الطبيعيات وعلاقتها بالدين عند النظام المعتزلي

أ . د . محمد عبد الستار نصار
رئيس قسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

تمهيد :

لم تدرس الطبيعيات مرتبطة بالدين ، في أية حضارة ، كما درست في الإسلام ، ولعل ذلك راجع إلى طبيعة هذا الدين من ناحية ، وإلى عمق النظرة إلى العلوم الطبيعية من ناحية أخرى ، من قبل مفكرى الإسلام ، وقد ظهر هذا بشكل واضح لدى أصحاب النزعة العلمية من المفكرين الإسلاميين أمثال : جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وغيرهما .

والمعتزلة كانوا رواداً في هذا المجال ، حيث ظهرت نظرتهم العلمية في كثير من تحليلاتهم ودراساتهم ، مرتبطة إلى حد كبير برؤيتهم لأصول العقيدة ، [1] ويبدو أن الأسباب وراء نبوغهم في هذا السبيل إنما كانت مظهرا من مظاهر تمثلهم لعناصر الفكر الوارد ، وادراك مدى مايمكن أن يمثله الجانب العملي منه من خطورة على الدين إذا درس معزولا عن الأصول الاعتقادية . لقد استوعبوا بعمق أن درسة الممكنات بطريقة علمية منهجية ، إنما تمثل السبيل الصحيح للوصول إلى اثبات الواجب ، وكأنهم بهذا المنهج ، قد خطوا خطوات متقدمة جدا في بناء الإيمان على العلم والمعرفة[2] ، من ناحية ، وكيف يوظفون الحقائق العلمية في وجه الفكر الالحادى من ناحية أخرى ، في جوانب كثيرة من مباحثهم ودراساتهم .

وإذا كان تاريخ علم الكلام قد أطلعنا على أنهم في مقدمة الفرق التى نبغت في الجدال عن تصوراتهم الاعتقادية ، في وجه كل من خالفهم ، إما في أصول العقيدة كأصحاب النزعات الملحدة وإما في أصولهم التي كونوها لأنفسهم في مواجهة الفرق الإسلامية الأخرى ، المخالفة لهم في التصور والمنهج ، فإن

---

(١) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٢٧ لإدراك الفارق بين نظرة المتكلمين ـ وبخاصة المعتزلة ـ ونظرة الفلاسفة إلى المسائل الطبيعية .

(٢) وإذا كان هذا هو واقع الدراسات الكلامية ، وبخاصة ما كان منها مزاوجا بين الهام الوحي ومعطيات العقل، فإن اتهام الإسلام بأن الإيمان فيه قائم على التسليم لا على الوعي والمعرفة يكون دعوى لا دليل عليها . انظر : د . عبدالرحمن بدوى : مذاهب الاسلاميين ، جـ ١ ص ١٣ حيث رد على أصحاب هذه الدعوى من واقع الدراسات الكلامية التى اتخذت من العقل سبيلا لتدعيم العقيدة .

الجانب العلمى في مذهبهم لم يدرس حتى الآن الدراسة الكافية ، ولعل هذا هو الذي دفعني إلى دراسة هذه القضية .

وقد اخترت واحدا من أعلام « الاعتزال » وهو « النظام » لما يمثله مذهبه في دراسة الطبيعيات وارتباطها بالدين من عمق وابتكار ، الأمر الذي يمكن معه القول بأن كثيراً من آرائه ونظرياته كانت فتحا وتأسيسا للكثير من الأفكار والآراء العلمية التى ظهرت لدى كثير ممن أتوا بعده ، بل يمكن القول أيضا بأنه بشر بآراء أثبتها العلم المعاصر كحديثه عن الجزء الذى لا يتجزأ .

والبحث الذي نقدم له بهذه التمهيد يتناول العناصر الآتية :

١ ـ خصائص المنهج لدى النظام ، وأظهر الموضوعات التي تعرض لدراستها .

٢ ـ الأسباب التي حملته على إلا يغال في الجانب العلمي .

٣ ـ أثره فيمن أتوا بعده .

٤ ـ تقويم عام .

أولا : خصائص المنهج لدى النظام وأهم الموضوعات الطبيعية التى تعرض لدراستها :

امتاز منهج النظام بالعمق والغوص وراء المعانى والأفكار ، مما يدل على أن الرجل كان حاد الذكاء واسع الاطلاع ، مستوعبا لكل ما يقرأ ، ساعيا إلى الحقيقة في كثير من القضايا التي تعرض لها ، حتى فيما شذ فيه عن غيره من رفاقه في الاعتزال ، غير أنه كان في بعض المواقف ينزع إلى الجدل الذى يتغيا من ورائه اظهار البراعة والقوة الفكرية والدربة الفائقة على المحاورة والمناظرة . ويظهر من دراسة منهجه ـ أيضا ـ أنه كان من أصحاب النزعة التجديدية ، حتى فيما لا مجال فيه للاجتهاد والتجديد ، من ثوابت المرجعية الاسلامية كموقفه من الاجماع والقياس .[٣] .

ويعنينا هنا أن نبين السمات البارزة في منهجه في دراسة الطبيعيات ومدى

(٣) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٧٥ . وانظر أيضا : د . أبو ريدة : النظام ، ص ١٨ .

صلة تخريجاته للقضايا التي تعرض لها بالعقيدة ، وهل كان موفقا فيما ذهب اليه ؟ ويظهر ذلك جليا في الموضوعات التي كانت أثيرة لديه بالدراسة والبحث ، ومنها :

(أ) قضية حدوث العالم .

(ب) مادة العالم : (الجزء الذى لا يتجزأ) .

(جـ) الأعراض والأجسام .

(د) الحركة والسكون .

(أ) حدوث العالم :

لا يختلف « النظام» في هذه القضية عن بقية المتكلمين ، ومن على شاكلتهم ممن يقر بوجود العالم من العدم المحض ، اللهم الا في الكيفية التى خلق بها الحق سبحانه وتعالى الموجودات ، حيث ذهب إلى أن الله خلقها جميعا دفعة واحدة وأكمن بعضها في بعض[٤] ، وما الخلق المتجدد الا ظهور من كمون ، ولم يقف في تصوره لهذه القضية عند كمون الأخلاف في أسلافها فقط ، بل تخطى الأمر عنده إلى كمون المتضادات بعضها في بعض ، وأن ذلك كله مظهر لصفة « القهر » الالهية ، وله في هذا المقام تحليل يدل على عمقه ودقته .

وقد أجهد كثير من الباحثين أنفسهم في معرفة المصدر الذى استقى منه « النظام » هذه المسألة ، سواء في ذلك مؤرخو الفرق من المسلمين وبعض الباحثين الغربيين ،[٥] ونحن لا نحفل كثيرا بهذا الأمر ، بل يعنينا في المقام الأول كيف أفاد « النظام » من هذه القضية ووظفها لخدمة عقيدته ، فإذا كانت قضية الخلق المتجدد مظهرا لفاعلية الخالق سبحانه وتعالى واستمرار صفة « الخالقية » التي تدل على عموم القدرة والإرادة والعلم ، فإن القول بالظهور بعد الكمون يستلزم هذه الصفات ويزاد عليها صفة القاهرية التي هي مظهر لخضوع

(٤) انظر : الشهرستانى : الملل والنحل . جـ ١ ، ص ٥٦ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق : ص ٤٩ وابن الراوندى كما جاء في كتاب الانتصار للخياط ، ص ٥٤ . والأشعرى : مقالات ، جـ ١ ص ١٣٤ .

(٥) قارن : د . أبو ريدة : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص ١٤١ .

المخلوقات تحت قهر سلطان الحق تبارك وتعالى وإرادته ، وقد يرشح لهذا الفهم الذي ذهب اليه الرجل بعض الآيات القرآنية ، التى يبين منها أن الله سبحانه وتعالى ـ بقاهريته وبعموم قدرته وإرادته ـ يخرج المتضادات بعضها من بعض كما جاء في مثل قوله تعالى : « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي . . . » (الروم : ١٩) . وقوله : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون » (يس : ٧٩) . وقوله : « تولج الليل في النهار ، وتولج النهار في الليل » (آل عمران : ٢٧) وقوله : « أفرأيتم النار التي تورون ، أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون » (الواقعة : ٧١ - ٧٢) .

ومما لاشك فيه أن فكرة « النظام » هذه تبعد كثيرا عن رأى القائلين بها على وجه آخر ، يفيد تولد الأخلاف عن أسلافها بطريقة آلية ميكانيكية ، بعيدة عن ارتباطها بفاعل خارج عن ذاتها ، ان تفسير «الكمون» و« الظهور » - وبالضرورة المداخلة - على هذا الشكل المادى ، يظهر لنا كيف يمكن أن تكون الظاهرة موضوع البحث تفسيرا لعقيدة صاحبها ، يوجهها الوجهة التى يريدها ، وهي لدى صاحبنا واضحة الدلالة على أن تفسيره لها على هذا الشكل ، كان تدعميا لعقيدته الدينية ، وان شاركت ـ من حيث الشكل ـ تفسير الماديين لها .[٦] .

وإذا كان « النظام » يفسر هذه الظاهرة بهذا التفسير الذي يربطها بالدين ، فلا معنى اطلاقاً لما اتهمه به « البغدادى »[٧] من أن قوله هذا كان يحاكي به قول طائفة من «المنانية» أو « الدهريين » ، ذلكم لأنه كان خصما لدودا للمعتزلة بعامة وللنظام بصفة خاصة ، ومن المعلوم أن الأحكام التي تصدر من الخصوم بعضهم على بعض ، ينبغي أن يراعى فيها جانب الحذر والحيطة ، وربما كان مصدره في هذا ، هو « ابن الراوندى » الذي حمل على عاتقه « فضيحة المعتزلة » وقد نسب اليهم أو إلى بعضهم أشياء لم يقولوها ، كما أنه فسر مواقفهم في كثير من الأحيان

---

(٦) نفس المصدر ، ص ١٤٤ ، وقد نقل ما ذكره الأشعرى في المقالات عن هذا الصنف من الباحثين ، ويمكن ان يقاس على موقفهم مواقف أولئك الذين يبحثون الظواهر الطبيعية غير مرتبطة بسببها الأعلى ، الأمر الذي يجعلهم يضلون الطريق إلى الحقيقة ، وهم موجودون في كل حضارة .

(٧) الفرق بين الفرق ، ص ١٢٧ .

تفسيرات خاطئة[٨] .

ومما يؤكد ما نحن بصدده أن صاحب كتاب « الانتصار »[٩] يربط بين فكرة « النظام » هذه بما جاء في الحديث ، من أن الله سبحانه وتعالى مسح ظهر آدم فأخرج ذريته منه في صورة الذر ، وأيضا ما جاء في قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون» (الأعراف : ١٧٢ - ١٧٣) .

