا لأنه يضحكنا
فها يخفف الغضب مثل الضحك ؛ بل نذهب إلى أبعد من هذا فنقول : إننا نضحك
من بعض العيوب ونعرف تمام المعرفة أنها عيوب خطيرة^(١) . فهذه الكلمة
توضح لنا أن عملية الضحك ؛ إنما هي صدى لخاتفة الإنسان للأوضاع الطبيعية على
أية صورة من الصور ؛ فالعيوب الخلقية والخلقية والاجتماعية ، هي الباعث الذي
يبعث على الضحك ؛ والدخزية من هذه العيوب هي نوع من مضاعفتها وإثارة
الحس نحوها ، وهذه الحقيقة تفسر لنا تعريف أرسطو لللهاة « بأنها محاكاة
الأراذل من الناس لا في كل نقيصة ، ولكن في الجوانب الهزلية التي يثير

(١) الضحك : تأليف هنري برجسون وترجمة سامي الدروبي وآخر : ص ٩٤ .

الضحك^(١) ، وهو يعنى بهذا السخرية من الناس فى أوضاعهم غير المألوفة .

إذن فالسخرية تنطوى على عنصر أساسى من عناصر الضحك ، وهو توجيه النظر إلى العيوب البسيطة أو الخطيئة التى يقرر برجسون أنها هى المثار الطبيعى للضحك ؛ لذلك فإن للضحك دائما لا يـكـن أن يكون سويا ، بل لابد أن يكون موسوما بأى نوع من أنواع الشذوذ .

وبالاعتماد على هذه الحقيقة نستطيع أن نقرر أن عنصر الفكاهة فى نثر المعتزلة ، كان مرتبطا أوثق الارتباط بنزعتهم الفنية الساخرة التى تتمثل فى موقفهم من العوام والسذج والمصابين بأى نوع من أنواع الانحراف الخلقى أو الاجتماعى أو النفسى ؛ كالبخلاء والنوكى والحقى والموسوسين ، ومن على شا كلتهم من الشواذ القدين كانوا موضع سخرية ونقد من المعتزلة ، ولكن هذه الظاهرة من ناحية أخرى كانت مرتبطة بمنهج نفسى فى الكتابة ذلك هو ملاحظة القارىء والترفيه عنه بما يسرى عن نفسه وطأة الجسد المتواصل ، حتى يكون دائما على جمام من قوته ، ووفرة من نشاطه ، ولعل الجاحظ وحده من كُتّاب المعتزلة ، هو القدى كان يعتمد أن يمزج كتابته بروح الهزل والفكاهة قصد إلى الترويح عن القارىء ، وعدم الإقبال عليه بالجسد ؛ لأن النفس تسأم للجسد إذا استطال ؛ لذلك فإن الجاحظ يصطنع ذلك المنهج ويدافع عنه ويحتج له بما يسوغ فلسفته فى ذلك الاتجاه فيقول : « وإن كنا قد أملناك بالجسد وبالاحتجاجات الصحيحة والمروجة ، لتكثر الخواطر وتشهد العقول ؛ فإننا سننشطك ببعض البطالات ، وبذكر العطل للطريقة والاحتجاجات الغريبة ؛ فرب شعر يبلغ بفرط غباوة صاحبه [من السرور والضحك والاستطراف] مالا يبهانه

(١) المسرحية للأستاذ عمر الدسوقى ص ١٩١ .

[حشد] أحرّ النوادر وأجمع المعاني ، وأنا أستظرف أمرين استظرافا شديدا : أحدهما : استماع حديث الأعراب ، والأمر الآخر احتجاج متنازعين في الكلام وهما لا يحسنان منه شيئا ؛ فإنهما يثيران من غريب الطيب ما يضحك كل ثكلان وإن تشدد ، وكل غضبان وإن أحرّقه لهيب الغضب ، ولو أن ذلك لا يحل ، لكان في باب اللهو والضحك والسرور والمبالة والتشاغل ما يجوز في كل فن ، وسنذكر من هذا الشكل عللا ، ونورد عليك من احتجاجات الأغبياء حججا ؛ فإن كنت ممن يستعمل الملاة ، وتعجل إليه السامة ، كان هذا الباب تنشيطا لقبلك وجاما لقوتك ، ولتبتدىء النظر في باب الحمام وقد ذهب [عنك] السكلال وحدث النشاط ؛ وإن كنت صاحب علم وجد ، وكنت ممرنا موقعا وكنت إلف تفكير وتنقير ، ودراسة كتب وحلف تبين ، وكان ذلك عادة لك ، لم يضرك مكانه من الكتاب ، وتخطيه إلى ما هو أولى بك ^(١) ، فالجاحظ هنا يوضح فلسفته في استخدام عنصر الفكاهة والمرح في ثنايا كلامه ، وأنه لم يقصد إلى ذلك للعبث ، وإنما لتنشيط القارئ وتجديد رغبته في مواصلة القراءة حتى لا يمل ، والجاحظ في فلسفة الضحك والمضحك ، آراء ونظريات عميقة سبق بها «هنري برجسون» الذي وضع كتابا مستقلا يشرح فيه فلسفة الضحك والمضحك ^(٢)

ومهما يكن من أمر ؛ فقد برزت في أدب المعتزلة ظاهرة المرح والتمسكه ، ولكنها لم تكن بسيطة ساذجة ؛ بل كانت في معظم أمرها - كما أشرنا - مرتبطة بنزعتهم الفلسفية الساخرة وإحسانهم بالسمو العقلي ، وأنهم من طبقة أخرى غير طبقة الموام ، ولعل القصة التي ذكرناها آنفا عن ثمامة بن أشرس مع الرجل القدي يدعى الطيب ، ويصف للناس دواء لأعينهم مع أن عينيه إحداهما مطموسة والأخرى

(١) الحيوان : ج ٣ ص ٦٢٥ .

(٢) انظر . النثر الفني وأثر الجاحظ فيه ص ٢٦٥ .

موشوكة . لعل هذه القصة توضح لنا منهج المعتزلة حينما كانوا يتفكرون أو يتفكهنون ، وكثيراً ما كان ذكائهم وقوة منطقهم وسرعة خاطرهم تسيهم على استخدام روح المرح ، حتى ولو كانوا في مواقف محرجة : يحكى أن أبا الهذيل العلاف لقي « مستقفاً ^(١) » فقال له : « انزع ثيابك ، وأخذ بجماع جيبه . فقال أبو الهذيل : استعالت المسألة . قال كيف ؟ قال : تمسك بموضع النزع وتقول لى انزع ! ! أترانى أنزع القميص من ذيله أم جيبه ؟ فقال له : أنت أبو الهذيل ؟ قال : نعم . قال : إمض راشداً ^(٢) » .

فأبو الهذيل هنا بصدد لى يريد أن يجرده من ملابسه ، ولكن أبا الهذيل لم يرتبك أو يضطرب ، بل استخدم ذكائه وروحه المرحية فى التخلص السريع من هذا الموقف ، ولشهرة أبى الهذيل بالذكاء واللباقة عرفه اللى من جوابه .

وقال أبو العيناء : « كنت عند ابن أبى دؤاد بعد قتل ابن الزيات ، فجىء بالجاحظ مقيداً ، وكان فى أسبابه وناحيته . فقال ابن أبى دؤاد للجاحظ : ما تأويل هذه الآية : « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة إن أخذهم أليم شديد » ؟ فقال : تلاوتها تأويلها - أعز الله القاضى - فقال : جيئوا بمجداد . فقال : - أعز الله القاضى - ليفك عنى أو ليزيدنى ؟ فقال : بل ليفك عنك . فجىء بالمجداد ، فتمززه بعض أهل المجلس أن يعنف بساق الجاحظ ويظيل أمره قليلاً ففعل . فاطمه الجاحظ وقال : لأعمل عمل شهر فى يوم ، وعمل يوم فى ساعة ، وعمل ساعة فى لحظة ؛ فإن الضرر على ساقى ، وليس بمذع ولا ساجة ، فضحك ابن أبى دؤاد وأهل المجلس منه . وقال ابن أبى دؤاد لمحمد بن منصور : أنا أثق بظرفه ولا أثق بدينه ^(٣) » .

(١) يظهر أنه كان من مشهورى اللصوص والسقف بالتحريك طول فى الخناء .

(٢) تاريخ بغداد : ج ٣ ص ٣٦٧ .

(٣) تاريخ بغداد : ج ١٢ ص ٢١٨ .

ولقد كان الجاحظ - كما أشرنا - من أكثر رجال المعتزلة دعاية وتفكها ،
ولعل السبب في ذلك ، هو ما كان يحسه في أعمائه من نقص مَرَدُّه إلى ما منيت به
خلقته من تشويه ، ولكن ذلك النقص لم ينعكس على سلوكه ضيقاً من الحياة
وتبرماً من الناس ؛ بل انعكس على سلوكه ظلاً خفيفاً وروحاً طروباً ، ونفساً
فكرية مطلقة لا تعرف العبوس .

لقد كان الجاحظ - بحق - شخصية فذة عظيمة ، أتيج لها من وجوه الكمال ما لم
يتح لغيرها ؛ لذلك لم ينل منه ذلك النقص الخلقى ؛ بل لقد كان هو أحياناً يسخر
من نفسه ، ويتخذ من دمامة خلقته مادة المرح والتفكه ، وهل ثمة شيء أدل
على الروح المرح والطبيعة للنبسطة والمزاج للتهال من أن يضحك الإنسان من
نفسه ؟ « دخل عليه يوماً غلام فرآه يجتهد في الدعاء فقال : ما بك يا مولاي ؟
قال : قد وجدت نفسي أني صرت هزواً للناس ، فأنا أدعو الله أن يصلح ما بي
من العيوب . فقال : أيسر عليه أن يصنعك جديداً^(١) . »

فهو هنا يسخر من نفسه سخرية لاذعة ؛ ويذهب في التهمك بخلقته إلى أبعد
حد ممكن ؛ فقد لا يكون لهذه القصة أصل من الواقع ، ولكن تشبه بروح
الضحك ، جعله يخنق القمص ليضحك حتى من نفسه .

وقال الجاحظ عن نفسه : « ما أخرجني أحد مثل امرأتين رأيت إحداها
في المسكر، وكانت طويلة القامة ، وكنت على طعام ، فأردت أن أمازحها فقلت :
لأزلى كلى معنا . فقالت : إصعد أنت حتى ترى الدنيا ، وأما الأخرى ؛ فإنها أتتني
وأنا على باب دارى فقالت : لى إليك حاجة ، وأريد أن تمشى معى ؛ فقمتم معها

إلى أن أتت بي إلى صائغ يهودى فقالت له : مثل هذا وانصرفت . فسألت الصائغ
عن قولها فقال : إنها أتت إلى بفص وأمرتني أن أنقش لها عليه صورة شيطان
فقلت : يا سقى مارأيت الشيطان ، فأنت بك وقالت ما سمعت (١) .

وللجاحظ في ميدان الضحك والفسكاهة صولات وجولات ، يعرفها كل من
تدرس بفنه ، وأحسن بروحه المرححة تناسب في ثنايا أسلوبه ، فتشيع فيه البهجة والبشر
والسرور (٢) .

(١) سرح العيون : ص ١٥٦ .

(٢) انظر ما كتبت من دعابة الجاحظ وفسكاهته في كتاب : الثر الفنى وأثر الجاحظ فيه .

تعقيب

هذه دراسة للنثر عند المعتزلة ، قامت على تتبع الخصائص التي كان يتميز بها هذا النثر، وإبراز التأثيرات المذهبية الخاصة التي يمكن ردها إلى المذهب الذي كانوا يعتقونه ، وإلى الهدف القوي أملاه عليهم إيمانهم بهذا المذهب ؛ ثم إلى الثقافة الواسعة المتنوعة التي اضطرتهم إليها مسئوليتهم نحو ذلك الهدف وهو الدفاع عن الدين وعمقيدة التوحيد بنفس الأسلحة التي كان يستخدمها خصومهم من استعمانة بنظريات الفلاسفة ، وكل ذلك في ضوء دراستنا وتحليلنا لبعض نماذج من نثرهم في مختلف المجالات .

وقد انتهت بنا دراستنا لنثر المعتزلة إلى حقيقة هامة يمكن تلخيصها فيما يلي :

إن ثقافة المعتزلة الواسعة المتنوعة التي هي خلاصة ثقافات أربع كانت موجودة في ذلك الحين وهي : للثقافة العربية - الثقافة الفارسية - الثقافة اليونانية - الثقافة الهندية - قد أمدتهم بطاقة فكرية وأدبية ضخمة ، وأنهم قد استطاعوا بهذه الطاقة أن يطوروا النثر العربي ، ويفتحوا أمامه للطريق إلى آفاق جديدة رحبية ، ويمكن أن يقال - بلغة النقد الحديث - إنهم طوروه من ناحية شكله ومن ناحية مضمونه . لأنه إذا كانت مقومات الأدب الأساسية التي تتمثل في هاتين الناحيتين إنما هي مستمدة من ثقافة الأديب ومقوماته الفكرية والشعورية ؛ فإنه من الطبيعي أن نجد المعتزلة نثراً يختلف في شكله ومضمونه عما عداه من نثر .

(١) ناحية المضمون : -

أما من ناحية المضمون ، فقد وسعوا أفقه فيها بصفة تدعو إلى الإعجاب ؛ فقد طالجوا به - إلى جانب الموضوعات المعروفة من قبل - كل ما انفعلت به عقولهم

وأفعمت به مشاعرهم من مشاهد هذا الكون وأسارره وحقائقه، وبعبارة أخرى
عالجوا به معظم ما وعاه زمانهم من معارف، وسجلوا فيه ما يمكن أن يجول في النفس
الإنسانية من خواطر، وإنا بهذا لا نبالغ في الحكم مبالغة لا يسندها الدليل،
فإن هذه الشواهد التي قدمناها من نثرهم في مختلف الموضوعات، لتعطينا أوضح صورة
عن هذه العقلية الفذة، وعن تلك الطاقة الفنية الكبيرة التي أخضعت لها مجال
العلم والفلسفة .

وإذا كان للنثر قبل المعتزلة قد عبر في حدود ضيقة عن احتياجات خاصة
كالرسائل الديوانية والإخوانية، ولم يكد يتجاوز ذلك إلى شيء غيره، فإن النثر
عند المعتزلة قد عبر عن احتياجات المجتمع من حيث مشكلاته العامة من سياسة
ودين وأخلاق وأبجاءات مذهبية وعصبيات عنصرية؛ كما عبر عن الكون كله
وأخذ من مظاهره ومشكلاته في مختلف مجالاتها المادة التي بنى عليها .

أقد عبر هذا النثر عن قضايا الإنسان، والحيوان، والطير، والنبات، والطبيعة
والطب، والفلسفة، والدين، والأخلاق، والطبائع، والاجتماع، وأحوال
النفس، والتعليم، والبيان، والتبيين، والسياسة، والجد، والمزل، والمنفين،
والقيان، والسود، والحر، والبيض، والترك، والعرب، والعجم، والنصارى،
والمسلمين، واليهود، عبر نثر المعتزلة عن هذا كله، واستوعب كل ما يمكن
أن يجول في خاطر الإنسان من معنى أو مادة، والذي يرجع إلى آثارهم النظرية
يحمس إحساساً عميقاً بتلك الخطوة الفسيحة التي خطاها النثر العربي في ذلك المضمار .
وليس من شك في أن هذا كله كان من وحي ثقافتهم الخصبية العميقة التي شملت
كل شيء . ومن ناحية أخرى فقد أخصبت هذه الثقافة أفكارهم، وطبعتهم
على العمق، وجعلتهم قادرين على ابتداع المعاني وابتكار الأفكار، فذلك فإن
نثرهم كان ذا طابع خاص من هذه الناحية، فهو يتسم بمجدة الأفكار وخصوبتها

واتساعها ، وقد استلهم كثير من الشعراء والكتاب تلك الأفكار على نحو ما أشرنا إلى ذلك ، وعلى نحو ما سيتبين لنا عند حديثنا عن شعر المعتزلة .

ومن ناحية ثالثة ، فقد أضاف المعتزلة إلى الذر بعض الظواهر الجديدة كاستخدامهم للمنهج الجدلي الذى يقوم على البراعة فى دعم الموضوع بالدليل والحجة ، ولقد تبين لنا من النماذج التى عرضناها لهم فى ذلك المجال مدى ما كانوا يتمتعون به من طاقة جدلية ممتازة ، مكنتهم من أن يتكلموا فى الشئ وتقيضه بمستوى واحد من القوة والإجادة .

ولقد كان استخدامهم لهذا المنهج ، أثراً من آثار ثقافتهم العقلية التى كان فى مقدمتها الفلسفة والمنطق ؛ ثم ضرورة اضطررتهم إليها طبيعة مهمتهم التى تهدف إلى تقرير تعاليم دينهم ومبادئ مذهبهم ، عن طريق الحجج العقلية والبراهين المنطقية .

ومن تلك الظواهر أيضاً استخدام التعبير الأدبى فى معالجة الموضوعات التى تغلب عليها الصبغة العقلية ، وقد رأينا بعض نماذج لذلك عند النظام والجاحظ والصاحب بن عباد وأبى حيان التوحيدي ، وقد ذكرنا أن السبب ذلك ، هو أن نزعتهم الفنية وثقافتهم الأدبية الواسعة كانت تسيطر عليهم حتى حينما يعرضون لموضوع هو أقرب إلى الناحية العلمية أو الفلسفية منه إلى الناحية الأدبية ، ولعلنا نذكر هنا ما كتبه الصاحب بن عباد فى رسالته الطيبة ؛ وما كتبه التوحيدي أيضاً عن العالم وتناقض أحواله ؛ فهذه الموضوعات - كما يبدو من طبيعتها - تنسجم بالطابع العلمى الفلسفى ، ولكن هؤلاء الكتاب قد عرضوها بصورة هى أقرب ما تكون إلى التعبير الأدبى .

ومن تلك الظواهر أيضاً ، التهكم الذى يقوم على أسس فكرية ونفسية ، لا على أحقاد وعداوات فردية ، وقد تحدثنا عن طبيعة التهكم وعن الصبغة التى كان

يصطبغ بها ، عند ماعر ضنا نماذج له عند كل من النظام وتامة بن أشرس والجاحظ. وبيننا أن منهمجهم في التهمك ، كان يعتبر ترقيه لقن الهجاء في الأدب العربي ؛ فهو يعتبر نوعا من الارستقراطية العقلية وانفكاساً للإحساس بالسمو الفكري الذي كان يضمنى عليهم نوعا من الزهو بأنفسهم ينظرون من خلاله إلى الناس على أنهم في مستوى أقل ؛ ومثل هذا الشعور، يؤدي إلى نوع خاص من التهمك هو التهمك المشوب بروح العطف والشفقة .

ومن تلك الظواهر ظاهرة المرح والدعابة ، وقد بينا أن هذه الظاهرة مرتبطة إلى حد كبير بظاهرة التهمك والسخرية . والدعابة عند المعتزلة ، لم تكن لمجرد العبث أو الالهو ، ولكن كانت لهم في ذلك فلسفة خاصة ونهجها الجاحظ بقوله : « وإن كنا قد أمللناك بالجد وبالاحتجاجات الصحيحة والبروجة لتكثر الخواطر وتشخذ العقول ، فإننا سننشطك ببعض البطالات وبذكر العال الطريفة والاحتجاجات الفريية فإن كنت ممن يستعمل الملاة وتمجل إليه السامة ، كان هذا الباب تنشيطاً لقلبك وجاما لقوتك^(١) » ثم يقول أيضاً : « ولو كان الضحك قبيحاً من الضاحك وقبيحاً من المضحك ، لما قيل للزهرة والخبرة والحلى والقصر المبنى كأنه يضحك ضحكا . وقد قال الله جل ذكره : « وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا » فوضع الضحك بمجاء الحياة ، ووضع البكاء بمجاء الموت . وأنه لا يضيف الله إلى نفسه القبيح ، ولا يمن على خلقه بالنقص ، وكيف لا يكون موقمه من سرور النفس عظيما ، ومن مصلحة الطباع كبيراً ، وهو شيء في أصل الطباع وفي أساس التركيب ، لأن الضحك أول خير يظهر من الصبي ، وبه تطيب نفسه ، وعليه ينبت شحمه ، ويكثر دمه الذي هو علة سروره ومادة قوته^(٢) » وهكذا نرى أن دفاع الجاحظ عن الضحك يدل

(١) الحيوان . ج ٣ ص ٧ .

(٢) البخل . ج ١ ص ٢٨ .

على وعى دقيق بطبيعة هذه الظاهرة وأثرها في حياة الإنسان ، وأن شيوع ظاهرة المرح والدعابة في نثر المعتزلة - وفي نثر الجاحظ بصفة خاصة - لم يكن لهواً ولا عبثاً وإنما هو منهج يقوم على أسس فكرية ونفسية .

(ب) ناحية الشكل :

أما الناحية الشكلية المتصلة بالألفاظ والأساليب ، فقد كان للمعتزلة فيها دور كبير ، يمكننا أن نتصور قدره إذا عرفنا أن المعتزلة هم الذين وضعوا الأسس الأولى لعلم البلاغة العربية ؛ فتحدثوا عن مشكلة الألفاظ وصفاتها ، ومواقعها من الجملة ، وعلاقتها بالمعاني ، ومناسبتها لأحوال السامعين ؛ كما تحدثوا عن السجع والإيجاز والإطناب ؛ وما إلى ذلك من الأمور التي تتقوم بها الناحية الشكلية في بلاغة الكلام ، وكانت لهم في كل ناحية من هذه النواحي آراء ونظريات تدل على حسن عميق بفن القول ، وما لهذه الجوانب الشكلية من أثر كبير في تقويم العمل الأدبي .

ففي الألفاظ وحسن اختيارها ، وضرورة مطابقتها للمعاني ، ومناسبتها للمقام يقول عمرو بن عبيد حيماً سئل عن البلاغة هي : « ما يبلغ بك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وما بصرك مواقع رشذك وعواقب غيك ، قال للسائل : ليس هذا أريد ، قال : من لم يحسن أن يسكت لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول . قال : ليس هذا أريد . قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم « إنما معشر الأنبياء بكاء » . قال السائل : ليس هذا أريد . قال : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ، ما لا يخافون من فتنة السكوت ومن سقطات الصمت . قال للسائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فكأنك إنما تريد تخيير اللفظ في حسن الإفهام ؟ قال : نعم . قال : لك إن أردت تقرير حجة الله في عقول المتكلمين ، وتخفيف المؤنة على المستمعين ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المرءين

بالألفاظ المستحسنة في الأذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة في سرعة استجابتهم ، ونقى الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت فصل الخطاب ، واستوجبت على الله جزيل الثواب (١) .

ويقول بشر بن المعتمر في صحيفته التي وضعت الأساس الأول لعلم البلاغة : « ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما ؛ فإن حق هذا المعنى الشريف اللفظ الشريف ، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجنهما وكن في ثلاث منازل : فإن أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيقا عذبا ، وشما وسهلا ويكون معنك ظاهرا مكشوفًا وقريبا معروفا ، إما عند الخاصة إن كنت للخاصة قصدت ، وإما عند العامة إن كنت للعامة أردت ، والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معانى الخاصة ، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معانى العامة ، وإنما مدارك الشرف على الصواب ، وإحراز المنفعة مع موافقة الحال ، وما يجب لكل مقام من المقال ، وكذلك اللفظ العامي والخاصي ؛ فإن أمكنتك أن تبلغ من بيان لسانك ، وبلاغة قلمك ، ولطف مداخلك ، واقتدارك على نفسك ، أن تفهم العامة معانى الخاصة ، وتكسوها الألفاظ الواسعة التي لا تلطف على الدهماء ، ولا تجفون عن الأكفاء ، فأنت البليغ التام . فإن كانت المنزلة الأولى لا توانيك ولا تعتريك ولا تسبح لك عند أول نظرك ، وفي أول تكلفك ، وتجد اللفظة لم تقع مواقعها ، ولم تصر إلى قرارها ، وإلى حقتها من أما كتبها المقسومة لها ، والقافية لم تحل في مركزها ، وفي نصابها ، ولم تتصل بشكلها ، وكانت قلقة في مكانها ، ونافرة من موضعها ، فلا تدمها على اغتصاب الأماكن ؛ والنزول في غير أوطانها (٢) ... »

فيذه الكلمة ؛ تشرح لنا بوضوح ، القيمة الفنية التي تتوقف على استخدام

(١) البيان والنتبين : ج ١ ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) البيان والنتبين : ج ١ ص ١٥١ .

الكلمة وحسن اختيارها ووضعها في المكان الملائم لها من الجملة ، وعدم قسرها على معنى لا تحسن دلالتها عليه ؛ ثم مراعاة حال المخاطب من حيث الكلمات التي يخاطب بها ؛ فالفاظ العامة ليست تصلح للخاصة ، كما أن ألفاظ الخاصة لا تصلح للعامة ، فلـكل مقام مقال .

وبمثل هذا الوضوح لقضية الألفاظ وعلاقتها بالمعاني ، ودورها الذي تؤديه في إحكام الكلام وبلاغته ، يقول ثمامة بن أشرس في وصفه لبلاغة جعفر بن يحيى : « وكان جعفر بن يحيى أنطق الناس قد جمع الهدوء والنمهل والجزالة والحلاوة وإفهاما يعنيه من الإعادة ؛ ولو كان في الأرض ناطق يستغنى بمنطقة عن الإشارة لا استغنى جعفر عن الإشارة ، كما استغنى عن الإهارة ، وقال مرة : ما رأيت أحدا كان لا يتعجبس ، ولا يتلجلج ، ولا يتنحنج ، ولا يرتقب لفظا قد استدعاه من بعده ، ولا يلتبس الفخلص إلى معنى قد تعصى عليه ، أشد اقتدارا ولا أقل تكلفا من جعفر بن يحيى ^(١) . »

وقد قال الجاحظ تعقيبا على كلام ثمامة : « وهذه الصفات التي ذكرها ثمامة ابن أشرس ، فوصف بها جعفر بن يحيى كان ثمامة بن أشرس قد انتظمها لنفسه واستولى عليها دون جميع أهل عصره ، وما علمت أنه كان في زمانه قروي ولا بلدي ، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف ، ولا من سهولة الخرج مع السلامة من التكلف ، ما كان بلغه ، وكان لفظه في وزن إشارته ، ومعناه في طبقة لفظه ، ولم يكن لفظه إلى سمك بأسرع من معناه إلى قلبك . قال بعض الكتاب : معاني ثمامة الظاهرة في ألفاظه ، الواضحة في مخارج كلامه ، كما وصف الخريبي شعر نفسه في مدح أبي دلف حيث يقول : -

له كلم فيك معقولة إزاء القلوب كركب وقوف ^(٢) »

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ١١٨ .

(٢) البيان والتبيين : ج ١ ، ١٤٢ ص ١٢٥ .

فهذا التعليق من الجاحظ - على الرغم من أنه بصور لنا بلاغة تمامة ودقة في اختيار الألفاظ والملازمة بينها وبين المعاني - يدل كذلك على عمق إدراك الجاحظ، ومدى حسه وفهمه لهذه القضية، وفي الحق أن الجاحظ ربما كان أدق حساً وأوسع فهماً وأكثر معالجة لها من غيره، فأراؤه فيها آراء ناضجة، تدل على حس عميق بقيمة الكلمة، ومالها من أثر في رونق الكلام وبلاغته، يقول الجاحظ فيما قال من حديث عن قضية الألفاظ: «ولكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء، فالسخيف للسخيف، والخفيف للرخيف، والجزل للجزل، والإفصاح في موضع الإفصاح، والسكناية في موضع السكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال، وإذا كان موضع الحديث على أنه مضحك موله، ودخل في باب المزاح والطيب، فاستعملت فيه الإعراب، اقلب عن جهته، وإن كان في لفظه سخف وأبدلت للسخافة بالجزلة، صار الحديث الذي وضع على أن يسر النفوس، يكرها ويأخذ بأكظامها^(١)» .

فالجاحظ يضع في هذه الكلمات نظرية بلاغية دقيقة، تقوم على استخدام الكلمة، ورعاية الصلة الطبيعية بينها وبين المعاني التي تعبر عنها، والمقام الذي ترد فيه، فكل نوع من المعاني له نوع من الكلمات، وفنية الكاتب تتجلى في أن يعطى كل معنى اللفظ الذي يناسبه، فالسخيف للسخيف، والخفيف للرخيف، والجزل للجزل، وهكذا؛ ثم إذا كان المقام مقام هزل وهو، فلا ينبغي استعمال الإعراب، حتى لا يخرج الكلام عن جهته، ويتحول عن غرضه .

ويلج الجاحظ في تقريره هذه النظرية بما يزيدنا وضوحاً وجلاءً فيقول :
ومتى شا كل - أبقاك الله - ذلك اللفظ معناه، وأعرّب عن لغواه، وكان لتلك الحال وفقاً، ولذلك القدر لفقاً، وخرج من سماجة الاستسكراه، وصل من فساد

التسكف ، كان قميئا بحسن الموقع وبانتفاع المستمع ، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطاعنين ، ويحمى عرضه من اعتراض العيابين ، ولا تزال القلوب به معمورة وللصدور مأهولة ، ومتى كان اللفظ أيضا كريما في نفسه متخييرا في جنسه ، وكان سليما من الفضول بريئا من التعقيد ، حبيب إلى النفوس ، واتصل بالأذهان ، والتحم بالعقول ، وهشت إليه الأسماع ، وارتاحت له القلوب ، وخف على السنة الرواة ، وشاع في الآفاق ذكره ، وعظم في الناس خطره ، وصار ذا مادة للعالم الرئيس ورياضة للتعلم الريِّض^(١) .

