مفهوم الإنسان لدى المعتزلة

عبد الحكيم يوسف الخليفي
جامعة قطر، aalkhelaifi@qu.edu.qa

ملخص

تعتبر مسألة طبيعة الإنسان من المسائل الثلاث التي كانت موضع بحث من أغلب المدارس الفكرية، وهي الألوهية، الطبيعة، والإنسان. والمعتزلة لم يكونوا بدعا في هذا الأمر. فلقد شدت هذه المسألة انتباههم، بحيث كان لكل شيخ منهم رأيه الخاص في طبيعة الإنسان. ولعله لهذا السبب وجدت الدراسات الحديثة أنه من الصعب تقديم رؤية موحدة للمعتزلة حول طبيعة الإنسان، فكان أن اكتفت بتناول رأي كل مفكر حول هذه المسألة على حدة. وهذه المقالة تذهب إلى أن للمعتزلة مثل هذه الرؤية الموحدة، والتي نجدها في كتاب القاضي عبدالجبار المغني. ففي هذا الكتاب يقدم لنا القاضي عبدالجبار تعريف المعتزلة للإنسان، لكي يقوم بعد ذلك بذكر آرائهم المتعددة حول طبيعة الإنسان، والتي يحاول أن يرجعها إلى رأيين اثنين: الأول، أن الإنسان هو الروح، أما الثاني فيرى أن الإنسان هو الجملة المجتمعة من الروح الجسد. بعد ذلك يناقش القاضي مسألتين لهما ارتباط بمشكلة الإنسان وهما: مشكلة الحياة، ومشكلة إعادة الجسد بعد الموت. سوف تستند هذه الورقة في تناولها لمسألة طبيعة الإنسان عند المعتزلة على عرض القاضي عبدالجبار لآراء المعتزلة، محاولة وضع الرأيين الرئيسيين لهما ضمن السياق الفكري للمعتزلة. سوف تذهب هذه الورقة إلى أن هذين الرأيين يعكسان اتجاهين مختلفين لدى المعتزلة في تناولهما لمشكلة الإنسان: الاتجاه الأول طبيعي كلامي، في حين أن الثاني هو فلسفي أخلاقي، مرجحة، وذلك خلافا للقاضي عبدالجبار، أن القول بالروح هو الأكثر تمثيلا للفكر الاعتزالي.

الكلمات الدالّة: المعتزلة ، الإنسان ، الحي القادر ، الجملة ، الجزء ، الحياة ، الإعادة بعد الموت

The Concept of Human Being According to Mu'tazilites

Abstract

The question of the human nature is one of the three questions that has been addressed by most schools of thought: God, nature, and man. Al-Mu'tazilahis no exception on this. It has attracted their attention, and thus we find that almost each thinker of al-Mu'tazilah has introduced his own view of the nature of man. Because of this, most contemporary studies find it difficult to present a coherent picture of al-Mutazilah's view on this question, and therefore preferred to deal with each thinker individually. This paper will argue that a unified view of al-Mu'tazilahm on the question of man is to be found in al-Qāḍī 'Abd al-Jabbar's book al-Mughnī. In this book, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbar first presents us with the

different opinions of al-Mu'tazilah thinkers on the nature of man and then tried to reduce them into two main opinions: first, the nature of man lies in his soul; second, the nature of man lies in the combination of his soul and body. He then proceeds to discuss two related questions: the problem of live and the problem of the resurrection of bodies after the death. In dealing with this question, the paper will rely on al-Qadi Abdul Jabbar's presentation of al-Mu'tazilah's view. The paper will try to locate the two main opinions of al-Mu'tazilah on human nature within the context of al-Mu'tazilah thought. It will suggest that these two opinions reflect two approaches of al-Mu'tazilah to the question of the nature of man: one is a naturalist Kalamite approach, whereas the other is a morally philosophical one. The paper will conclude by arguing, contrary to al-Qadi Abdul Jabbar, that what most represents al-Mu'tazilah thought is the opinion which states that it is the soul which constitutes the nature of human being.