والإنسان لا يختلف كثيرا عن العوالم الأخرى التى تتناسل الا في الكيفية ، بغض النظر عما اختص به من الوجود الأسبق على وجوده الحالى في مرتبة وجودية سابقة ، والقرآن الكريم يشير إلى قضية خلق الله سبحانه وتعالى زوجين من كل شيء حتى تتناسل منهما أعقابهما ، قال تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » (الذاريات : ٤٩) ، وقال في حق نوح عليه السلام : « قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين . . . » (هود : ٤٠) . وما التصريح بخلق زوجين من كل أنواع المخلوقات إلا للدلالة على أن الأسلاف تحمل في رحمها بذور الأخلاف ، وأن خلقها ـ في الواقع ـ ظهور بعد كمون ، أو وجود بالفعل بعد أن كانوا وجودا بالقوة .

أن توجيه « النظام » لقضية « الكمون » هو الذى يحدد الفرق بينه وبين توجيه الماديين لها ، كما سبق أن أشرنا ، وهنا يظهر أن إيغال الرجل في دراسة هذه المسألة وغيرها ، إنما كان لنصرة دينه ، وليس لنا أن نتلمس لها تفسيرا غير ذلك ، طالما أنه ساق للدلالة على ما يذهب اليه بعض النصوص الدينية ، كما ذكره مؤرخوه[١٠] .

وإذن فتوظيف الظواهر التى تعرض لدراستها بهذه الروح العلمية ، لخدمة عقيدته ، هو أقرب التفسيرات بغض النظر عن الاثارات التى جعلته يدرسها

(٨) انظر : الخياط : الانتصار ، ص ٩٥ .
(٩) نفس المصدر ، ص ٩٦ .
(١٠) قارن : الخياط : الانتصار ، ص ٤٧ ، والجاحظ : الحيوان ، جـ ٥ ص ١٢٧ .

بهذه الطريقة التى خالف بها غيره من أهل الاعتزال وغيرهم .

(ب) مادة العالم : الجزء الذى لا يتجزأ :

من القضايا التى أخذت كثيرا من الجدال بين أصحاب الفرق والمقالات والفلاسفة ، قضية المادة التي خلق منها العالم ، من حيث تناهي وحداته الأولى « الذرة » أو « الجوهر الفرد » أو عدم تناهيها ، وموضوعها مرتبط بالعلوم الطبيعية وعلم العقيدة على السواء ، وللنظام مشاركة في هذه المسألة ، كان الطابع الجدلى لديه أغلب فيها على الطابع العلمي ، لقد انتهى جمهور المعتزلة قبله وبعده ، وكذا جمهور المتكلمين من الفرق الأخرى إلى القول بأن العالم يتألف من أجزاء لا تتجزأ هي « الجواهر الفردة » كي ينتهوا من هذه النتيجة إلى القول بحدوث العالم ، الذى يعد توطئة لإثبات وجود الحق سبحانه وتعالى . ولاشك في أن تآلف العالم من تلك الأجزاء التى تنتهي إلى جزء لا يتجزأ ، إنما يعنى نهاية جرم هذا الكون ، ومتى كان الأمر هكذا ، فإن حركته وزمانه يكونان كذلك ، ويستحيل أن يكون أزليا أبديا ، لأن انتفاء لا نهائيته في الماضى ينسحب أيضا على المستقبل ، وهدفهم من ذلك كله هو تفرد الحق سبحانه وتعالى وحده بالأزلية والأبدية ، تحقيقا لقوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » (الحديد : ٣) .

والمثبتون للجوهر الفرد يؤكدون موقفهم هذا كدليل على القدرة الالهية ، التى تؤلف بين هذه الأجزاء المتناهية في الصغر وتجعل منها أجساماً لها طول وعرض وعمق ، ولا يتصور تكون الأجسام إلا من أجزاء نتهي في صغرها إلى واحد لا يقبل التجزئة ، وإلا لاستحال تكون تلك الأجسام ، ويسوقون في هذا المقام بعض الآيات التي تصدر بما يدل على الشمول والاحاطة كقوله تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر » (القمر : ٤٩) . « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » (الفرقان : ٢) . « وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا » (الطلاق : الآية الاخيرة) . فهذه الآيات في سياقها العام تفيد أن مقدورات الحق سبحانه وتعالى محصورة من حيث العدد ومن حيث الوحدات الأولى لكل مخلوق ، كما يسوقون

أيضا خمسة أدلة عقلية تثبت صحة ما يذهبون إليه فى مواجهة من لا يقول به . وكأن « النظام » هو المعنى بذلك[11] ، لعل أبرز هذه الأدلة هو الدليل الأول الـذي جاء فيه : لو لم يوجـد الجـوهـر الفـرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية ، يقطع ما لا نهاية له ، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية ، وهذا يستلزم أيضا ألا يكون هناك فرق بين الذى يتحرك حركة بطيئة ـ كالنملة مثلا ـ وغيره الذي يتحرك حركة سريعة ، وحيث أن الحس يشهد بضد ذلك ، فقد ثبت أن تفاوت السرعة بين المتحركين يستلزم نهاية المكان .

و« النـظام » أمـام هذا الـدليل الـذي يكاد يطيح بمذهبه ـ ان فهم على ظاهره ـ قدم حلا نعتبره من قبيل الجدل ـ كما أشرنا ـ وليس حلا مقبولا في نظر العقل ، تجلى هذا حين قال بالطفرة ، يعنى أنه ليس بلازم أن يمر المتحرك بأجزاء المكان الواحد تلو الآخر ، بل يمكن أن ينتقل من الجزء الأول للمكان إلى الجزء الثالث دون أن يمر على الجزء الثانى ، ولاشك في انه فرار من الالزام الذي ألزمه به خصومه ، وهو يمثل حيلة جدلية كما ذكرنا ، وان كان « النظام » قد ساق هنا مثلا حسيا يقرب المسألة من العقل ، تضطره إلى أن يبحث لها عن تفسير علمى مقبول ، وإذا ما توصل إلى ذلك ، لم تكن حيلة منه ، بل حقيقة علمية ، تتحول بمـوقفه هذا من المقام الجدلى إلى المقام العلمى ، انه لكى يقدم حلا معقولا للقول بالطفرة ، قرر أن « الخدروف » أو « الدوامة » أو « النحلة » التي تكون عبارة عن جسم يدور حول محور ، يكون قطره الأعلى أطول من قطره الأسفل ، إنما تكون حركته من أعلا اسرع من حركته من أسفل وهكذا كلما اقتربنا من نهاية هذا الجسم نلحظ تفاوت السرعة بين أعلاه وأسفله ، على الرغم من أن المحور الذى يدور حوله هذا الجسم واحد ، وإذا صح هذا ، فيمكن القول بتفاوت السرعة مع لا نهاية المكان ، وهذا خروج من الالزام في حاجة الى تحقيق علمى كما ذكرنا .

غير أن المهم هنا أن نبين : هل كان « النظام » يرى لا نهائية مادة الكون ،

(١١) ذكرها الخياط في الانتصار ، وابن حزم في الفصل ، جـ ٥ ، ص ٣٥ . وقد اعتمد عليهما كل من أتى بعدهما من المتكلمين ، غير ان حزم يذكرها على أنها « مشاغب» وليست أدلة حقيقية لأنه يقرر رأى « النظام » في هذه المسألة .

بمعنى أن كل جزء منه يقبل القسمة إلى مالا نهاية ، بالفعل ، أو أنه كان يرى هذا الامر محصورا في دائرة الامكان الذهنى لا الواقعى ؟ الحق ان جميع المصادر الموثوق بها تنسب اليه القول بأن قبول الجواهر الفردة للانقسام إنما هو من قبيل الامكان الذهني ، وأن قوة « الوهم » في الانسان هي التى تقرر ذلك الامكان حتى نقسح المجال أمام القدرة المطلقة ، وإذا صح هذا القول فإن الضجة الكبرى التى قامت بينه وبين خصومه حول هذه القضية لم يكن لها معنى ، لأن من قال ينفي الانقسام ـ وهم خصوم النظام ـ ومن قال بجوازه لم يتوارد قولهما على شيء واحد من جهة واحدة وإذن فلا خلاف بين الفريقين . من ثم يتأكد ما سبق لى أن قلته : ان النظام كان هنا جدليا أكثر منه محققا في هذه المسألة . وقد فاته ـ وهو يريد افساح المجال للقدرة الإلهية ـ أن يحقق هذه القضية بمنهج لا يصطدم مع الحكمة الالهية ، ولا يصدم ـ في نفس الوقت ـ عقول الباحثين حين يكون للامكان الذهني تأثير على تلك الحكمة . ان فعل الشر أمر ممكن في ذاته ، وبالضرورة يكون خاضعا لسلطان القدرة الالهية ، لأنها تتعلق بجميع الممكنات ، ولكن لابد من إضافة قيد هنا . ألا يتعدى تعلق القدرة بالممكنات طبيعة الذات الإلهية ، المنطوية على الحكمة ، لذا رأينا القرآن الكريم ينسب إلى الحق سبحانه وتعالى كل الخيرات ، وينسب الشرور إلى البشر ، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك . . . » (النساء : ٧٩) ، ولكن أليس من حقنا أن نقول : ان « الامكان » الذي وقف عنده « النظام » من قضية « الجزء الذى لا يتجزأ » أو « الوهم » على حد تعبير مؤرخيه وبخاصة صاحب كتاب « الانتصار» قد تحول إلى واقع بالفعل بعد تحطيم « الذرة » وتحويلها إلى طاقة ؟ وإذا صح هذا فإن الرجل كان بحق صاحب سبق علمي ، حتى ولو كان قد قال بامكان الانقسام إلى ما لا نهاية له للجزء ذهنا لا واقعا . ومعلوم أن دائرة الامكان الذهني أوسع بكثير من الوقوع والتحقق ، وتضيق الفجوة بينهما كلما كان الممكن أكثر قابلية للتحقق ، وأعتقد ان الوحدة الأولى للعالم المادى « الجزء الذى لا يتجزأ » من بين هذه الممكنات .

وللنظام رأى واضح في مسألة تتصل بما نحن فيه ، وهى : رفضه لما ذهب اليه « المانوية » و« الدهرية » من القول بلا تناهي الزمان والمكان ، ذكر ذلك عنه « الخياط » في « الانتصار » وهذا يؤكد أن موقفه من « الجوهر الفرد » موقف من يسوى بين عمل « العقل » وعمل « الوهم » كما أشرنا ، لأن الزمان والمكان والحركة والمادة من الأمور المتلازمة من حيث القدم والحدوث ، أو اللانهائية والنهائية ، وما يثبت لواحد منها يثبت للآخرين بالضرورة .