وكما عالج رجال المعترزة قضية الألفاظ على هذا النحو الدقيق ، عالجوا كذلك قضية الجمل من حيث كونها مسجوعة ، أو غير مسجوعة ومتى بحسن السجع ومتى يقبح ، ومتى يكون طبيعيا مقبولا ، ومتى يكون مرذولا مجتلبا ، ففي السجع المقبول يقول الجاحظ : « ... إذا لم يطل ذلك ، ولم تكن القوافي مطلوبة مجتلبة ، أو ملتمسة متكافئة وكان ذلك كقول الأعرابي العامل الماء : حلبت ركابي ، وحرقت ثيابي ، وضربت صحابي ، ومنعت إبلي من الماء والسكلا . قال : أو سجع أيضا ؟ فقال الأعرابي : فكيف أقول ؟ لأنه لو قال : حلبت إبلي أو جمالي أو نوقى أو بعراني أو صرمتي ، لكان لم يعبر عن حق معناه ، وإنما حلبت ركابه ، فكيف يدع الركاب إلى غير الركاب ؟ وكذا قوله . حرقت ثيابي وضربت صحابي ، لأن الكلام إذا قل وقع وقوعا لا يجوز تشييره ، وإذا طال وجدت في القوافي ما يكون مجتلبا ومطلوبا مستكرا^(٢) . »

فالجاحظ هنا يفتن للسجع ، ويحدد مواضعه ، ويبين أن السجع المقبول هو ما لم تطل فيه القوافي ، لأن القوافي إذا طالت لم يسلم من الاجتلاب والاستكراه ، والسجع إذا لم يوح به المقام ، ولم تفرضه ضرورة الكلام كهذا المثال الذي أورده الجاحظ

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ٢٨٢ .

(٢) البيان والتبيين : ج ١ ص ٢٨٢ .

كان نوعاً من السخف الذي يزرى بالكلام ، ويفض من قيمته وجاله .

وهكذا نرى أن رجال المعتزلة ، يلحون في تقرير هذه النظريات البلاغية التي تتصل باللفظ والجملة ، وبعبارة أخرى ، تتصل بالجانب الشكلي في بلاغة الكلام ، وكيف يتحتم على الأديب أن يراعى هذه القوانين التي رسموها ، حتى يتوفر لبياناته من القوة والإجادة ما يحمي جانبه من عيب العيابين ، وطعن الطاعنين كما يقول الجاحظ .

ولم يقف جهد المعتزلة عند وضع هذه الآراء في صورتها النظرية فقط ؛ بل لقد طبقوها في أدبهم تطبيقاً دقيقاً ؛ فقد رأينا من النماذج التي عرضناها من نثرهم صورة من هذا الوعي الدقيق لمشكلة الألفاظ ، وكيف أنهم كانوا يستخدمون الكلمة استخداماً يبرز قيمتها ويكشف عن معناها . ولقد ساعدهم على ذلك ثقافتهم اللغوية الواسعة التي جعلتهم يخبرون أسرار اللغة ، ويلحون بدقائقها ، ويحيطون بمعظم مفرداتها ، فوضعوا كل كلمة في بيئتها ، وكل لفظ في مكانها دون معاناة أو تسكاف ، إنهم في الفلسفة يتكلمون بألفاظ الفلسفة . كالعلة والسبب والنتيجة والعرض والجوهر والكم والكيف ، وما إليها من ألفاظ الفلسفة . وإذا تحدثوا عن البخل والبخلاء مثلاً ، استخدموا في هذا المجال الألفاظ الدقيقة المعبرة التي تتصل بطبيعة البخل وحياة البخلاء من : بخل وشح وحرص وجشع وطمع وجمع ومنع وحكرة وكسرة وعسرة وحبية ودائق وقيراط وربيع ونصف وذرة واقمة ومثقال واحتكار وادخار وحذر وتقتير ، وما إلى ذلك من الألفاظ الكثيرة التي هي أقرب إلى طبيعة ذلك المجال ، وإذا رويوا شيئاً من كلام العامة أو نوادر المولدين ؛ فإهم يروونه على ما هو عليه لا يعربونه ولا يحولونه عن جهته ؛ لأن الإعراب عندهم يقصد نوادر المولدين ، وهذا تطبيق لا اتجاههم في رعاية الظروف ومقتضيات الأحوال . من ذلك مثلاً ما رواه الجاحظ من حديث ملحون

عن أبي إسحاق النظام قال : « فلما جزنا حده وتخلصنا منه ، قال إبراهيم في كلام له كثير بصدده خصاله المذمومة ؛ فكان آخر كلامه أن قال : إن كنت سبع فاذهب مع السباع » ثم يعاق الجاحظ على هذا بقوله : « ولا تنكروا قولي وحكايتي عنه بقول ملحون من قولي « إن كنت سبع » ولم أقل « إن كنت سبعا » ثم يعال هذا بقوله : « وأنا أقول إن الإعراب يفسد نوادر المولدين ، كما أن الاحن يفسد كلام الأعراب ؛ لأن سامع ذلك الكلام ، إنما أعجبه تلك الصورة وذلك المخرج ، وتلك اللفظة وتلك العادة ؛ فإذا دخلت على هذا الأمر - الذي إنما أضحك بسخفه وبعوض كلام المعجمة التي فيه - حروف الإعراب والتحقيق والتثقيب وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء وأهل المروءة والعجابة ، انقلب المعنى مع انقلاب نظمه وتبدلت صورته » (١) .

وكما التزم المعتزلة في نثرهم نظريتهم في السكامة وحسن اختيارها ووضعها في المكان المناسب لها ، وللاطابقة بينها وبين ما يقتضيه ، للمقام التزموا كذلك نظريتهم في السجع ، فالسجع في كلامهم ليس ظاهرة عامة مطردة تأتي لضرورة وغير ضرورة ، وإنما السجع لا يقع في كلامهم إلا في الظروف التي وضحها لنا الجاحظ ، والشواهد التي قدمناها من نثر المعتزلة في مختلف القنون ، شاهد صدق على أنهم - بصفة عامة - لم يكونوا يؤثرون السجع إلا إذا حسن موقعه من الكلام ، بحيث لا تأتي كلمة في غير موضعها ، أو تقسر لفظة على غير مكانها .

آية هذا كله ، أن نثر المعتزلة لم يكن من ناحية شكله أو مضمونه استمراراً مطلقاً لنثر العربي من قبل ، ولكنه كان مرحلة جديدة لذلك النثر ، تمثلت فيها خصائص هذه العقلية التي تعتبر هي في ذاتها مرحلة جديدة في تاريخ الفكر الإسلامي .

الفصل الثاني

شعر المعتزلة

١ - طبيعة هذا الشعر :

لم يؤثر عن المعتزلة شعر بالقدر الذي أثر عنهم من النثر ؛ ولم يشتهر أئذاذ رجالهم في التاريخ على أنهم شعراء بنفس المرتبة التي اشتهروا بها على أنهم كتاب ؛ فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام وأحمد بن أبي دؤاد والجاحظ. وثمامة بن أشرس وبشر بن المعتز والصاحب بن عباد وغير هؤلاء من مشاهير المعتزلة وكبراء رجالهم ، لم ينل واحد منهم حظاً من الشهرة في التاريخ على أنه شاعر ؛ بل ربما كان الشعر الذي أثر عن بعضهم ^(١) أضعف بكثير مما أثر عنه من نثر ؛ فالجاحظ مثلاً يعتبر إماماً فذاً من أئمة البيان ، ورائداً من رواد النثر الفني الذين اختطوا أمامه طريقاً فسيحاً لقي فيها ضرورياً مختلفة من التطور ، بل لعلنا لا نبعد إذا قلنا إن الجاحظ هو الشخصية الأدبية الفذة التي لعبت أكبر دور وأخطره في تطوير النثر العربي ، وفي خلق ظواهر أدبية جديدة لم يكن لها أن تخلق لو لم تُفتح لها فنية كفنية الجاحظ وثقافة كثة ^(٢) ، ومع هذا كله ؛ فإن الشعر الذي أُرغمه

(١) نحن لا نقصد هنا طبيعة الحال تعميم الحكم ، وإنما قصدنا فقط أن نشير إلى هذه الظاهرة في صورتها العامة ، وهي أن المعتزلة لم يؤثر عنهم شعر كثير جيد ، وإلا فإننا سنجد لبعض شعراء المعتزلة كالنظام وبشر بن المعتز وأبي الحسن الجرجاني والصاحب بن عباد شعراً قد بلغ حد الروعة والإجادة .

(٢) تحدثت في كتاب « النثر الفني وأثر الجاحظ فيه » حديثاً مفصلاً عن أثر الجاحظ في تطوير النثر العربي ، ولإبراز ظواهر جديدة في هذا النثر لم تكن معروفة من قبله ؛ ثم احتذاها الكتاب من بعده .

لم يرتفع إلى تلك القمة السامقة التي ارتفع إليها أثره ؛ بل لعله لم يدن إليها شيئا من الدنو ، ولطنا لأبحار كثيرا إذا ما أخذنا نلتمس السبيل إلى تعليل هذه الظاهرة التي قد تبدت وغريبة . إذ كيف لم ينبغ من هؤلاء الرجال الأفاضل الذين لمت أسماؤهم على صفحات التاريخ شاعر واحد ؟ وكيف لم يرتفع شعرهم كثرة وإجادة إلى المستوى اللائق بهم كقادة للفكر وأئمة للبيان ؟؟

لقد عرفنا فيما سبق من دراسة طبيعة التكوين الثقافي للمعتزلة ، وطبيعة المهمة التي استغرقت جل نشاطهم العقلي ، أنهم كانوا أصحاب فكر جديد قومته ثقافة عقلية خالصة ترتكز على أسس من المنطق والفلسفة ، وكان وراء رغبتهم الباححة في الاستزادة من هذا الفكر الجديد هدف كبير واضح ، هو الدفاع عن عقيدة التوحيد بطريقة جديدة لا تستند فقط إلى مجرد الدليل النقلى كما كان يفعل أهل السنة القدماء . ولكنها تستند إلى جانب ذلك إلى الدليل المنطقى الذى أصبح هو طابع العقل الجديد فى البيئة الإسلامية بعد أن غمرتها تيارات مختلفة من الآراء والمذاهب ، وانتشرت فيها ألوان متعددة من النقائض والمعارف .

إذن فطبيعة التكوين الثقافى للمعتزلة ، وطبيعة المهمة التى كرسوا جهودهم فى سبيلها وهى الدفاع عن دينهم ومبادئهم ، ومقارعة خصومهم بالحجة والبرهان لم تكن تسمح لهم بالإكثار من قرض الشعر والافتنان فيه ، لأن الشعر له مجال خاص هو التعبير عن التجارب النفسية التى ينفعل بها الشاعر انفعالا خاصا . أما المناظرة والمناقشة واستخدام الأدلة المنطقية والبراهين العقلية ، فليس ذلك مما يستطع الشعر أن يعبر عنه ، ولعل هذا هو السبب فى أننا لا نجد المعتزلة شعرا كثيرا جيدا ، إلى جانب ما وجدنا لهم من فنون نثرية كثيرة تنعكس عليها آثار ثقافتهم العقابية ، وتجلى فيها خصائص بيئتهم الفكرية ونزعاتهم الأخلاقية . وكل ما وجدنا لهم من شعر لا يعدو أن يكون مقطعات وأبياتا يسيرة متناثرة

في ثنايا كتب الأدب واللغة والتاريخ ، فلم نثر لأحدم مثلاً على ديوان يستوعب عدداً من القصائد في مختلف الفنون والموضوعات ، بل لم نثر لأحدم على مجموعة من القصائد المكتملة التي يمكن أن تكون في مجموعها صورة واضحة عن نمط شعري معين نستطيع أن نستخلص منه خصائص مدرسة ، أو اتجاه ، أو مذهب .

حقاً لقد حفظت لنا بعض كتب التاريخ والأدب طائفة غير قليلة من القصائد الطويلة الجيدة في مختلف الموضوعات « للاقضى أبي الحسن الجرجاني » وهو من رجال المعتزلة الذين عدمهم ابن المرتضى في كتابه « المنية والأمل » ضمن طبقات المعتزلة الذين عاشوا في القرن الرابع حيث توفي سنة ٣٦٦ هـ (١) ، ولكن الجرجاني لم يكن من رجال المعتزلة الذين شغلهم مبادئهم شغل دفاع ومناقشة ، ولم يتصل بمذاهب الفلسفة على النحو الذي رأيناه عند الطبقات الأولى من المعتزلة كأبي الهذيل وللنظام والجاحظ ، فصلته بالاعتزال كانت صاة اعتناق لا صلة دفاع ، لذلك كان من اليسير أن يكثر الجرجاني من نظم الشعر ، ولكن هذا الشعر لم يعبر عن خصائص الاعتزال كذهب فكري .

ومع ذلك ؛ فإن بعضاً قليلاً من هذا الشعر الذي أثر لنا عن المعتزلة كان مصطبغاً بصبغة عقليتهم التي تحدثنا عنها ، ومتضمناً لبعض الاتجاهات الفكرية والمبادئ الأخلاقية التي قام عليها مذهبهم ، أي أننا نستطيع أن نجد في بعض هذا الشعر القليل - كما وجدنا في النثر (٢) - بعض الانطباعات المذهبية التي يمكن أن تكون سمة خاصة لشعراء المعتزلة وحدهم .

(١) النية والأمل : ص ٦٨ وقرأ ترجمته في الوفيات : ج ٢ ص ٤٤١ .

(٢) نحب أن نشير هنا مرة أخرى إلى أن النثر هو المجال الفسيح الذي يمكن أن تنعكس عليه خصائص مذهب الاعتزال بثقافته ومبادئه : ذلك لأن هذا المذهب - كما اتضح لنا - قد قام في معظم أمره على تيارات فكرية عقلية ، والثقافة التي اعتمد عليها أو على أصول كثيرة منها هي الثقافة العقلية اليونانية ، وهذا كله مما يجعل النثر أكثر طواعية وأفسح مجالاً للتعبير عنه دون الشعر .

٢ - موضوعات هذا الشعر :

ونحن فيما بين أيدينا من شعر المعتزلة ، لا نحس بأنهم قد فارقوا كثيرا تلك الموضوعات الشعرية المألوفة في الشعر العربي ، من غزل ومدح ووصف ورناء وحكم فهذه هي الموضوعات التي يمكن أن تتحملها طبيعة الشعر ، لأنها أكثر اتصالا بالمعاطفة والوجدان ، ولكن الجديد في شعرهم هو ما يمكن أن نراه في هذا الشعر من معان وأفكار جديدة ، أمدهم بها ثقافتهم الغزيرة الواسعة ، ولقد كانت هذه الأفكار الجديدة التي استخدمها المعتزلة في نثرهم وفي شعرهم على السواء ، مورد ثروة للأدب العربي ، فكثيرا ما نجد الشعراء يقتبسون هذه المعاني ويستخدمونها ! واثبت دل هذا على شيء ، فإنما يدل على أنهم وجدوا أن هذه المعاني جديدة غير مطروقة ، وأنهم باستخدامها لها سينمون ثروتهم المعنوية ، ويلفتون النظر إلى هذا الجديد الذي أتوا به في شعرهم ، ومن ناحية أخرى ، فإنه يدل على أن المعتزلة قد أثروا في الاتجاهات الفكرية في الأدب العربي ، وأن ثقافتهم التي صبغت عقليتهم بهذه الصبغة الخاصة لم تكن فائدة لهم وحدهم ، بل قد امتدت آثارها إلى غيرهم ، واعلم هذا هو ما عناه « الدكتور طه حسين » بقوله في مقدمة كتابه « نقد النثر » « إن الأدب العربي قد تأثر بالهيلينية عن طريق المعتزلة^(١) » أي أن أفكار الثقافة اليونانية ومعانيها قد سرت إلى الأدب العربي عن طريق المعتزلة ، وذلك باستخدام الكتاب والشعراء لتلك الأفكار التي طرقتوها .

ولقد اهتمت هذه الظاهرة بعض المؤرخين القدماء ، فأشاروا إليها ، وآتوا بالأمثلة التي تؤكد هذا ، فالخطيب البغدادي مثلا حينما يتحدث عن النظام يقول : « ومن كلامه : العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإن أعطيتك كلك ، فأنت من

(٢) انظر مقدمة كتاب نقد النثر . للدكتور طه حسين ص ١١

إعطائه لك البعض على خطر « وقد أخذ هذا المعنى منصور النيرى فقلبه ، إلى الجود فقال يدح آل زائدة :

الجود أحسن مسا يابني مطر من أن تَبَزَّ كوه كَفَّ مستلب
ما أعلم الناس أن البذل مكسبة للحق لكنه يأتي على النشب^(١)

وروى المرتضى في أماليه ، أن عمرو بن عبيد ، أتى يونس بن عبيد يعزبه عن ابن له فقال له : إن أباك كان أصلك وإن ابنك كان فرعك ، وإن امرأ ذهب أصله وفرعه لحرى ألا يطول بقاؤه . . . وقيل إن عبد الله بن عبد الأعلى أخذ هذا المعنى فقال :

صحبتك قبل الروح إذ أنا نفاة تصان فإ يبدو لعين مصونها
أرى المرء ديننا للمنايا وما لها مِطَالٌ إذا حلت بنفس ديونها
فاذا بقاء الفرع من بعد أصله
ستلقى الذى لاقى الأصول غصونها^(٢)

ويروى الأغاني ، أن إبراهيم النظام لقي غلاما حسن الوجه فاستحسنه وأراد كلامه ، فعارصه ثم قال له : « يا غلام إنك لولا ما سبق من قول الحكماء مما جعلوا به السبيل لمثلى إلى مثلك فى أقولهم : لا ينبغي لأحد أن يكبر عن أن يسأل ، كما أنه لا ينبغي لأحد أن يصغر عن أن يقول ، لما أثبتت إلى مخاطبتك ، ولا انشرح صدرى لمخادمتك ، لكنه سبب الإخاء وتقد المودة ، ومهلك من قلبي محل الروح من جسد الجبان : فقال له الغلام وهو لا يعرفه : ائن قلت ذلك أيها الرجل . لقد قال أستاذنا إبراهيم بن النظام : الطهايع تجاذب ما شاكلها بالجانسة .

(١) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧ .

(٢) أمالي المرتضى : ج ١ ص ١١٨ ، ١١٩ .

وتعميل إلى ما قاربها بالموافقة، وكيانى مائل إلى كيائك بكليتى، ولو كان الذى انطوى عليه عرضاً، لم اعتد به ودأ، ولكنه جوهر جسمى، فبقاؤه ببقاء النفس وعدمه بعدمها، فأقول كما قال الهذلى.

فتيقنى أن قد كلفت بكم ثم افعل ما شئت عن علم
فقال له النظام: إنما كلمتك بما سمعت، وأنت وأنت عندي غلام مستحسن
ولو علمت أن محلك مثل محل «معمر» وطهقته فى الجدل لما تعرضت لك. قال
أبو الحسن: ومن هذا أخذ أبو داف قوله:

أحبك يا جنان وأنت منى محل الروح من جسد الجبان^(١)
ونقل «الحصرى» فى «زهر الآداب» أن إبراهيم النظام حينما قال:
الذهب لثيم لأن الشكل يصير إلى شكله، وهو عند اللثام أكثر منه عند الكرام
أخذ المتنبي هذا المعنى وقال:

وشبه للشئ منجذب إليه وأشبهنا بدنيانا الطغام^(٢)
كل هذا وما إليه، يدلنا على أن المعتزلة كانوا يستخدمون أفكاراً جديدة
فى إنتاجهم الأدبى، وأن هذه الأفكار كانت من وحي ثقافتهم الخاصة، كما كانت
معيناً رانهل منه كثير من الشعراء.

إذن فموضوعات الشعر التى عالجا المعتزلة لاتسكاد فى مجموعها تخرج عن نطاق
للموضوعات التقاليدية التى عالجاها الشعر العربى ولكن الذى يميز شعر المعتزلة عن
غيره، هو أن روح الاعتزال تبدو من حين إلى آخر بين ثنايا هذا الشعر، ممثله
فى استخدام بعض المبادئ، المذهبية أو المعانى والتعبيرات القاسية.

وفى ما يلى، سنعرض طائفة من موضوعات الشعر عند المعتزلة، لترى طريقهم التى
كانوا يمالجون بها هذه الموضوعات، وإلى أى حد كان شعرهم يمثل خصائص
مذهبهم وطبيعة ثقافتهم.

(١) الأغاني: ج ٧ من ١٤٦، ١٤٧.

(٢) زهر الآداب: ج ٢ من ٢٠٢.

١ - الفُزل :

لم نثر لشاعر من المعتزلة على قصيدة كاملة في الفُزل ، وكل الذى صادفناه لهم في هذا الباب ، هو عبارة عن أبيات متناثرة للنظام والقاضى الجرجاني والصاحب ابن عباد وغيرهم . وربما كانت هذه الأبيات في أصلها جزءا من قصائد طويلة ولكنها لم تصل إلينا إلا على هذه الصورة ، وعلى أية حال فليس الفناء في كثرة الأبيات أوقلتها ، ولكن في مدى دلالتها على طابع شعري معين له خصائصه ومميزاته ، فهل الأبيات التي بين أيدينا تعطينا هذه للدلالة !

الحق أن شعر النظام^(١) في هذه الموضوعات التقليدية كان أكثر اتصلا بذهب المعتزلة ، وأشد تأثرا بمبادئهم وأوضح دلالة على ثقافتهم من شعر غيره ، إذ أن شعره ملئ بأنواع من التأثيرات التي يمكن أن يتركها مذهب من المذاهب الفكرية في الإنتاج الأدبي صاحبه ، ولم يفت المؤرخين وكتاب التراجم أن يشيروا إلى هذه الميزة التي كاد النظام ينفرد بها ، فقال عنه الخطيب البغدادي : « وكان أيضا متأدبا ، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين^(٢) » ويقول أيضا : « أخبرني الصيرمي قال : قال لنا أبو عبيد المرزباني : كان لإبراهيم مذهب في ترقيق الشعر وتدقيق المعاني لم يسبق إليه ، ذهب فيه مذاهب أصحاب الكلام المدققين^(٣) » ويقول ابن شاذان في « عيون التواريخ » : « وشعره في غاية الجودة ، ولكنه يبالغ في مقاصده حتى يخرج كلامه إلى المحال^(٤) »

(١) تقصد بذلك أن النظام كان في موضوعات الشعر التقليدية أكثر تأثرا بروح المذهب من غيره ، وإلا فإن بشر بن العتمر وصفوان الأنصاري - كما سيأتى - كان شعرهما مقصورا على معالجة موضوعات مذهبية خالصة .

(٢) تاريخ بغداد ج ٦ ص ٩٧

(٣) نفس المصدر

(٤) عيون التواريخ : ص ٦٨

ولعل الذى جعل النظام يكاد ينفرد بهذه الخاصية، هو ما كان يمتاز به من ميل إلى التعمق والتدقيق، جعله يفرق في قراءة الفلسفة ويتعمق اتجاهاتها ومذاهبها، وربما كان لهذا أثر في صبغ مقوماته العقلية والشمورية بصبغة خاصة، جعلته يحتفظ بطابعها حتى في الشعر. ولذلك قال عنه المرتضى: « فأما أبو إسحاق إبراهيم ابن سيار النظام، فإنه كان مقدما في العلم بالكلام، حسن الخاطر، شديد التدقيق والنموص على المعاني، وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة التي تفرد بها واستشمنت منه تدقيقه وتفانله (١) »

فمن شعر النظام الذى يمثل تدقيقه وتفانله وإغرابه في تصور المعاني:

توهمه طرفي فآلم خده فصار مكان الوهم من نظري أثر
وصالحه قلبي فآلم كفه فمن صفح قلبي في أنامله عقر
وسر بقلبي خاطراً فجرحته ولم أرجعها قط يجرحه الفكر
ر فن لين وحسن تعطف يقال به سكر وليس به سكر (٢)

ففي كل بيت من الأبيات الثلاثة الأولى صورة بديعة رائعة: ولكن الشاعر ينتزعها من أعماق بعيدة في وهمه وفي تصوره، وإذا كانت الصورة الشعرية تعتمد أساساً على الإغراب في الخيال؛ فإن الشاعر هنا قد بلغ من الإغراب إلى أبعد حد ممكن، فهو في الأبيات الثلاثة الأولى، يلح على معنى واحد وهو رقة محبوبه (٣) وليكنه يبالغ في ذلك مبالغة تستغرق معها العقل والوهم والشعور؛ فهو في البيت الأول يتوهم أنه رأى محبوبه، وأن طرفه قد وقع في الوهم على خده وليكنه لرفته آلمه، حتى لقد أصبح لمسكان الوهم من نظره أثر على خد حبيبته،

(١) أمالي المرتضى: ج ١ ص ١٣٢

(٢) أمالي المرتضى: ج ١ ص ١٣٣

(٣) إن النظام في كل أبيات الغزل التي أثرت عنه يستخدم ضمير المذكر بما يوحي بأنه كان يتغزل في مذكر، ولعل الذي يرجح هذا قصته مع الغلام الذي استحسنه وقد سبق لصها.

فهو يسرف في تصوره هذا إسرافاً يدعو إلى العجب والدهشة ، إنه لو تصور أن رؤيته لخد الحبيب كانت حقيقة لا وها ، وأن رقة هذا الخلد لم تتحمل وقع النظر عليها ، لكان ذلك مبالغة أى مبالغة . فما بالك وقد تصور أن هذه الرؤية وهمية ؟؟ وفي البيت الثانى صورة أخرى لا تنقل لإغراباً ولا بعداً عن هذه الصورة . فهو يتوهم أن قلبه قد صافح كف محبوبه ، لكن هذا الكف رقيق لدرجة أنه لم يتحمل مس القلب ، فألمه ذلك إلى حد أنه قد ترك عقراً فى أنامله .

وقد كان من الممكن أن يقول الشاعر مثلاً : وصافحه كفى فألم كفه : لكنه أراد الإغراب والمبالغة ، فجعل قلبه هو الذى يصافح : لأن مصافحة الكف للكف مألوفة ، ووقوع الألم من مصافحة كف غليظة لكف رقيقة مألوف أيضاً ، ولكن الذى ليس مألوفاً حتى فى الوهم ، هو أن يصافح قلبه كف محبوبه ، وأن هذه الكف قد بلغت من الرقة حداً تألمت معه من مصافحة القلب . وفي البيت الثالث : يتصور أن محبوبه قد مر كما يمر الحاطر على قلبه فخرجه ، وهذا أيضاً مبالغة وإغراب فى تصوير رقة الحبيب ، تلك الرقة التى لا تتحمل مجرد الوهم حتى تجرح ؛ والصورة التى أتى بها الشاعر فى البيت الرابع ، صورة مألوفة لم يستخدم فيها خياله المبحج الذى استخدمه فى إبداع الصور الثلاثة الأولى ؛ فهو يقول : إن محبوبه لفرط لينه وتعطفه ، يظن أنه سكران ، وهو فى الحقيقة ليس بسكران .

إن النظام فى هذه الأبيات مبالغ مسرف فى المبالغة ، ولكنه يعطينا دليلاً على طاقة شعرية فذة لا تنف عند حدود الحس ، ولكنها تستخدم مجال الوهم فى إبداع الصورة الشعرية ، وقد تكون المبالغة فى ذاتها عنصراً من العناصر التى يتقوم بها العمل الشعرى ، ولكن الإسراف فيها على هذا النحو الذى رأيناه عند النظام له دلالة أخرى ، وهى مقدرته الفائقة على تدقيق المعانى والإغراب فى تصورها إلى أبعد حد ممكن . وليس من شك فى أن هذه المقدرة التى أخصبت خياله على

هذا النحو ، وجعلته قادرا على أن يذهب في تصور معانيه الشعرية إلى هذا المدى البعيد ، إنما هي نتيجة ثقافته العقلية المتشعبة .

ومن شعر النظام الذى تتضح فيه خصائص مذهبه وملامح ثقافته أيضا قوله : -

ياتاركى جسدا بغير فؤاد أسرفت في الهجران والإبعاد
إن كان يمنعك الزيارة أعين فأدخل على بعلته العواد
كيا أراك وتلك أعظم نعمة ملكت يداك بها منيع قيادى
إن العيون على القلوب إذا جنت كانت بليتها على الأجساد^(١) »

فالتأثير المذهبي في هذه الأبيات واضح كل الوضوح ؛ فهى تتضمن الإشارة إلى مشكلة الروح والجسد ، وإلى طبيعة العلاقة التى تربط بينهما ، وكيف أن الجسد قالب للروح ، والشاعر يستخدم كلمة « فؤاد » فى البيت الأول ويقصد بها الروح ، كما يستخدم كلمة « قلوب » فى البيت الأخير ويقصد بها الأرواح أيضا . يدل على ذلك مقابلة الكلمتين بكامة جسد . فالنظام تسيطر عليه هنا فكرة الروح والجسد ، ويأخذ منها مادة الحديث مع محبوبه ، فيقول له فى البيت الأول لقد تركتني جسدا بغير روح ، والروح بعد مفارقتها للجسد ، يصبح الجسد قابلية لاغناء فيه ولا حياة . ثم يعود إلى الفكرة نفسها فى البيت الرابع حيث يقول :

إن القلوب على العيون إذا جنت كانت بليتها على الأجساد

ولكنه هنا يشير إلى جانب آخر من المشكلة ، وهو أن بلاء الأرواح إنما تظهر أثاره على الأجساد ؛ فالنظام يرى أن علاقة الروح بالبدن هى علاقة المداخلة والتشابك ، فالروح عنده : « أجزاء لطيفة سارية فى البدن (مريان ماء الورد فى

(١) أمالى المرتضى ج ١ ص ١٣٣ وانظر : شرح العيون : ص ١٤٣ .

الورد) باقية من أول العمر إلى آخره ، لا يتطرق إليها تحلل وتبدل (حتى إذا قطع عضو من البدن ، انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء) إنما المتحلل والمتبدل (من البدن) فضل ينضم إليه وينفصل عنه ، إذ أن كل أحد يعلم أنه باق (من أول عمره إلى آخره ، ولا شك أن المتبدل ليس كذلك (١)) «

فالنظام يستخدم أفكاره الفلسفية في شعره ، كما يستخدم الألفاظ الخاصة بهذه الأفكار ، كالروح والجسد والمنة . وهنا ندرك بوضوح مدى ما يمكن أن تتركه الاتجاهات الفكرية الخاصة في الإنتاج الأدبي من انطباعات شكلية وموضوعية . ويقول النظام أيضاً في الغزل :-

وشادن ينهق بالطرف يقصر عنه منتهى الوصف
رق فلو بزت سرايله علقه الجوى من اللطف
يجرحه اللفظ بتكراره ويشتكى الإيماء بالطرف
أفديه من مغرى بما سادنى فإنه يعلم ما أخفى (٢)

في هذه الأبيات أيضاً تتضح تأثيرات البيئة الفكرية الخاصة للنظام وهي بيئته الاعتزالية ؛ فهو يستخدم في البيت الثانى كلمة « اللطف » وهذه الكلمة لها دلالة خاصة عند المعتزلة ، ولا سيما عند النظام ، فهو - كما سبق - يعتبر الروح جسماً لطيفاً ، له وجود وله تأثير قوى ، ولكنه يكاد للطفه ورقته لا يرى ؛ فكلمة اللطف تقترن في ذهن النظام دائماً بمعنى الرقة ؛ لذلك فهو حين أراد أن يتحدث عن رقة محبوبه لم يجد في قاموس ألفاظه سوى هذه الكلمة ؛ فإن لها عنده دلالة خاصة تجعله يؤثرها على غيرها من بنية الألفاظ ، ولهذا الإيماء الخاص لكلمة اللطف يستخدمها النظام في مجال آخر . يقول :

(١) المواقف : طبع استانبول : ص ٤٥٩ .