Keywords: *al-Mu'tazilah, human being, the capable-living being, the aggregate, the part, life after death*

المقدمة

تشكل مسألة تحديد طبيعة الإنسان إحدى المشاكل التي لا تكاد تخلو مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي القديم من التعرض لها، لكونها تمثل إحدى المسائل الثلاث الكبرى والتي دارت حولها آراء المدارس الفلسفية المختلفة على مر العصور، ألا وهي: الألوهية، والطبيعة، والإنسان. ومدرسة المعتزلة ليست بدعا في هذا الجانب، فمسألة طبيعة الإنسان كانت من صلب اهتمامات شيوخ المعتزلة والذين كان لهم إسهامات وآراء محددة في هذا الجانب. فكمدرسة كلامية، كان للمعتزلة تصورهم الخاص لطبيعة الإنسان والذي ظهر واضحا في تناولهم لهذه المشكلة الفلسفية، سواء من ناحية المنطلقات النظرية، أو في النتائج الفكرية المترتبة عليها، أو من حيث التعريف والمصطلحات الفنية.

بيد أن ما يلاحظه الباحث في محاولته للتصدي لمشكلة الإنسان عند المعتزلة هو اختلافهم وتعدد آراؤهم حول تحديد طبيعة الإنسان، بحيث يمكن أن يقال إن كل شيخ من شيوخ الاعتزال كان له رأيه الخاص حول هذه المسألة، والذي يختلف فيه عن بقية شيوخ هذه المدرسة. وكان أن انعكس ذلك على كيفية تناول الدراسات الحديثة لمشكلة الإنسان عند المعتزلة، والتي فضلت، بسبب من هذا التعدد في الآراء، التعامل مع رأي كل مفكر

على حدة، فلم تكن هناك محاولة من جانب هذه الدراسات لتأطير هذه الآراء المختلفة ضمن منظور فكري واحد هو التصور المعتزلي لطبيعة الإنسان[1]، وذلك على الرغم من وجود مثل هذه المحاولة من قبل مفكر معتزلي معروف هو القاضي عبدالجبار المعتزلي.

تقدم لنا معالجة القاضي عبدالجبار في كتابه **المغني في أبواب التوحيد والعدل** محاولة واضحة نحو وضع آراء شيوخ الاعتزال المختلفة حول طبيعة الإنسان ضمن رؤية موحدة يمكن تسميتها بالتصور المعتزلي للإنسان. فالقاضي عبدالجبار وإن قدم آراء شيوخ المعتزلة المتعددة حول الإنسان، إلا أنه يحاول بعد ذلك أن يرجعها إلى تصورين رئيسين للمعتزلة عن الإنسان: الأول، هو أن الإنسان هو الجملة المجتمعة من الجسد والروح؛ والثاني، أن الإنسان هو الجزء، أو الروح؛ ثم ينتقل بعد ذلك إلى المشاكل التي ينبغي على كل من هذين التصورين مواجهتها ويحصرها في مشكلتين: الأولى، ويمكن تسميتها بالمشكلة الطبيعية، وهي تفسير الحياة؛ والثانية، ويمكن تسميتها بالمشكلة الدينية، وهي إعادة الجسد بعد الموت، مرجحا في جميع ذلك القول بالجملة على القول بالجزء.

وتكمن أهمية تناول مشكلة الإنسان لدى المعتزلة في كونها تقدم لنا تصورا مختلفا نوعا ما عما نراه لدى فلاسفة الإسلام في حديثهم عن الإنسان. وإذا أخذنا ابن سينا كنموذج لفلاسفة الإسلام فسوف نلاحظ أن ابن سينا يقيم تمييزا حادا في الإنسان بين جزأين: مادي، وهو الجسد، ولا مادي، وهو النفس الناطقة، ويرتب على ذلك بأن الجزء العاقل منه هو المعبر عن حقيقة الإنسان وليس الجسد. أضف إلى ذلك أن هذه الثنائية هي في واقع الأمر، امتداد لثنائية كونية يقيمها ابن سينا أيضا بين عالم عقلي لا مادي، وعالم حسي مادي. وأخيرا فإن الإنسان في تصور ابن سينا هو جزء من نظام تراتبي يشمل الكائنات

[1] Unẓur ʻalā sabīl al-mithāl lā al-ḥaṣr, al-Bayr Naṣrī Nādir, *Falsafah al-Muʻtazilah* **(**n.p.: maṭbaʻah al-rabiṭah,1951), 2: 74-79; ʻAlī Sāmī al-Nashār, *Nasḥā'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām* (al-Qāhirah: Dār al-Maʻārif, 1974), 1: 477-479, 499-502, 516-517; Aḥmad Maḥmūd Subḥī**,** *Fī ʻIlm al-Kalām* (Bayrut: Dār al-Nahḍah al-ʻArabiyyah, 1985), 1: 197-198, 250-253, 303-305; Samīḥ Daghīm**,** *Falsafah al-Qadr fī Fikr al-Muʻtazilah* (Bayrut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992), 99-112.