وفي نهاية هذه القضية نقول : لم يكن النظام على حق في موقفه الجدلى هذا ، لأنه كان يدرك أن الجهة التى بها يثبت إمكان انقسام « الجوهر » إلى مالا نهاية غير الجهة التى يقول بها خصومه هذا القول ، كما لم يوفق خصومه كذلك حين لم يفرقوا بين إمكان الانقسام بالفعل وإمكان الانقسام بالقوة أو بالوهم . من ثم كانت المعركة بينهما في غير محلها .

غير أن الذى يهمنا هنا هو : أن دفاع « النظام » عن حدوث الزمان والمكان وعدم أوليتهما ضد « المانوية » و« الدهرية » يؤكد الغاية التي من أجلها عقدنا هذا البحث ، وهي أن تناول الرجل لدقيق الكلام في المسائل الطبيعية ، كان مرتبطا بعقيدته ، بغض النظر عن الخلاف الداخلى ، الذى نشأ عن عدم الفهم لما كان يذهب إليه . وكأنه كان يرى أن نصرة الدين عن طريق غير هذا الطريق يكون غير مقبول ، لأن خصومه يملكون من الأدوات مالا يستغنى عنه ، إذا أريد بيان باطلهم بطريقة تكون مقبولة لديهم . وليس هذا من قبيل الانجرار إلى مواقع الخصوم ، الأمر قد لا يرضى بعض الغيورين غير المتعقلين ، لأن مراعاة حال المخاطب واتباع المنهج الملائم له في الخطاب أمر من طبيعة المنهج الإسلامى وصميمه ، ثم من جانب آخر : كيف يتسنى للحقيقة أن تجد مكانها إلى العقول والقلوب ، ما لم تتصدع أمامها صروح الوهم ، وكل الشبهات التى يحسبها الخصم دليلا ، وهي ـ في الواقع ـ ليست بشيء أكثر من كونها شبهة ، أوتوهما .

لقد كان جدال « النظام » لهاتين الطائفتين وما قدمه من أدلة تنفي عدم تناهي الزمان والمكان مصدرا لأبى حامد الغزالى ، في رده على الفلاسفة القائلين بعدم تناهيهما . ولنا أن نقارن بين الحجة التى ذكرها « الخياط » منسوبة إلى

« النظام » وبين ما ذكره « الغزالى » في « التهافت » لنرى صدق ذلك ، يقول « النظام » : « الكواكب لا تخلو من أن تكون متساوية في السرعة أو يكون بعضها أسرع من بعض ، فإن كانت متساوية السرعة ، فإن ما يقطعه بعضها ، أقل مما يقطعه جميعها ، وإن كان بعضها أسرع من بعض ، فإن ما دخلته القلة والكثرة يكون متناهيا »[١١] من ثم يتقرر أن طريقة « النظام » العلمية في جدال الخصوم ، لم تكن ذات أثر في زمانه فحسب ، بل انتفع بها من أتى بعده ، ولو لم يكن لها من العمق والرصانة والمنهجية ، ما يؤهلها لأن تؤثر في غيره لما كان لها أن تتجاوز صاحبها ، ولا انزوت في طي العدم والكتمان .

(جـ) الأعراض والأجسام :

هذه المسألة أيضا من دقيق الكلام ، خاض فيها « النظام » بجرأة خالف بها كثيراً من المعتزلة بخاصة والمتكلمين بصفة عامة ، ولا يعنينا من الموافقة والمخالفة إلا ما يكشف عن طبيعة تفكيره وارتباطه بعقيدته ، موافقة أو معارضة ، وقد مر بنا حتى الآن أن تخريجاته للمسائل التي ذكرناها كانت مرتبطة بموقفه العقدى تأييداً وتثبيتاً ، ودفاعاً ضد الخصوم .

أما هذه المسألة فقد ذهب فيها مذهباً مادياً في نظرته إلى عناصر الكون وصفاته ، حيث يرى أن الوجود كله أجسام إلا عرض واحد هو « الحركة » ، غير أن تلك الأجسام ليست على درجة واحدة من حيث الكثافة والخفة والثقل ، من ثم كانت الألوان والطعوم والروائح عنده من جملة الجواهر ، ويذكر الشهرستاني عنه أنه وافق « هشام بن الحكم » في هذا القول ، بل يتهمه بالتناقض ، حيث يدعي أنه يقول تارة بأن الأجسام أعراض ، وأخرى بأن الأعراض أجسام ، ونحن لا نري في قوله هذا أي تناقض ، طالما أنه يقرر أن الجواهر والأعراض عند غيره هي عنده شيء واحد ، بغض النظر عن تسميتها بأي الاسمين ، كما لا يعنينا أيضاً المصدر الذي أخذ منه « النظام » فكرته هذه ، سواء من مصدرها

---

(١٢) الانتصار ، ص ٦٧ وقارن : الغزالي ، تهافت افلاسفة ، ص ١٢٥ . وانظر أيضا : بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ١٦ .

المباشر في زعم الشهرستاني وهو « هشام بن الحكم » الذي كان معاصراً للنظام ، أم من مصدرها البعيد ، وهم ـ هنا ـ الرواقيون كما ذهب إلى ذلك « هو رفيتز » على افتراض أن فلسفة هؤلاء في الوجود كانت موجودة في عصر « النظام » ، وإنما يعنينا كيفية توجيهه للفكرة ، إنه يرى أن الأجسام ـ وهي الوجود المادي ـ ليست على درجة واحدة من الكثافة ، بل هي أجناس متعددة قد تصل أحياناً إلى درجة التضاد ، نظراً لأن لكل منها طبيعة تخصه ، من شأنه أن يخضع لها ، إذا خلى وما هو عليه ، كما ينقل ذلك عنه « الأشعرى » في « المقالات » و« الخياط » في « الانتصار » ، والله وحده هو الذي يجمع بين هذه الطبائع المتضادة ، وبقهرها على غير طبيعتها .

ان فكرة « النظام » واضحة جلية بغض النظر عما في قوله بنفي جميع الأعراض ماعدا الحركة ، واعتبارها من قبيل الأجسام المتفاوتة الكثافة ، حيث يظهر أن الخلاف بيته وبين من خالفهم في ذلك إنما هو خلاف اعتبارى لا حقيقي ، وكونه وجه موقفه هذه الوجهة التي تفيدنا أن الله سبحانه وتعالى ـ وهو القاهر فوق عباده ـ هو الذي ألف بين المتضادات إنما يؤكد أن اجتهادات الرجل كانت من أهل عقيدته ودينه .

وإذا صح هذا فإن اتهام « ابن الروانـدى » ومن جرى وراءه أمثال « البغدادى » للنظام بأنه تابع في هذه المسألة قول أصحاب التثنية ،[١٣] يكون باطلا ، لأن « النظام » إذا كان قد قال بمثل ما قالوا ، فإنه لم يخرج المسألة كما خرجوها ، لقد خرج هؤلاء فكرتهم هنا على أساس عقيدتهم في القول بوجود أصلين لهذا العالم ، كما خرجها « النظام » على أساس عقيدته في التوحيد .

وإذا كان « النظام » هنا قد تأثر بأصل آخر غير ثقافته الدينية ، فإن الأولى أن يكون مذهب التثنية هو الذي أثر فيه في القول بأن الوجود أجسام فقط ، لا في النتيجة التى انتهى إليها كل من المذهبين كما بينا ، في رده عليهم ودفاعه عن عقيدته[١٤] .

---

(١٣) الخياط : الانتصار ، ص ٧٥ .

(١٤) انظر : د . ريدة : النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١١٧ .

وأحب أن أشير هنا إلى قضية مهمة تتصل بما نحن بصدده ، هي أن مفهوم الجوهر والعرض والجسم لدى المتكلمين بصفة عامة ـ والنظام منهم ـ يختلف عن مفهوم كل منها لدى الفلاسفة . وهذا الفرق في المفهوم ينبيء عن المنطلق الأساسي لدى كل من الفيلسوف والمتكلم ، كما صرح بذلك « ابن خلدون »[١٥] وكذلك الغاية التى يسعى اليها ، فالمتكلم يبحث في المسائل التى يتعرض لها على قانون الاسلام ، فإذا بحث في الجسم ، فانما يكون بحثه فيه من حيث دلالته على الفاعل ، أما الفيلسوف فإنما يكون نظره إلى المسائل والقضايا نظرا مطلقا . ويمكن أن يقال : المتكلم يدخل ميدان البحث العلمى وهو مزود بعقيدته ، وتكون الغاية لديه نصرة ما يعتقد ، وأما الفيلسوف فانه يدخل ميدان البحث وهو مجرد من أي اعتقاد ، ولا يحصل له ذلك الا بعد أن تهديه طرائقه في البحث إلى ما يمكن اعتقاده ، وهذا الذي نقول ، يبين لنا كيف أبلى المتكلمون في الدفاع عن الإسلام ضد خصومه بلاء حسنا ، وكان المعتزلة في مقدمة من ينتصر لدينه بالمنهج العلمي ، وكان « النظام » على رأسهم [١٦] وقد رأينا أنه وإن كان قد استفاد من خصمه ، ليعرف ما عندهم فيجادل عن دينه على أساس ما يعرفون ، ا ستطاع أن يكون في مستوى المعركة التى يحارب فيها ، وهنا تسقط تلك الدعاوي السريعة ، التى تتهم الرجل بغير دليل ، اللهم الا لكونه يذكر ما يقوله الخصم كمقدمة للرد عليه ، ولا يذكره اعتقادا ، فإذا اعتبر هذا المنهج من قبيل التأثر ، فكان على هؤلاء الذين يقولون هذا ، أن يدركوا ألا طريقة علمية سوى هذه الطريقة ، يمكن بها أن يكون الطرفان في مستوى معين من الفهم والوضوح ، وإلا فكيف يصل صاحب الحق إلى ما يريد ، وهو لا يعرف ما عند صاحب الباطل ، ولو كان يرضى بالظاهر فيما ينظر فيه فلربما قبل أشياء لا تستحق القبول في الواقع ونفس الأمر ، ورد أخرى لا تستأهل الرد كذلك ، وإذا كان القبول أو الرد كلاهما يحتاج إلى تعليل مقبول ، فان هذا يقتضي التقصي

---

(١٥) المقدمة، ص ٣٢٧ .

(١٦) يقرر «نيبرج» في مقدمة كتاب « الانتصار» أن النظام يعد أكبر مدافع عن عقيدته حتى عصره ، انظر: ص ٢٣ .