(٢) شرح السيون : ص ١٤٤ وانظر : تاريخ بغداد : ج ٦ ص ٩٧ .

(م ٢٢ أدب المعتزلة)

مازلت آخذ روح الزق في لطف وأستبيح دماً من غير مجروح
حتى اثنتي ولي روحان في جسدي والزق مطروح جسم بلا روح (١)
فهو يستخدم كلمة اللطف في هذا المجال أيضاً - مجال الخمر والسكر - وهو
مفعل بالإيحاء الخاص لهذه الكلمة ، ومن ناحية أخرى ؛ فهو يستخدم في هذين
البيتين أيضاً فكرة الروح والجسد ذلك الاستخدام الشرى الرائع ؛ فالزق عنده
جسم روحه الراح ، ثم هو ما زال يستلب في لطف تلك الروح من جسدها حتى
اثنتي وله روحان في جسده ، بينما أصبح الزق جسماً مطرحاً من غير روح . ثم
ما أورد قوله :

وأستبيح دماً من غير مجروح : فهو قد تصور أنه حين انتزع الراح من الزق
وهي روحه ، كأنه يستبيح دماً ، لأنه ينتزع روحاً من جسم ، ولكنه دم من
غير مجروح .

وللنظام فيما عدا هذا أبيات في الغزل رقيقة يذهب فيها مذهبه في الميل إلى
الإغراب والمبالغة والتفنن وراء المعاني في أبعاد سرامها ، يقول في بعض
هذه الأبيات : -

ذكرتك والراح في راحتي فشبب الدماد بدمع غزير
فإن ينفد الدمع فرط الأسمى بكنتك الخشى بدموع الضمير (٢)
إنه أحس بالوحشة من محبوبه ؛ فذكره والكأس بين يديه ، فأنهمرت لهذا
الذكر دموعه الغريزة التي امتزجت بالخمر ؛ إنه سيفل بيكيه حتى إذا نفذ دمه
من فرط الأسمى ؛ فإنه لن يكف عن البكاء ، بل سيبيكيه حينذاك بروحه .
ويقول أيضاً في لهفته على محبوبه : -

(١) تأويل مختلف الحديث : ص ٢١ وانظر : أنساب السمان ص ٥٦٤ .

(٢) سرح العمون : ص ١٤٣ .

أريد الفراق وأشتاقكم كأننا افترقنا ولم نفترق
واستغنم الوصل كي أشتفى وهل يشتفى أبدا من عشق^(١)؟

وهو هنا بصور شعوره نحو محبوبه في حالتي فراقه ووصله ، فهو إذا أراد
الفراق أحس بالشوق نحوه ، فكأنه قد فارقه قبل أن يحدث الفراق ، وهو إذا
استغنم الوصل لشفاء روحه من ألم الفراق ، فإنه لا يحس بالشفاء ، لأن العاشق
لا يشتفى أبدا على بعده أو على قربه .

فهذه كلها معان شاعرية رقيقة ، توحي بأن وراءها شاعرية مرهفة وخيالاً
شديد اللوح بعيد الأفق عميق المرأى . وعلى الرغم من أن النظام كان يستخدم
في بعض الأحيان بعض أفكار الفلاسفة وألفاظها ، إلا أنه لم يفقد شاعريته الرقيقة
في تصويره أو تعبيره ، فصوره تشير إلى شاعرية رائجة ، وصياغته تنم عن ذوق
مرهف وفنية خصبة ، فهو عميق الحس بالتركيب الشعري الذي يوحى بطبع سليم
وشاعرية أصيلة .

وفي الغزل أيضاً يقول الصاحب بن عباد — من معتزلة القرن الرابع —
وهو مما يبدو فيه بوضوح تأثير مذهبه في الاعتزال : —

كنت دهرأ أقول بالاستطاعة وأرى الجبر ضلالة وشناعة
فقدت استطاعتي في هوى ظبي فسمعا للجبرين وطاعة^(٢)

إن الصاحب في هذين البيتين ، يبني فكرته الغزلية على مذهبين متعارضين
هما مذهب المعتزلة الذي يقول باستطاعة العبد وقدرته على أفعاله ، ومذهب الجبر

(٣) شرح الميرون : ص ١٤٤ .

(١) زهر الآداب : ج ٤ ص ٤ .

الذى ينفي هذه الاستطاعة وتلك القدرة ؛ فهو يستغل هذين المذهبين في التعبير عن فكرته التي يريد أن يصورها ، فهو يريد أن يقول : إنه قبل أن يقع في شباك الهوى ، كان يدين بمذهب المعتزلة الذى يقرر مبدأ حرية الإرادة الإنسانية وقدرة العبد واستطاعته في أفعاله ، ويرى أن مذهب الجبر الذى يفقد الإنسان حريته ولا يعترف له بقدرة أو استطاعة ، ليس إلا ضلالة وشناعة ، ولكنه بعد أن جرب الحب وعبوديته ، ورأى أنه فقد استطاعته في هوى ظلية ، لم يجد بداً من الإيمان بمذهب المجبرة ، بعد أن أثبتت تجربته العمالية صحة هذا المذهب .

هذا هو مفهوم البيهقي ، ولعله واضح فيما تماماً أثر النزعة المذهبية ، ولكن المعروف أن صاحب بن عباد كان من رجال المعتزلة ؛ بل لقد كان هو الدرر الواقى لهم في القرن الرابع بعد أن مرت بهم فترات من الضعف والهزيمة إثر نكبتهم على يد المتوكل ، ولم يعرف أنه تخلى عن مذهب المعتزلة أو عدل عنه إلى مذهب آخر ؛ بل لقد ظل على ولائه لذلك المذهب حتى مات ، وكتاب التراجم يحدوثنا عن مدى ما كان يبذله صاحب من جهد يستغل فيه نفوذه ولساطاته لصالح المعتزلة والدعوة^(١) إبادتهم ؛ كما يحدوثنا عن مدى ما أصاب المعتزلة بفقدته من كوارث^(٢) ، وكل هذا يجعلنا ننظر إلى هذين البيهقيين على أنهما مجرد استقلال للتناقض الموجود بين المذهبين في التعبير عن فلكة غزلية خطرت ببال صاحب ، ولكنهما لا يعنيان حقيقة ما يدلان عليه من أن صاحب قد ترك مذهب الاعتزال من أجل ظليته .

ويقول صاحب أيضاً وفي ذهنه مذهبه لا ينسأه :

ولما تناءت بالأحبة دارهم وصرنا جميعاً من عيان إلى وهم

(٢) أنظر : ترجمة صاحب بن عباد في معجم الأدباء ج ٦ فسرى مبلغ نشاط صاحب وإخلاصه في سبيل نشر مذهب المعتزلة .

(٣) أنظر : ذيل تجارب الأمم : ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

تمكن منى الشوق غير سامح كاعتزلى قد تمكن من خصم^(١)

فهو هنا أيضاً يقى لمذهبه ، ويستحضره في ذهنه كما يستحضر صورة محبوبه حين تنامت به الديار ؛ إنه هنا لا يتحدث عن أصل من أصول المذهب ، ولا يخوض في جبر أو استطاعة ، فهو في هذه المرة يحتاج إلى شيء آخر ، إنه يتحدث الآن عن الشوق الذي تمكن منه حين نأى عنه حبيبته ، ويريد أن يصور مبالغ ذلك التمكن ، فلم يدُرْ في ذهنه شيء يمثل شدة التمكن والسيطرة سوى صورة المعتزلى حين يتمكن من خصمه فتمثل بها .

ومن غزل الصحاب أيضاً قوله :

على كالفزال وكالفزالة رأيت به هلالا في غلالة

كأن بياض غرته رشاد كأن سواد طرته ضلالة

كأن الله أرسله نبياً وصير حسنه أقوى دلالة^(٢)

إنه يتغزل أيضاً ، ولكنه لم يفارق في تشبيهاته الجو العام الذي يذكرنا بالبيئات الكلامية التي كانت تشيع فيها كلمات : الرشاد والضلالة والدلالة فبياض غرة محبوبه عنده يشبه الرشاد ، وسواد طرته يشبه الضلال ، وكأن الله أرسل محبوبه نبياً ، وجعل حسنه دلالة عليه ، فأثر البيئة واضح في تشابهه وألفاظه .

ولكن للاصحاب فيما عدا هذا مقطوعات غزلية كثيرة^(٣) ينهج فيها المنهج

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٢) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٣١ .

(٣) أنبت صاحب يتيمة الصحاب بن عباد مقطوعات كثيرة من الشعر بعضها في الغزل

وبعضها في غيره : ج ٣ ص ٢٣٠ وما بعدها .

التقليدى العام لصوره ، فترى فيها ميلا إلى الافتعال واغتصاب المحسنات اللفظية والإغراب فى التشبيهات وفى نسج الصور الشعرية بصفة عامة .

ومن هذا قوله :

إذا ما زدتَ وصلا زدتُ خيلا كأن حبالَ وصالكِ لى خياله^(١)
فهو فى هذا البيت يقصد إلى المجانسة بين كلتى حبال وخيال .

ويقول . -

وشادفَ أصبحَ فوقَ الصفة قد ظلمَ الصبَ وما أنصفه
كم قلت إذ قيل كفى وقد تيمنى : ياليت كفى شفه^(٢)

ويقصد أيضاً هنا إلى المجانسة بين كلتى الصفة وأنصفه ، والصورة الشعرية فى البيت الثانى تغلب عليها الصنعة ، فهى أقرب ما تكون إلى المجهود الذهبى الذى ليس وراءه رصيد من صدق العاطفة وحرارة الانفعال .

والذى نلاحظه بصفة عامة ، أن صاحب فيما بين نثره ونظمه كان أقرب ما يكون إلى الصنعة والتسكف ، وكانت عنايته بالتنظيحات اللفظية ونسج الصور الذهنية ، تطبع معظم كلامه بطابع الجفاف والافتعال ؛ فأنت لا تحس بأن وراء كلامه عاطفة صادقة يصدر عنها ، أو إحساساً عميقاً بتجربة إنسانية خصبة تحرك وجدانه ، وإنما تحس بحركات ذهنية تسندها مقدرة فائقة على التصرف فى وجوه القول ، والتسكف من نوامى الكلام . والذى يرجع إلى ما أثبتته له صاحب اليتيمة وصاحب معجم الأدباء^(٣) . من نثر ومن شعر ، يدرك إلى أى حد

(١) يتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٣١ .

(٢) يتيمة الدهر : ج ٦ ص ٢٣١ .

(٣) أنظر : يتيمة الدهر ج ٣ من ص ١٦٩ إلى ٢٦٠ ومعجم الأدباء .

ج ٦ من ص ١٦٨ إلى آخر الجزء .

كان صاحب صناعاً للكلام ، مقتدر أعليه ، مفتناً في وجوهه إلى أبعد حد ممكن .

القاضي أبو الحسن الجرجاني :^(١)

هو شاعر من معتزلة القرن الرابع ، لا يكاد شعره في الغزل وطريقته التي نهجها فيه تختلف كثيراً عن طريقة صاحب بن عباد من حيث العناية بالشكل ، والافتتان في إخراج النشايه والصور البيانية المختلفة ، دون أن تحس فيه بحجارة العاطفة أو عمق الانفعال .

ولعل مما يدل على غلبة الطابع التقايدى ، وفقدان الروح العاطفي الذي يوحى بصدق التجربة عند كل من صاحب والجرجاني في شعرهما الغزلي ، أن تجربتهما الغزلية لم تسكن تتجاوز البيت أو البيتين في الغالب ؛ فلم نر لهما أو لأحدهما قصيدة طويلة تمتد فيها نفسه امتداداً عميقاً يستوعب جوانب تجربة حية تنبض بمشاعر الذة والألم ، والياس والرجاء ، والحنين والوجد ، وما إلى ذلك مما صورته لنا تجارب الشعراء الغزاليين الصادقين من أمثال . عروة بن حزام ، وقيس بن اللوح وجميل بثينة ، وكثير عزة ، وغيرهم . وحتى هذا البيت أو هذان البيتان كثيراً ما كانت تقوم الفكرة الشعرية فيهما على تجريد بعض الأوصاف المادية التي تعتمد على الإغراب في تصيد التشبيهات :

يقول أبو الحسن الجرجاني :-

أفدى القدي قال وفي كفه مثل الذي أشرب من فيه

الورد قد أبيع في وجنتي قلت : فني بالثم يحنيه

ويقول :-

بالله فضي العقيق عن برد يروي أقاحيه من مدام فه

(١) سبقت الإشارة إليه .

وامسح غوالى العذار عن قر
نقط بالورد خد ملتشه
ويقول :-

أثر على خدى من وردك
أودع فى يقطف من خدك
لمرحم قضيب البان وارفق به
قدخفت أن ينقد من قدك^(١)

فهذه الأبيات الستة وكثير مثاها من الشعر الجرجانى فى الغزل ، تقوم كلها على استخدام التشبيه الذى يحاول الشاعر أن يبرر به صفة مادية من أوصاف محبوبه ؛ فهو فى البيتين الأولين مثلاً يتحدث عن ريق محبوبه وكيف أنه يشبه الخمر ؛ كما يتحدث أيضاً عن وجنتى حبيبه وكيف أينعتا كالورد ، وأنه سيجنيهما بغمه ؛ وفى البيتين التاليين يثير الشاعر جملة أوصاف مادية لمحبوبه ؛ فشفتاه كالعقيق وأسنانه كالبرد تروى أفاحيه من خرة فمه ، ووجهه كالقمر ولكن نقطت خدوده بالورد ؛ وفى البيتين الأخيرين يتعلق الشاعر أيضاً بخدى محبوبه ووردتها ، وأنه يريد أن يقطف بغمه ورد خدوده ؛ ثم يتحدث بعد ذلك عن قده الذى يشبه قضيب البان .

فنحن نرى أن الشاعر هنا ، يستنفذ جهده فى إبداع هذه التشبيهات وفى الاستغراق فى وصف الشفاه والخدود . وربما دل هذا على مهارة فنية مواتية واسكنه لا يدل على تجربة صادقة انفعلى الشاعر بها . والشعر الذى يفقد الصدق ، ويفقد ارتباطه بمواقف نفسية مقعمة بالحياة ، فإنه يفقد أقوى عناصره التى تمنحه الروعة والخلود .

إننا سنعود إلى الجرجانى مرة أخرى - سنعود إليه حينما تتألق شاعريته فى مواقف إنسانية رائعة ، أو حينما تتجمع أحاسيسه فى صدق ليعالج تجربة عاشقها

(١) انظر هذه الأبيات الستة فى يتيمة الدرر ج ٤ س ٩

واقفل بها ، إننا سنراد حينذاك في صورة أخرى ، سنراه شاعراً يحرر موهبته من قيود التقليد ، ليستنفذ طاقتها في شعر حي خالد ، تمتد فيه عاطفة إلى أبعد حدودها وحينذاك سندرك أن الصدق الفنى وحده هو الشيء الذى يمكن أن يمنح الشعر الروعة والقوة والتأثير .

٢ - المرح :

أثر عن بعض شعراء المعتزلة بعض أبيات ومقطوعات فى المدح ، واكتنفا قليلة بحيث لا يمكن اعتبارها مادة كافية لدراسة هذا الباب الواسع من أبواب الشعر العربى ، وحتى هذه الأبيات أو المقطوعات ، ليس فيها من المميزات الخاصة ما يجعلها دالة على تأثير مذهب معين إلا ما يقع من ذلك على سبيل المصادفة .

ولعلنا نذكر هنا ما سبق أن ألقنا فى تقريره من أن شعر المعتزلة - بصفة عامة - لم يكن كثرهم من حيث قدرته على التعبير عن خصائص مذهبهم ؛ وإن كنا نرى من حين إلى آخر فى هذا الشعر بعض الانطباعات المذهبية التى تتمثل فى استخدام لفظ أو فكرة ، كما رأينا فى بعض أبيات النظام والصاحب التى تقدم ذكرها .

ومن شعر النظام الذى تتضح فيه تأثيرات مذهبه من ناحية ألفاظه وأفكاره قوله فى تلميذه الجاحظ : -

حي لعمر و جوهر ثابت وحيه لى عرض زائل
به جهانى الست مشغولة وهو إلى غيرى بها مائل^(١)

(١) انظر : أدب الجاحظ : حسن السندوبى : ص ٧٢ .

فهذان البيتان يشيران إشارة كاملة إلى مذهب الاعتزال من حيث الأفكار والألفاظ ؛ فالنظام يستخدم فكرة العرض والجوهر والجهات الست في تصوير علاقته بالجاحظ ؛ فإذا كان الجوهر في طبيعته هو حقيقة ثابتة يقوم بها العرض دون أن يشوبها تغير أو تحول ، فحبه لعمره جوهر لا يتغير بيننا حسب عمره له عرض زائل يطرأ عليه التحول والتغير. وإذا كانت الجهات الست هي الحيز المكاني القدي يحيط بالإنسان وليس شئ غيرها ؛ فإن عمره قد شغل على كل جهاتى بيننا مال بها هو إلى غيرى ؛ فالشاعر متأثر بمذهبه متأراً واضحاً ، وقد مر بنا أن النظام كان أكثر رجال المعتزلة متأراً بمذهبه ؛ وذلك لأنه كان أكثر رجال المعتزلة أيضاً اطلاعاً على المذاهب الفلسفية وتأزراً بها . فإذا ما انتقلنا إلى غيره من الشعراء ، لم نجد في شعرهم هذه الخاصية ، بل نجد ذلك النمط العادي الذي لا يوحى بتأثيرات خاصة .

قال الجاحظ يمدح إبراهيم بن رباح :-

بدا حين أترى بإخوانه	فقلل عنهم شباة الصدم
وذكره الدهر صرف الزما	ن فبادر قبل انتقال النعم
فنى خصه الله بالمكرمات	فمازج منه الحيا بالكرم
إذا همة قصرت عن يد	تناولها بمجزيل المهم
ولا ينكت الأرض عند السؤال م ليقطع زواره عن نعم ^(١)	

(١) وردت هذه الآيات مع بعض زيادة وتغيير في المحاسن والأضداد : من ٣ ، على أن المدوح بها هو أحمد بن أبي دؤاد وليس إبراهيم بن رباح ، ورواية البغدادي لها تشكك في نسبتها إلى الجاحظ حيناً وتونق هذه النسبة حيناً آخر فهو يقول : « حدثني أبو العيلاء عن إبراهيم ابن رباح قال : أتاني جماعة من الشعراء فأنشدوني . كل واحد منهم يدعى أنه مدحني بهذه الآيات وأعطى كل واحد منهم عليها ومي : بدا حين أترى بإخوانه : الخ .

قال إبراهيم : فكان اللاحق بينهم وأحسبها له ؛ ثم آخر من جاءني الجاحظ وأنا والى =

أبيات الجاحظ. هذه لا تشير من ناحية أفكارها أو ألفاظها إلى أى مظهر من مظاهر التأثير المذهبي الخاص ، فأفكارها هي الأفكار العادية التي تطرق غالبا في باب المدح . وألفاظها لا تتضمن إيماء بمذهب فلسفي أو نظرية كلامية ، وكل ما يربطها بمذهب المعتزلة هو أن الذي قالها شاعر منهم هو الجاحظ . على أن هذه الأبيات تدلنا من ناحية أخرى على الفرق الكبير بين شعر الجاحظ وشعره ؛ فبينما نراه في الشعر يتربع على قته العليا ، وينفث فيه من فنه وفكره قوة وإبداعا وسحرا نراه في الشعر يهوى إلى تلك المعاني السطحية القريبة التي لا تتكافأ مع عمق ثقافته وخصوبة فكره ، ولعل استعداد الجاحظ العقلي والفني قد هيأه للشعر في مجالاته الفسيحة ، فأفرغ فيها كل طاقته ولم يبق للشعر شيء من هذه الطاقات فجاء شعره قلة طالية لم يتسام إليها شعره .

وما يؤكد لنا سطحية الجاحظ ومجاهدته في نظم الشعر قوله يمدح أحمد بن

أبي دؤاد : -

وعويص من الأمور بهيم غامض الشخص مظلم مستور
قد تسنمت ما توعر منه لسان يزينه التحبير
مثل وثى البرود هلمه النسيج وعند الحجاج درث شير
حسن الصمت والمقاطع إما أنصت القوم والحديث يدور

= الأهواز فأعطيته عليها مالا؛ ثم كنت عند ابن أبي دؤاد؛ فدخل إلينا الجاحظ، فالتفت إلى ابن أبي دؤاد فقال : يا أبا إسحاق : قد امتدحت بأشعار كثيرة ، فاسمعت بشيء وقع في قلبي وقبلته نفسي مثل أبيات مدحتني بها أبو عثمان . ثم أنشدنيها بحضرتة : بدا حين أثرى باخوانه « ص ٢١٥ وفي أمالي المرتضى : ج ١ ص ١٤٠ أن قائل هذه الأبيات هو الجاحظ ، وأن المدوح بها هو إبراهيم بن رباح .

ولعل هذا مما يرجح نسبتها إلى الجاحظ ، ولا سيما أن إبراهيم بن رباح في رواية البغدادي قد ذكر بحضرة ابن أبي دؤاد أن أبا عثمان قد مدحه بهذه الأبيات ولم ينسكروا أحمد عليه ذلك .

ثم من بعدُ لحظةٌ تورث اليأسَ وعرض مذهب موفور^(١) ،
فهذه الأبيات كسابقتها ، لا ترتبط - شكلا أو مضمونا - بمذهب الاعتزال ،
وهي دليل آخر على سطحية الجاحظ في شعره ، وعلى أنه يفتله افتعالا ويتكلفه
تكلفا ؛ فهو لا يصدر فيه عن طبع أو استعداد بقدر ما يصدر فيه عن محاولة
ومجاهدة . إنه يمدح أحمد بن أبي دؤاد ، ويصفه بدقة الفهم وقوة البلاغة وحسن
التأني ؛ ثم يصفه في البيت الأخير بالكرم والوجود . فهو يقوله له : إن عويص
الأمر وغامضا لا يصعب عليك فهمه ، ولا يستعصى عليك إدراكه ؛ فأنت
لمقدرتك تجلي غموضه بلسانك الذي يزينه التحجير ، وبكلامك الذي يشبه وشي
للبرود الرقيقة ، ويشبهه عند الحجاج الدر المنثور . إنك حسن الصمت وحسن
الكلام ، إذا ما أنصت القوم إلى حديثك حينما يدور الحديث . ثم إن لحظة منك
قد أحالت العسر إلى يسر ، دون أن يتعرض أحد لهوان طلب ، أو مذلة سؤال .
هذه هي المعاني التي أراد الجاحظ أن يمدح بها صاحبه أحمد بن أبي دؤاد ،
وقد تكون هذه المعاني في ذاتها عادية ومألوفة ، ولكن الصياغة الشعرية التي
عبرت عنها تدل على آلية ذهنية لا توحى بشاعرية مرهفة صادقة ، فهو مثلا
في البيت الأول ، يحدد خمسة ألفاظ كلها تدل على معنى واحد فكلمات : عويص
وبهيم وغامض ومظلم ومستور ، يكدمها الجاحظ في بيت واحد مع اتحاد دلالاتها
تقريبا من ناحية المعنى ، وهذا نوع من التزويد لا يفتقر لشاعر ؛ بل لا يقع فيه
شاعر مطبوع بلائم بين ألفاظه ومعانيه ملاءمة طبيعية ، بحيث يقوم كل لفظ من
الجملة بدرره الدلالي المستقل ، والجاحظ مع فلسفته الواعية لقضية اللفظ والمعنى
ومع دقته وروعته في تطبيق هذه الفلسفة في نثره ؛ فإنه لم يستطع ذلك في شعره ؛
لأن لشعر طبيعة تخالف طبيعة النثر ، ولأن استعداده للنثر أقوى بكثير من

(١) انظر : أدب الجاحظ : حسن السندوي : س ١٨٠ .

استعداده الشعر، ولذلك كانت نزاعته الفنية أكثر وضوحا في النثر منها في الشعر .

ثم يقول في البيت الثاني :

قد تسنمت ما توعر منه لسان يزينه التحبير

فلفظ تسنم ، وهو بمعنى ركب ، ولفظ توعر ، وهو بمعنى صعب ، غير مناسبين للمعنى تماما ، فهو يريد أن يقول : إن لسانك يجلى غامض الأمور ومبهمها ، فقد كان من الممكن أن يقول مثلا :

وعويص من الأمور بهيم غامض الشخص مظلم مستور

قد جلوت الغموض عنه بلفظ ولسان يزينه ... التحبير

كان من الممكن أن يقول شيئا شبيها بهذا ، ليتم الارتباط والانسجام بين البيت الأول والثاني صياغة ومعنى ، ولكن فقدانه للاستعداد الشعري ، وعدم حساسيته بالتعبيرات الشعرية التي يوحى بها المعنى إحاء طبيعيا ، جعله يتسكف صورا غير مناسبة ؛ كتصوره أن المدروح مثلا سيركب بلسانه فوق الأمور الوعرة العويصة ، ثم ما معنى أن اللسان يزينه التحبير ؟ وما فائدة قوله في البيت الثالث « عند الحجاج » ؟ إنه يصف كلامه وهو يجلى غوامض الأمور ؛ بالركة التي تشبه وشى البرود وبالدر المنثور . فما معنى قوله : وعند الحجاج : إلا أنها زيادة لإكمال البيت من ناحيه الموسيقى ؟ ثم ما فائدة قوله أيضا في البيت الرابع . « والحديث يدور » ؟ والمعنى الذي يقصده في البيت الأخير ، لا تكاد الألفاظ تنفي به فهو يقول : إنك بعد أن جلبت غامض الأمور بحسن بيانك ، كانت منك لحظة أوردت القوم اليسر دون أن يتعرض أحد لهوان أو مذلة ؛ بل ظلت أعراضهم مهذبة موفورة ، وواضح أن هذا المعنى يتصيد من بين الألفاظ تصيدا ، فهي لا تكاد تعبر عنه تعبيرا وافيا واضحا .

كل هذا يؤكد لنا أن اعتماد الجاحظ للشعر ضعيف جدا إذا قيس
بإستعداده للثغر.

وفي القرن الرابع نلتقى مرة أخرى بالجرجاني والصاحب ؛ ونجد لها شعرا
كثيرا في المديح ، ولكن هذا الشعر أيضا لا يوحى بنوع خاص من أنواع
التأثر ، ولا يكاد يتميز في شيء عن النبط التقليدي المعروف في شعر المدح ، فهو
يصور عظمة الممدوح وجلال شأنه وسمو مكانه ، وأنه فوق هام البشر جميعا ، إلى
غير ذلك من تلك العواطف الزائفة التي كثيرا ما تمحشد في غير صدق .

يقول الجرجاني للصاحب بن عباد وقد أصيب بحمي : -

بعينى ما يخفى الوزير وما يبدي ففورهما من فضل نعمائه عندي
سأجهد أن أفدى مواطىء فعله فإن أنا لم أقبل فما لى سوى جهدي
لأهدى تشكيك البلاد وأهلها وما خلت أن الشكو يعدى على البعد
ولم أدر بالشكوى التي عرضت له ونعماء ، حتى أقبل الحمد يستعدى
وما أحسب الحمى وإن جل قدرها لتجسر أن تدنو إلى منبع الجمد
وما هى إلا من تلمب ذهنه توفد حتى فاض من شدة الوقد
ليفدك من نعاك مالك رقه فكل الورى، بل كل ذى مهجة يفدى^(١)

إن للجرجاني مع قوة إحساسه بذاته ، واحترامه العميق لكرامة العلم والقرن
- عل نحو ما سيتبين لنا ذلك - لم يستطع في هذه الأبيات أن يتحرر من
طبيعة الشعراء المداحين الذين قد يسرفون في تعظيم ممدوحهم وفي تملق عواطفهم
إلى درجة قد ينسون معها الكرامة الإنسانية نسيانا ؛ فالجرجاني لا يبالي هنا
بشيء إلا بإرضاء الوزير مهما كلفه ذلك من أمر ؛ فهو يفديه بعينيه ، ولا فضل له

في ذلك ، فإن نورها من فضل نعمائه عنده ، وهو سيجتهد في أن يفدى مواطنيه
نعله ، فإذا هو لم يقبل فحسبه جهده ؛ فالشاعر في هذين البيتين - وبخاصة في البيت
الثاني - يفقد تماما إحساسه بذاته ، ولا يروعه في سبيل إرضاء الوزير واستعطافه
أن يضع نفسه في مواطن النعال .

وليس من الممكن أن تكون تلك الصورة نتيجة عاطفة كريمة أو انفعال
صادق ، لأن صدق الانفعال يؤدي إلى صدق التعبير ، وأى صدق في أن يجعل
الإنسان نفسه فدى لمواطن النعال ؟ إن الذي يمكن أن يؤدي إليه الشعور
بالفداء ، أن يجعل الإنسان نفسه فدى لمن يجب لا فدى لمواطن نعله . فالملأوف
الذي نسمعه دائما في مثل هذه المواقف أن يقول الإنسان : تفديك روعي أو نفسي
أودمي أو مهجتي أو حياتي . وهذا جميل ومقبول وصادق ، ولكن المسألة بالنسبة
للجرجاني لا تعدو أن تكون مبالغة ذهنية ، القصد فيها تملق الوزير حتى لا تنقطع
نعاؤه عنه ؛ لذلك فقد تكلف فيها تلك الصورة المبتذلة التي لا يمكن أن توحى
بها عاطفة إنسانية راقية كريمة .

ثم يبضى الجرجاني بعد هذا في سرد هذه المعاني التقليدية ، فيقول للوزير :
إن تشكيك قد أعدى البلاد وأهلها ، ولئن كانت الشكوى لا تعدى على البعد
فإن تشكيك قد أعدى الناس ، فهم من مرضك في مرض ؛ ثم هو يقسم للوزير
بنعمائه عليه أنه ما درى بالشكوى التي عرضت له إلا حينما أقبل المجد يستعدى
أى حينما هب المجد ليدفع الداء عن الوزير ، لأنه أصل المجد ومنبعه ، ولكن كيف
استطاعت الحمى أن تصل إليه أو تدنو منه وهو منبع المجد ؟ إنها ليست إلا من
توقد ذهنه وتلهبه ؛ فقد ظل ذهنه يقوقد بالملم والذكاء والمعرفة حتى قاض المرض
من شدة الوقد ، وهذه صورة بديعة في حسن التعليل ، فهي تتضمن وصف الممدوح
بسعة العلم ، وحدة الذهن ، وفرط الذكاء . ثم يقول الشاعر في البيت الأخير : ليفدك

أيها الوزير كل من أسرته وملكت رقه بنعماك ، إن الوري كله سيفديك ..
سيفديك كل ذى روح ، فإن نعماك قد غمرت كل حى .

إن هذه الأبيات تصور لنا نفسية الشاعر حينما يطمس صفاءها الزيف والملقى
فتبدو شأمة مظلمة لا يحتاج فيها لإحساس صادق . إن للجرجاني شاعرية أصيلة ،
ولكنها هنا مغلوطة لا نجد الفرصة للانطلاق ، حتى تعبر عن أصالتها فى حرية وفى
صدق . استمع إليه حينما تحرر نفسه من أغلال الحاجة ، وتستشعر معانى الكرامة
الإنسانية التى لا يتسامى إليها شيء مهما عز . إنك ستحس حينذاك بروعة الفن
وصدقه وأصالته .

يقول :

على مهجتي تجنى الحوادث والدهر فأما اصطبارى فهو ممتنع وعر
كأنى ألقى كل يوم ينوبنى بذنب وما ذنبى سوى أنى حر
فإن لم يكن عند الزمان سوى الذى أضيق به ذرعا ففندى له الصبر
وقالوا توصل بالخضوع إلى الغنى وما علوا أن الخضوع هو الفقر
وبينى وبين المال باهان حرما على الغنى ، نفس الأبية والدهر
إلى أن يقول :

إذا قال هذا اليسر أبصرت دونه مواقف خير من وقوفى بها العسر
إذا قدموا بالوفر أقدمت قبلهم بنفس فقير كل أخلاقه وفر
وماذا حلى مثلى إذا خضعت له مطامعه فى كف من حصل التبر^(١)

فنحن نحس فى هذا الشعر طعم الإباء والحرية ، نحس بروح الشاعر للمهم
حينما تتسامى إلى عالمها الرفيع ، فتتدفق بهذا الفن الأصيل الذى لازيف فيه

ولا افتعال . إن في مثل هذه المواقف النفسية المفعمة بالحرارة والصدق تتجلى روعة الشعر وتأتأ كد أصالة الشاعر ؛ أما ذلك الشعر القوي تدفمه نزعات التكسب والاستعطاف ؛ فإنه يعتمد على تكديس صفات التفضيم والتعظيم للدوح ، لذلك فإنه لا يمس النفس بعاطفة صادقة تهتز لها وتتفعل بها .

وهالك نموذجاً آخر من ذلك الشعر للصاحب بن عباد في ابن العميد وقد أصابه نقرس في يمينه :

أبو الفضل من أجرى إلى الفضل نافعا فظل به يدعى وصار به يكنى
سلامته شمس المعالي وصقمه كسوف المعالي لا كسفن ولا بنسا
ولم يأتته ورد السقام لنـهـير ما عرفنا نخذ معنى تأله منا
وما راده إلا ليشغل عن ندى وإلا فلم قد خص بالألم البيني ؟
وما يحجز البحر الخضم عن الندى ولا السيد الأستاذ عن جوده يثنى^(٢)

فهذه الأبيات لا تشير في النفس شعوراً معيناً ، أو تحرك الإرادة نحو هدف معين ، لأنها هي في ذاتها لا تتبع من عاطفة صادقة تشيع فيها الحرارة وتمنحها قوة التأثير ، وإنما هي نوع من التأليف الذهني الذي لا يرتبط بموقف نفسي ينعكس صده على العمل الشعري حرارة وصدقا .

وهكذا نرى أن شعر المدح وغيره من الموضوعات الشعرية التقليدية التي لا تعبر عن تجارب حية عاشها الشاعر وانفعل بها واتصلت نفسه اتصالاً وثيقاً بمواقفها ، أشبه ما يكون بعملية آية لا حياة فيها ولا روح . فالإبداع الفني دائماً ، هو نتيجة لحظة تتوهج فيها أحاسيس الفنان بتجربة إنسانية اهتزت لها نفسه وانفعل بها وجدانه .

(١) بقيمة الدر: ج ٣ ص ٢٤٢ .

إذن فشر المعتزلة في هذه الموضوعات التقليدية يتسم بذلك للطابع العام الذى يتسم به هذا اللون من الشعر، من حيث رتابة المعانى، ووقودان العنصر للعاطفى الصادق .

وقد رأينا الفرق بين شعر القاضى الجرجانى الذى مدح به الصاحب بن عباد وشعره الذى أوحى به تجاربه العميقة القاسية مع الزمان والناس ، وإحساسه بأن عزة النفس وكرامتها مع الحرمان والفقير أسهى وأرفع من الخضوع وإذلال النفس فى سبيل المال :

وقالوا توصل بالخضوع إلى الفنى وما علموا أن الخضوع هو الفقر
وبينى وبين المال بابان حرما على الفنى نفس الأبية والدر
٣ - الفخر :

تحدثنا فيما مضى عن موضوعين من موضوعات الشعر عند المعتزلة ، هما الغزل والمدح . وقد رأينا أن التأثير المذهبى فيما عرضنا من شعر لم يكن واضحاً بالنسبة التى رأيناها فى النثر ، كما رأينا أن منهج الشعر عند المعتزلة فى هذين الموضوعين لم يكن يختلف عن المنهج العام الذى ألف عند الشعراء من غير المعتزلة ؛ نستثنى من ذلك بعض الانطباعات المذهبية الخاصة التى أمرنا إليها فى موضعها للنظام وغيره . وهذا يؤكد لنا ما سبق أن قررناه فى أكثر من موضع من أن طبيعة التكوين الثقافى المعتزلة ، كانت تجرد فى النثر مجالاً أفسح للتعبير عن خصائصها ومميزاتها من الشعر .

والآن نتحدث عن موضوع ثالث من موضوعات الشعر التقليدية التى عالجها شعراء المعتزلة هو الفخر ، لئرى هل كان المعتزلة تقليديين فى نفهم أيضاً ، أم أن نفهم كان ينبع من معين آخر هو إحساسهم بما لهم من أثر فى الدفاع عن الدين وتحمل المشاق فى سبيل نصرته وإعلاء كلمته ؟؟ .

لقد نظم بعض شعراء المعتزلة شعراً في الفخر ، وإذا كان الشعراء قد درجوا على أن يفتخروا بأحسابهم وأنسابهم وآثارهم في الجود والشجاعة إلى غير ذلك من المعاني التي كانت تدور حولها قصائد الفخر في الشعر العربي ؛ فإن شعراء المعتزلة كانوا يفتخرون بالاعتزال، ويمتزون بجهادهم في الدفاع عن دينهم ومبادئهم . من ذلك قول شاعرهم بشر بن المعتز :

إن كنت تعلم ما أقول م وما تقول فأنت عالم
أو كنت تجهل ذا وذا م ك فكُن لأهل العلم لازم
أهل الرياسة من ينا م زعمهم رياستهم فظالم
سهرت عيونهم وأنت م من الذي قاسوه حالم
لا تطلبن رياسة بالجهل أنت لها مخاصم
لولا مقامهم رأيت الدين مضطرب الدعائم^(١)

فبشر في هذه الأبيات يفخر بالمعتزلة ، ويشيد بعلمهم وأنهم أهل الرياسة في هذا العلم، ولا يفاضلهم هذه الرياسة إلا ظالم ، فهم يسهرون ويجاهدون ويقاسون في سبيل تحصيل العلم والدفاع عن الدين ، فلولا لم لا اضطربت دعائم هذا الدين ، ولما وجد من يدافع عنه كما يدافعون ، ويرد عنه كيد خصومه كما يفعلون ، وهذه للمعاني التي ساقها بشر معان بسيطة ، واسكنها تدلنا على روح المعتزلة ، وعلى حماسهم لمذهبهم واعتزازهم بطريقتهم ، وأنهم إنما استحقوا الرياسة بالعلم لا بالجهل ، وأنهم بعلمهم ثبتوا دعائم الدين ووطدوا أركانه .

لقد كان اعتداد المعتزلة بمذهبهم وفخرهم به مضرب المثل : فقد قال الخوارزمي : إن اعتداد المعتزلة بالمعتزلي كاعتداد الشيعة بالوصي والإمامية

(١) البيان والتبيين : ج ١ ص ١٢٠ بالهامش وانظر : النية والأمل : ص ٣٠ .

بالمهدى^(١) : ويفخر الجاحظ بالمتزلة ويشيد بفضلمهم قائلا : « إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل^(٢) » ثم ينوه بمذوق المتكلمين ودقة فهمهم فيقول : « وما كان أحوجنا وأحوج جميع المرضى أن يكون جميع الأطباء متكلمين ، وإلى أن يكون المتكلمون علماء ، فإن الطب لو كان من نتائج حذاق المتكلمين ومن تلقيحهم لم نجد في الأصول التي يبنون عليها من الخلل ما نجد^(٣) » .

وكان أبو يوسف القزويني يفخر بالاعتزال ويعلمه على باب الوزير الأشعري « نظام الملك الساجوق » ويقول لمن يستأذن عليه : قل أبو يوسف القزويني المعتزلي^(٤) :

و « محمد بن وشاح الريني » كان يباهى باعتزاله فيقول : « أنا معتزلي ابن معتزلي^(٥) » .

وهكذا كان إحساس المعتزلي بنفسه وبمذهبه ، ولذلك لم يكن غريباً أن يفخر شعراؤهم بالاعتزال ويمجدوه ويباهوا به .

ويقول صفوان الأنصاري شاعر المعتزلة يتهمك بشار بن برد حينما انقلب عليهم ، ويعدد مناقب المعتزلة ، ويشيد بجهادهم وكفاحهم وما يبذلونه في نصرة الدين وإعلاء كلمته من مشقات ومتاعب :

متى كان غزال له يا ابن حوشب غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر^(٦)

(١) رسائل الخوارزمي : ص ٣٨ .

(٢) الحيوان : ج ٤ ص ٢٠٦ .

(٣) الحيوان : ج ٥ ص ٥٩ .

(٤) طبقات الشافعية : ج ٣ ص ٢٣٠ .

(٥) ميزان الاعتدال : ج ٣ ص ١٤٥ .

(٦) هو عمر بن عبيد وعيسى بن حاضر وكلاهما من المعتزلة .

أما كان عثمان الطويل بن خالد
له خلف شعب الصين في كل ثغرة
رجال دعاة لا يفل عزيهم
إذا قال : مروا في الشتاء تطاوعوا
بهجرة أوطان وبذل وكلفة
فأنجح مساعم وأقرب زندهم
وأوتاد أرض الله في كل بلقع
وما كان سبحانه يشق غبارهم
ولا الناطق للنخار والشيخ دغفل
ولا القالة الأعلون رهط مكحل
يجمع من « الجئنين » راض وساخط
تلقب بالفرزال واحد عصره
ومن لحرورى وآخر رافض
وأمر بمعروف وإنكار منكر

أو القرم حفص نهبة للمخاطر؟^(١)
إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
تهكم جبار ولا كيد ما كر
وإن كان صيفا لم يخف شهر ناجر^(٢)
وشدة أخطار وكد المسافر
وأورى بفلج للخامم قاهر^(٣)
وموضع فتياها وعلم النشاجر
ولا الشدق من حي هلال بن عامر
إذا وصلوا أيمانهم بالمخامر^(٤)
إذا نطقوا في الصلح بين المشائر^(٥)
وقد زحفت برؤهم للمحاضر^(٦)
فن لليتامى والقبيل المسكار^(٧)
وآخر مرجى وآخر حار
وتحصين دين الله من كل كافر

(١) عثمان الطويل وحفص الفرد من رجال المعتزلة أيضا .

(٢) شهر ناجر : هو من شهور قلب الصيف عند العرب .

(٣) وأورى بفلج : أضاء بالفقر والقلب .

(٤) يقصد : النخار بن أوس العذرى ودغفل بن حنظلة السدوسى، وكانا من أشد خطباء العرب ، وكانا إذا قبضا على عصيما ووصلا أيمانها بمخامرهما أغمما كل ناطق .

(٥) القالة الأعلون : الخطباء في الشؤون الرفيعة . ورهط مكحل : هم عمرو بن الأهم .

(٦) الجفان : هما بكر وتغلب .

(٧) القبيل المسكار : هو من كثر ببياله وليس له مال .

يصيدون فصل القول في كل منطق كي طبقت في العظم مدى جازر
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم على عمة معروفة في المعاصر
وصياهم معروفة في وجوههم وفي المشى حجاجا وفوق الأباغر
وفي ركة تأتي على الليل... كاه وظاهر قول في مثال الضمائر
وفي قص هداب وإحفاء شارب وكور على شيب يضىء لناظر
وعنفقة مصلومة . . . ولنه قبلاان في ردن رحيب الخواطر
فتلك علامات تحيط بوصفهم وليس جهول القوم في جرم خار^(١)

إن الذي يتأمل هذه القصيدة ويتممها، يحس بأن وراءها عاطفة مشبوبة وإحساسا صادقا وروحا يتوهج بالحب والإيمان بذلك المذهب الذي تتمثل فيه أروع المثل، وأبل القيم، من تمسك بالدين وجهاد في سبيله وتغان في الدفاع عنه وهجرة في كل الأوطان لرفع رايته وإعلاء كلمته، دون مبالاة ببرد شتاء، أو قيظ صيف، أو خطر سفر.

إن صفوان الأنصاري شاعر من المعتزلة، فهو يعدد مناقبهم كما يحسبها في نفسه فتلك فإن قصيدته هذه تعتبر من قصائد المدح؛ فهو يدافع عن فئة هو منها ويتحدث عنها ويصف فضائلها من خلال نفسه، لذلك كان حديثه صدقا لازيفا فيه، وكانت أحاسيسه الخاصة تطبع معانيه بطابع الصدق، فلا نحس فيها مبالغة أو تطرفا. إنه يعطينا صورة صادقة عن حياة المعتزلة وصفاتهم، وما كانوا يبذلونه من جهد مخلص للدفاع عن دينهم، وما كانوا يتمتعون به من مقدرة بلاغية فائقة تعينهم على أداء رسالتهم. إنه يحدثنا عن هذا كله كما تحدثنا عنه مصادر التاريخ،

(١) القصيدة في البيان والتبيين ج ١ ص ٤٢، ٤٣.

ولكن روحه الشاعرة ، قد نظمت لنا من هذه الحقائق عملا فنيا يمكن أن يوصف بالجلودة ، وهذه هي طبيعة الفن حينما توحى به عاطفة مخلصه صادقة .

إن لهذه القصيدة باعنا نفسيا آخر غير مجرد الفخر . لأنها موجهة إلى بشار ابن برد حينما تزندق وغلا، وانقلب على المعتزلة يهجوم ويتنكر لهم ، حيث قال يهجو واصل بن عطاء شيخ المعتزلة بعد أن أكثر من مديحه قبل أن يدين بشار بالرجة^(١) ويكفر الأمة :

مالى أشايح غزالا له عنق كعنق الدو إن وتى وإن مثلا^(٢)
فهو بقصد بقوله « غزالا » تحقير شأن واصل، وأنه كان يبيع الفزل في سوق الفزاليين ، فرد عليه صفوان بهذه القصيدة التي استهلها بقوله :

متى كان غزال له يا ابن حوشب غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر
يعنى متى كان لغزال من الرفعة وعلو الشأن بحيث يكون له أنصار وتلاميذ
من أمثال عمرو بن عبيد وعيسى بن حاضر وعثمان الطويل وحفص الفرد وغير
هؤلاء من الرجال الكبار الذين كان لهم شأن في مذهب الاعتزال ؟

ثم يخفى صفوان متحدثا عن المعتزلة بذلك الروح اللقيم بالحرارة والصدق فيقول : إن لواصل في كل مكان دعاة أشداء لا يقل عزيمتهم تهكم الجبابة أو كيد الماكرين ، إنهم يأترون بأمره لأنهم يؤمنون بمذهبه ، فإذا قال لهم مروا في الشتاء أطاعوه ، وإن كان صيفا لم يقعدم قيظه عن مواصلة السفر والجهاد حتى ولو كانوا في شمر ناجر ، وهو أحر شهور الصيف وأشدها قيظا . إنهم كانوا يهاجرون في الأوطان ، ويبذلون الجهد والشقة ، ويحانون الخطر وكد السفر في سبيل الدفاع عن الدين . كانوا يعملون ذلك بتفان وإخلاص ، ولذلك نجح

(١) البيان والتبين : ج ١ ص ٤٠ .

(٢) نفس المصدر .

مسمام، وأورى زندم بالظفر والغلب والانتصار على الأعداء . إنهم أوتاد دين الله في كل مكان من الأرض ، وهم أهل الفتيا وأرباب الجدل ، وهم في البلاغة فرسان لا يشق لهم غبار ، فلا يداينهم فيها سحبان وائل خطيب العرب المشهور، ولا الفصحاء من حبي هلال بن عامر ، ولا النخار العذرى ودغفل السدوسي ، وهما من أخطب خطباء العرب ، ولا القالة الأعلون من خطباء رهط مكحل في مواقفهم المشهورة في الصلح بين العشار . هذا هو كفاح المعتزلة وهذه هي بلاغتهم ؛ فمن غيرهم يقف في وجه الحرورية^(١) والرافضة والمرجئة وغيرهم من الحيارى ؟ إنهم يأمرون بالمعروف^(٢) وينهون عن المنكر، ويحصنون دين الله من كل كافر بمنطقهم القوي الذي يصيب فصل القول في كل شيء كما طبقت في العظم مدينة جازر . إن سيا الإيمان معروفة في وجوههم، وفي مشيهم إلى الحج، وفي صلاتهم اللتان التي يستغفرون فيها الليل ، وفي قص أهدابهم وإحفاء شواربهم ، فهذه هي أوصانهم ، وتلك هي علاماتهم أحطت بها إحاطة عليم ؛ إذ ليس جهول القوم في جرم خابر .

تلك هي قصيدة صفوان الأنصاري التي صور لنا فيها حياة المعتزلة وأبرز لنا كيف كان مبلغ حماسهم لدينهم ، ومدى تقانيمهم في الذود عنه والجهاد في سبيله وكيف أنهم كانوا ببلاغتهم وسداد منطقهم ينتصرون على أعدائهم ويردون كيد خصومهم . فهذه المعاني التي عددها لنا صفوان الأنصاري وبشر بن المعتز ، كانت هي المحور الذي يدور حوله نخر المعتزلة بأنفسهم ؛ فهم لم يطرقتوا في نخرهم المعاني المألوفة من زهو بالكرم والشجاعة والنجدة وعراقة الحسب والنسب ، ولكنهم وجدوا أن خير ما يفاخرون به هو مذهبهم الفكري الذي قام من أجل غاية

(١) في هذا إشارة إلى موقف المعتزلة من هذه الفرق ، والحرورية فرقة من الحوارج .

(٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل من الأصول الخمسة الأساسية التي قام

عليها مذهب الاعتزال ، وقد تقدم شرح ذلك .

كبيرة هي المدافع الناضج القوي عن الدين ، والتغنى في سبيل الوصول إلى هذه الغاية مهما كلفهم ذلك من جهد ومشقة .

والقصيدة في جملتها صورة للعمل الشعري الذي يوحى بالاستمداد والطبع ، ولعل مرد هذا إلى أن التجربة التي يصوغها الشاعر في هذه القصيدة هي تجربة إيمان بمبدأ ملك عليه جوانب نفسه وشموهه ، لذلك فهو يندفع مزودا بقوة ذلك الإيمان ، وبعق مداه في وجدانه ، فكانت هذه القصيدة التي تعتبر من أجود الشعر الذي أثر لنا عن المعتزلة .

ع - الهجاء :

ليس للمعتزلة في فن الهجاء شعر ملحوظ ، وكل ما صادفناه لهم في هذا الباب لا يعدو أن يكون أبياتاً قليلة متناثرة ، لا يمكن أن تصلح مادة لدرس هذا الباب الواسع من أبواب الشعر العربي الذي أثرت فيه مئات القصائد في مختلف العصور . وعلى الرغم من أن المعتزلة قد تعرضوا في كثير من الأحيان لهجو الشعراء ، فإننا لم نر شعراء المعتزلة يتحمسون لرد هذا الهجاء بمثله ، إذا استثنينا موقف صفوان الأنصاري مع بشار بن برد حينما ذهب بشار مذهب الديصانية من المجوس في أن النور خير من الظلمة ثم رتب عليه أن النار أكرم عنصرها من الأرض ؛ ثم تعرض لواصل بالذم والقدح . حينئذ رد^١ عليه صفوان بقصيدة طويلة رائعة^(١) يرد فيها زعمه ويبطل مذهبه . وقد ذكر في آخر القصيدة أبياتا يهاجم فيها بشارا ومذهبه ونحوه يقول فيها :

(١) سيأتي حديثنا عن هذه القصيدة وظروفها .

أجعل عمرا والنظامى واصلا
وتفخر بالميلاء واللعاج عاصم
وتحكى لدى الأقوام شذعة رأيه
وسميته الغزال في الشعر مطنبا
فيا ابن حليف الطين والثوم والعمى
إلى أن يقول في آخر القصيدة :
تواثب أقمارا وأنت مشوه وأقرب خلق الله من شبه القرد^(١)

وهذه القصيدة في الواقع لم يقصد بها هجاء بشار بصفة مباشرة؛ وإنما قصد بها تنفيذ مذهبه الباطل حينما زعم أن النار خير من الأرض، وهذا هو مذهب الديصانية من المجوس الذين يذهبون إلى أن الوجود يقوم على أصلين هما : النور والظلمة ، وأن النور هو مصدر الخير والظلمة هي مصدر الشر^(٢) .

فما هو السر إذن في هذه الظاهرة؟ وما هو السبب الذي من أجله لم يهج المعتزلة من هجوهم من الشعراء .

إن هنا كسبيين يمكن أن نهمل بهما هذه الظاهرة .

١ - أما أولهما . فهو أن ظاهرة الهجاء في الشعر العربي كانت تقوم في الغالب على ظروف فردية ، أو عداوات ومنافرات جماعية قبلية ، يذكيها الشاعر بشعره كما كان الحال بين جرير والفرزدق ؛ فالملاقات الشخصية أو المنافرات القبلية هي التي كانت في الغالب تذكى روح الهجاء بين شاعر من قبيلة، وشاعر من قبيلة

(١) القصيدة في البيان والتبيين : ج ١ ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٢) سبق الحديث عن هذا المذهب وتحمس المعتزلة في الرد عليه .

أخرى ، أو بين اثنين ينافس كل منهما الآخر في جاه أو سلطان ، أو تقرب من وزير أو خليفة ، أو تفاخر أو اعتداد بنسب . والمعتزلة لم تكن ظروف حياتهم تمكنهم من ذلك الصراع الذى كان يستنفذ الكثير من الوقت والجهد حيث كانوا منصرفين إلى ما هو أهم من أطايعهم الشخصية ، وكانت صلاتهم بالناس لا تقوم على حقد أو تنافس حول أمور شخصيته نفعية ، وإنما تقوم على صراع فكرى يقررون فيه مبادئهم ، ويدافعون عن دينهم ، لذلك لم نثر لأحد من شعراء المعتزلة المعروفين على شعر في الهجاء، وكل ما هنالك - كما قلنا - أبيات قليلة جدا لا تكاد تغنى في ذلك الباب شيئا مذكورا .

٢ - وأما الثانى : فهو أن الشعر الذى قيل في هجاء المعتزلة ، كان في الفترة التى أفل فيها نجمهم وضعفت شوكتهم بعد فلكة المتوكل لم، حيث أحس الناس حينذاك بالرغبة فى التشفى منهم ؛ فأخذ الشعراء يهجونهم مر الهجاء وبخاصة أحد ابن أبى دؤاد الذى كان على رأس فتنة خلق القرآن^(١) . ولم يكن المعتزلة آنذاك من القوة والمنعة بحيث يردون على تلك الأهاجى التى وجهت إليهم . هذان هما السببان اللذان يمكن أن نرجع إليهما عدم وجود شعر للهجاء عند المعتزلة ، أما هذه الأبيات القليلة التى أشرنا إليها ؛ فنحن نقول الجاحظ. فى هجاء (الجمّاز) : -

نسب الجمّاز مقصور إليه منتهاه
تنتهى الأحساب بالناس ولا يعدو قفاه
يتحاجى من أبو الجمّاز فيه كاتباه
ليس يدرى من أبو الجمّاز إلا من يراه^(٢)

(١) ارجع إلى نماذج من هذا الهجاء فى : تاريخ الطبرى ج ١١ ص ٤٦ ، تاريخ بغداد ج ١ ص ٢٩٨ ، ٩٩ ، ج ٤ ص ١٥٣ ، ١٥٥ ، الأغاني ج ٩ ص ١٠٧ .
(٢) أمالى المرتضى . ج ١ ص ١٤٠ .

فمفكرة الهجاء في هذه الأبيات تقوم على الطعن في النسب وهي فكرة تقليدية عند الشعراء الهجائيين .

ومن شعر الصاحب بن عباد في الهجاء قوله في هجاء ابن متوية :

يافتى متوي^١ رفقا لست من ينكر أصله

إنما ينكر منه من جنون فيه ثقه

أنت نذل من كرام أنت في الطاوس رجله^(١)

إن الصاحب هنا لا يطعن ابن متوية في نسبه أو أصله ، بل إنه ليعترف بأصله وكرم محته، ولكن الطعن موجه إليه هو ذاته، فهو يقول له : أنت نذل وإن كان آلك كراما، فما أشبهك بالنسبة إليهم برجل الطاوس بالنسبة إليه، فالطاوس في ذاته جميل ، وليس فيه من قبح سوى رجله .

وقد نظم الصاحب هذا المعنى نفسه في بيتين آخرين في ابن متوية أيضا

فقال : -

أبوك أبو هلى ذو علاء إذا عد الكرام وأنت نجله

وإن أباك إذ تعزى إليه لكالطاوس يقبح منه رجله^(٢)

وهذه الطريقة في الهجاء تقابلها في المدح طريقة المتنبي في قوله يمدح كافورا: -

فإن تقى الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

فهو يقول له إنك وإن كنت من الناس إلا أنك تفوقهم ، ولا غرابة في هذا فإن المسك جزء من دم الغزال ومع ذلك فإنه يفوقه . وكذلك الصاحب يقول لمهجوه : إنك وإن كنت من أصل كريم، إلا أنك لست كريما، فقامك من آلك

(١) بتيمة الدهر : ج ٣ ص ٢٤٣ .

(٢) بتيمة الدهر ج ٣ ص ٢٤٣ .

مقام رجل الطاووس التي هي أبيض شيء فيه ، فالتنبي قد استشهد على قضيته بالمسك وأنه بعض دم الغزال ، والصاحب قد استشهد على قضيته بالطاووس وأن أبيض ما فيه رجله ، ولهذا التقابل الموجود بين الطريقتين قال صاحب اليتيمة في تعليقه على أبيات الصاحب « كأنه مقلوب بيت المتنبي » : -

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال^(١)

ولعل مما يدخل في باب الهجاء عند المعتزلة، تلك الأبيات التي هجم فيها بشر ابن المعتز على أعداء المعتزلة من الإباضية والرافضة في قصيدته الطويلة التي تحدث فيها عن عالم الحيوان وعجائبه ليبرز من وراء ذلك القدرة الإلهية .

يقول في هذه الأبيات :

لست إباضيا غيبا ولا	كرافضى	غره	الجفر
كما يفر الآل في سبب	سفرا فأودى	عنده	السفر
كلاهما وسع في جهل ما	فعاله	عندما	كفر
لسنا من الخشوة الجفأة الأولى	عابوا القذى	عابوا	ولم يدرؤا
إن غبت لم يسلك من تهمة	وإن دنا	فلحظه	شزر
يعرض إن سألته مدبرا	كأنما	يلسبه	الهدبر
أبله خب ضفن قلبه	له احتيال	وله	مكر
وانتحلوا جماعة باسمها	وفارقوها	فهم	اليعر
وأهوج أعرج ذو لونة	ليس له رأى	ولا	قدر
قد غره في نفسه مثله	وغرم	أيضا	كما غروا

(١) يتيمة الدهر : ص ٢٤٣ .

لا تنجع الحكمة فيهم كما ينبو عن الجروحة القطر
إلا الأذى أوبت أهل التقى وأنهم أعينهم خزر
أولئك الداء العضال الذي أعيا لديه الصاب والمقر
حيلة من ليست له حيلة حسن عزاء النفس والصبر^(١)
ومن هجائه لافرق الأخرى أيضا قوله :

لسنا من الراضة الفلاة ولا من المرجية البقاة
لا مفرطين بل رى الصديقا مقدما والمرضى الفاروقا

• فنونه مختلفة عن شعر المعتزلة

يصادف القارئ في كتب الأدب والتاريخ بعض أبيات متفرقة من شعر
للمعتزلة في مختلف فنون الشعر وأغراضه ، ولما كانت هذه الأبيات قليلة وتعالج
موضوعات متفرقة ، بحيث لا يمكن جعل موضوع منها يقع تحت عنوان مستقل
لعدم وفرة الشعر الذي يعالجه ، فقد رأينا أن ندرسها جميعا تحت هذا العنوان الشامل
مع وضع كل شعر تحت الموضوع الذي يتصل به .

(١) فضل العلم :

للمعتزلة إحساس خاص بقيمة العلم وفضله وأثره في حياة الناس ؛ لأنهم قد بنوا
كيانهم على أساس من العلم ، ودافعوا عن دينهم ومبادئهم بسلاحه ، ولم يتح لهم
في كفاحهم ما أتيج من نصر وتفوق إلا لأنهم كانوا علماء يؤيدون قضاياهم
الدينية ومذاهبهم الكلامية بالدلائل والمنطق ، لذلك فقد سجل بعض شعرائهم هذا
الإحساس بقيمة العلم . من ذلك قول الجاحظ : -

(١) سنعود إلى هذه الأبيات بالشرح والتعليق عند حديثنا عنها مع القصيدة كلها في شعر
بشر بن المعتز .