والبحث ، لمعرفة ما يكنه ظاهر الكلام وراءه من معان وآراء ومعتقدات . حتى يمكن الحكم عليها بمنهج علمي صحيح ، وقد قرر القرآن الكريم هذه القاعدة في جانبها السلبي ، وهي بالضرورة تفيد اطرادها في الجانب الايجابي كذلك ، كما جاء في قوله تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله . . . » (يونس : ٣٩) . . فالتكذيب من غير علم كالتصديق من غير علم ، لا يصح في اعتبار القرآن الكريم ، وفي ضوء المنهج العلمي أيضا .

وربما كان تعمق « النظام » فيما تعرض له من دراسة واستقصاء ، والوصول الى نتائج قد تخالف المتعارف عليه في بادى الرأى ، من أهم الأسباب التي ألبت عليه من سواه ، ممن اتهموه في دينه ، يقول المرتضي في ذلك : « كان النظام حسن الخاطر ، شديد التدقيق والغوص ، وإنما أداه إلى المذاهب الباطلة ، واستشنعت منه ، تدقيقه وتغلغله»[١٧] .

والذي يطالع ما ذكره « الجاحظ »[١٨] منسوبا إلى « النظام » في رده على المنانية والدهرية ، يدرك ـ بحق ـ أن الرجل قد أخذ على عاتقه مهمة نقض تلك المذاهب التى تخالف الإسلام بطريقة علمية ، تدل على بصره ودقته في فهم مذاهب الخصوم ، وادراكه لما فيها من ضعف ، من ثم جاء رده عليها في مستوى دقته في الفهم والاستيعاب .

ويرتبط بموقف « النظام » من قضية « الجواهر والأعراض » مسألة قد ترى في الظاهر أنها ثانوية ، ولكن عند التحليل تظهر أهميتها ، وهي مسألة « المقولات » الأرسطية ، إنها لدى « المعلم الأول » عشر مقولات « جوهر » واحد وتسعة أعراض ، هي مقولات : الكيف والأين والمتى والإضافة . . الخ ، فهل يعنى رفض النظام لجميع الأعراض المعروفة لدى أرسطو ، بدايات لنقض ذلك المنطق ومقولاته ، والتبشير بمنهج جديد متلائم مع طبيعة الفكر الإسلامي ، الأمر الذي تكفل به كثير من الباحثين في دوائر الفكر الإسلامي المختلفة من بعده ؟ أتصور أن الإجابة هنا تحتاج إلى دراسة معمقة في بحث مستقل ، وحسبى

---

(١٧) الأمالى : جـ ١ ، ص ١٣٢ .

(١٨) الحيوان ، جـ ٤ ص ٣٤٣ .

أن فتحت الباب لمن يريد دراسة هذه القضية ، ويمكن الاستعانة في ذلك بالدراسة التي قدمها المرحوم الدكتور علي سامي النشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » .

وإذا صح هذا « الفرض » فان قول مؤرخي الفرق ـ وبخاصة «الشهرستاني » ـ بأن « النظام » قد طالع كتب الفلاسفة[١٩] يعد مدحا للرجل لا قدحا له كما هو سياق حديث « الشهرستانى »، لأنه لم يقف عند مجرد محاكاة ما جاء فيها ، بل كانت له آراء مخالفة تدل على استقلاله ، وكانت المسألة التى نحن بصددها ضمن سياق نقده للفكر اليوناني ، وبخاصة مالا يتفق منه مع « العقل » و « الدين » .

(د) الحركة والسكون :

من بين الآراء التي تعبر عن اتجاه « النظام » المتميز في دراسة الطبيعيات ، رأيه في الحركة ، إذ يري أنها ليست عرضا يقتسم طرفي البعد مع مقابله ، وهو السكون بالنسبة للأجسام ، إذ ليس في الواقع لها إلا الحركة فقط ، وأن السكون ليس إلا اصطلاحاً لغوياً ، وهو بتقريره هذا الرأي يخالف جمهور المتكلمين الذين يرون أن الحركة والسكون يقتسمان طرفي البعد بالنسبة للأجسام ، كما يقف موقف المعارضة ممن يقول بأنه لا وجود إلا للسكون فقط ، وأن الأجسام كلها خلقت ساكنة ، وليست الحركة الا اصطلاحاً لغوياً بعكس ما ذهب إليه « النظام » . وصاحب هذا الرأي هو « معمر بن عباد السلمي » . وتوارد الأمكنة على الجسم قد يوهم الناظر بأنه متحرك ، وهو في الحقيقة ساكن[٢٠] . كما يخالف ـ كذلك ـ ما ذهب اليه من يرى أنه لا حركة ولا سكون ، بل جسم ساكن أو متحرك ، وهو قول ابى بكر بن الأصم[٢١] .

ولكي نفهم وجهة نظر « النظام » في الحركة وما يريده بها نقول : يقرر أن الحركة نوعان : حركة « النقلة » ويعنى بها : ما به ينتقل الجسم من مكان إلى

(١٩) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٣ .
(٢٠) انظر: ابن حزم الفصل ، جـ ٥ ، ص ٣٥ .
(٢١) نفس المصدر .

آخر ، وهذا النوع من الحركة ظاهر لا يحتاج إلي بيان ، وأما النوع الآخر ، وهو حركة الاعتماد فيعنى : تحرك الجسم في مكان واحد حركتين أو أكثر ، فإن وحدة المكان هنا قد توهم الناظر أن الجسم ساكن ، ولكنه في الحقيقة متحرك في المكان ، وهنا لابد أن نفهم من هذا التفسير لمعنى الحركة لديه شيئا يلمس الموضوع الذي نحن بصدده ، وهو مدى صلة « الطبيعيات » لدى « النظام » بالعقيدة . هل يصح أن تفهم من كلامه أن حركة « الاعتماد » تقابل « السكون » عند من قال بالعرضين معا : الحركة والسكون ، ويكون الخلاف في المصطلح لا في المضمون ؟ لا أتصور أن الأمر كذلك ، لأن « النظام » بما أوتي من ذكاء ، لا يمكن أن يحدث بينه وبين خصومه معركة يكون الخلاف فيها لفظيا . إذن لابد من محاولة فهم مذهبه في الحركة بطريقة تطابق ما يقصد إليه .

إننا نجزم إذا كنا أمام جسمين ، أحدهما يتحرك يمنة ويسرة ، والآخر ليس كذلك ، اننا أمام صورتين متغايرتين تماما في نظر الحس ، وهو أحد أدوات المعرفة ، فهل يعني بحركة « الاعتماد » انتهاء الجسم من مدافعة ما يعوقه وهو في طريقه الى جهة معينة ، مثل مركز الأرض مثلا ، وكونها ذات جاذبية ؟ وإذا صح هذا التفسير فإن الأمر لا يزال في دائرة الخلاف اللفظي . ولا يحل هذا الاشكال الا إذا قدرنا أن الرجل يرى أن الجسم له حركتان : إحداهما « ظاهرية » تقع على سطحه الخارجي أو كتلته ، وأخرى « باطنية » داخلية ، فإذا كان متحركا حركة من مكان إلى آخر ، فإن الذى يظهر منه هو حركة « النقلة » وأما الحركة « الباطنية » الداخلية ، فلا تحس ، فإذا وصل إلى نهاية حركة « النقلة » فإنه يكون متحركا حركته « الباطنية» وهي التي لا تحس ولا تشاهد ، ويرشح لهذا الفهم أن الرجل صاحب فكرة عدم بقاء العرض زمانين ، والحركة عرض كما نعلم . وقد حكي عنه الأشعرى القول بأن الله سبحانه وتعالى يخلق الجسم في كل وقت ، ولما كان الخلق عنده يقترن بحركة الاعتماد ، فالسكون ـ حينئذ ـ يكون حركة ، بمعنى : حركة الخلق المستمر ، وهنا نضع أيدينا على الغاية التى يسعى « النظام » إلى نيلها ، وهي أن الله سبحانه وتعالى لا تنقطع قدرته عن الاستمرار في خلق الأشياء ، لا من حيث أعدادها ، بل من حيث ذوات كل

منهـا ، فحفظ ادامة الوجود للموجودات الذى قال به غيره من المفكرين ، هو عنده يعني « الخلق المتجدد » ذلكم لأن الخلق عرض ، وهو لا يبقى زمانين .

أرأيت كيف ربط مذهبه في الحركة بعقيدته ، وأنه كان متسقا مع نفسه حين قرر أنها عرض لا ينبغى أن يبقى أكثـر من زمـان واحد ، ومن ثم فان عملية « الخلق » ليست عملية سكونية ، بل هي عملية « ديناميكية » وهذا ما انتهى إليه العلم الحديث في نظرته إلى الأجسام ، بل في نظرته إلى « الذرة » باعتبارها الوحدة الأولى في بناء الأجسام .

كان من الـطبيعى أن يكـون موقف « النـظام » هنا من هذه المسألة محل معـارضـة لدى من أتى بعده من القدماء والمحدثين ، فأما القدماء فكان على رأسهم « ابن حزم » الذى أعجب بآرائه في كثير من المواقف ، وبخاصة في رأيه في الجزء الذى لا يتجزأ ، ولكنه هنا رد عليه بطريقة هادئة ، مقدماً البراهين الدالة على أن الحركة والسكون أمران متضايفان لا يفهم أحدهما إلا بالآخر .[٢٢] . وأما المحـدثـون فمنهم المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الذي قرر أن « النظام » لم ينضج لديه مفهوم حركة « الاعتماد » ويرى أن هذا أمر طبيعى في هذا الزمن المتقدم[٢٣] .

وليس من خطتنـا أن نبحث عن المصـادر التي أخذ منها « النظام » فكرة « التغير » في الخلق أو التجدد فيه ، كما أشرنا إلى ذلك في مسائل سبقت ، بل الأهم من ذلك أن نعرف كيف أفاد من أفكار السابقين ، وكيف وجهها وجهة علمية تخدم عقيدته ، على فرض أن فكرته في حركة « الاعتماد » كان مسبوقا بها لدى فيسلوف « التغير » «هيراقليط » أو لدى « الرواقيين » الذين يفسرونه بمعنى « التـوتر » وإذا لم يصح هذا الفرض ، على اعتبار أن الفكر الفلسفي اليوناني بمدارسه المتعددة لم يكن قد عرف بعد لدى المفكرين الإسلاميين في هذا العصر المبكر ، أو على الأقل لم يكن قد نضج لديهم ، فإن الفرض الأكثر قبولا أن يكون مبحث الحـركة على هذا الشكل المتقدم لدى « النظام » قد جاء نتيجة التأمل الذاتى ، وهذا ما أطمئن اليه .