يطيب العيش أن تلقى حكيا غذاه العلم والظن المصيب
فيكشف عنك حيرة كل جهل وفضل العلم يعرفه الأريب
سقام الحرص ليس له شفاء وداء الجهل ليس له طيب^(١)

فهذه عاطفة إنسان يمتاز بالعلم، ويعرف فضله ويقدر نفعه وأثره ، فهو يقول :
إن طيب العيش في أن يلقى الإنسان حكيا غذاه العلم فيكشف عنه حيرة الجهل
فإن فضل العلم لا يعرفه إلا الأريب ؛ ثم يقول : إن هناك شيئين لا يبرأ المصاب
بهما داء الحرص وداء الجهل .

سقام الحرص ليس له شفاء وداء الجهل ليس له طيب

ولأن الجاحظ يفزع عن إيمان صادق بالفكرية التي يصفها ؛ فإن شعره
أكثر رقة ؛ فهو يحرك الشعور نحو هذه القضية التي يالجها ، وهذه المعاني
وإن كانت بسيطة لاعق فيها ، إلا أنها لصدقتها تمس النفس وتهز الوجدان ،
وهذا يعني أن صدق الشاعر يضيف على شعره ظلال الروعة والجمال .

ومن هذا أيضا قول القاضي الجرجاني : —

ما تطعمت لذة العيش حق صرت للبيت والكتاب جليسا
ليس شيء أعز عندي من العلم م فما أتفتى سواء أنيسا
إنما للذل في مخالطة الناس م فدعهم وعش عزيزا رثيسا^(٢)
فهذه الأبيات هي الأخرى ، تترجم لنا عن إحساس الشاعر بكرامة العلم

(١) تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٢١٤ ، وانظر سرح العيون ص ١٦٣ .

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٢ .

وعزة العلماء ، وهذا الإحساس هو خلاصة تجربة قاسية عانى فيها الجرجاني من مخالطة الناس ، فتبين أن خير شيء في هذه الحياة هو أن ينصرف الإنسان إلى العلم ويعتز به ، لأن مخالطة الناس لا تجلب له إلا الذل ، فمن الخير أن يتركهم ويعيش كريماً بنفسه عزيزاً بملءه ، لذلك فهو يقول : إنه ما تطعم لذة العيش إلا منذ ابتعاده عن الناس ومجالسته للكتاب .

ويقول الجرجاني أيضاً في هذا المعنى :

يقولون لي فيك انقباض وإنما	وأوارجالاً عن موقف الذل أحجبا
وما زلت منحازاً بمرضى جانباً	من الذم أعتدُ الصيانة مغنيا
إذا قيل هذا مشرب قلت قد أرى	ولكن نفس الحر تحتمل الظما
ولم أقض حق العلم إن كان كلما	بدا طمع صيرته لي سلما
ولم أبذل في خدمة العلم مهجتي	لأخدم من لا قيت لكن لأخدما
أأشقى به غرساً وأجنيه ذلة	إذا فاتباع الجهل قد كان أحزما
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم	ولو عظموه في النفوس تعظما
ولكن أذلوه فهان ودنسوا	بحياه بالأطماع حتى تنجهما ^(١)

إن هذه الأبيات صورة رائعة للشعر العربي حينما يتحرر من أغلال التقليد والتكلف ، ويسمو عن دوافع الغرض والحاجة ، وينبعث في حرارة وصدق من أحماق صاحبه ، ليعبر عن وجدانه حينما تهزه تجربة صادقة ، إن الجرجاني في هذا الشعر يصل إلى قمة إحساسه بمرزة العلم وكرامته ، فهو بملء ينف عن مواقف القل ، وهو لتقديسه للعلم لا يتخذها وسيلة إلى تحقيق مطامعه . إنه قد يكون محتاجاً

(١) يتيمة الدهر : ج ٤ ص ٢٢ والبيتان الأخيران من هذه المقطوعة غير موجودين في يتيمة الدهر ، وما زيادة أضفناها من كتاب النية والأمل : ص ٦٨ .

ولكن نفس الحرأكرم عليه من أن تهون في سبيل الوصول إلى حاجتها . إن
للعلم حقاً واجب الرعاية ؛ والشاعر يقول : إننى لا أقضى حق العلم على ولا أرعاه
إذا أنا قد اتخذته وسيلة لتحقيق أطعائى وشهواتى ؛ فأنا لم أبتذل مهجتي في سبيل
العلم لأخدم به الناس ، ولكن ليخدمنى به الناس .

ثم هل أشقى به غراساً ، فإذا أردت أن أجنى ثمرة غراسى وجدتها ذلاً ؟؟ إنه
إذا لم يكن من ذلك بدء ، فن الحزم ترك سبيل العلم واتباع سبيل الجهل ، مادامنا لا نجد
جنى علمنا عزاً وسؤدداً وكرامة .

إن أهل العلم إذا صابوه فلا بد أن يصونهم ، وإذا أعظموه في نفوسهم
واعتزوا به ، فلا بد أن يكون صدى ذلك أن يعظم الناس العلم في أشخاصهم ،
ولكنهم أذلوه وامتمنوه بعمله وسيلة للوصول إلى غاياتهم .

إن الجرجاني في أبياته تلك ، شاعر مرهف النفس ، فهو هنا
يصور تجربة ملكت عليه جوانب نفسه . تجربة الأدنياء التافهين الذين
يذلون كرامتهم ، ويسخرون علمهم ، للوصول إلى شهواتهم الدنيا وأطعائهم
القانية ، دون أن يدركوا أن صيانة الكرامة عن الابتذال ، والتسامى بالعالم عن أن
يكون وسيلة إلى المطامع ، لأعز وأغلى من أى شىء مهما عز وغلا . إن صدق هذه
التجربة ، وعمق إحساس الشاعر بها ، قد أثمر ذلك العمل الفنى الخالد الذى سيمثل
مصدر إمتاع وتأثير ، مهما تقادم عليه الزمن ، واختلفت عليه الأجيال ، فالقيم
الإنسانية الكبيرة شىء ثابت فى ضمير البشر ، مهما اختلف بهم المكان ، وتغير
عليهم الزمان .

٢ - فضل العقل :

وللمعتزلة كذلك إحساس خاص بقيمة العقل ؛ فقد كانوا يجدونه ويقدمونه

أحكامه ، ولا يعتبرون أى شيء صحيحاً ما لم يكن العقل قد قضى به وأقره ، وقد
صر بنا كيف أنهم كانوا يبالغون فى الاعتداد به إلى درجة أنهم كانوا يتأولون
للتصوص التى قد تخالف فى ظاهرها منطق العقل^(١) ، وقد مر بنا أيضاً كيف
أنهم جعلوا العقل هو مصدر التحسين والتتقيح ؛ فالحسن عندهم هو ما قضى للعقل
بحسنه ، والتقيح ما قضى العقل بتقيحه ، والشرع يقوم بمهمة الإثبات لا بمهمة
الإخبار ، والجاحظ يعتمد على حكم العقل قبل أن يعتمد على حكم الحواس الظاهرة
فيقول : « وللأمور حكمان ، حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو
الحجة^(٢) » إلى غير ذلك من الأمور الكثيرة التى تدل على اعتزازهم بسُلطان
العقل ، ومن هنا عرفوا فى الدراسات الحديثة باسم « العقليون أو المفكرون
الأحرار » وقد سماهم « شتاينر Stainer » باسم « رجال الفكر الحر فى الإسلام »
فى كتاب له باسم « المعتزلة أو المفكرون الأحرار فى الإسلام » .
من أجل هذا كله ، لم يكن غريباً أن نرى المعتزلة شعراً فى تمجيد العقل ،
والإشادة بفضله .

يقول بشر بن المعتز فى قصيدة طويلة^(٣) يتحدث فيها عن عالم الحيوان :

لله در العقول من رائد وصاحب فى العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفـهـاله أن يفصل الخير من الشر
بذى قوى قد خصه ربه بخالص التقديس والطهر^(٤)

(١) انظر : الصواعق المرسله : ج ١ ص ١٣٣ .

(٢) العيون : ج ١ ص ٢٠٧ .

(٣) سنتحدث عن هذه القصيدة فى حينها .

(٤) العيون : ج ٦ ص ٢٩٢ .

فالعقل في نظر بشر ، هو خير راند وخير صديق في العمر واليسر ، وهو الحاكم الذي يقضى في الأمور ويفصل فيها ، وهو الذي يميز الخير من الشر ، بذى قوى أى بفكر ذى قوى ، لذلك فقد خصه ربه بخالص التقديس والطهر ، وفي قول بشر : أن يفصل الخير من الشر : إشارة إلى نظرية القبح والحسن العقليين ، وهى من النظريات التى قال بها المعتزلة : ومؤداها أن تحسين الأشياء وتقييمها مرده إلى العقل ؛ فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان^(١) فى الأشياء ، والعقل هو الذى يدرك هذه الصفات ويميزها ويقضى بها .

٥ - الحكمة :

الحكمة فى الشعر العربى ، هى خلاصة مراس الشاعر للحياة وصراعه مع الناس والزمان ، وهى نتيجة تجارب عميقة عاشها وانفعل بها ، فكشفت له من أسرار الحياة وطبائع الناس ما كان مستخفياً عليه ؛ فسجل ذلك فى جملة يركز فيها خلاصة هذه التجارب وموقفه منها ، وتلك هى الحكمة .

والمعتزلة كغيرهم من الناس ، كانت لهم مع الحياة تجارب ، تعمقوا من خلالها أخلاق الناس وطبائعهم ، وعرفوا عن طريقها ما يكمن وراء مظاهر الحياة وأحداثها من خير وشر ؛ فسجل شعراؤهم ما أوحى لهم به هذه التجارب من آراء فى الناس وفى الحياة .

قال واصل بن عطاء رئيس للمعتزلة فيما روى له من شعر :

تصامق مع الحقى إذا ما لقيتهم ولا تلثمهم بالعقل إن كنت ذا عقل

(١) المتصنفي للقرالى : ج ١ ص ٥٧ .

فإن الفتي ذا العقل يشقى بعقله كما كان قبل اليوم يشقى ذوو الجهل^(١)

إن واصلا لطول مراسه للناس ، وخبرته لأحوالهم ، قد استخلص تلك الحكمة التي تضع لنا قانونا لمعاملتهم ؛ فالإنسان العاقل يجب ألا يتحكم ؛ بنطق العقل في معاملته للحق من الناس ؛ بل عليه أن يكون أحمق مثلهم ، حتى يستطيع أن يسلم من شرهم ومن حماقتهم ، لأن الحق أغبياء جهلاء ، لا يقدرون للعقل قدره ، ولا يعرفون له قيمته ؛ لذلك فإن العاقل يشقى بعقله معهم إذا هو حاول أن يجعل من عقله أساسا لمعاملتهم ؛ وإذا كان الأصل في الحياة أن يشقى الإنسان بجمله لا بعقله ؛ فإن الحق من الناس يمكسون هذه القضية ، ويجعلون الإنسان يشقى بعقله لا بجمله .

ولعل هذه التجربة نفسها هي التي جعلت المتنبي يقول :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم
والعقل في ذاته ليس مصدر الشقاء ، وإنما يرزأ الإنسان بعقله ، ويشقى به ، إذا اضطرت الظروف أن يعابش الأغرار والحقى الذين لا يخضعون في حياتهم إلا لسلطان الحماقة والجهل .

ثم لعل هذه التجربة نفسها أيضا هي التي أوحى لأبي العلاء قوله :

ولما رأيت الجهل في الناس فاشيا تجاهلت حتى قيل إنى جاهل
والصياغة الشعرية في بيتي واصل متماسكة ، ليس فيها لفظة قلق أو تعبير مضطرب ، ولكن التألف واضح بين الألفاظ والمعاني مما يدل على تمرس واصل بقرض الشعر ، وإن كنا لم نصادف له سوى هذين البيتين .

(١) في معجم الأدباء : ج ١٩ ص ٢٤٧ أن واصلا كانت له « خطب وحكم من الكلام ومناظرات ورسائل وأخبار يطول ذكرها وله شعر أجاد فيه » ثم لم يذكر له سوى هذين البيتين .

والجاحظ أيضاً من شعراء المعتزلة الذين اهتمت نفوسهم تحت وطء التجارب ، وأفعمت مشاعرهم بأحداث الزمن ، فسجلوا بعض ما أوحى لهم به هذه التجارب من آراء في الحياة والناس ، والجاحظ وإن كانت مقدرته الشعرية - كما أسلفنا - محدودة بالنسبة لمقدرته النظرية ، إلا أن الشاعر حينما تستغرق أحاسيسه في موقف نفسى إزاء تجربة من التجارب ، فإن ذلك ينعكس على شعره صفاء وقوة ، إذ لا شيء يزرى بقيمة الشعر ، وينفض من جماله وروعته ، أكثر من أن تقسر عليه النفس ، أوحيناً لا تدفعه عاطفة مخلصة أو إحساس صادق ، ولقد مر بنا نموذج من شعر الجاحظ في مدح أحمد بن أبي ذؤاد ، ورأينا كيف أن شعره حينذاك كان يتعثر قلقاً واضطراباً ، وما ذلك ، إلا لأن نفسه لم تكن مفعمة بما ينقى شاعريته من أوشاب الافتعال والزيف .

ومن تجارب الجاحظ قوله :

أرجو أن تكون وأنت شيخ كما قد كنت أيام الشباب
لقد كذبتك نفسك ليس ثوب دريس كالجديد من الثياب^(١)

فهذان البيتان على الرغم مما فيهما من بساطة في التعبير للشعري ، إلا أنهما يعبران - في صدق - عن إحساس الشاعر بهذه التجربة الكبيرة، التي نحسها جميعاً حينما ينتهى من حياتنا الربيع ، ويدهمها الخريف بضعفه وشيخوخته ؛ إنها تجربة الإحساس بالزمن ، حينما تضوى النفس تحت ظلام المشيب ، وتجتاحتها أعاصير الوهن ، وتدرك أنه قد أدبر عنها وهج الحياة ، ولم يبق لها إلا الليل تعانى ظلامه وركوده .

والجاحظ في إحساسه بهذه التجربة ، لا يتفلسف ولا يتعمق ، ولا يحتاج في

(١) وفيات الأعيان : ج ٣ ص ١٤٣ .

تفسيره لذلك الإحساس إلا إلى ذلك المثل البسيط المحسوس ، وهو أن دريس الثياب لا يمكن أن يكون كجديدها ، بهاء ورواء وقوة ، وكذلك الشيوخوخة بالنسبة إلى الشباب لا يمكن أن تكون كمثل بهاء ورواء وقوة .

وفي نطاق هذا الوعي بمشكلة العمر في فترتي قوته وضعفه ، يمتد إحساس الجاحظ إلى تجربة أخرى ، هي تجربة الحياة والموت ، وإحساسه بهذه التجربة ، هو مضاعفة لإحساسه بالتجربة الأولى ؛ فإن الإحساس بالضعف الذي يعتري الإنسان في آخر عمره ، بعد إحساسه الفياض بالقوة أيام الشباب ، يفضى إلى التفكير في النهاية المحنومة التي لا بد أن ينتهي إليها كل حي ، الأوهى الموت .

يقول الجاحظ في هذا :

وكان لنا أصـدقاء مَضوا تفانوا جميعا وما خلدوا

تساقوا جميعا كئوس النون فمات الصديق ومات العدو^(١)

فنحن هنا أيضا لانحس عمقا في الفسكرة ، أو تأنقا في الصياغة الشعرية ، ولكنناهم بساطة هذا التعبير ، نحس مدى تمثل الشاعر لهذه المشكلة ، وانفعاله بها ، وإدراكه بأن ليس في الحياة خلود .

ومن التجارب التي عاناها الجاحظ ، وأحسها بمرارة وقسوة ، تجربة الإنسان حينما ينتكس وضعه في الحياة ، فيذل بعد عز ، وينسى بعد ذكر ، ويتقدم عليه التافهون الذين لا يستحقون التقديم ، وهو الذي طالما كان دائما في المقدمة ، ولكن الدهر بصروفه وتقلباته ، لا يضع الأمور في مواضعها ؛ بل يقلب الأوضاع ويعكس الأمور ، فيبرم للنقوض ، وينقض المبروم .

أئن قدمت قبلي رجال فطالما مشيت على رجلي فكنت المقدما

(١) وفيات الأعيان : ج ٣ ص ١٤٤ وانظر : سرح العيون . ص ١٦٣

ولكن هذا الدهر تأتي صروفه فتبرم منقوضا وتنقض مبرما (١)

لعل الجاحظ قد قال هذا للشعر في أخريات أيامه ، حينما أحس بأنه سيختم حياته خاملا مغمورا ، يتقدم عليه الذين لا يتسامون إلى قمة فضله وعلمه ، ولكنها صروف الدهر ، التي تقدم المتأخرين وتؤخر المتقدمين . إن إحساس الجاحظ هنا بذاته إحساس عميق ، يتمثل في هذه الصورة الرائعة ، التي تجسم هذا الإحساس ، وتصوره أبدع تصوير ، حيث يقول :

لئن قدمت قبل رجال فطالما مشيت على رسل فكنت للقدماء
أى أنتى أمشى على مهل ، ولكن مع هذا فإن أحداً لن يسبقني ، وهذه
صورة رائعة لتصوير الثقة بالنفس والشعور بالذات .

٦ - موضوعات جريئة في شعر المعتزلة :

تلك الموضوعات التي سبق الحديث عنها في شعر المعتزلة ، هي كلها أو معظمها من الموضوعات التقليدية ، التي عالجها المعتزلة كما عالجها غيرهم من الشعراء ، وكل ما هنالك أن خصائص الاعتزال - كذهب له ، بإدؤه وله ثقافته - كانت تتمثل من حين إلى آخر في استخدام بعض الأفكار أو للمبادئ أو الألفاظ ، التي تعبر عن البيئة الخاصة لذلك المذهب ، ولم نر فيما عدا هذا للجانب ، ما يمكن أن يميز شعر المعتزلة عن شعر غيرهم في تلك الموضوعات ، فطريقتهم في الغزل أو المدح أو الهجاء مثلا ، لا تكاد تختلف عن الطريقة للأوفى لدى الشعراء من غير المعتزلة ، إذا استثنينا من ذلك ما سبق أن أشرنا إليه من ميل شاعر كالنظام مثلا إلى الإغراب والتدقيق في إبداع الصور والمعاني الشعرية ، وذلك لشدة اتصاله بالمذاهب الفلسفية التي

طبعته على التعمق والتفانل ، وكذلك ما أشرنا إليه من اتجاه شعراء المعتزلة في الفخر وجوه أخرى تخالف وجهة الشعراء ، وهي الفخر بمذهبهم لا بأبجادم ومزاياهم الشخصية . ولكن هذا وحده ليس كافياً في أن يجعل من شعر المعتزلة في هذه الموضوعات - بصفة عامة - شيئاً له خصائص ومميزات ، يمكن أن تطبعه بطابع مستقل يتميز به عن غيره .

أما شعر المعتزلة الذي يمكن أن نرى فيه سمات خاصة ، فهو الشعر الذي روى لبشر بن المعتز ، وصفوان الأنصاري ، فإن هذا الشعر يعالج موضوعات جديدة لم يسبق أن عالجها الشعر العربي من قبل ، ولعل هذه اللوموضوعات هي أكثر اتصالا بمذهب المعتزلة .

(١) شعر بشر بن المعتز :

بشر بن المعتز هو رأس معتزلة بغداد^(١) وصاحب الصحيفة المشهورة التي أثبتتها الجاحظ في بيانه ،^(٢) والتي يضع فيها بشر القواعد الأساسية لعلم البلاغة العربية^(٣) . وهو شاعر من شعراء المعتزلة المشهورين ؛ بل لعله أكثر شعراء المعتزلة في القرن الثالث لإنتاجا ، وأنصحهم شعرا ، قال عنه الجاحظ : « لم أر أحدا أقوى على الخمس والمزدوج ما أقوى عليه بشر^(٤) » وقال أيضا : وكان بشر أروى المعتزلة للشعر خاصة^(٥) .

ولبشر في شعره سمه ربما كانت أدل على ثقافة المعتزلة وأكثر تمثيلا لخصائص مذهبهم ؛ فهو يضمن شعره كثيرا من الإشارات المذهبية ، ويستلمهم الحكمة

(١) مقالات الإسلاميين . ج ٢ ص ٤٠٢

(٢) البيان والتبيين . ج ١ ص ١٤٩ .

(٣) سبق حديثنا عن هذه الصحيفة وما تضمنته من القوانين الأساسية لعلم البلاغة .

(٤) النية والأمل . ص ٣٠

(٥) الحيوان . ج ٦ ص ٤٠٥

والموعظة من كل ما يعرض من مجائب وأسرار من عالم الحيوان ، الذى كان هو موضوع قصيدتيه الطويلتين اللتين أثبتهما له الجاحظ فى كتاب « الحيوان » واللتين يقول عنهما : « أول ما نبدأ - قبل ذكر الحشرات وأصناف الحيوان والوحش - بشعرى بشر بن المعتمر ، فإن له فى هذا الباب قصيدتين قد جمع فيهما كثيراً من الغرائب والفرائد ، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة^(١) » .

فإننا فى القصيدتين ؛ تعالجان موضوعاً لم يسبق للشعر العربى أن عالجه ؛ ذلك الموضوع هو الحديث عن الحيوان وأنواعه وأجناسه وفضائله وأشكاله وحيه وعاداته وأخلاقه ، وما إلى ذلك من كل ما هو متصل بعالم الحيوان من معارف دقيقة عميقة ، تدل على ثقافة شاملة محيطية فى هذا الموضوع .

حقاً لقد عولج موضوع الحيوان قبل أن يتناوله الجاحظ فى كتابه ، وقبل أن يتناوله بشر فى شعره ، حيث شغل به علماء كثيرون من أمثال أبى حاتم السجستاني والأصمعي وأبى عبيدة والنضر بن شميل وأبى زياد الكلابى وأحمد ابن حاتم الباهلى ، وغير هؤلاء ممن ألفوا كتباً فى الأبل والشاء والطيور والوحوش ولكن هذه الكتب « لم تؤلف للقصد العلمى الخالص ، وإنما أريد بها أن تكون باحثة فى اللغة أولاً ، فهى بمثابة معجمات لغوية خاصة بما ألفت له ؛ فهى لا تبحث فى طبع الحيوان وخصائصه بحثاً ، ولا تعنى بدقائقه وقرائنه وأحواله وعاده ، وإنما تجعل همها الأول والثانى هو اللغة^(٢) » . ولكن الطريقة التى تناول بها الجاحظ وبشر علاج هذا الموضوع لم تكن بهذه المثابة ، وإنما هى تهدف إلى درس عالم الحيوان بكل ما يتعلق به دراسة شاملة واعية تقوم على دقة للملاحظة وعمق

(١) الحيوان . ج ٦ ص ٢٨٤ ومن هذه الصفحة تبدأ قصيدتنا بشر .

(٢) تقديم كتاب الحيوان . للأستاذ عبد السلام هارون . ص ١٤

الثقافة ، وكثيراً ما كانت هذه الدراسة تقفهم على أصرار عجيبة يستلهمون منها
الموعظة والعبرة والدلالة على عظمة الخالق وقدرته^(١) .

إذن فبشر بن المعتمر هو أول من عالج موضوع الحيوان بالشعر ، كما أن
الجاحظ هو أول من عالج به بالنثر بطريقة لا تقوم على مجرد الإحصاء القهوى ،
ولكنها تتناول الكلام عن الحيوانات والطيور وأنواعها وفضائلها وطوائمها
وعاداتها وبيوتها وأخلاقها وكل ما هو متصل بها ، في أسلوب علمي دقيق يفلب
عليه في كثير من الأحيان الطابع الأدبي .

والحق أن موضوع الحيوان ليس من الموضوعات التي تناسب الشعر ، لأن
الشعر — كما هو مقرر — فن يعبر عن وجدان الشاعر وأحاسيسه إزاء تجربة إنسانية
صادقة ، فهو يستلهم مضمونه من المواقف النفسية التي يعالجها الشاعر نحو هذه
التجربة ، ويستلهم شكله أيضاً من الصور التي توحى بها في مختلف حدودها
وعناصرها ، ولذلك فإن شعر بشر في ذلك الموضوع أشبه ما يكون بوثيقة
منظومة ، تشمل على كثير من المعارف الخاصة بعالم الحيوان ، ولذلك يمكن اعتبارها
مرجعاً مهماً لمن يريد البحث في هذا الموضوع ، وإن كان في ثنايا شعره يلفت
النظر إلى دقة الخلق وحكمته ، وموضع الدلالة فيه على عظمة الخالق وقدرته ، وهنا
تفيض نفسه بمعاطفة دينية مشبوبة ، وتتألق شاعريته بصفاء هذه العاطفة وقدمها ،
وكأنه إنما يستعرض هذا الخلق الدقيق ، ويلفت الفكر إلى ما فيه من دقة
وحكمة ، ليستوحى من هذا كله شيئاً واحداً ، هو إثبات خالق واحد عظيم ، لا يشاركه
في خلقه شيء .

(١) انظر على سبيل المثال : الحيوان : ج ٢ ص ١٠٩ ، ج ٣ : ص ٢٩٩ ، ج ٤ :

استهل بشر قصيدته الأولى بقوله :

الناس دأبا في طلاب الغنى وكلهم من شأنه الختر
كأذوب تنهشها . . . أذوب لها عواء ولها زفر
ترام فوضى وأيدي سبا كل له في نفته سحر
تبارك الله وسبحانه . . . بين يديه النفع والضر
من خاقه في رزقه كلهم الذَّيْحُ وَالثَّيْتَلُ وَالغُفْرُ^(١)

فهو يستهل قصيدته بإشارة إلى طبيعة الناس وأخلاقهم ، وأنهم يجهدون
ويدأبون في طلب الغنى ، وهم في سبيل ذلك يغدرون ، ويتناهشون ، كما تتناهش
القطاب . وكان الذى يجعل المال همه لا يعنيه سوى المال ، مهما كلفه ذلك من
إهدار للقيم الإنسانية والأخلاق الفاضلة ؛ ثم يدخل بشر إلى موضوعه الأساسى^(٢)
ولكنه لا ينسى أن يربط بينه وبين هذه البداية ، فيقرر أن الله سبحانه هو الذى
ينفع وهو الذى يضر ، وأن رزقه موزع بين كافة خلقه حتى الحيوانات التى منها :
الذئح والثيتل والغفر .

ثم يستطرد في ذكر الحيوانات وصفاتها وأحوالها فيقول :

وساكن الجو إذا ما علا فيه ومن مسكنه للقفر
والصدع الأععم في شاهق وجأبة مسكنها الوعر^(٣)

(١) الحيوان : ج ٦ من ٢٨٤ وما بعدها : والذئح : ذكر الضباع : والثيتل : شبيه
بالوعل . والغفر ولد الأرية والأرية واحدة الأورى وهى جماعة من إناث الأوعال .

(٢) موضوع القصيدة هو الحديث عن الحيوان ولكن الهدف الأساسى هو استخلاص
العبارة التى تكمن وراءه والدلالة على عظمة الخالق وتفردده بالخلق .

(٣) الصدع : من الأوعال والظباء والحمر والإبل : الفتى الشاب القوى . والجأبه :
الأتان الفليضة .

- والحية السماء في جحرها (١) والتتنزل الرائع والذر (١)
إلقة تترعت رُبّاحها (٢) والمسهل والنوفل والنضر (٢)
وهقلة ترتاع من ظلها (٣) لها عرار ولها زمر (٣)
تلهم المرو على شهوة (٤) أحب شيء عندها الجر (٤)
وضبة تأكل أولادها (٥) وعُتْرُفَان بطنه صفر (٥)
يؤثر بالطعم وتأذينه (٦) مُنْجَم ليس له فكر (٦)

إنه يعدد بعض أسماء الحيوانات والطيور، ويذكر شيئاً من صفاتها وأحوالها وخصائصها، ثم يستوحى من ذلك كله الحكمة البالغة، التي لا تستر أمام العقل وكأنه - كما قلنا - إنما يذكر ما يذكر ويصف ما يصف من أحوال الحيوان، ليهيئ أضرار العظمة الإلهية في هذه المخلوقات فيقول بعد هذا الذي ذكره :

- وكيف لا أعجب من عالم (٧) حُشُونُهُ التَّايِّيسِ وَالذَّغْرِ (٧)
وحكمة يبصرها عاقل ليس له من دونها ستر

ثم يستطرد في الحديث عن الحيوان وعجائبه، وهو يشير إلى مظاهر العظمة الإلهية في إحكام هذا الخلق الدقيق العجيب فيقول :

- جرادة تمزق متن الصفا وأبنت يصطاده صفر

(١) التتنفل : الثعلب :
(٢) الإلقة بالكسر : القردة والرباح ذكرها ، والمقصود هنا ولدها . والسهل : الغراب ، والنوفل : البحر . والنضر : الذهب .
(٣) الهقلة : النفتية من النعام . والعرار : الصياح والزمر مثله .
(٤) المرو : حجير أبيض .
(٥) العترفان : الديك .
(٦) يؤثر بالطعم : يعني يؤثر أثناء على نفسه بالطعام .
(٧) التأييس : الإغاطة والترويع والذغر : توتب المختلس ودفعه على المتاع ليختلسه .

سلاحه رمح فما عذره ؟ وقد عراه دونه الذعر
والدب والقرود إذا علما والفيل والسكابة واليعر^(١)
يجم عن فرط أعاجيبها وعن مدى غاياتها السحر

فكيف تستطيع الجرادة أن تحرق الحجارة ؟ وكيف يمكن للصقر أن يصطاد
الأبث ، مع أن بدنه أقوى وأعظم من بدن الصقر ؟ وكيف أتيج للدب والقرود
والفيل والسكابة والجدى أن تتعلم ، تتأني من الأعاجيب ما لا يأتي به السحر ؟
فكأنه يقول : أليس في هذا الخلق من العجب ما يلهم الحكمة ؟ وهكذا يمضي
بشر إلى ما يقرب من نهاية هذه القصيدة التي تبلغ ستين بيتاً ، يتقصى أنواع
الحيوان والطيور ، ويتحدث عنها حديث خبير بكل ما يتصل بها من أمور ؛
ثم يعن له في الأبيات الأخيرة من القصيدة أن يتحدث بلا مناسبة عن فرقتي
الإباضية والرافضة ، ثم يهاجمها هجومًا عنيفًا وينسبها إلى مختلف الضلالات
والشنع فيقول :

لست إباضياً غيبياً ولا كرافضى غره الجعز^(٢)
كما يفر الآل في سبب سقرا فأودى عنده السفر^(٣)
كلاما وسع في جهل ما فعاله عندهما كفر
لسنا من الحشو الجفأة الأولى عابوا للذى عابوا ولم يدروا
إن غبت لم يسلمك من تهمة وإن رنا فلحظه ثزر

(١) اليعر : الشاه أو الجدى كذا في اللسان وفسرها الجاحظ بصغار الغم .
(٢) الجعز : ولد الشاه إذا عظم واستكرش والمراد جلد الجعز حيث يقول الرافضة :
إن الإمام كتب لهم فيه كل ما يحتاجون إلى علمه وكل ما يكون إلى يوم القيامة (أنظر : تأويل
مختلف الحديث ص ٨٥)
(٣) الآل : السراب . والسفر : جمع المسافرين . أودى : هلك .

يعرض إن سلمته مدبرا كأنها يلسببه الدهير^(١)
أبله خب ضغن قلبه له احتيال . . . وله مكر
وانتحلوا جماعة باسمها وفارقوها فهم العبر
وأهوج أعرج ذو لوتة ليس له رأى ولا قدر^(٢)
قد غره في نفسه مثله وغرم أيضاً كما غروا
لا تنجع الحكمة فيهم كما ينبو عن الجرولة القطر^(٣)
قلوبهم شتى فما منهم ثلاثة يجمعهم أمر
إلا الأذى أو بهت أهل التقى وأهم أعينهم خزر^(٤)
أولئك الداء العضال الذى أعيا لديه الصاب والمقر^(٥)
حيلة من ليست له . . . حيلة حسن عزاء النفس والصبر

إن بشر بن المعتز كان يمتاز بمذهبه وهو الاعتزال ، فقد كان - كما أشرنا -
رأس معتزلة بباد ، وقد كانت له فى المذهب آراء ونظريات انفرد بها^(٦) فهو
لذلك يدافع عنه^(٧) ، ويقف فى وجه أعدائه وخصومه ، مفندا آراءهم مسفها عقائدهم
ولعل هذه العاطفة هى التى جعلته يستطرد فى قصيدته التى هى نص فى الحديث عن
عالم الحيوان والاستدلال بأسراره ومعجائبه على عظمة الله وقدرته ، لعل هذه

(١) لسه : لسه : وفله كتم وضرب . والدبر : النحل والزناير .

(٢) اللوتة : الاسترخاء والحق .

(٣) الجرولة : واحدة الجرول وهى الحجارة .

(٤) خزر : جمع أخزر وخزراء وهو الذى ينظر بمؤخر عينه ، ويقال عدواً أخزرا العين : ينظر
عن معارضة .

(٥) الصاب والمقر : نبتان مران .

(٦) أنظر ذلك فى كتب الملل والمقائد مثل : الملل والنحل ، أصول الدين ، الانتصار ،
مقالات الاسلاميين ، القرن بين الفرق .

(٧) ذكرنا فيما سبق ، شعره الذى يدافع فيه عن مذهب المعتزلة وبفتخر به .

العاطفة هي التي جعلت يستطرد من هذا الموضوع إلى الحديث عن أعداء المعتزلة ، فهو في هذه الأبيات يهاجم فرقتي الإباضية والرافضة ، ويصمهم بالغرور والجهل والنفاق والحقد والخيانة ، وأنهم ليسوا أهل علم أو حكمة، وأنهم لا يجتمعون على الأذى والشر وتجريح أهل التقي ، فهم داء عضال ليس له دواء، وليس لاحتمالهم إلا الصبر وعزاء النفس .

ويبدو أن بشرا كان لاعتداده بمذهبه ، مولعا بمهاجمة الرافضة وغيرها من الفرق التي كانت تناوى المعتزلة ولا تذهب مذهبها . يقول في إحدى أراجيزه :

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الجفاة
لامفرطين بل نرى الصديقا مقسدا والمرضى للفاروقا
نبرأ من عمرو ومن معاوية^(١)

فهو هنا يعلن براءته من الرافضة والمرجئة ، ويقرر رأى المعتزلة الذين لا يتطرفون تطرف الرافضة فيذهبون إلى تكفير الخليفتين أبي بكر وعمر ؛ ولا يقفون من الأحداث الجارية موقفا سلبيا كما فعل المرجئة الذين لم يقضوا بإيمان أو تفكير ، وإنما يرجئون الحكم إلى الله يوم القيامة ، ولكنهم يقفون موقفا وسطا قوامه الحق والعدل ؛ فلا يجورون في الحكم على الخليفتين إذ لاجريرة لها فيا حدث ؛ وإنما الجريرة كلها تقع على عاتق عمرو ومعاوية في الخدعة التي قاما بتدبيرها يوم التحكيم .

وهذا البيتان يفسران - من ناحية دلالتها على حقيقة مذهب المعتزلة والظروف التي نشأ فيها - ما ذهب إليه « هاماتون Hamilton من أن حركة الاعتزال بدأت في نهاية القرن الأول ، كانعكاس أو رد فعل لتطرف المذهبي

(١) المنية والأمل : ص ٣٠

للشعبة والخوارج من ناحية ، ثم للتراخي الذي وسم به موقف جماعة المرجئة من ناحية أخرى^(١) .

والقصيدة الثانية : تعالج نفس الموضوع الذي عالجتَه القصيدة الأولى ؛ فهو يستطرد فيها متحدثا عن الحيوان والطير وأحوالها ، وكأنه يكمل بها القصيدة الأولى .

وهو في هذه القصيدة أيضا ، لا يفارق طريقته من جعل هذه الخلوقات الكثيرة الغربية مجالا للنظر والتدبر في أمر الخلق والخالق . يقول بعد أن تحدث عن بعض الوحوش والطيور والحشرات ، وذكر بعض أحوالها وصفاتها :

لو فكر العاقل في نفسه مدة هذا الخلق في العمر
لم ير إلا عجبا شاملا أو حجة تنقش في الصخر
فكم ترى في الخلق من آية خفية الجسمان في قعر
أبرزها الفكر على فكرة يحار فيها وضع الفجر^(٢)

فهو يقول : لو تدبر العاقل في نفسه أمر هذا الخلق ، لم ير فيه إلا عجبا ولم يستجلب منه إلا حجة واضحة ثابتة كأنها منقوشة على صخر ؛ فكم في هذا الخلق من آيات خفية ، لكن الإنسان بفكره وعقله يبرز هذه الآيات ويجليها ، بعد أن كانت خفية خفاء يحار فيه وضع الفجر ، وهنا يجول في خاطره معنى العقل وأثره وقيمته في تعمق أسرار الكون واستجلاء مواطن العيرة والعظة والتمييز بين الخير والشر فيقول :

لله در العقل من راند وصاحب في العسر واليسر

(١) Hamilton, A. R. Mohammedanism. p. 99.

(٢) هذه القصيدة الثانية تبلغ سبعين بيتا وهي تبدأ من ص ٢٩١ من الجزء السادس من كتاب الحيوان .

وحاكم يقضى على غائب قضيته للشاهد للأمر
وإن شيئا بعض أفعاله أن يفصل الخير من الشر
بذى قوى قد خصه ربه بمخالص التقديس والطهر^(١)

ثم يستطر مرة ثانية فيذكر طائفة أخرى من الحيوانات والوحوش، وما ركب
فيها من طبائع غريبة ، وبعد أن ينفعل عقله ووجدانه بما يذكر ، ويمس مرة
أخرى بقيمة العقل وفضله ، نراه يهجم على المقلدين الذين لا يهتمون عقولهم ، ولعله
يقصد بهم أهل السنة الذين كانوا يقولون في كل شيء على النص دون أن يكون
لعقولهم دخل في تقدير ما يصلون إليه من أحكام فيقول :

والعبد كالحر وإن ساءه والأبث الأغر كالعقتر
لكنهم في الدين أيدي سبا تفاوتوا في الرأي والقدر
قد غمر التقليد أحلامهم فناصبوا القياس ذا السبر
فانهم كلامي واصطبر ساعة فإنا النجح مع الصبر
وانظر إلى الدنيا بعين امرئ يكره أن يجرى ولا يدري

فهو يفتى في هذه الآيات على المقلدين الذين لا يطلقون عقولهم لتتدبر هذه
الكائنات ، وتستلهم الهداية على عظمة الخلق وقدرته ، وإنما هم يحبسون عقولهم
ويشلون قدرتها بالتقليد ، ومن أجل هذا فقد ناصبوا العداء أهل القياس الذين
يسبرون غور المسائل بعقولهم ، ولا يقفون عند حدود الظواهر لأن للعقل قوة على
النفوذ وراء هذه الظواهر ، واستبطان ما يكن وراءها من أمور لا مقدرة على إرازها
إلا العقل :

فكم ترى في الخلق من آية خفية الجسمان في قمر

(١) مر شرح هذه الآيات والتعليق عليها .

أبرزها الفكر على فكرة يحار فيها وضح الفجر
ثم ما أجل قوله في الدعوة إلى احترام العقل والنزوى في معالجة الأمور :
فانهم كلامى واصطبر ساعة فإنما النجح مع الصبر
وانظر إلى الدنيا بعين امرىء يكره أن يجرى ولا يدرى
ثم يستطرد بشر مرة ثالثة في الحديث عن الحيوان وكشف غرائبه وعجائبه
حتى ينتهى من هذه القصيدة الطويلة ، ولكنه قبل أن ينتهى منها يهتمها بيتين
ينوه فيهما بعظمه الخالق وقدرته ، وأن هذا الخلق العجيب محتاج منا إلى الدأب
والصبر على التفكير حتى نستكنه سره ، فيلهم عقولنا للعظة والعبرة فيقول :
سبحان رب الخلق والأمر ومدشر الميت من القبر
فاصبر على للتفكير فيما ترى ما أقرب الأجر من الوزر
هاتان هما قصيدتا بشر بن المعتز اللتان عالج فيهما موضوعا لم يعالجه الشعر
من قبل وهو موضوع الحيوان . وهذا الموضوع فى ذاته لا علاقة له بمذهب
المعتزلة ، ولكننا قد رأينا أن الشاعر لم يقصر حديثه فى القصيدتين على مسائل
الحيوان ؛ بل كان يتطرق إلى أمور تبرز لنا مذهب المعتزلة واضحا .
فمن هذه الأمور الثقة بالعقل والاعتماد عليه فى معرفة الخالق عن طريق
التدبر والنظر فى عجائب مخلوقاته ، وقد مر بنا مدى اعتزاز المعتزلة بالعقل
وتمجيدهم له ، وكيف أن مذهبهم قد قام أساسا على النظر العقلى ؛ فبشر أحيانا
يتحدث حديثا مباشرا عن قيمة العقل وفضله ، وأنه هو القوة التى تفصل الأمور
وتتميز بين الخير والشر ، وأحيانا يهاجم المقلدين الذين يهلون شأن العقل
ولا يجعلونه أساسا للنظر ، وكيف أنهم لذلك متفرقون فى دينهم متفاوتون
فى آرائهم .

ومن هذه الأمور أيضاً مهاجمته لفرقتى الإباضية والرافضة ، وتفنيدي آرائهم وتسفيه مذاهبهم ، وكيف أنهم موسومون بسوء الخلق وفساد العقيدة ، وفي هذا ما فيه من الاشادة بمذهبه وتعظيم شأنه .

والقصيدتان تدلان على ثقافة لغوية واسعة ، فقد رأينا كيف أن بشرا كان يستخدم الكلمات الغريبة في أسماء الطيور والحيوان وأوصافها مما أعطى للقصيدتين طابعاً لغوياً خاصاً .

ومعظم رجال المعتزلة كانوا على حظ من هذه الثقافة اللغوية الواسعة ، وقد اضطررنا إلى هذه الثقافة -- كما أشرنا إلى ذلك كثيراً -- وضعهم كدرسة فكرية لها مبادئ تدافع عنها ، وهذا الدفاع لم يكن بالسيف وإنما كان باللسان لذلك كان لا بد من تهيئة وسائل الدفاع تهيئة كاملة ، فأقبلوا على اللغة والأدب يعبون من محورهما عبا ؛ كما أقبلوا على الفلسفة والمنطق ليستخدموها في عرض الحجج والبراهين ، وقد سربنا في فصول سابقة إلى أى مدى كانت عناية المعتزلة بالثقافة في مختلف فروعها ومجالاتها .

والقصيدتان تدلان من ناحية أخرى على إحاطة واسعة شاملة بطبائع الحيوانات والطيور والحشرات وصفاتها وعاداتها وأحوالها وكل ما هو متعلق بها ، ويبدو أن المعتزلة كانوا يعتبرون النظر في عالم الحيوان، والبحث في دقائقه وأسراره، والوقوف على طباعه وعاده، نوعاً من البحوث الدينية التي تفضى إلى معرفة الخالق عن طريق الخلق ، وإلى الاستدلال بهذه العجائب على عظمة الصانع المبدع ؛ ولذلك فقد كاف الجاحظ بالدفاع عن هذا اللون من البحوث ونبه إلى أنه في ذاته غير مقصود ، وإنما يقصد لما يترتب عليه من إثارة الفكر وتوجيه العقل إلى مواطن القدرة الإلهية في إبداع هذه المخلوقات . يقول الجاحظ في هذا :

« فليس لقدرك السكب والديك في أنفسهما وأثمانهما ومناظرهما ومحلمها

من صدور العامة، أسلفنا هذا الكلام وابتدأنا بهذا القول؛ ولنا تقف على أنهما من الفضة والذهب، ولا أقدارهما عند الناس، وإنما ننتظر فيما وضع الله عز وجل فيهما من الدلالة عليه وعلى إتقان صنعه وعلى عجب تدييره، وعلى لطيف حكمته وفيما استخزنهما من عجائب المعارف، وأودعهما من غوامض الإحساس، وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق، ودل بهما على أن القدي البسهما ذلك، التدبير وأودعهما تلك الحكم، يُحبُّ أن يفكر فيهما ويعتبر بهما ويسبح الله عز وجل عندهما، ففشى ظاهرهما بالبرهان، وعم باطنهما بالحكم، وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما ليعلم كل ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى، ولم يترك الصور هملا، وليعلموا أن الله عز وجل لم يدع شيئاً ففلا غير موسوم، ونثرأ غير منظوم، وسدى غير محفوظ، وأنه لا يخاطبه من عجب تدييره، ولا يعطاه من حل تدييره، ولا من زينة الحكم وجلال البرهان؛ ثم عم ذلك بين الصواب^(١) والقراشة إلى الأفلاك السبعة، وما دونها من الأقاليم السبعة^(٢) .

ثم يمضى الجاحظ في عشر صفحات أخرى مبيناً ما في هذه الدراسة من حكم جيلة وفوائد عظيمة، من حث على النظر وحض على التفكير ودعوة إلى التأمل ووسيلة إلى البرهان والدليل على وجود الخالق وقدرته وإحكام خلقه وصنمته؛ لذلك فقد رأينا أن بشراً كان من حين إلى آخر يشير إلى مواطن الاتعاظ والاعتبار في هذه المخلوقات، مما يدل ففلا على أن البحث فيها كان لناية سامية جليلة هي الوقوف على أسرار العظمة الإلهية .

وبشر ذو مقدرة شعرية تتجلى في طول نفسه وامتداد فكره ودقة صياغته وإحكام وزنه وضبط قافيته، ثم في هذا الروح الشعري الذي كان

(١) الصوابة : بيضة القملة أو البرغوث .

(٢) الحيوان : ج ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

يبدو من حين إلى آخر من خلال قصيدتيه ، حينما يخلص من الحديث عن الحيوان إلى معنى آخر حكيم أو توجيهي ، فإجمل قوله في هذين البيتين منوهاً بمكان الاعتبار في الخلق : -

فكم ترى في الخلق من آية خفية الجسمان في قعر
أبرزها الفكر على فكرة يحار فيها وضح الفجر
وما أبدع في هذين البيتين أيضاً مشيداً بالعقل داعياً إلى احترامه : -
فأما الفجح مع الصبر فافهم كلامي واصطبر ساعة
وانظر إلى الدنيا بعين اسرىء يكره أن يجرى ولا يدرى

وبعد : فإن بشر بن المعتز شاعر مذهبي بمعنى الكلمة ، فهو لم يستخدم شعره إلا في هذا المجال الخاص الذي يتصل بالنظر والاستدلال والدفاع عن العقل ومهاجمة التقليدين والوقوف في وجه أعداء المعتزلة من الفرق ، وما إلى ذلك الأمور التي لا تتجاوز ذلك النطاق المذهبي .

روى ابن المرتضى أن بشر بن المعتز قد ألف أرجوزة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعاً^(١) . وهذه الرواية - إن صححت - تؤكد لنا أن بشراً كان شاعراً مذهبياً حقيقة ، لأن الذي ينفق جهداً لنظم أربعين ألف بيت من الشعر يرد فيها على المخالفين والمناوئين ، فهو إنسان منفعلي بمذهبه مخلص له متفان في سبيله ، ولو قد بقيت لنا هذه الأرجوزة الطويلة ، لأضفنا إلى شعرنا العربي باباً ولقدمت لنا أكبر دليل على ما كان يبذله المعتزلة من جهد مخلص كبير في سبيل الدفاع عن دينهم ومبادئهم .

(١) النية والأمل : ص ٣٠ .

(ب) شعر صفوان الأنصاري : —

سبق أن تحدثنا عن قصيدة صفوان الأنصاري التي يصف فيها رجال المعتزلة ويصور حياتهم وجهادهم في سبيل نصرته مبادئهم ، والدفاع عن دينهم ومعتقداتهم وهي قصيدة تعتبر من أروع ما روى للمعتزلة من شعر ؛ فهي تصدر عن عاطفة مخلص ، وروح مفعمة بالحب والولاء للمعتزلة ومذهبهم ؛ لذلك فهي نموذج للعمل الفني حينما تتكامل عناصره النفسية ، فتوفر له أسباب الروعة والجمال .

والآن سنعرض لقصيدة أخرى « صفوان » ، قصيدة تمثل لنا روح المعتزلة وثقافتهم ومنهجهم في التدايل على وجود واحد أوحد ، ومقدرتهم على الإقناع وثبوتهم أمام الخضم بالحجة الدامغة والبرهان القوي . إن هذه القصيدة تشبه قصيدتي « بشر » من ناحية الهدف ؛ فإذا كان « بشر » قد استغل موضوع الحيوان ومعرفة به بدقائمه في التدايل على القدرة الإلهية بناء على التأمل والنظر العقلي ؛ فإن « صفوان » في هذه القصيدة يستغل موضوعا آخر هو عالم الأرض ومعرفة بطبيعته ومكوناته ، وما يوجد في باطن الأرض وعلى سطحها من مخلوقات عجيبة ومعادن غريبة . كل شيء فيها يدل على وجود واحد فرد ، تفرد بالخلق وتفرد بالألوهية .

إن لهذه القصيدة قصة بطالها « بشار بن برد » فإنه حينما تزندق وهاجم المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ، ومال إلى مذهب الديصانية من الجوس الذين يذهبون إلى أن العالم يقوم على أصابن هما النور والظلمة^(١) وأن النور هو مصدر الخير بأجناده ، والظلمة هي مصدر الشر بأجناده ؛ ثم جره هذا إلى أن يعذر إبليس

(١) انظر الانتصار لأبي الحسين الحياط : ص ٣٠ ، ٣١

في زعمه أن النار خير من الأرض^(١) . حينئذ تصدى له « صفوان »
بهذه القصيدة يفند له مذهبه الباطل ، ويثبت له بالدليل والبرهان أن
الأرض خير من النار ، وأنها بما حمل فوق ظهرها ودفن في باطنها من مخلوقات
الله الكثيرة العجيبة ، لدليل واضح وبرهان ساطع على القدرة الإلهية ، وأن
ما فيها من تدبير ونفع وحكمة ، أوضح برهان على الواحد الفرد القدي لا شريك له
في خلقه أو ملكه .

فالقصيدة بهذا الاعتبار قصيدة مذهبية ، فهي تمثل روح المعتزلة وسلوكهم
في الرد على أصحاب الديانات الباطلة والمذاهب الفاسدة ، وأنهم في هذا كانوا
يعتمدون على الأدلة العقلية والبراهين للمادية ، تساعدهم على ذلك ثقافتهم الواسعة التي
امتدت إلى كل شيء ، فقد رأينا في قصيدتي « بشر » مدى ثقافته وإلمامه
بمعجائب الحيوان والطير والوحش وصفاتها وأحوالها ، مما ساعده على اتخاذ ذلك
برهانا ساطعا على قدرة الله وإحكام صنعته وإبداع خلقه . وسنرى الآن أيضا
مبلغ ثقافة « صفوان » وإلمامه بدقائق ذلك الموضوع القدي بنى عليه قصيدته
وهو الأرض بمعجائبها وغرائبها ، وما يتسع له ذلك من وجوه الدلالة على الإله
الواحد الذي لا شريك له في خلقه ولا مدبر معه في ملكه ، وهذا هو قوام
عقيدة التوحيد ، التي هي من أهم الأصول التي قام عليها مذهب الاعتزال . وحينما
يصل صفوان بالدليل للمادى إلى هذه النتيجة ، وهي أن لهذا الكون إلهاً واحداً
يركز ذلك في بيتين يحللهما ختام ذلك ؛ فتلك هي الغاية الأساسية التي أراد
الوصول إليها .

وفيما يلي سنثبت هذه القصيدة ، فهي نموذج لعقلية المعتزلة وثقافتهم ، ومدى
قدرتهم على انتزاع الدليل بعد عرض المقدمات السلسلة المحسوسة ، ثم هي من

(١) انظر : البيان والتبيين : ج ١ ص ٤٣

ناحية أخرى نموذج المقدرة الشعرية التي تستطيع أن تضفي على ذلك الموضوع العقل ظلال الفن، فيتمخض عن هذه القصيدة الرائعة. يقول « صفوان »^(١) :

زعمت بأن النار أكرم عنصراً وفي الأرض تحيا بالحجارة والزند^(٢)
ويخلق في أرحامها وأرومها أعاجيب لا تحصى بخط ولا عقد^(٣)
وفي القعر من لج البحار منافع من اللؤلؤ للكنون والعنبر الوردى
كذلك سر الأرض في البحر كله وفي الغيضة الغناء والجبل للصلد
ولا بد من أرض لكل مطير وكل سبوح في الفئائر من جد^(٤)
كذلك وما ينساح في الأرض ماشيا على بطنه مشى الجاناب للقصد
ويسرى على جلد يقيم حزوزه تعمج ماء السيل في صبيب حرد^(٥)
وفي قلل الأجيال خلف مقطم زبرجد أملاك الورى ساعة الحشد
وفي الحرة الرجلاء تلتقى معادنا لمن مغارات تبجس . . بالنقد^(٦)
من الذهب الإبريز والفضة التي تروق وتصبى ذا القناعة والزهد
وكل فلز من نحاس وآئك ومن زئبق حى ونوشادر يسدى^(٧)
وفها زرانيخ ومكر ومرتك ومن مرقشيشا غير كاب ولا مكدى^(٨)

(١) النص الكامل للقصيدة في البيان والتبين : ج ١ ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) الزند : العود الذي تقدر به النار .

(٣) الأروم : أصول الغابات .

(٤) الفئائر . للياه يعلو بعضها بعضا .

(٥) تعمج وتعمج . تلوى ، حرد . غير مستقيم في اتجاهه .

(٦) الحرة الرجلاء . الأرض الحشنة ذات الحجارة السود البركانية ، تبجس بالنقد . تنفجر

بمعدن النقد وهما الذهب والفضة .

(٧) الفلز . نحاس أبيض تجعل منه القدور وقد يطلق على جواهر الأرض كلها .

(٨) المسكر . طين أحمر يصنع به ، أو هو المنزه . والمرتك . الحجر المحرق .

- وفيها ضروب القار والشب والنهى
ترى العرق منها في المقاطع لأعما
ومن إثمء جون وركسٍ وفضة
وفي كل أحوار البلاد معادن
وكل يواقيت الأنام وحليها
وفيها مقام الخلل والركن والصفاء
وفي صخرة الخضر التي عند حوتها
وفي الصخرة السماء تصدع آية
مفاخر للطين الذي كان أصلنا
فذلك تدير ونفمع وحكمة
وأوضح برهان على الواحد الفرد
- (١) وأصناف كبريت مطاولة الوقود
(٢) كما قدت الحسناء حاشية البرد
(٣) ومن توتياء في معادنه . . . هندي
وفي ظاهر البيداء من مستوى نجد
من الأرض والأحجار فاخرة الجدد
ومستلم الحجاج من جنسة الخلد
وفي الحجر المسمى لموسى على عمد
لأم فصيل ذى رغاء وذى وجد
ومن بنوه غير شك ولا جدد
وأوضح برهان على الواحد الفرد

هكذا يعرض لنا « صفوان » فوائد الأرض ومنافعها، ويتحدث عن مكنوناتها ودقائنها حديث عالم خبير ، حتى إذا انتهى من ذلك كله ، وملاً قلب سامعه وعقله بدقة تلك المخلوقات ، قرر النتيجة التي أراد الوصول إليها، وهي أن الطين الذي هذه بعض مفاخره ، والذي خلقنا منه ، وكانت منه نشأتنا دون شك أو جحود ؛ إنما هو خير من النار ، وفي هذا إبطال لمذهب بشار الذي يرى أن النار أكرم عنصرها من الأرض ، مشايعاً بهذا الجوسية الذين يعبدون النار ، لأنهم يرونها أصل الخير

(١) القار . الرقت ، النهى : الزجاج

(٢) العرق : يعنى هروق المعادن في الأرض

(٣) الإثمء الجون : الكحل الأسود : والكس : الجير وأخلطه

(٤) الحجر المسمى : الصخرة التي ضربها موسى بعصاه فهبت أى تفجرت بالماء

(٥) أى الصخرة التي خرجت منها ناقة تمود يتبعها فصيلها في رغاء وحنين

ومصدره في ذلك العالم ؛ ثم ينتهي « صفوان » أيضا إلى تقرير نتيجة أم وأسمى
وهي أن هذا الذي ذكرنا ، لمو أوضح برهان على الواحد للفرد :

مفاخر الطين الذي كان أصلنا ونحن بنوه غير شك ولا جحد
فذلك تدبير و نفع وحكمة وأوضح برهان على الواحد للفرد

فهذان البيتان ، هما خلاصة ما أراد صفوان أن يصل إليه ؛ ففي البيت
الأول يقرر أن الأرض التي هي الطين خير من النار وأكرم عنصرا . وفي البيت
الثاني يقرر عقيدة التوحيد التي هي من أم المبادئ التي قام عليها مذهب الاعتزال ،
وبعد أن انتهى « صفوان » من مهمته ، وقرر لبشار ما أراد أن يقرره ، التفت
إلى بشار يهجوّه ، ويسفه أراءه وعقائده في التناسخ وفي غيره ، ويسخر منه لهجاءه
للمعتزلة ، وتهجمه على الخلفاء فيقول :

أجعل عمرو والنطاسي واصلا كأتباع ديسان رهم قُشُّ للذ^(١) ؟
وتفخر بالملياء والعاج طامم وتضحك من جيد الرئيس أبي جعد
وتحكي لدى الأقوام شناعة رأيه لتصرف أهواء النفوس إلى الرد ؟
وسميته الغزال في الشعر مطنبا ومولاك عند الظلم قصته مردى^(٢)
فيا ابن حليف الطين واللؤم والعمى وأبعد خلق الله من طرق الرشد^(٣)
أتهجو أبا بكر وتخلع بعمه عليا وتعزو كل ذاك إلى برد ؟
كأنك غضبان على الدين كله وطالب دخل لا يبيت على حقد^(٤)
رجعت إلى الأمصار من بعد واصل وكنت شريدا في التهامم والنجد

(١) قُشُّ المد : الذرات الصغيرة النافهة التي تتلاشى في الماء ساعة المد .

(٢) يقول : إن مولاك ملاح لأن الملاحين إذا نظلموا رفعوا المدارى .

(٣) حليف الطين : بمعنى أن بردا أبا بشار كان طيانا .

(٤) الذخل : النار

أجعل ليلى الناعطية نحلة وكل عريق في التناسخ والرد^(١)
عليك بدعد والصدوف وفرتنى وحاضنتى كسفن وزاملتى هند^(٢)
توابب أقمارا وأنت مشوه وأقرب خالق الله من شبه القرد ؟

« فصفوان » يستنكر على صاحبه هجومه على الخلقاء وتشنيعه على واصل
ليصرف هوى النفوس عن مذهبه إلى المذاهب الفاسدة ؛ ثم يقول له : إذا كنت
قد شغنت على واصل في شعرك وسميته بالفزال ، فلا تنس أن مولاك كان ملاحا
وأن أباك كان طيانا ، ثم يندد بمذهبه في التناسخ ، ويسخر منه سخرية لاذعة ؛ فيقول
أزعم أن ليلى الناعطية لعقلها وتديبرها تحمل روح نحلة ؟ عليك يا بشار بدعد
وأخواتها من نساء الغالية ، ولا تتطلع إلى هؤلاء السادة الذين تنكرت لهم وفضت
عليهم أتباع ديصان ، ثم يوجه إليه صفوان في نهاية القصيدة تلك للسخرية
إذ يقول له :

توابب أقمار وأنت مشوه وأقرب خلق الله من شبه القرد ؟

وهذا هو البيت الذى أوحى إلى حماد عجرد قوله فى بشار :

ويا أقمح من قرد إذا ما عمى القرد

ويقال أن بشارا لم يجزع من شيء قط جزعه من هذا البيت^(٣) .

أن روح صفوان فى هذه القصيدة هى روح والحماى لمذهب المعتزلة .
وطاقته الشعرية فى ما واحة إلى حد كبير ؛ فعلى الرغم من أن الموضوع الذى بنيت عليه

(١) ليلى الناعطية : امرأة من نساء الغالية كانت ذات عقل وتديبر وحرس شديد ؛ فهو
يقول له : أزعم يا بشار أن ليلى بعقلها وتديبرها تحمل روح نحلة من طريق التناسخ ؟
(٢) دعد وأخواتها من نساء الغالية .
(٣) البيان والتبيين ج ١ ص ٤٧ .

القصيدية هو أقرب ما يكون إلى الموضوعات العقلية؛ فإن صفوان قد خلع من عاطفته وروحه الشاعرة ما صبغه بهذه الصبغة الفنية .