(٢٢) نفس المصدر ، ص ٣٦ .

(٢٣) النظام ، ص ١٤٠ .

ثانياً : الأسباب التي حملت النظام على الايغال في الجانب العلمي :

ليست المسائل التى عرضناها فيما سلف هي كل ما تركه « النظام » من آثار في دراساته الطبيعية ، بل للرجل مسائل درسها بعمق ، وله فيها تحليلات تخالف كثيراً ما كان سائداً في عصره ، وتؤكد في الوقت نفسه أنه كان رائداً لمعارف علمية أثبتت التجارب صحتها فيما بعد ، وقد حكي عنه انه كان يمارس بنفسه التجارب العلمية ، حتى يمكن تعليل الظواهر تعليلا صحيحاً ، فقد ذكر تلميذه « الجاحظ » أن « النظام » أجرى تجارب على الحيوان بتأثير شرب الخمر عليه ، واختار نوعين منها : النوع الأول : الحيوانات ذات الأجسام الكبيرة كالابل والخيل ، والنوع الثانى : الحيوانات ذات الأجسام الصغيرة كالظباء والكلاب والشياه ، وانتهى من تجربته هذه إلى أن الحيوان الوحيد الذى تحدث له النشوة من الخمر أكثر من غيره ، هو « الظبي »[٢٤] . والعلم المعاصر يتخذ من الحيوانات مجالا لاجراء التجارب عليها كمدخل لمعرفة العلل الحقيقية للظواهر ، وأكثر ما يكون ذلك في علمى النفس والطب ، وهذا يؤكد لنا ما قلناه من أن « النظام » كان من المبشرين بهذه الروح العلمية التجريبية ، التي لا تصدق ـ في عالم الطبيعيات ـ الا ما محصته التجربة ، وفي عالم المعقولات ما قام الدليل على صدقه ، ولم يعارض العقل ، الذي له السلطان الأعلى في الحكم علي الأشياء .

وقد اكتفينا بما سقناه ، حتى لايطول بنا البحث ، وكنا حريصين على إيجاد الترابط الذي يمسك بين ما انتهى إليه من حل في تلك المسائل وبين عقيدته الدينية ، من غير تعسف أو ارغام لنصوصه حتى توافق ما نروم الوصول اليه .

ولعل هذا الذي سبق ، يوقفنا أمام هذا السؤال : لماذا آثر « النظام » هذه الطريقة ـ طريقة الخروج على المألوف مما تواضع عليه علماء عصره من أفكار وآراء ـ وتناول المسائل برؤية جديدة ، وفي نفس الوقت يربطها بعقيدته الدينية ؟ .

إن الإجابة على هذا السؤال تحل كثيرا من الاشكالات التي تعلقت بحياة هذا الرجل من الناحية الدينية ، ذلك لأن المأثور عنه ، وتناقلته الأجيال جيلا بعد جيل ، مواقف أقل ما يقال فيها أنها كانت تدل على أنه كان مستخفا

(٢٤) الحيوان ، جـ ٢ ، ص ٨٢ .

بالدين ، حيث ان له في القرآن الكريم من حيث اعجازه ، وصدق دلالته على الرسالة رأيا يخالف ما عليه الجمهور قبله وبعده[٢٥] ، كما أن له رأيا في الحديث كذلك ،[٢٦] حيث ذهب إلى أن الحديث المتواتر يجوز أن يقع فيه الكذب ، كما يجوز أن يقع العلم الضرورى بخبر الآحاد ، إلي غير ذلك من الآراء التي تهز من عقيدته الدينية ، بل قد تخرجه عن الدين إذا فهمت على غير ما يقصد .

وسنشير في إيجاز إلى الآراء التي قيلت في أسباب تقلده هذه الروح النقدية الصارمة ، التي مست الدين كما ذكرنا ، والتي كانت في نفس الوقت سلاحا في وجه الخصوم من كل الملل والطوائف .

تقول كتب التاريخ عن « النظام » انه كان حاد الذكاء منذ صغره ، واسع الثقافة ، لا يقف عند ظاهر المسائل ، بل يغوص إلى أعماقها ، وأن دكاءه مع سعة ثقافته ومعارفه ، ولدا لديه رغبة قوية في النقد والتمحيص ، والاعتداد بما يمليه عليه عقله ، والقدرة الفائقة على جدال خصومه ، وأن هذه المواهب كلها ، لم تتوجه به إلى طائفة بعينها ، بل ان له مع كل المذاهب مواقف ، ولعل أصدق ما يؤيد هذه القضية أن الرجل أتى بآراء تخالف ما كان عليه أستاذه المباشر ـ وهو خاله في نفس الوقت ـ أبو الهذيل العلاف ، وقطعه في بعض المناظرات ، حتى غدا « العلاف » يتحايل بالمرض عندما يشعر أن « النظام » يخالفه في مسألة لا يحسم الخلاف حولها إلا المناظرة ، كما ذكر ذلك « الجاحظ » عنهما .[٢٧] .

والمشهور عنه كذلك أنه زار كثيراً من البلاد ذات الثقافات والديانات القديمة ، اختلط بعلمائها وعرف ما لديهم من معتقدات وآراء ، يضاف إلى ذلك ، اقامته مدة طويلة في البصرة ، وهي ملتقى جميع الثقافات و المعارف ، فإذا استصحبنا مع هذا كله نزعة « النظام » غير التقليدية في نظرته لكل ما يصادفه من معتقدات وآراء ومذاهب لأدركنا لماذا كان منهج الرجل هكذا . فإذا

---

(٢٥) انظر: البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٧٨ .

(٢٦) نفس المصدر ، وقد سبق أن ذكرنا أن البغدادى والشهرستاني اعتمدا إلى حد كبير على كلام ابن الراوندى عن « النظام » .

(٢٧) الحيوان ، جـ ٣، ص ١٧٥ .

انضم إلى ذلك كله : احساسه بنفسه وشعوره بذاته ، وما ينطوى عليه عقله من ذكاء ، وذهنه من صفاء ، لكان هذا أيضا من المبررات التي جعلته يؤثر هذا المنهج ، لقد انتهى المعتزلة بصفة عامة و« النظام » بصفة خاصة ، إلى تحديد دور « العقل » وعلاقته بالنص الدينى ، فهو عندهم الحاكم والقاضى ، وحجتهم في ذلك أن النص إنما جاء ليفهم بالعقل ، بل انهم استخفوا بالضوابط التي ينبغي مراعاتها عند التعارض الظاهرى بين العقل والنقل ، إنهم توسعوا كثيراً في نظرتهم إلى « الألفاظ » بصفة عامة ، سواء ما كان نصا مقدسا كالقرآن الكريم ، أو ما كان غير ذلك ، فاعتبروها رموزاً تقود الناظر إليها ، إلى أن يفسرها بما يريد من المعاني والمضامين ، حتى ولو كانت العلاقة بين دلالتها القريبة وبين ما يريده الناظر علاقة بعيدة .[٢٨] .

لقد قال أحد المعتزلة المعروفين ـ وهو بشر بن المعتمر ـ شعراً تظهر منه العلاقة بين النص والعقل على الوجه الذى أشرنا اليه ، ولم يكن الا تعبيرا عن منهجهم العام قال :

لله در العقل من رائد ... وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضي على غائب ... قضية الشاهد للأمر
وان شيئا بعض أفعاله ... أن يفصل الخير من الشر
لذى قوى قد خصه ربه ... بخالص التقديس والطهر[٢٩]

ومن المؤكد كذلك أن انتهاج هذا السبيل لدى « النظام » كان مرتبطا إلى حد كبير ـ بالاضافة إلى ما تقدم ـ بنزعته إلى الشك في وسائل نقل المعارف والآراء . وهذه النزعة لا توجد الا لدى أصحاب المواهب العقلية الفذة ، الذين لا يعولون كثيرا الا على ما تقره نظرتهم الاستقلالية ، وقد أثر عنه أنه كان يقول : « خمسون شكا خير من يقين واحد»[٣٠] .

ان ايغال « النظام » في استخدام « العقل » وتوجيه القضايا التي انتهى فيها إلى نتائج تخالف ما كان عليه غيره لا إلى ما يؤيد عقيدته ـ على الوجه الذى ذكرنا ـ

(٢٨) زهدى جار الله ، المعتزلة ، ص ٣٩ .
(٢٩) الجاحظ : الحيوان جـ ٥ ، ص ١٧٤ . وانظر أيضا : جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٠٢ .
(٣٠) الجاحظ : الحيوان ، جـ ٥ ، ص ١٧٥ .

يجعلنا نتساءل كثيرا عن حل مقبول في نظر العقل لتلك الثنائية الظاهرة في منهج الرجل ، أعني بذلك : إذا كان « النظام » مؤمنا بدينه وعقيدته هذا الإيمان القوي الذي يحمله على مواجهة خصوم الإسلام الحقيقيين من جميع الطوائف والملل كالمنانية والديصانية والدهرية وغير هؤلاء ، انتصاراً لهذا الدين ، وللحقيقة العلمية في نفس الوقت بروح الحاذق الماهر الواثق ، وإذا كان كذلك قد جادل كثيراً من المعاصرين من أبناء دينه ـ وعلى رأسهم أستاذه العلاف كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ انتصاراً للحق الذي يراه ، فكيف نوفق بين هذا الموقف الإيجابي وبين مواقفه الأخرى السلبية كما يصورها خصومه كموقفه من إعجاز القرآن الكريم ، والسنة المطهرة والصحابة والإجماع والقياس . . إلخ ، على الوجه الذي أشرنا إليه آنفا ؟

ان هذا الحل كان من الممكن أن يوجد على وجه مقبول إلى حد كبير ، لو أن مؤلفات « النظام » كانت بين أيدينا ، وقد كان من الممكن كذلك أن نعرف منها السابق واللاحق ، وهذا مفتاح يحل الاشكال برمته ، لأنه من خلال هذا التصنيف يمكن الحكم عليه بما انتهى إليه منهجه في آخر مؤلفاته . إذ نحن لا ننكر أن للمفكرين الكبار أمثال « النظام » تطورات في منهجهم ، وهذه مسألة موجودة في كل حضارة .

وإذا كان الواقع أقوى مما نتمنى فليس هناك من حل لهذه المشكلة سوى التقدم بفرض يحتمل أن يكون حلا لها ، ويقوم هذا الفرض على أساسيين :

١ ـ الامكان الذهني .

٢ ـ الواقع ونفس الأمر .