والقصيدة — على أية حال — لا تخلو من تجربة شعورية قوامها انفعال الشاعر بمذهب المعتزلة وإيمانه به؛ ثم ضغينه على هذا الإنسان الذى حارب هذا للذهب وشنع على رجاله وتنكر لهم بعد صداقته إياهم؛ فن خلال هاتين العاطفتين عاطفة الحب وعاطفة الضغينة، نظم صفوان هذه القصيدة التى تعتبر هى الأخرى من أجود ما أثر عن المعتزلة من شعر .

تعقيب

هذه دراسة لشعر المعتزلة قامت على محاولة استخلاص الخصائص والمميزات التي يتسم بها في ضوء فقدنا لبعض النماذج الشعرية التي أشرت عنهم في مختلف فنون الشعر .

فما هي النتائج التي انتهت إليها هذه المحاولة ؟ وهل كان لشعر المعتزلة خصائص ومميزات يمكن أن تكون شعارا له وحده ؟

إن دراستنا لشعر المعتزلة قد انتهت بنا إلى طائفة من الحقائق الهامة يمكن إجمالها فيما يلي :-

١ - أن نثر المعتزلة كان أوسع مجالا للتعبير عن ثقافتهم ، وأكثر تمثيلا لخصائص مذهبهم من الشعر ، والسبب في ذلك - كما سبق ذكره - هو أن ثقافة المعتزلة كانت في معظم أمرها ثقافة عقلية ، وكان هدفهم الأساسي هو الدفاع عن دينهم ومبادئهم من خلال هذه الثقافة ، ولما كان النثر أرحب مجالا للقيام بهذه المهمة ، كان من الطبيعي أن تكون الخصائص المذهبية والثقافية فيه أوضح من الشعر .

٢ - أن شعر المعتزلة لم يكن بالكثرة التي كان بها نثرهم ، وأن معظم شعرهم لم يبلغوا في شعرهم إلى المستوى الذي بلغوا إليه من النثر ، ويمكن أن يقال في تحليل هذه الظاهرة أيضا ما قيل آنفا من أن مهمة المعتزلة وطبيعة تكوينهم الثقافي ، كانت تؤهلهم للإجادة في النثر والتوسع في فنونه أكثر مما تؤهلهم لذلك بالنسبة إلى الشعر ، وذلك لأن الشعر مجالا خاصا هو التعبير عن التجارب النفسية والشعورية تعبيرا فنيا جميلا . ولما كان جل نشاط المعتزلة

الفكرى قائما على المناقشة والجدل والنظر في الأدلة واستخدام الأقيسة المنطقية والبراهين العقلية ، وما إلى ذلك مما يناسب طبيعة الهدف الذى يرمون إليه ، وهو تقرير عقائدهم والدفاع عن دينهم ، كان لخلوه من قيود الوزن والقافية أيسر للنهوض بهذه المهمة من الشعر .

٣ - أن الشعر الذى أُر عن المعتزلة كان ينقسم من ناحية موضوعاته إلى قسمين رئيسيين :

١ - قسم عالج فيه أصحابه معظم الموضوعات التقليدية المعروفة فى الشعر العربى من غزل ومدح ونخر وهجاء ، وهذا القسم كانت تبدو فيه من حين إلى آخر بعض التأثيرات المذهبية التى تتمثل فى استخدام بعض الألفاظ والأفكار الخاصة بمذهب المعتزلة ، كما رأينا ذلك عند النظام والصاحب بن عباد فى بعض شعرهما الذى كانت تنطبع عليه - أحيانا - خصائص تفكيرهم ؛ وفيما عدا هذا ، كان المعتزلة يلتزمون الطابع التقليدى فى أفكارهم وطرق تعبيرهم بحيث لا نحس فى شعرهم هذا ما يمكن أن يميزه عن غيره ، إذا استثنينا من ذلك الفخر فإنهم - على ما رأينا - كانوا يفخرون بأنهم معتزلة ، لا بأسمهم ذوو حسب ونسب ، كما كان يفعل غيرهم من الشعراء .

ب - القسم الثانى : تتصل موضوعاته اتصالا مباشرا بالمعتزلة كذهب ، ولعل هذا القسم ينحصر فيما أوردناه من شعر لبشر بن المعتز و صفوان الأنصارى ؛ فقد رأينا أن هذا الشعر - ولا سيما شعر صفوان - كان يقوم على معالجة موضوعات مذهبية خالصة : فلم يقم على مدح أو غزل ، وإنما قام على تقرير بعض القيم المذهبية التى تدل دلالة واضحة على طابع فكرى وعقيدى خاص . ثم إن البناء الداخلى لهذا الشعر من حيث الأفكار الجزئية التى يتكون منها المضمون الشعرى العام كان أدل على ثقافة المعتزلة التى كانت تعينهم على استخدام النظر العقلى للوصول

إلى النتائج التي يريدون تقريرها ، وقد تجلى لنا هذا الطابع بوضوح في شعر كل من بشر وصفوان ، لذلك فإنه يمكن القول بأن هذا الشعر يمثل من ناحية الموضوع الانطباع للذهبي الكامل في الإنتاج الأدبي .

٤ - لم يكن في شعر المترلة - بصفة عامة - قيم شكلية جديدة يمكن ردها إلى التأثير للذهبي إذا استثنينا من ذلك بعض المصطلحات التي كان يستخدمها بعض الشعراء من حين إلى آخر ، وذلك كألفاظ : العلة والسبب والجوهر والعرض ، وما إليها من الألفاظ التي كنا نراها في بعض تسميات الشعراء . وهذا بخلاف النثر ، الذي كان لهم في تطويره أثر ملحوظ على النحو الذي بينا .

خاتمة البحث

قام هذا البحث على دراسة شاملة لأدب المعتزلة شعراً ونثراً ، وكانت الغاية الأساسية التي نستهدفها من هذه الدراسة ، هي تحديد الخصائص العامة التي يمكن أن يتميز بها هذا الأدب عن غيره ، والتي كانت في معظم أمرها انعكاساً لتفاهتهم وبيئتهم الفكرية التي كانت تضطرب بفنون الجدل وألوان المناقشة حول قضايا الدين ومذاهب الكلام ، وإذا كان الأدب تعبيراً عن الحياة التي يعيشها الأديب وصدى لما يتردد في بيئته من أحداث ومشكلات ؛ فإن أدب المعتزلة كان صورة صادقة لحياتهم كدرسة فكرية قامت على أصول ثقافية مختلفة طبيعتها بطابع عقلي خاص .

وإذا كانت الغاية الأساسية من هذا البحث - كما قلنا - هي دراسة أدب المعتزلة من خلال هذا التكوين الخاص ، كان لا بد لنا من معرفة الظروف الثقافية العامة والخاصة التي مهدت لقيام هذه العقيدة الجديدة التي بدأ بظهورها - من غير شك - طور جديد في تاريخ العقيدة الإسلامية .

لذلك فقد كان منهجنا للوصول إلى هذه الغاية - على الصورة التي أشرنا إليها في مقدمة هذا البحث ، وعلى نحو ما نرى من تتبع الخطوات التي مر بها - هو أن ندرس أولاً الظروف السياسية والاجتماعية التي مهدت لقيام فرق دينية مختلفة لكل فرقة منها وجهة دينية وسياسية خاصة ، وذلك حتى يمكننا أن ندرك الأسباب الطبيعية المباشرة التي أدت إلى ظهور المعتزلة كذهب ديني ؛ ثم ندرس ثانياً الظروف الثقافية التي جعلت لهذا للذهب الديني سمات وشعارات فكرية خاصة ، والتي كانت هي الأساس الذي ارتكزت عليه هذه العقيدة التي اختطت

لها في تاريخ الفكر الإسلامي طريقاً جديداً متميز العالم ؛ ثم ندرس ثالثاً المعتزلة من الناحية الفكرية والمذهبية ، وذلك حتى نحدد السمات الثقافية والتيارات الفكرية التي كانت انعكاساً لتلك الظروف التي أحاطت بالتكوين العقلي للمعتزلة ؛ فإذا ما ثمر عنا بعد ذلك في دراسة أدب المعتزلة من خلال هذا التكوين العقلي ، كان لدينا الأساس الذي يجعل هذه الدراسة واضحة المعالم مسددة الخطأ نحو الغاية الأساسية التي قامت من أجلها .

١ - ففي التمهيد تحدثنا عن الأسباب البعيدة والظروف المباشرة التي أحاطت بنشأة الفرق الإسلامية ، وبيننا أن النزاع على الخلافة كان هو الصخرة التي تحطمت عليها وحدة المسلمين وتفرقت حولها كلمتهم ؛ فمذوفاة الرسول بدأت اتجاهات مختلفة تظهر وتتضارب حول هذه المشكلة ؛ فهناك اتجاه يؤيد الأنصار ، ويعلمن أحقيتهم في خلافة المسلمين بعد رسول الله ، واتجاه آخر يؤيد المهاجرين أو القرشيين ، ويعلمن أنهم أحق بهذه الخلافة من غيرهم ؛ ثم اتجاه ثالث يدعو إلى آل البيت ، ويرى أن الخلافة فيهم دون غيرهم ، وهي ثابتة لهم بالنص والتعيين وكان لكل اتجاه من هذه الاتجاهات حجج وبراهين ، يؤيد بها وجهة النظر التي يدعو إليها ؛ ولم تكن مبايعة أبي بكر في هذا الصراع وتحت هذه الظروف تعتبر انتصاراً مطلقاً لنظرية المهاجرين أو القرشيين ، إذ كانت على ما يبدو مسألة فردية خاصة بأبي بكر ثم عمر من بعده ، لما عرف به هذان الخليفان من عدل و نزاهة ؛ إذ لم تلبث الأزمة بعد هذين الخليفين أن احتدمت مرة أخرى ، وبدأت النظريات القديمة تعود إلى الأفق السياسي من جديد ، وكان هذا على أثر مبايعة عثمان بالخلافة ؛ حيث ثارت أحقاد الهاشميين القديمة على بني أمية ، وحدثت فنن كبيرة انتهت بقتل عثمان ومبايعة على بالخلافة ، ولم يكن قتل عثمان ومبايعة على هانهية ذلك الصراع الذي استمر مدة خلافة عثمان بين بني هاشم وبني أمية ، ولكنهما كانا بداية صراع جديد ربما كان أشد خطراً وأعظم أثراً ، إنه الصراع الدامي (م - ٢٦. أدب المعتزلة)

بين على ومعاوية ، ذلك الصراع الذى تمخض عن فتنة كبيرة ، أدت إلى انقسام المسلمين إلى قسمين كبيرين : قسم موال لمعاوية وهو الخوارج ، وقسم موال لعلى وهم الشيعة ، وكانت تلك الفتنة الكبيرة هى حادثة التحكيم .

و بين هذين القسمين أو هاتين الفرقتين المتباعدتين ، نشأت فرقة ثالثة معتدلة محافظة هى فرقة المرجئة التى كان ظهورها فى ذلك الحين حدا لتطرف كل من الشيعة والخوارج .

فى ظل هذه الظروف ، وبمساعدة بعض العوامل الاجتماعية التى فى مقدمتها تنهد طبيعة الحياة فى البيئة الإسلامية فى السنوات الأخيرة من خلافة عثمان ، نشأت ثلاث فرق كبيرة متميزة بأهدافها ومبادئها السياسية والدينية ، تلك المبادئ التى لم تسلم فى بعض جوانبها من التأثير للفارسي واليهودي ، وبخاصة مبادئ غلاة الشيعة التى كانت فى معظم أمرها اقتباساً من آراء عبد الله بن سبأ ونظرياته .

وقد كان ظهور المعتزلة - كامتداد لتلك الحركة أو كرد فعل لتلك الظروف - ضرورة أدى إليها ذلك التطرف المذهبي الذى مثله كل من الخوارج والشيعة من جهة ، ثم لهذه السلبية المذهبية أيضاً التى مثلها فريق المرجئة من جهة أخرى .

وقد كان لظهور هذه الفرق التى كانت تهدف كل منها إلى إقرار مبادئها والدفاع عن كيانها أثر كبير فى إنضاج الحياة الأدبية وازدهارها ، فلقد كان اللسان والقلم هما الوسيلة الوحيدة لهذا الدفاع ، وإذا كان الأدب - كما تقدم ذلك - هو التعبير عن التجارب التى يعيشها الأديب وينفعل بها ، فإن كل فرقة من هذه الفرق قد تركت فى إنتاجها الأدبي كل مقوماتها الفكرية والوجدانية ، ومن هنا فقد تميزت مع ظهور الفرق الإسلامية شخصيات أدبية كان لكل شخصية منها طابع مستقل هو خلاصة مبادئها وقيمتها وأهدافها .

٢ - وفي الفصل الأول من الباب الأول حاولنا إبراز نقطة مهمة جوهرية هي تحديد الدور الذي قام به المولى في توجيه الحياة العربية من الناحيتين العلمية والأدبية ؛ ثم تحديد الأثر الذي تركته حركات الترجمة من الفارسية والهندية واليونانية في الفكر الإسلامي ، وذلك حتى نبرز القاعدة الثقافية التي اعتمد عليها المعتزلة ، ونحدد التيارات الفكرية المختلفة التي أسهمت في بناء تلك العقلية الكبيرة .

لذلك فقد تحدثنا في هذا الفصل عن وسائل اتصال الأعاجم بالبيئة الإسلامية وبيننا أن الإسلام كان هو الوسيلة الكبرى لذلك الاتصال ؛ فحينما انتصر المسلمون على ممالك الفرس والرومان انتشرت الدعوة الإسلامية في بلادهم ، واتصلت حياة المسلمين اتصالاً وثيقاً بسكان هذه البلاد ، وهم ورثة الحضارات والديانات والثقافات ، وهنا وضعت البذور الأولى لذلك القحاح الثقافي والاجتماعي الكبير الذي أخذت ثماره تنضج يوماً بعد يوم ؛ ثم بيننا روح الإسلام ومنهجه في معاملة الذميين من سكان هذه البلاد وكيف استطاع بهذه الروح أن يضم إلى لوائه عدداً كبيراً من هؤلاء الذميين الذين كانوا يدخلون في الإسلام اعترازاً به وإيماناً بمبادئه وعدالة قوانينه ، والذين كانوا مفتاح كنوز ثمينة تدفقت خيراتها على الحياة العقلية الإسلامية .

وفي هذا الفصل أيضاً تحدثنا عن منزلة الأعاجم في الدولة الإسلامية وبخاصة في عهدى بنى أمية وبنى العباس ، وبيننا كيف أن الأعاجم في ظل الدولة الأموية لم يكونوا متمتعين بوضع اجتماعي وسياسي مناسب ، فقد كان ينظر إليهم على أنهم مسلمون من الدرجة الثانية ، وقد أشرنا إلى أن السبب في ذلك يرجع إلى نزعات

التمصب التي كانت هي طابع الحياة الاجتماعية والسياسية في ظل الحكم الأموي . ثم شعورهم بعزة الفتح وحقدّم القديم على الفرس . أما بالنسبة للحكم العباسي ، فقد كان الوضع يختلف تماماً بحيث اتى الأعاجم - وبخاصة الفرس - في ظل هذا الحكم نوعاً آخر من السلوك وللعاملة ، فقد كانوا موضع تقدير ورعاية وحب من جانب الدولة بل لقد كانوا موضع ثقة كبيرة من الخلفاء القدين كانوا في كثير من الأحيان يؤثرونهم ويقدمونهم على للمواطنين العرب في الوزارة وقيادة الجيش والمناصب الكبيرة ، ولقد ظل وضع الأعاجم في الدولة العباسية يزداد قوة ونفوذا يوماً بعد يوم ، حتى كانوا في وقت من الأوقات هم أصحاب السلطة الفعلية في حكم البلاد وسياسة الدولة ، وقد كان السبب في ذلك ، هو التقدير الخاص من قبل الخلفاء العباسيين لذلك الجهود الضخم الذي بذله الأعاجم - وبخاصة الفرس - في التمهيد لقيام الحكم العباسي الذي كانوا يقصدون منه القضاء على نفوذ الأمويين ، ومحاوله استعادة نفوذهم ومطلانهم في ظل نظام جديد .

وفي هذا الفصل أيضاً ، تحدثنا عن حركات الترجمة من الفارسية والهندية واليونانية إلى اللغة العربية ، وأبرزنا الأدوار الهامة التي مرت بها هذه الحركات ، وبيننا أهم الكتب التي ترجمت ، ومن هم المترجمون الذين قاموا بهذه الترجمة وكيف قاموا بها ، كما بيننا أهم العوامل التي ساعدت على نجاح حركة الترجمة وازدهارها وأهم البيئات التي تمت فيها هذه التراجم ، ثم بيننا - تبعاً لذلك - أهم مظاهر التأثير الفارسي والهندي واليوناني في الفكر الإسلامي من الناحيتين العلمية والأدبية ؛ كما بيننا أثر هذه الثقافات الجديدة التي انتشرت في البيئة الإسلامية مع حركات الترجمة في ظهور الزنادقة الذين ضعفوا عن اللامعة بين هذه الثقافات وبين ثقافتهم القرآنية

الأصلية، فتردوا في مهواة الزندقة، وقد أشرنا إلى ذلك الدور الكبير الذي قام به المعتزلة في مقاومة هؤلاء الزنادقة والوقوف في وجههم بالدليل والبرهان، لأن المعتزلة وحدهم هم الذين استطاعوا أن يلائموا بين هذين النوعين المتباعيين من الثقافة، وأن يعرضوا قضايا دينهم في صورة منطقية مقبولة لدى الأعاجم الملتزمين.

٣ - وفي الفصل الثاني من الباب الأول، تحدثنا عن المعتزلة وكيف نشأت مدرستهم في هيأتها الرسمية المعروفة في التاريخ، وفي هذه الفقرة، عرضنا لمناقشة الآراء المختلفة التي قيلت عن نشأة المعتزلة؛ ثم تحدثنا عن الظروف الحقيقية التي باشرت هذه النشأة، وعن أهم العوامل التي هيأت لظهور المعتزلة، وعن التيارات الفكرية والدينية التي تأثر بها مذهب الاعتزال، وعن الأشخاص الحقيقيين الذين ارتبطوا بأسمائهم ذلك المذهب.

وقد انتهينا من دراستنا لهذه الفقرة إلى النتائج الآتية: -

(١) أن الاعتزال قد نشأ في البصرة في فترة تنحصر بين نهاية القرن الهجري الأول وبداية القرن الثاني أي من سنة ٩٨ هـ أو ١٠٠ هـ إلى سنة ١١٠ هـ وهي السنة التي مات فيها الحسن البصري أستاذ واصل.

(٢) أن حادثة انفصال واصل عن أستاذه كانت هي السبب للبائس الذي تكون بعده المذهب بشكل رسمي.

(٣) أن مذهب الاعتزال كان في كثير من مبادئه متأثراً باللاهوت المسيحي واليهودي، كما كان متأثراً باللاهوت الإيراني واليوناني.

(٤) أن مذهب الاعتزال كان من ناحية أخرى - صدى الأحداث السياسية وللشكالات الدينية التي كانت تشغل بال المسلمين في ذلك الحين .

(٥) أن مذهب الاعتزال - بصفته التاريخية المعروفة - تكون برئاسة واصل ابن عطاء، أي أنه لم يرجع في نشأته إلى فترة تاريخية متقدمة عن تلك الفترة التي أشرنا إليها ، ولم ينسب إلى أحد من قبل غير واصل . ثم تحدثنا بعد ذلك عن الأصول الأساسية الخمسة التي قام عليها مذهب الاعتزال وهي : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلاتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن أهمية كل أصل منها بالنسبة لمذهب الاعتزال . وعن علاقة هذه الأصول بالديانات الأخرى ،

ثم تحدثنا بعد ذلك عن تطور المعتزلة في التاريخ وعن مكانتهم الاجتماعية والسياسية التي كانوا يحتلونهما من حين إلى آخر، وبيننا كيف أن نفوذهم العقلي استطاع أن يمتدحهم شيئاً من النفوذ السياسي . وبخاصة في عهد المأمون والمعتصم والواثق ؛ حيث كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة من أكبر أعوان المعتزلة وأنصارهم ؛ بل لقد كانت مبادئ المعتزلة في عهدهم، تمثل السيادة الدينية الرسمية للإبلاط العباسي ، ثم تحدثنا عن فترات الضعف والهزيمة التي تعرض لها المعتزلة ، وبخاصة بعد نكبتهم على يد المتوكل وظهور حزب الأشاعرة الذي كان ظموره في ذلك الحين ضربة قاسية وجهت إليهم ؛ كما تحدثنا عن حزب السنة وموقفه من المعتزلة ، وعن روح التنشيف والانتقام التي بدرت منهم بعد أن فول نجم المعتزلة ، ممثلة في هذه الكتبة التي ألغوها لتجريح المعتزلة والاطعن على آرائهم ومبادئهم ؛ ثم في شعر شعراءهم الذين مالوا بأن انطلقوا يهجون المعتزلة وينددون بعدواهم على أهل السنة وموقفهم من محنة خلق القرآن وتعذيب الأئمة . ثم تحدثنا بعد ذلك عن المعتزلة في القرن الرابع ، وعن الصحوحة

التي عادت إليهم في ذلك القرن في فترة وزارة الصحاح بن عباد لآل بويه ؛ فقد كان الصحاح قوة عظيمة للمعتزلة ، سحت ظهورهم آنذاك ، وأتاحت لهم أن يستعيدوا شيئاً من السلطان والقوة ، ولكن هذه الصحوة كانت أشبه بالصحوة التي نبتق الموت ؛ إذ ما لبث الصحاح يموت ، حتى انتكسوا مرة أخرى ، وتبددت قوتهم ومال نجمهم إلى الأفل ، وفي نهاية هذا الفصل تحدثنا عن أثر المعتزلة في التفكير الإسلامي ، وعمق دورهم الكبير الذي قاموا به في التوفيق وللإئمة بين الثقافة الإسلامية الواضحة والثقافة الهيلينية للعقدة ، وعن موقفهم من الزنادقة والخالفين وأصحاب العقائد الفاسدة ، وكيف أن ثقافتهم العقلية قد ساعدتهم على الوقوف في وجه هؤلاء وقفة قوية صامدة لا تضيف ولا تلتين ، كما وجهتهم إلى احترام العقل وتجيده ، وجملة أساساً لمعالجة القضايا الدينية والمذاهب الكلامية ، ومن هنا كان المعتزلة هم أربل من وضع أسس النظر العقلي في الأدلة والبراهين ، ثم تحدثنا بعد ذلك عن دور المعتزلة في تأسيس مبادئ العلوم العربية التي تتصل بمعاني الكلام وأشكاله وترتيب أفكاره ، وفي مقدمة هذه العلوم علم البلاغة الذي كان المعتزلة الفضل الأكبر في وضع أسسه الأولى .

٢ - وفي الفصل الأول من الباب الثاني عن النثر عند المعتزلة ، وفي التمهيد لهذا الفصل ، أشرنا إلى الدور الذي قام به المعتزلة في سبيل الدفاع عن دينهم ، وما تطلبه منهم ذلك من كتب ألفوها ومناظرات قاموا بها ، وأنه على الرغم من أن مصادر التاريخ العربي تحدثنا عن وفرة ما أنتجه المعتزلة من هذه الكتب وتلك المناظرات ؛ فإن الذي قد بقي منها بين أيدينا قليل جداً إذا قيس بتلك الكثرة التي تحدثنا عنها تلك المصادر ، وقد أشرنا إلى الأسباب التي من أجلها تعرضت كتب المعتزلة للضياع ، والتي من أهمها عدوان أهل السنة الذين كانوا يحرصون

أشد الحرص على ألا يبقى لآراء المعتزلة ولا لكتبهم التي رددت فيها هذه الآراء أى أثر. وبعد ذلك تحدثنا عما نعنيه بأدب المعتزلة بصفة عامة ، وبيننا أن الذى نعنيه هو كل نتاج تمثل فيه عناصر فكرهم واتضح فيه معالم ثقافتهم ، وفى ضوء هذا تحدثنا عن الخطابة عند المعتزلة ، وأشرنا إلى الدور الذى قام به بشر بن المعتز فى وضع الأسس النفسية والبيانية للخطابة العربية ، ودرسنا خطبتين لواصل بن عطاء وهما الخطبتان الوحيدتان اللتان عثرنا عليهما من خطب المعتزلة وذلك على الرغم مما هو مدون عن وفرة خطبهم وشدة عارضتهم . ثم تحدثنا عن الأدب الدينى عند المعتزلة ، وهو الأدب الذى يتمثل فى عظاتهم الدينية والأخلاقية ، والذى يعطى لنا صورة واضحة عن تكوينهم الخلقى والنفسى ، كما تحدثنا عن الجدل فى نثر المعتزلة ، وبيننا أن هذا هو المجال الكبير الذى تتضح فيه خصائص أدب المعتزلة فهو يمثل طبيعة عقليتهم ويعكس آثار ثقافتهم ، ثم عرضنا نماذج مختلفة من مواقف المعتزلة فى الجدل فى مختلف المجالات ، وقد أبرزنا فى هذه النماذج أهم الخصائص والمميزات التى اتسم بها هذا اللون من نثر المعتزلة . ثم تحدثنا عن موقف المعتزلة من فنون النثر المختلفة ، وذكرنا أنهم قد عالجوا فى نثرهم كافة الموضوعات التقليدية المعروفة ، ولكنهم كانوا فى ذلك متأثرين بطريقتهم ومنهجهم الخاص الذى يتسم بخصوبة المعانى وجدة الأفكار وشيوع الألفاظ والتعابير الفلسفية والميل إلى استخدام المنهج البرهانى ، وتحدثنا كذلك عن بعض الموضوعات الجديدة فى نثر المعتزلة ، وهى موضوعات لم تسبق معالجتها فى النثر العربى من قبل ، وقد كانت هذه الموضوعات أثرا من آثار ثقافتهم التى طبعت تفكيرهم بطابع خاص يتسم بالعمق والتأمل ودقة الملاحظة فى مشاهد الكون ومظاهره .

وقد ختمنا هذا الفصل بتحدثنا عن بعض الظواهر الجديدة فى نثر المعتزلة وهى مقدرتهم على التعبير عن الموضوعات العلمية بالأسلوب الأدبى ، ثم نزعهم

التنكيتية الساخرة التي كانت انكاسا لإحسانهم بالسمو العقلي، ثم ميلهم إلى إشاعة روح المرح والدعابة في ثنايا كلامهم ؛ ثم بينا مدى ارتباط هذه الظواهر بثقافة المعتزلة ونزعاتهم الفكرية والأخلاقية . وقد ذيلنا هذا الفصل بتعقيب ضئيل أهم نتيجة وصلنا إليها فيه ، وهي أن المعتزلة قد استطاعوا بثقافتهم التي قامت على أربعة أصول ثقافية مختلفة ، أن يطوروا النثر العربي من ناحية شكله ومن ناحية مضمونه ، وأن يضيفوا إليه سمات وظواهر جديدة ، لم يكن لها أن توجد في النثر العربي لو لم يكن وراءها ثقافة كثيفة المعتزلة وعقلية كعقليتهم .

٥ - وفي الفصل الأخير من هذا البحث ، تحدثنا عن الشعر عند المعتزلة ، وبيننا أن شعرهم لم يكن بالمثابة التي كان عليها نثرهم من حيث تمثيلة لخصائص ثقافتهم وتمحله لتأثيرات مذهبهم ، وبيننا أن تكوين المعتزلة من الناحية الثقافية ، كان يهيئهم لمجال النثر أكثر مما يهيئهم لمجال الشعر ؛ ولذلك فقد نبغوا في النثر ، بدرجة لا يدنو إليها نبوغهم في الشعر ، ولذلك أيضا كان شعرهم من ناحية الكم أقل من نثرهم . ثم تحدثنا بعد ذلك عن موضوعات الشعر التقليدية عند المعتزلة كالنزل والمدح والفخر والمجاء ، وبيننا أن طريقتهم في علاج هذه الموضوعات لم تكن تختلف كثيرا من ناحية الشكل أو المضمون عن الطريقة العادية المألوفة لدى عامة الشعراء ، إذا نحن استثنينا من ذلك بعض النماذج التي كان يتضح فيها التأثير المذهبي من ناحية الألفاظ والأفكار ، وذلك كالنماذج التي سبقنا لأنظام وللصاحب بن عباد ، ثم تحدثنا عن فنون مختلفة من شعر المعتزلة ، وذلك كحديثهم عن فضل العلم وفضل العقل والحكمة المستمدة من واقع التجربة الإنسانية الصادقة ، وفي هذا المجال ، وجدنا أن شخصية المعتزلة أكثر وضوحا حيث كانوا يعالجون في ذلك الشعر قيمهم الخاصة التي آمنوا بها ، وهي الدفاع عن العلم والدفاع عن العقل ؛ فالمعتزلة علماء وجدوا أن عزة حياتهم في العلم وفي العقل ، ولذلك فقد اعترضوا

بهما ودافعوا عنهما ، وقد لاحظنا أن شعر المعتزلة في هذا المجال كان أصدق عاطفة وأعمق تأثيراً وأكثر دلالة على شاعريتهم ، لأنهم - إذ ذاك - كانوا يصدرون عن حس صادق وعاطفة تقيّة مخلصّة .

وفي نهاية هذا الفصل تحدثنا عن الموضوعات الجديدة في شعر المعتزلة وهي الموضوعات التي لم يسبق معالجتها في الشعر العربي من قبل والتي تدل دلالة واضحة على شخصية المعتزلة وعلى مقوماتهم الفكرية والثقافية ، وقد درسنا هذه الموضوعات عند شاعرين من شعراء المعتزلة الكبار ، هما صفوان الأنصاري وبشر ابن المعتز ، وبيننا مدى اتصال ذلك الشعر بمذهب المعتزلة ، ومدى وضوح التأثيرات المذهبية فيه .

وقد ذابنا هذا الفصل أيضاً بتمعيب ضمناه أهم النتائج التي وصلنا إليها من دراسته .

أهم نتائج البحث :

بعد هذا العرض الموجز لأهم النقاط التي عالجها هذا البحث ، نستطيع أن نجمل أهم النتائج التي انتهىنا إليها فيما يلي :

١ - أن مذهب الاعتزال ، كان في كثير من أصوله الأساسية ومبادئه الفرعية متأثراً بتيارات فكرية مختلفة ، تتميز فيها عناصر اللاهوت المسيحي واليهودي واليوناني والفارسي ، وإن كان المعتزلة دائماً يستوحون تأملاتهم الدينية وفلسفتهم العقديّة من أصول ثقافتهم الإسلامية .