فأما الأول : فإن العقل لا يرى مبررا اطلاقا لأن ينظر إلى الرجل بعين الارتياب ، بسبب ما عزى إليه من آراء جاءت كلها على لسان خصومه ـ كابن الروندى والبغدادي ـ كما أشرنا سابقاً . وعلى فرض التسليم بصحتها فلماذا لا تكون هذه الآراء التي استشنعت عليه كانت في مراحل عمره المتقدمة ، مراحل النشوة بسلطان العقل والاغترار بما يوحي به من حلول وتفسيرات حتى ولو جاءت مخالفة لما عليه الجمهور ، ولعل مما يؤيد هذا أن « النظام » لم ينكر اعجاز القرآن

الكريم ، ولكن له وجه في الاعجاز ، استحسن لدى بعض من أتى بعده ، كما انه لم ينكر السنة من حيث حجيتها ، بل كان يرى أن اليقين الذي تفيده ، ينبغى ألا ينبنى على أساس عدد الرواة فحسب ، وبخاصة في الحديث المتواتر ، بدليل انه شفع قوله هذا بقوله ان حديث الآحاد قد يفيد علما ضروريا . إذن ليست العبرة بعدد الرواة فقط ، بل بما يفيده متن الحديث من علم ، كما نقل ذلك عنه ، وقد أشرنا إليه آنفا ، وكذلك القول في الاجماع والقياس ، ويمكن قراءة الرجل من جديد بروح جديدة ، تتخلى عن التربص به ، كما فعل خصومه السابقون ، لأن الحكم عليه بخلاف ما يستحق ، يكون تجنيا على الحقيقة وعلى الرجل ، وهذا مالا يرضاه الدين الذي ينتمي إليه ، وهو أيضاً ما يأباه المنهج العلمي الصحيح .

وأرجو ألا أحمل موقفه هنا ما لا يحتمله إذا قلت : كأن الرجل كان له مذهب في فهم قضايا الدين بطريقة جديدة غير مألوفة ، ومن الواضح ان كل جديد يكون مستغربا ممن لم يفهموا أهداف ومقاصد أصحاب النزعة التجديدية ، كما أن للمؤول موقفا آخر غير موقف الرافض تماما ، كما انتهي إلى ذلك المحققون من أهل العلم .[٣١] .

ثم من ناحية أخرى : إذا نظرنا إلى واقع الأمة الإسلامية في القرن الثاني الهجري وما تلاه ، نلاحظ أن المجتمع الإسلامي قد استوعب في اطاره كثيرا من الثقافات ، أغلبها كان معبرا عن مواقف أصحابها الفكرية والروحية ، التى تصطدم مع الإسلام ، وهذا بالضرورة يقتضى روحا جديدة في البحث والمواجهة .

وأما الثاني : فلأن التاريخ تحدث عن كثير من الباحثين من أصحاب التطورات الروحية والفكرية ، تعاورت حياتهم مواقف متباينة ، وكانت وسائل المعرفة وأدواتها ـ وهو ما يتصل بموضوعنا مباشرة ـ هي الدائرة التي ظهرت فيها هذه المواقف المتباينة . وقد كان الغزالي أكبر ممثل لها في الإسلام ، كما يبين ذلك ما جاء في سيرته الذاتية ، التي حكاها هو في كتابه « المنفذ من الضلال » وإذا

(٣١) انظر: الشيخ محمد عبده رسالة التوحيد ، ص ٧٥ .

صح هذا الفرض الذي قدمناه ، فإن اتهام « النظام » في دينه بناء على موقفه من القضايا التي أشرنا إليها ، وما صاحب ذلك من معاشرته لقوم من « السمنية » القائلين بتكافؤ الأدلة ، يعنون بذلك نقض النبوة ، ومخالطته لهشام ابن الحكم الرافضي ،[٣٢] ولكثير من الفلاسفة ، يصبح امرا لا مجال له ، فقد كانت اتصالاته بهذه الطوائف جميعا من أجل الإفادة منها ، حتي يعرف كيف يدافع عن عقيدته بالطريقة العلمية ، كما أشرنا إلى ذلك .

تفسير يحتاج إلى نظر :

ذكر « المقريزى »[٣٣] في خططه قضية على جانب كبير من الأهمية هي : أن « النظام » كان يرى تحريم نكاح الموالي من العربيات ، وهذه القضية أفسحت المجال لكثير من التفسيرات ، تنتهي بأصحهابها عند القول بأن « الولاء » الذى كان لدى كثير من المعتزلة ، ولد لديهم أو لدى أكثرهم على الأقل نزوعا نحو إيجاد نوع من الثقافة المهجنة تجعل سلطان العقل أساس الحكم فيها ، وفي ضوء هذه الثقافة ينظر إلى الإسلام باعتباره عربى النشأة واللغة ، ويؤكد ذلك بأن خلفاء بني العباس الذين ناصروا الاعتزال ، بل اعتنقواه ـ كالمأمون والمعتصم والواثق ـ كانت أمهاتهم من الموالى ، وقد أشار الجاحظ إلى اعتزاز الموالى بشرفي الولاء والعروبة في كتابه : رسالة بنى أمية ، يقول في ذلك : « وقد نجمت من الموالي ناجمة ، ونبتت منهم نابتة ، تزعم أن المولى بولائه صار عربياً ، لقول الرسول ﷺ : « الولاء لحمة كلحمة النسب ، لا يباع ولا يوهب » ويقولون : نحن أشرف من العرب بقديمنا ، ومثلهم بحديثنا ، وذو الخلتين أشرف من ذى الخلة الواحدة » .[٣٤]

والذي أفهمه من هذا النص أنه نقض للاتجاه « الشعوبى » وكشف عن مساوئه ، ونحن لا ننكر أن هذا الاتجاه ظهر في عصر العباسيين كرد فعل للسلطان العربي في عهد الأمويين ، ولكن الذي يحتاج إلى إعادة نظر ، هو أن

(٣٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٧ .
(٣٣) الخطط ، جـ ٢ ، ص ٣٤٦ .
(٣٤) انظر: د . أبو ريدة : النظام ، ص ١٣ .

يكون للمعتزلة دور في هذه الحركة و« النظام » منهم ، ذلك لأن الجهاد الذي تحمله هؤلاء ، منذ زعيمهم « واصل بن عطاء » في سبيل الدعوة إلى الإسلام والرد على المخالفين من كل الملل والنحل ، يجعلنا في حل من القول بأننا لانشك في اخلاص هؤلاء للإسلام ، لا للشعوبية ، وإذا كان لهؤلاء تصورات معينة في قضايا العقيدة ، انتهت بهم إلى تثبيت أصولهم الخمسة في مواجهة التصورات الأخرى ، فلا أحسب أن ذلك كان بعيداً عن روح الإسلام العامة ، بغض انظر عن التفصيلات الجزئية ، وكانت غايتهم القصوى وراء تصوراتهم هذه ، إحياء الدور الفعال للعقل لتدعيم « التنزيه الإلهى » وإذا كانوا لم يوفقوا في بعض المواقف ، فعذرهم انهم طلبوا الحق فأخطأوه ، وليس من طلب الحق فأخطأه ، كمن طلب الباطل فأدركه ، كما قال علي كرم الله وجهه في حق الخوارج .

من ثم نرى أن ما ذهب اليه المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، متابعا في ذلك ما ذكره الباحث الغربى « شراينر » بأن ظهور المعتزلة ـ رغم دفاعهم المجيد عن الإسلام ـ اشبه ما يكون برد فعل من جانب الموالى ، عارضوا به سلطان الإسلام وثقافته »[٣٥] يحتاج إلى اعادة نظر . على فرض التسليم بأن المعتزلة ـ أو أغلبهم من الأوائل ـ كانوا ينزعون منزعا عقليا يميزهم عن العرب من المسلمين ، فإن ما يوحي به هذا الموقف هو نصرة الإسلام باعتباره دينا عالميا وان استلزم ذلك ، وضع العرب في مكانتهم الحقيقية من هذا الدين ، ثم ان الإسلام ـ من ناحية اخرى ـ لا يعطى للأصول العرقية والأنساب قيمة أكثر من طبيعتها ، لأن نظرته الحقيقية انما تنصب على مدى انفعال المسلم بدينه ، بصرف النظر عن العوارض الأخرى ، ويؤكد هذا قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير» (الحجرات : ١٣) ، ثم بينت السنة المطهرة أن « العربية اللسان » أى أنها الوعاء الحامل لهذا الدين ، تتمثل في دستوره « القرآن» الكريم الذى نزل بلسان عربى مبين . وأما انفعال القلوب والنفوس به ، فهما وعملا وتطبيقا ودفاعا عن حماه ، فمسألة لا تحددها مواقع جغرافية أو

(٣٥) نفس المصدر ، ص ١٣ ، هامش .

عوامل بيئية أو عرقية ، من ثم كان أكبر علماء الإسلام ، الذين فهموه بعمق ، في كل جوانبه الثقافية والفكرية من الأعاجم .[٣٦]

ولاشك في أن قوة العقيدة في قلب صاحبها هي التى تحركه تجاه المناهضين لها ، ولو لم تكن عقيدة « النظام » هكذا من القوة ، لما رأيناه يدافع عن دينه هذا الدفاع الحار .

ثم إن هنـاك دراسات جادة عن أسباب الزندقة والشعوبية ، مستخلصة بطريقة علمية ، ومنهج تركيبى من كتب التاريخ المشهورة ، كشفت عن المنابع الاساسية لهاتين الظاهرتين والممثلين لهما ، ممن أسلم ظاهره ولم يسلم باطنه وعن الأسباب وراءهما ، ولم نر من بين الزنادقة أو الشعوبيين أبا اسحق إبراهيم ابن سيار النظام ، بل رأينا غيره من الشعراء أمثال : أبو دلامة ومطيع بن اياس وحماد عجرد وبشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وعلي بن الخليل ، وسلم الخاسر ، وأبان بن عبدالحميد ، ووالبة بن الحباب وأبو نواس ، وأبو العتاهية ، وآدم ابن عبدالعزيز ، ويحيى بن زياد . وقد كان كل من بشار بن برد وأبى نواس أظهر الشعراء الذين جمعوا بين الزندقة والشعوبية معا .[٣٧]

ثالثاً : أثره فيمن أتوا بعده :

يمكن القول بأن « النظام » قد انتهى في منهجه إلى أن العلم اليقينى لا يتحصل إلا عن طريق التجربة المباشرة ، حسية كانت أو عقلية ، وبهذا لا ينبغى للباحث أن يقيم وزنا لغير ما يقره هذا المنهج ، حتى ولو كان متصلا بنصوص مقدسة ، وكأن « النظام » هنا يتهم بطريق مباشر جدا علماء الدين التقليديين ، الذين لا يعدو منهجهم امتلاء عقولهم بمعارف لم تمحص ، وله في هذا المقام كلام صريح في الانتقاص من أصحاب هذا المنهج ، انهم في نظره كحاطب ليل ، وهذا المنهج لديه مردود بأوليات العقل ، كما انه مردود من الناحية الشرعية كذلك .