٢ - أن المعتزلة كانوا أول دعاة في الإسلام إلى منهج النظر العقلي ، وأول من قام بتطبيق هذا المنهج في الدفاع عن الدين والوقوف في وجه أعدائه .

وأهم القوة التي استطاعت أن تلتأم بين الثقافة العقلية التي في الفلسفة مقدمتها والمنطق .

٣ - أن المعتزلة كانوا أول من وضع أسس كثير من العلوم العربية التي في مقدمتها البلاغة وعلم للبحث والمناظرة .

٤ - أن ثقافتهم المعتزلة الواسعة الغزيرة قد منحتهم طاقة فكرية وأدبية كبيرة استطاعوا بها أن يطوروا النثر العربي تطورا ضخما من ناحية شكله ومن ناحية مضمونه على نحو ما بيننا تفصيل ذلك .

٥ - أن أهم الخصائص الجديدة في نثر المعتزلة كانت أثرا مباشرا لثقافتهم ولاستعدادهم العقلي الخاص الذي هياتهم له بيئتهم التي كانت تقوم على الحجاج والمناظرة ، ثم لهذه المهمة التي كرسوا جهودهم لها ، وهي الدفاع عن الدين وتقرير عقيدة التوحيد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية .

٦ - أن شعر المعتزلة بصفة عامة لم يرتفع كثرة وإجادة إلى الدرجة التي ارتفع إليها نثرهم ، ولم يكن ذلك الشعر ممتلا لخصائص مذهبهم وثقافتهم بنفس الدرجة التي رأيناها في النثر .

وبعد :

فهذه أهم النتائج التي اهتمينا إليها من دراسة ذلك الموضوع ، ولستنا نزعم أن هذه النتائج ، هي آخر ما يمكن أن يقال في درس موضوع كهذا ، وإن كنا نزعم بأنها النتائج الضرورية التي يمكن أن ينتهي إليها بحث استخدام كافة الوسائل المتاحة له حتى الآن من مصادر ومراجع . ونحن نأمل أن يتسع لمستقبل الكشف لإمكانات ووسائل أخرى ربما تضيف نتائج أهم .

مراجع البحث

مرتبة حسب حروف الهجاء

أولاً: المراجع العربية:

- (١) الإبانة في أصول الديانة . لأبي الحسن الأشعري - الطبعة الأولى -
حيدر أباد .
- (٢) إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية . تأليف : دكتور
محمد عبد الهادي أبو ريده . طبع القاهرة سنة ١٩٣٠ .
- (٣) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - لشمس الدين المقدسي - طبع ليدين
سنة ١٩٠٦
- (٤) أدب الجوامع - حسن السندوبي - طبع القاهرة سنة ١٩٣١
- (٥) أدب الخوارج في العصر الأموي - دكتورة سمير القلماوي - طبع القاهرة
سنة ١٩٤٥
- (٦) الأغانى لأبي الفرج الأصبهاني . طبع القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ
- (٧) الاقتصاد في الاعتقاد - لأبي حامد الغزالي - طبع القاهرة سنة ١٩٠٩
- (٨) أمالي المرتضى - لسيد المرتضى طبع القاهرة الطبعة الأولى
سنة ١٩٠٧
- (٩) الامبراطورية البيزنطية : تأليف : نورمان بينز . ترجمة دكتور حسين
مؤنس . وآخر طبع القاهرة سنة ١٩٥٠

(١٠) الامبراطورية البيزنطية والدولة الإسلامية - لداكتور ابراهيم العدوى -
طبع القاهرة ١٩٥١

(١١) أمراء البيان - محمد كرد علي - طبع القاهرة سنة ١٩٣٧

(١٢) الانتصار - لأبي الحسين الخياط - طبع القاهرة سنة ١٩٢٥

(١٣) أنساب السمعاني - نسخة مكتبة كلية دار العلوم

(١٤) إيران في عهد الساسانيين تأليف - كريستنسن - وترجمة يحيى الخشاب
طبع القاهرة سنة ١٩٥٧

(١٥) البغلاء للجاحظ. طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة ج ١ سنة ١٩٣٩
ج ٢ سنة ١٩٤٠

(١٦) البغلاء للجاحظ. تحقيق طه الحاجري طبع القاهرة سنة ١٩٤٨

(١٧) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - جلال الدين السيوطي -
طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ

(١٨) البيان والتبيين للجاحظ وتحقيق السندوني - طبع القاهرة الطبعة
الثالثة سنة ١٩٤٧

(١٩) التاج في أخلاق الملوك للجاحظ - تحقيق أحمد زكي - طبع القاهرة
الطبعة الأولى ١٩١٤

(٢٠) التاريخ أبي الفدا طبع القسطنطينية سنة ١٢٨٦ هـ

(٢١) تاريخ الأمم الإسلامية - للاخضرى - طبع القاهرة الطبعة الخامسة
سنة ١٢٨٦ هـ

(٢٢) تاريخ الأمم والملوك - للطبرى - طبع المطبعة الحسينية بالقاهرة
بدون تاريخ

(٢٣) تاريخ بغداد - لأبي بكر أحمد بن الخطيب البغدادي - طبع القاهرة

سنة ١٩٣٩

(٢٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة - لجمال الدين القاسمي - طبع القاهرة سنة ١٣٣١ هـ

(٢٥) تاريخ الشعوب الإسلامية - كارل بروكلمان - ترجمة نبيه أمين فارس

ومدير البعابكي الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٥٣

(٢٦) تاريخ الفتح الإسلامي - محمد فخر الدين - طبع مطبعة العلوم بالقاهرة

بدون تاريخ

(٢٧) تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بور - ترجمة محمد عبد الهادي

أبوريد طبع القاهرة سنة ١٩٣٨

(٢٨) تاريخ الكامل - لابن الأثير الجزري - طبع القاهرة بدون تاريخ

(٢٩) تاريخ اليعقوبي - لأحمد بن جعفر اليعقوبي - طبع ليدن ١٨٨٤

(٣٠) آراث فارس . فصول كتبها طائفة من المستشرقين، وعربها طائفة

من أساتذة جامعة القاهرة - القاهرة سنة ١٩٥٩

(٣١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . ترجمة عبد الرحمن بدوي

طبع القاهرة سنة ١٩٤٠

(٣٢) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق - زكي مبارك - القاهرة

سنة ١٩٣٨

(٣٣) تفسير الطبري طبع القاهرة ١٣٢٤ هـ

(٣٤) تقديم كتاب الحيوان للجاحظ - عبد السلام هارون - طبع القاهرة

سنة ١٩٤٤

(٣٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة - مصطفى عبد الرازق - طبع القاهرة
سنة ١٩٤٤

(٣٦) التنبيه والإشراف - المسعودى - طبع القاهرة سنة ١٩٣٨

(٣٧) الجاحظ معلم العقل والأدب - شفيق جبرى - طبع القاهرة
سنة ١٩٤٨

(٣٨) جمهورية أفلاطون . ترجمة حنا خباز . القاهرة سنة ١٩٢٩

(٣٩) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى - تأليف آدم مئز -
ترجمة - محمد عبد الهادى أبوريدة - طبع القاهرة سنة ١٩٤٠

(٤٠) الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية : تأليف
قون كرىمر . وتعريب مصطفى بدر . القاهرة ١٩٤٧

(٤١) الحياة الروحية فى الإسلام - محمد مصطفى حلمى - القاهرة
سنة ١٩٤٥

(٤٢) الحيوان للجاحظ - تحقيق عبد السلام هارون - طبع القاهرة
سنة ١٩٤٥

(٤٣) الخطط القرظية - لتقى الدين أحمد بن على القرظى - طبع القاهرة
سنة ١٣٢٦ هـ

(٤٤) ديوان أبى العتاهية : نسخة مكتبة دار العلوم

(٤٥) ديوان أبى نواس - طبع القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ

(٤٦) رسائل الخوارزمى - لأبى بكر الخوارزمى - طبع القاهرة
سنة ١٣١٣ هـ

- (٤٧) زرادشت الحكيم - حامد عبد القادر سنة ١٩٥٦
- (٤٨) زهر الآداب - للحصرى - طبع القاهرة سنة ١٩٢٥ .
- (٤٩) مروح العميون شرح رسالة ابن زيدون - لابن نباتة المعمرى -
طبع القاهرة سنة ١٢٧٨ هـ .
- (٥٠) سيرة النبي لأبي محمد عبد الملك بن هشام . تحقيق محمد محيى الدين
عبد الحميد . مطبعة حجازى بالقاهرة .
- (٥١) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - لأبى الفرج بن العماد الحنبلى
طبع القاهرة سنة ١٢٥٥ هـ .
- (٥٢) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد . مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة
بدون تاريخ .
- (٥٣) الضحك - تأليف هنرى برجسون - ترجمة سامى الدروبي وآخر .
طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ .
- (٥٤) زخمى الإسلام - أحمد أمين - طبع القاهرة سنة ١٩٤٣ .
- (٥٥) طبقات الحيوان الكبرى - لكامل الدين الدميرى - طبع القاهرة
سنة ١٩٠٦ .
- (٥٦) طبقات الشافعية الكبرى - لتاج الدين السبكي - الطبعة الأولى .
المطبعة الحسينية بالقاهرة . بدون تاريخ .
- (٥٧) عصر المأمون - أحمد فريد رفاعى - طبع القاهرة الطبعة الثانية
سنة ١٩٢٧
- (٥٨) العقائد النسفية - للإمام عمر النسفى - طبع القاهرة سنة ١٩٠١
(م - ٢٧ أدب الممتزلة)

- (٥٩) العقد الفريد - ابن عبد ربه - طبع القاهرة سنة ١٩٤٠
- (٦٠) العقيدة والشريعة فى الإسلام - تأليف إجناس جولدنسمير
- ترجمة - على حسن عبد القادر وآخرين طبع القاهرة الطبعة الأولى
سنة ١٩٤٦
- (٦١) علم الأخلاق - لأرسطاطاليس - ترجمة أحمد لطفى السيد القاهرة
سنة ١٩٢٤
- (٦٢) عيون الأحبار - ابن قتبية - طبع القاهرة سنة ١٩٢٨
- (٦٣) عيون الخواريج - لابن شاذكر - مخطوطة دار الكتب المصرية
- (٦٤) الفتنة الكبرى - طه حسين - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧
- (٦٥) فتوح البلدان - للبلاذرى - طبع القاهرة - الطبعة الأولى
سنة ١٩٠١
- (٦٦) فجر الإسلام - أحمد أمين - طبع القاهرة ١٩٤٥
- (٦٧) الفرق بين الفرق - لأبى منصور البغدادى - طبع القاهرة
سنة ١٩١٠
- (٦٨) الفصل فى الملل والأهواء والنحل - لابن حزم الظاهرى - طبع
القاهرة سنة ١٣١٧
- (٦٩) الفهرست - لابن النديم - طبع ليبزج سنة ١٨٧١
- (٧٠) فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام - محمود قاسم -
طبع القاهرة الطبعة الثانية سنة ١٩٥٤
- (٧١) الكامل فى الأئمة والأدب - للمبرد - طبع القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ

- (٧٢) لسان الميزان - لابن حجر العسقلاني - طبع حيدر أباد سنة ١٣٣١ هـ
- (٧٣) مجموعة رسائل الجاحظ - طبع القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ
- (٧٤) مجموع رسائل الجاحظ - نشر بابل كرواس ومحمد طه الحاجري -
طبع للقاهرة ١٩٤٣
- (٧٥) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء - لأبي القاسم الأصبهاني
طبع للقاهرة سنة ١٢٨٧ هـ
- (٧٦) مختصر تاريخ الشيعة - أحمد عارف الزين - مطبعة العرفان بصيدا
سنة ١٩١٤
- (٧٧) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة - لابن قيم الجوزية -
مكة المكرمة سنة ١٩٢٩
- (٧٨) مرآة الزمان - المجلد الثالث الجزء العاشر - تصوير دار الكتب
المصرية
- (٧٩) مروج الذهب - المسعودي - طبع القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ
- (٨٠) المستصفي من علم الأصول - لحجة الإسلام الغزالي - طبع القاهرة
سنة ١٣٢٢ هـ
- (٨١) المسرحية - عمر الدسوقي - القاهرة سنة ١٩٥٤
- (٨٢) مسند ابن حنبل - الإمام أحمد بن حنبل - طبع للقاهرة ١٨٩٥
- (٨٣) المعارف - لابن قتيبة - طبع القاهرة ١٣٠٠ هـ
- (٨٤) المعتزلة - زهدى حسن جاد الله - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧

- (٨٥) معجم الأدباء - لياقوت الحموى - مطبوعات دار المأمون طبع القاهرة
الطبعة الأخيرة بدون تاريخ
- (٨٦) مقالات الإسلاميين - لأبي الحسن الأشعري - ج ١ طبع القاهرة
سنة ١٩٥٠ ج ٢ طبع الأستاذة ١٩٢٠
- (٨٧) مقدمة ابن خلدون - لابن خلدون - طبع القاهرة مطبعة مصطفى
محمد بدون تاريخ
- (٨٨) الملل والنحل - لشهرستاني - طبع القاهرة ١٣١٧ هـ
- (٨٩) مناقب الإمام أحمد بن حنبل - لأبي الفرج بن الجوزى - طبع
القاهرة سنة ١٩٥٢
- (٩٠) المنقذ من الضلال - لحجة الإسلام الغزالي - طبع القاهرة سنة ١٩٥٢
- (٩١) المنية والأمل - لأحمد بن يحيى المرتضى - طبع حيدر أباد
سنة ١٩٠٢
- (٩٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال - للإمام شمس الدين الذهبي -
طبع القاهرة للطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ
- (٩٣) النثر الفنى فى القرن الرابع - زكى مبارك - طبع القاهرة
سنة ١٩٣٤
- (٩٤) النثر الفنى وأثر الجاحظ فيه - عبد الحكيم بليغ - طبع القاهرة
سنة ١٩٥٥
- (٩٥) النظرية السياسية الإسلامية - محمد ضياء الدين الرئيس - طبع القاهرة
سنة ١٩٥٢

(٩٦) نهاية الإقدام في علم الكلام - للشهرستاني - طبع أكسفورد

سنة ١٩٣٤

(٩٧) نهج البلاغة - جمع الشريف الرضى - طبع القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ

(٩٨) نوادر الخطوط - تحقيق عبد السلام هارون - طبع القاهرة

سنة ١٩٥١

(٩٩) الوزراء والكتاب - لجهشياري - طبع القاهرة سنة ١٩٣٨

(١٠٠) وفيات الأعيان - تحقيق محي الدين عبد الحميد - طبع القاهرة

سنة ١٩٤٨

(١٠١) وقعة صفين - لنصر بن مزاحم المنقري - تحقيق عبد السلام

هارون - طبع القاهرة سنة ١٣٦٥ هـ

(١٠٢) يتيمة الدهر - لأبي منصور الثعالبي - طبع القاهرة سنة ١٩٣٤

ثانيا - مراجع أجنبية : -

- I Byzantine civilisation, by. Steven Runciman Cambridge 1932.
- II The caliphate. T. W. Arnold Oxford 1924.
- III Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory. New York 1903.
- IV History of philosophy by Weber New York 1928.
- V Literary history of the arabs by Nicholson Cambridge at the universty press 1953.
- VI Mohammedanism by Hamilton Mentor 1955.
- VII The orgins of Mohammadin Jarisprudenre by : Joseph Shacht Oxford 1953.
- IVI Les penseurs de l'Islam : Carra de Vaux Paris 1033.
- IV Shorter Encyclopeadia of Islam ; by den : 1953.

فهرس الكتاب

الموضوع	رقم الصفحة
الاهداء	١
المقدمة	٣ - ٩
أولا - التمهيد	
	١١ - ٥١

الدولة الإسلامية في حياة الرسول ١١ - اختلاف المسلمين
بمدوناته حول مسألة الخلافة ١٢ - اجتماع السقيفة وما دار فيه
ومدى أهميته ١٤ - انققاد البيعة لأبي بكر ١٥ - موقف أبي سفيان
من هذه البيعة ١٦ - النظريات التي برزت في اجتماع السقيفة -
١٧ - الظروف التي أحاطت بفشاة الفرق الدينية ١٧ -
العوامل الاجتماعية ١٨ - العوامل السياسية ١٩ - الخوارج
٢٢ - ظهور الخوارج ٢٣ - أم نظريات الخوارج السياسية
٢٥ - أم نظرياتهم الدينية ٢٨ - الشيعة ٢٩ - أصل
فكرة التشيع ٣١ - علاقة مذهب الشيعة بالديانات
الأخرى ٣٣ - أم نظريات الشيعة الدينية والسياسية ٣٦ -
المرجئة ٣٨ - أصناف المرجئة ٤٠ - أم نظريات المرجئة
٤١ - أم الفروق بين الفرق الثلاث ٤٢ - أثر ظهور
الفرق في الأدب ٤٤ .

ثانيا - الباب الأول - المعتزلة ٥٤ - ١٧٦

١ - الفصل الأول :

أثر الثقافة الأجنبية في الفكر العربي والإسلامي إلى نهاية

القرن الرابع ٥٥ - ١٠٧

انتشار الدعوة الإسلامية في بلاد الأتاجم ٥٥ - منزلة
الأتاجم في الدولة الإسلامية ٥٨ - «أ» منزلة الأتاجم في
عهد بني أمية ٥٨ - «ب» - منزلة الأتاجم في عهد بني العباس
٦٦ - الترجمة ٧٣ - الثقافة الفارسية وأثرها ٧٥ -
مظاهر التأثير الفارسي ٧٩ - الثقافة الهندية وأثرها ٨٨ -
التأثير الهندي في الأدب ٨٩ - التأثير الهندي في العلم ٩٣ -
الثقافة اليونانية وأثرها ٩٧ - أهم مظاهر التأثير اليوناني
١٠١ - ظهور الزنادقة وموقف الدولة والعلما المسلمين
منهم ١٠٣ .

٢ - الفصل الثاني :

نشأة الاعتزال وتطوره ومبادئه وأثره في الفكر الإسلامي
إلى نهاية القرن الرابع ١٠٨ - ١٧٦
كيف نشأ الاعتزال؟ ١٠٨ - مناقشة الآراء والروايات المختلفة
في ذلك ١٠٩ - العوامل التي هيأت لظهور المعتزلة ١١٨ -
مذهب الاعتزال وعلاقته بالديانات والمذاهب المختلفة ١٢٢ - مذهب
الاعتزال وعلاقته بالتيارات الدينية والسياسية ١٢٥ -
مبادئ المعتزلة ١٣١ - التوحيد ١٣٢ - علاقة هذا المبدأ
بالتفكير اليوناني ١٣٤ - العدل - ١٣٨ - علاقته بنفي القدر
وإثبات حرية الإنسان ١٤٠ - صلة هذا كله بالتفكير
اليوناني ١٤١ - قضية الصلاح والأصلح وعلاقتها بالعدل
الإلهي ١٤٣ - قضية الحسن والقبح العقليين وعلاقتها بالعدل
الإلهي ١٤٤ - الوعد والوعيد ١٤٧ - النزعة بين المنزلتين
١٤٨ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١٤٩ - فرق

المتزلة ١٥١ - المتزلة فيما بين القرنين الثاني والثالث
١٥٢ - موقف أهل السنة من المتزلة ١٥٩ - المتزلة في
القرن الرابع ١٦٢ - أثر المتزلة في التفكير الإسلامي ١٦٧
المتزلة والعلوم العربية ١٧٤ -

ثالثاً: الباب الثماني - أدب المعتزلة ١٧٧ - ٣٩٩

(١) الفصل الأول :

نثر المتزلة ١٧٩ - ٣٢٦ -
تمهيد ١٧٩ - طبيعة أدب المتزلة ١٧٩ - تعبير هذا الأدب
عن بيئتهم الفكرية ١٨٠ - المناظرة والجدل أبرز ألوان النثر
عند المتزلة ١٨٠ - نشاط المتزلة في ميادين النثر الأخرى
١٨٤ - قلة ما بقي من آثار المتزلة وأصحاب ذلك - ١٨٤ -
المتزلة ظاهرة فكرية وظاهرة أدبية ١٨٨ - شهرة المتزلة
بالبلاغة ١٩١ .

فنون النثر عند المتزلة .

«أ» الخطابة عند المتزلة ١٩٣ - بشر بن المعتمر وأصول الخطابة
العربية ١٩٤ - واصل بن عطاء واشتهاره بالبلاغة ١٩٨ -
لثغة واصل ١٩٩ - أقوال لواصل تجنب فيها الرأء ٢٠١ -
خطبة واصل التي تجنب فيها الرأء ٢٠٧ - نقد هذه الخطبة
٢٠٨ - خطبة أخرى لواصل ٢١١ .

«ب» الأدب الديني للمتزلة ٢١٣ - مواظ عمرو بن عبيد ٢١٣ -
- مدى دلالة هذه المواظ على طابع مميز من الأدب ٢١٦ -

«ج» الجدل ٢٢٠ - الجدل عند المتزلة ظاهرة جديدة في النثر

العرب ٢٢٦ - مواقف المعتزلة في الجدل ٢٢٥ - دفاعهم
 عن دينهم ومبادئهم ٢٢٥ - نموذج من جدل أبي الهذيل ٢٢٦ -
 نقد هذا النموذج ٢٢٧ - نموذج آخر من جدل أبي الهذيل
 ٢٢٨ - نقد هذا النموذج ٢٢٨ - نموذج ثالث من جدل
 أبي الهذيل ٢٢٩ - نقد هذا النموذج ٢٣٠ - أبو إسحق
 النظام ٢٣٠ - نموذج من جدله ٢٣٣ - نقد هذا النموذج
 ٢٣٣ - نموذج آخر من جدل النظام ٢٣٦ - نقد هذا النموذج
 ٢٣٧ - نموذج من جدل تمامة بن أشرس ٢٣٩ - نقد هذا
 النموذج ٢٣٩ - نموذج آخر من جدل تمامة ٢٤٠ - نقد هذا
 النموذج ٢٤١ - نموذج من جدل أبي طلي الجبائي ٢٤١ -
 نقد هذا النموذج ٢٤٢ - نموذج من جدل أبي القاسم البلخي
 الكمي ٢٤٢ - نقد هذا النموذج ٢٤٣ - نموذج آخر من
 جدله ٢٤٣ - نقد هذا النموذج ٢٤٣ - تمقيب عام على هذه
 النماذج ٢٤٤ - جدل المعتزلة في الموضوعات الأخرى ٢٤٧ -
 الكلام في الشيء ونقيضه ٢٤٧ - صور مختلفة من جدل
 المعتزلة وبداياتهم ٢٥١ -

«٥» المعتزلة وفنون النثر الأخرى ٢٥٤ - الوصف ٢٥٥
 الوصف الحمى ٢٥٦ - وصف الجاحظ لعبد الله بن سوار في
 ممر كته مع أقطاب ٢٥٧ - نقد هذا الوصف ٢٥٨ - وصف النظام
 لقدح الزجاج والنخلة ٢٥٩ - نقد هذا الوصف ٢٦٠ -
 وصف المعاني ٢٦٠ - أبو الهذيل يصف المشق ٢٦٠ - نقد
 هذا الوصف ٢٦١ - النظام أيضا يصف المشق ٢٦٢ - نقد
 هذا الوصف ٢٦٢ - الجاحظ يصف اللسان ٢٦٣ - نقد هذا
 الوصف ٢٦٣ - الرسائل الاجتماعية ٢٦٥ - رسالة الجاحظ
 إلى أحمد بن أبي دؤاد ٢٦٥ - نقد هذه الرسالة ٢٦٦ - رسالة

أخرى للجاحظ ٢٦٧ - نقد هذه الرسالة ٢٦٨ - المحاورات
٢٦٩ - محاوره إبراهيم النظام مع غلامه ٢٦٩ - نقد هذه المحاوره
٢٦٩ - محاوره أحمد بن أبي دؤاد مع إبراهيم المهدي ٢٧١ -
نقد هذه المحاوره ٢٧٢ -

«هـ» موضوعات جديدة في نثر المعتزلة ٢٧٣ - الحكمة في تخالف
الميول والنزعات ٢٧٣ - تعليق على هذا الموضوع ٢٧٤ - علاقة
الذكاء بالجنس ٢٧٥ - تعليق على هذا الموضوع ٢٧٥
الاستدلال بالخلق على الخالق ٢٧٧ - تعليق على هذا الموضوع
٢٧٨ - موضوعات النثر عند المعتزلة في القرن الرابع ٢٨٠ -
أبو حيان التوحيدى ٢٨٠ - نماذج من نثر التوحيدى ٢٨٢
علاقة الطبيعة باختلاف الناس في المذاهب والآراء ٢٨٣ -
تعليق على هذا الموضوع ٢٨٤ - التحسين والتقبيح المقلبان
٢٨٥ - تعليق على هذا الموضوع ٢٨٦ - الصاحب بن عباد
ونثره ٢٨٧ .

«و» ظواهر جديدة في نثر المعتزلة ٢٨٨

١ - التعبير عن المعاني العلمية والفلسفية بالأسلوب الأدبي
٢٨٩ - نموذج لهذه الظاهرة من نثر الجاحظ ٢٩٠ - نقد
هذا النموذج ٢٩١ - نموذج آخر للتوحيدى ٢٩٢ - نقد هذا
النموذج ٢٩٢ - نموذج ثالث للصاحب بن عباد ٢٩٣ - نقد
هذا النموذج ٢٩٤ .

٢ - الحكم والسخرية ٢٩٥ - نموذج لهذه الظاهرة من نثر
نمامة بن أثيرس ٢٩٦ - نقد هذا النموذج ٢٩٦ - نموذج
آخر لنمامة ٢٩٧ - نقد هذا النموذج ٢٩٨ - نموذج ثالث

للجاحظ ٢٩٩ - نقد هذا النموذج ٣٠٠ - نموذج رابع للجاحظ
٣٠٢ - نقد هذا النموذج ٣٠٤ - سخرية المنعزة بالخرافات
٣٠٤ - مظاهر هذه السخرية ونماذجها ٣٠٥

٣ - العجاجة والرح ٣٠٩ - ارتباط هذه الظاهرة بزرعتهم الفنية
الساخرة ٣١٠ - فلسفة الجاحظ في الضحك ٣١٠ - دفاع
الجاحظ عن الضحك ٣١١ - نموذج من هذه الظاهرة
لأبي الهذيل ٣١٣ - نموذج آخر للجاحظ ٣١٣ - نموذج
ثالث للجاحظ ٣١٤ - تعقيب عام على هذا الفصل ٣١٦ .

(٢) الفصل الثاني :

شعر المنعزة ٣٢٧ - ٣٩٩

طبيعة هذا الشعر ٣٢٧ - عدم تفوق المنعزة في الشعر وأسباب
ذلك ٣٢٨ - موضوعات هذا الشعر ٣٣٠ .

(١) - الفزل ٣٣٣ - نموذج للنظام ٣٣٤ - نقد هذا النموذج ٣٣٤ -
نموذج آخر للنظام ٣٣٦ - نقد هذا النموذج ٣٣٦ - نموذج
ثالث للنظام ٣٣٧ - نقد هذا النموذج ٣٣٧ - نموذج رابع
للنظام ٣٣٨ - نقد هذا النموذج ٣٣٨ - نموذج خامس للنظام
٣٣٩ - نقد هذا النموذج ٣٣٩ - نموذج للمصاحب بن عباد ٣٣٩ -
نقد هذا النموذج ٣٤٠ - نموذج آخر للمصاحب ٣٤٠ - نقد
هذا النموذج ٣٤١ - نموذج ثالث للمصاحب ٣٤١ - نقد هذا
النموذج ٣٤١ - نموذج رابع للمصاحب ٣٤٢ - نقد هذا
النموذج ٣٤٢ - نموذج للقاضي أبي الحسن الجرجاني ٣٤٣
نقد هذا النموذج ٣٤٤ .

«ب» المدح ٣٤٥ - نموذج للنظام ٣٤٥ - نقد هذا النموذج ٣٤٦
نموذج للجاحظ ٣٤٦ - نقد هذا النموذج ٣٤٧ - نموذج
آخر للجاحظ ٣٤٧ - نقد هذا النموذج ٣٤٨ - نموذج للقاضي
الجرجاني ٣٥٠ - نقد هذا النموذج ٣٥٠ - نموذج للمصاحب
ابن عباد ٣٥٣ - نقد هذا النموذج ٣٥٣ .

«ج» الفخر ٣٥٤ - طريقة المتزلة في الفخر ٣٥٥ - نموذج
لبشر بن المعتز ٣٥٥ - نقد هذا النموذج ٣٥٥ - نموذج
لصفوان الأنصاري ٣٥٦ - نقد هذا النموذج ٣٥٨ .

«د» الهجاء ٣٦١ - قلة شعر المتزلة في الهجاء ٣٦١ أسباب
هذه الظاهرة ٣٦٢ - نموذج للجاحظ في الهجاء ٣٦٣ - نقد
هذا النموذج ٣٦٤ - نموذج للمصاحب ٣٦٤ - نقد هذا
النموذج ٣٦٤ - نموذج لبشر بن المعتز ٣٦٥ .

«هـ» فنون مختلفة من شعر المتزلة ٣٦٦ - فضل العلم ٣٦٦ - نموذج
للجاحظ ٣٦٧ - نقد هذا النموذج ٣٦٧ - نموذج للقاضي
الجرجاني ٣٦٧ - نقد هذا النموذج ٣٦٨ - نموذج آخر
للجرجاني ٣٦٨ - نقد هذا النموذج ٣٦٨ - فضل العقل ٣٦٩ .
نموذج لبشر بن المعتز ٣٧٠ - نقد هذا النموذج ٣٧١ .

«و» الحكمة ٣٧١ - نموذج لواصل بن عطاء ٣٧١ - نقد هذا
النموذج ٣٧٢ - نموذج للجاحظ ٣٧٣ - نقد هذا النموذج ٣٧٣ -
نموذج آخر للجاحظ ٣٧٤ - نقد هذا النموذج ٣٧٤ .

«ز» موضوعات جديدة في شعر المتزلة ٣٧٥

١ - شعر بشر بن المعتز ٣٧٥

٢ - شعر صفوان الأنصاري ٣٩٠

الصفحة	الموضوع
٣٩٧	تمقيب تام على هذا الفصل
٤٠٠	خاتمة البحث
٤١٢	مراجع البحث
٤٢٥	الفهرس

(تم بحمد الله)

مَطْبَعَةُ الرَّسَّالَةِ
شارع محمد الفاروق ٣ طاب ٤٢