(٣٦) انظر : أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ٦٣٠ ، لترى رأى كل من الجاحظ وابن خلدون وڤوليرى في طبيعة العقلية العربية .

(٣٧) انظر: د . حسين عطوان : الزندقة والشعوبية في العصر العباسى الأول ، ص ٢٧ وما بعدها : وص ١٦٩ وما بعدها .

إن ثبات الرجل وراء كل رأى قال به ، وكل فكرة دافع عنها ، وكل تصور لقضايا قدمه ، يدل على قوة شكيمته وبصره بما يقول ، وفهمه الدقيق لآراء خصومه . كما يدل من جانب آخر على أن غيرته الدينية التي جعلته يواجه من خالفه بهذه القوة ، كانت من أهم الأسباب التي جعلته يعرف مالديهم حتى يكون على بينة من الأمر ، وهي ـ في نفس الوقت ـ التي جعلت منهجه يتسم بروح المعارضة والنقض .

ولعل هذه المنهجية المتميزة ، هي التى جعلت أثره واضحا لدى عدد غير قليل من جميع الدوائر الفكرية ، سواء في ذلك من وافقه من المعتزلة ومن خالفه ، فأما من وافقه ، فقد كانت تلك الموافقة ، قائمة على استبصار آرائه واستحسانها ، بطريقة بعيدة عن المحاكاة اللفظية ، ومن المعلوم أن هذا النوع من الموافقة ، من قبيل ما يستحسن ، لأنه قائم على التعقل والاستبصار ، كشأن الآراء التى يقول بها الخالفون ، اعجابا بها لدى السالفين ، ولولا هذه الطريقة في التأثير والتأثر لما كان للعلم والفكر أن يتقدم ، وأما مخالفوه فقد وجدوا في آرائه ما يرد عليه ، ولو كانت عادية ، أو كان صاحبها يتمتع بالشهرة والتفوق ، وتتناقل الركبان ذكره ، لما دعتهم هممهم إلى معارضته ، ومن يدرينا فقد يكون في تصدى المخالفين له ، بنقض آرائه ما يرفع شأنهم ويحيي ذكرهم ؟

أول المتأثرين به :

يعتبر الجاحظ ، التلميذ المخلص الوفي لأستاذه « النظام » ولمنهجه بصفة عامة . والذى يقرأ تراثه يلاحظ أنه متأثر به في مسائل غير قليلة ، ولا يعنى هذا أنه لم يخالفه في كثير منها كذلك ، ولعل أهم أثر للنظام في تلميذه ، إنما كان في المنهج بصفة خاصة ، فالروح العلمية نجدها عند التلميذ كما كانت عند الأستاذ ، ولقد قال « ديبور » بحق عن « الجاحظ » : انه أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة « النظام » كان أديبا ظريفا وفيلسوفا طبيعيا ، وعنده أن العالم الحق ، هو الذي يجب أن يضم إلى دراسة علم الكلام ، دراسة العلم الطبيعى ، وهو يصف في كل شيء أفاعيل الطبيعة ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر لخالق الكون » .[٣٨]

(٣٨) تاريخ الفسفة في الإسلام ، ص ١٢ .

تلاميذه الآخرون من المعتزلة :

الذي يقرأ ما كتبه « الشهرستانى » في الملل والنحل[٣٩] و« البغدادى » في أصول الدين ،[٤٠] وغيرهما من مؤرخى الفرق ، يرى أن نفرا غير قليل من المعتزلة كانوا على منهج « النظام » منهم : الأسوارى والاسكافي ، وجعفر ابن حرب ، وجعفر بن مبشر ، ومحمد بن شبيب ، وموسى بن عمران ، ومع أن هؤلاء قد تأثروا بأستاذهم في منهجه الاستقلالى في تناول المسائل ، إلا أن أحدا لم يرق إلى مستوى عقله ، وقوة شخصيته ، وقد خالفه بعضهم في بعض الآراء ولكن الأغلب على بقية آرائهم كان يدور في فلك تخريجات النظام لها .

وقد تأثر به رجل من الزيدية ـ وبين المعتزلة والزيدية علاقات فكرية معروفة كان فيها الاتجاه الاعتزالى هو المؤثر ـ هو : القاسم بن إبراهيم الحسنى ، وله رسالة في الرد على الملحدة ، تأثر فيها بالنظام تأثراً ظاهراً ، كما أن له كتبا في العدل والتوحيد ، ونفي التشبيه ، كلها على نهج المعتزلة بصفة عامة والنظام بصفة خاصة .[٤١] .

كما وجدت أصداء لطريقة « النظام » المنهجية في جدال الخصوم لدي بعض الأشاعرة ، كالباقلانى ، الذي يعد بحق فيلسوف المذهب الأشعرى ، ان ردوده العميقة على أهل « التثنية » القائلين بأن العالم من أصلين : أحدهما نور والآخر ظلام ، لم يزالا متباينين ،[٤٢] ، تتسم بالدقة والتحليل ، وذلك بايراد جميع الشبهات التي يمكن أن تثار من قبل الخصم ، والرد عليها بطريقة منطقية ، تتخللها تحليلات علمية تجريبية ، إنما جاءت هذه الطريقة لدى « الباقلاني » هكذا ، كأثر لدراسته للفكر الاعتزالى بصفة عامة ، وفكر « النظام » بصفة خاصة ، وكذلك في رده على كلام « المجوس » القائلين بحدوث الشيطان من شكة شكها شخص من أشخاص النور في صلاته ، والقائلين بأنه حدث من فكر الله تعالى ، والقائلين بأنه حدث من عقوبة عاقب الله تعالى بها[٤٣] .

ولا يمنع من تأثير « النظام » في « الباقلاني » أن يكون قد رد عليه وعلى غيره

---

(٣٩) ص ٥٨ ومابعدها .
(٤٠) ص ٣٣٦ وما بعدها .
(٤١) انظر: د , أبو ريدة النظام ، ص ١٧٧ .
(٤٢) التمهيد : ص ٦٠ .
(٤٣) نفس المصدر ، ص ٧٠

من المعتزلة في بعض القضايا ، فالأخير ـ أيضا ـ كان صاحب رأي مستقل إلى حد كبير ، والحرية في فكرنا الإسلامي كانت مكفولة إلى درجة بعيدة ، والتأثير والتأثر كان متبادلاً بين الفرق والمذاهب . ومن يدرينا أن يكون الكتاب المنسوب إلى « الباقلاني » المسمى : كشف الأسرار وهتك الاستار[٤٤] في الرد على معارضى الإسلام ، قد تأثر فيه صاحبه بردود « النظام » على المخالفين لهذا الدين ؟

وقد مر بنا آنفا أن الامام الغزالى قد استخدم دليل « النظام » في رده على القائلين بقدم حركة الأفلاك ، بل من المرجح أن يكون « أبو حامد » قد أفاد من دفاع « النظام » عن الإسلام ورده على « الدهرية » و« المنانية » و« الديصانية » في نقضه لمزاعم « الباطنية » وآرائهم الفاسدة وردوده على النصارى والفلاسفة .

ومن الشخصيات الأشعرية التي تأثرت بالنظام في مقام رده على المخالفين . وبخاصة على « أهل التثنية » « الشهرستاني » ، ففي مواضع غير قليلة من كتابه « نهاية الأقدام » نلاحظ صياغة للأدلة في ردوده تشبه إلى حد كبير أدلة « النظام » .

وقد رأينا « ابن حزم » يدافع عن « النظام » في بعض مواقفه ، وبخاصة في مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، ويعجب برأيه ، ويرى أن الأدلة التي وجهها إليه خصومه في هذه القضية ليست إلا « مشاغب » يريدون من ورائها ، التمويه على صحة ما جاء فيها ، كما دافع عن قوله بالخلق المستمر كمظهر لفاعلية القدرة الإلهية ، وإن كان ذلك لم يمنعه من الخلاف معه في قضايا أخرى .

أما متأخرو الأشاعرة فقد حركتهم آراؤه الجريئة إلى دراستها وابداء الرأى فيها ، الأمر الذي جعل بعضهم ـ مثل الرازى وعضد الدين الايجى والكاتبى ـ يقفون أمامها تحقيقاً ورداً ، مما يدل على أن « النظام » كان ذا أثر إيجابي فيمن أخذ بآرائه وفيمن عارضه على السواء ، حيث حرك مخالفيه إلى استخراج ما لديهم من فكر ، حتى تكون ردودهم في مستوى آرائه وأفكاره .

وبإمكان الباحث أن يدرك الدواعي التى حركت « الباقلاني » لاطالة النفس في تحليله لقضية « الجوهر الفرد » كما جاء في كتاب « التمهيد »[٤٥] انه خاض فيها بعمق وتدقيق تحت تأثير الموقف الآخر الذي تمسك به « النظام » وهذه المسألة

(٤٤) ذكر هذا الكتاب « الدكتور عبدالرحمن بدوى في مقدمة كتاب : فضائح الباطنية للامام الغزالي وبين أنه من الكتب المفقودة ، ومن المحتمل أن يكون الاتجاه المعادى للإسلام في ظروف تاريخية معينة قد عمل على طيه لما يشكل من خطورة عليه .

(٤٥) ص ٦٧ .

جاءت بتوسع أكثر لدى «امام الحرمين » في « الإرشاد»[٤٦] والشهرستاني في نهاية الأقـدام ،[٤٧] وان كان لكل واحد منهم طريقته الخاصة في استخراج الأدلة ، وربطها بأصل الدعوى ، وهي : حدوث العالم ، الذي ينبنى عليه القول بوجود الله .

ولعل الدراسات المستقبلية المقارنة تكشف لنا في يوم من الأيام ، أن المنهج العلمي الذي اتخذه « النظام » في نظرته إلى الظواهر الطبيعية والذي استخدمه في الـدفاع عن الدين ، كان ارهاصا لظهوره بصورة أكثر شمولاً وتطبيقاً لدى « جابر بن حيان » و« الحسن بن الهيثم » و« البيروني » وغيرهم ، ممن أسهموا في تأصيل ذلك المنهج ، بطريقة أكسبت البحث العلمى روحاً جديدة ، امتزجت فيها عناصر المادة بمعطيات العقل والروح ، وهذا ما نحتاج اليه في يوم الناس هذا .

ان العبرة ليست بما تفرزه الحضارات في الجانب المادى ، فهذا الجانب ـ من غير شك ـ ليس جديرا وحده بحياة إنسانية مستقرة هادئة ، بل العبرة بمنهجية العلاقة بين الجانب المادي والجانب الروحي في الحياة الإنسانية ، وأحسب أن « النظام » قد فتح الباب لذلك المنهج ، وحسبه انه كان ملائما لواقعه ومقتضيات عصره ، كما كان متوافقا مع استعداده ومواهبه ، ومع عقيدته التي يحملها بين جنبيه .

رابعاً : تقويم ونتائج :

إذا كنا لسنا مكلفين بالكشف عن طوايا القلوب وخفايا الصدور على اعتبار أن ذلك ليس في طوق البشر ، فليس أمامنا إلا أن نقوم أعمال من ندرسهم من خلال ما يمكن أن تدل عليه مواقفهم الفكرية ، وما ترتب عليها من نتائج . وبنـاء على هذا الأساس ، يمكننا القول بأن « النظام » كان واحداً من أولئك الـذين استغلوا ذكائهم لخدمة عقيدتهم ، وأن حرارة دفاعه عن الإسلام ضد خصومه لم تكن مسألة يراد من ورائها الشهرة وذيوع الصيت ، فقد كان الرجل

---

(٤٦) ص ١٧ .

(٤٧) ص ٦٥، وانظر أيضا : د . محمد عبدالهادى أبو ريدة ، مقدمة كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين» ، ص هـ ، و .

معروفاً لدى طوائف المجتمع ، حتى من الأمراء والخلفاء ، ولم تحركه إلى ذلك مطامع مادية ، فقد كان كما يحكي تاريخ حياته من الزاهدين ، ولم يكن يحفل كثيراً بالوجاهة الاجتماعية ، مما قد تضطر من يحبها إلى أن يجمع المال من أي مصدر ، دون تحرى الضوابط الشرعية في جمعه ، لقد كان السلطان يمده بالمال ، فيبقى لنفسه منه ما يقيم حياته ، ويفرق الباقى على أبواب المعروف ، وكان يقول : « من حق المال علي أن أطلبه من معدنه ، وأصيب به الفرصة عند أهله ، ومن حقي عليه أن يقيني السوء بنفسه ، ويصون عرضى بابتذاله » وكان موقفه هذا يقوم على خبرته بنفسية من حبس المال عنه ، وهو في حاجة إليه ، حتى يعيش لتأملاته ، ويقول أيضا : « ألا ترى ذا الغنى ما أدوم نصبه ، وأقل راحته ، وأخس من ماله حظه ، وأشد من الأيام حذره ، وأفرى الدهر بثلبه ونقصه ، ثم هو بين سلطان يرعاه ، وذوى حقوق يسبونه ، وأكفاء ينافسونه ، وولد يريدون فراقه ، قد بعث عليه الغنى من سلطانه العناء ، ومن أكفائه الحسد ، ومن أعدائه البغى ، ومن ذوى الحقوق الذم ، ومن الولد الملال ، وذو البلغة قنع فدام له السرور ، ورفض الدنيا فسلم من المحذور ، ورضى بالكفاف فتنكبته الحقوق »[٤٨] .

ولموقف المرء من الدنيا وزينتها ما يمكن أن يكون مفتاحا لشخصيته الحقيقية ، فإذا كان موقف « النظام » منها ما رأينا ، فماذا يمكن أن يكون غير إنسان يؤثر الحياة العقلية في صورتها الصحيحة ، أو على الأقل كما يراها هو ، مرتبطة بقيمه العليا ، وعقيدته الراسخة ، وفي ضوء هذا التحليل يمكننا أن نقول : ان آراءه التى استشنعت عليه ، لم تكن إلا أمراً عارضاً ، ويبقى له في سجل أعماله ، ذلك الدفاع العلمى ، المبنى على معرفة ما لدى الخصوم ، عن عقيدته ودينه على الوجه الذى بينا ، وأنه كان في مستوى المعركة ، التى آثرت القوى المعادية للإسلام من جميع الملل والنحل أن تختلقها .

---

(٤٨) نقل هذه النصوص المنسوبة إلى «النظام» المرحوم الدكتور أحمد أمين في كتابه : ضحى الإسلام ، جـ ٣ ص ١٠٧ عن كتاب زهرة الآداب جـ ٦ ص ١٣٢ .

نتائج :

في ضوء التحليل السابق يمكن أن نستخلص النتائج الآتية :

١ ـ كان لمنهجية « النظام » في مواجهة الخصوم ، بما يتناسب مع دعاواهم التي يثيرونها ، الأثر الأكبر في قطعهم ، ودحض شبههم ، ولو لم يتخذ هذا المنهج العلمى في المواجهة لاعتقد الخصوم أنهم يملكون الحقيقة ، وفي هذا طمس لمعالم الاسلام والحقيقة العلمية معا .

٢ ـ لم يكن إيغاله في تناول القضايا التي تحدث فيها ، أمراً عارضاً ، بل كان متسقاً مع استعداده ومواهبه ، وكان هدفه من ذلك نصرة الدين ، وكانت المسائل التى أخذت الطابع الجدلي لديه محدودة ، إذا قيست بالأخرى التى قامت على التحقيق العلمي .

٣ ـ كان لايثاره هذا المنهج ، الأثر الواضح ، في تحريك الفكر ، لدى من وافقه ومن خالفه على السواء ، من المعتزلة وغيرهم ، حتى لدى المتأخرين من المتكلمين ، ويظهر بهذا المنهج أن الرجل لم يكن من أصحاب الرؤى التقريرية ، التى تقف عند مجرد الشرح والتحليل ، في اطار ما قرره السابقون ، بل كان صاحب نزعة تجديدية ، تسير وفق رؤية سليمة لديه .

٤ ـ لو قدر لآثاره أن تكون بين أيدينا ، لكانت أحكامنا عليه أكثر دقة ودلالة على واقعه العلمي والفكرى . من ثم كانت الأحكام التي تقال عليه ، ينبغي أن يراعى فيها جانب الحيطة والحذر ، وبخاصة ما جاء فيها على لسان خصومه من غير المعتزلة ، كابن « الراوندى » ومن أخذ عنه ، وأما من خالفه من المعتزلة ، فلم يحمل كلامه فوق طاقته ، من ثم جاءت الأحكام عليه من هذه الدائرة مبنية على الفهم لمذهبه وآرئه ، ولم تكن الدوافع وراءها سوى التحقيق العلمى ، في رأى كل معارض له .

٥ ـ بناء على ما تقدم : يمكن للمؤسسات العلمية والبحثية أن توجه باحثيها الى تعميق دراسة هذه الشخصية وابراز ما ينسب اليها من آراء في صعيد واحد ، مراعية نوعية المصادر ، ثم بمنهج علمي تحليلى تركيبى ، تعطينا صورة أكثر قربا ـ ان لم تكن صادقة ـ من حقيقة هذا الرجل ، خدمة للعلم

والدين .[٤٩]

وآخر ما أختم به حديثى عن « النظام » هو ما قاله فيه تلميذه « الجاحظ » وهو قول يوافق الحقيقة والواقع : « لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل ، فان لم أقل : ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ، فأني أقول : انه قد أنهج لهم سبلا ، وفتق لهم أمورا ، واختصر أبواباً ظهرت فيها المنفعة ، وشملتهم النعمة »[٥٠] وقول « النظام » نفسه ، وهو يعاني سكرات الموت كما نقله « الجاحظ » أيضاً : « اللهم ان كنت تعلم أني ما قصرت في توحيدك ولا في نصرة دينك ، فهون على سكرات الموت ، واقبضنى إليك وأنت عني راض »[٥١] .

هذا وبالله التوفيق . . . .

ثبت بأهم المصادر والمراجع
مرتبة بحسب ورودها في البحث

١ ـ ابن خلدون ، المقدمة ، فصل علم الكلام ، ط . القاهرة ، ١٩٦١ م .

٢ ـ د . عبدالرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، ط ثالثة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٣م .

٣ ـ ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ط بيروت ، ١٩٨٩ م .

٤ ـ الشهرساتى ، الملل والنحل ، ط بيروت ، ١٩٨٠ .

٥ ـ البغدادى ، الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٥٠ م .

٦ ـ الخياط ، الانتصار ط بيرورت ، ١٩٨١ م .

٧ ـ الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ، ط القاهرة ١٩٥٠ .

٨ ـ د . محمد عبدالهادى أبو ريدة . /براهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ط . ثانية، القاهرة ١٩٨٩ م .

(٤٩) للباحث دراسة حول : الأساس القرآني لنظرية «الكمون» عند النظام ، نشرت بهذه الحولية ، العدد الخامس .

(٥٠) الحيوان ، جـ ٤ ص ٦٩ .

(٥١) نفس المصدر.

٩ ـ الجاحظ ، الحيوان ، ط القاهرة ١٩٣٨ م .
١٠ ـ ابن حزم ، الفصل ، ط القاهرة ١٣٤٧ هـ .
١١ ـ الغـزالي ، تهافت الفـلاسفة ، ط دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠ م ، تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا .
١٢ ـ بينيس ، مذهب الذرة عند المسلمين، ط القاهرة ١٩٤٦ م ترجمة وتعليق د . محمد عبدالهادى ابو ريدة .
١٣ ـ المرتضى ، الأمالى ، ط طهران سنة ١٤٠٣ هـ .
١٤ ـ زهدي جار الله ، المعتزلة ط ، القاهرة سنة ١٩٤٧ .
١٥ ـ جولد زيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، ط القاهرة ١٩٥٩ م .
١٦ ـ المقريزى ، الخطط ، ط بولاق ، القاهرة ١٩٠٧ م .
١٧ ـ د/ أحمد أمين ، فجر الاسلام، ط بيروت، ١٩٨٠ م .
١٨ ـ د . حسين عطوان ، الزندقة والشعوبية في العصر العباسى الأول ، ط دار الجبل. بيروت ١٩٨٤ م .
١٩ ـ ديبور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ط خامسة، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨١ م ، ترجمة د . محمد عبدالهادى أبو ريدة .
٢٠ ـ البغـدادى ، أصول ا لدين، ط دار المدينة للطباعة والنشر ، بيروت ، مصورة عن ط استانبول ١٩٢٨ م .
٢١ ـ الباقلاني ، التمهيد ، ط بيروت، ١٩٥٧ ، تحقيق الأب مكارثي .
٢٢ ـ الجوينى (اما الحرمين) ، الارشاد الى قواطع الأدلة ، ط القاهرة ١٩٥٠ ، تحقيق وتقديم د . محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم .
٢٣ ـ د . أحمد أمين ، ضحى الاسلام جـ٣ الطبعة العاشرة، بيروت ، ١٩٨١ م .