التي توجد ضمن العالم المادي، فهناك النفس النباتية، ثم النفس الحيوانية، فالنفس الإنسانية. وهي كما نلاحظ تصورات محكومة بتصورات ميتافيزيقية[2]. أما المعتزلة، وكما سيظهر لنا من خلال هذه الدراسة، فلا نجد لديهم مثل هذا الربط بين الإنسان والعالم العلوي، أو بالكائنات التي تقع أدنى منه، كما أن خاصية التفكير العقلي ليست هي المحدد الرئيسي لفهم طبيعة الإنسان.

وهذه الدراسة في محاولتها لتقديم تصور المعتزلة للإنسان سوف تستند إلى معالجة القاضي عبدالجبار المعتزلي لهذه المسألة في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل، والذي تتسم معالجته لهذه المسألة بقدر واضح من المنهجية. غير أنها لن تقف عند معالجة القاضي لها، بل ستتخذها خطوة اولى نحو وضع هذين التصورين الرئيسيين للمعتزلة حول الإنسان ضمن السياق الفكري العام للفكر الاعتزالي وذلك بهدف الكشف عن الأصول الفكرية لهذين التصورين للإنسان ضمن الفكر الاعتزالي نفسه، ومحاولة تحديد أي التصورين هو الأكثر تمثيلا للفكر الاعتزالي. من هنا فإن هذه الدراسة لن تبحث في النسب التاريخي لهذه الآراء، أو في العلاقة بين تصورات المعتزلة في هذه المسألة والمدارس الفكرية القديمة، على الرغم من الأهمية التاريخية لهذا الجانب.

ستنقسم هذه الدراسة إلى خمسة أقسام: سيتناول القسم الأول تعريف المعتزلة للإنسان وعلاقة تعريفهم للإنسان بمبدأ التكليف عند المعتزلة. في القسم الثاني سيتم تناول التصورين الرئيسين للمعتزلة حول طبيعة الإنسان: هل هو الجملة أم الجزء. في القسم الثالث سيتم تناول أثر الخلاف بين المعتزلة حول طبيعة الإنسان وذلك من خلال مسألتين الأولى طبيعية وهي تفسير الحياة، والثانية دينية، وهي إعادة الجسد بعد الموت. في القسم الرابع سيتم وضع تصوري المعتزلة للإنسان ضمن السياق الفكري الاعتزالي وذلك بالعمل على إرجاع كل من الرأيين إلى الأصول الفكرية ضمن المدرسة الاعتزالية، لكي يقوم البحث،

[2] Unẓur Ja'far Āli Yāsīn, *Faylasūf 'Ālim* (Bayrut: Dār al-Andalus, 1984), 169-244.

وذلك في القسم الخامس، بمحاولة لتحديد أي التصورين أكثر اتساقا مع المبادئ الفكرية للمعتزلة. في الخاتمة سيتم ذكر أهم نتائج هذا البحث.

تعريف الإنسان

يمكننا أن نميز في تناول المعتزلة لتعريف الإنسان بين مستويين: المستوى الأول، ويمكن تسميته بالمستوى الوظيفي للتعريف، حيث نلاحظ أن المعتزلة جميعا متفقة على تعريف موحد للإنسان. أما المستوى الثاني، والذي يمكن تسميته بالمستوى الفلسفي أو النظري للتعريف، والذي يتعلق بتحديد طبيعة الإنسان، فسنجد أنهم مختلفون على رأيين رئيسين هما: هل الإنسان هو الجملة أم الجزء، لكي تتشعب بعد ذلك آراؤهم إلى تصورات متعددة . في هذا القسم سوف أتناول الجانب الأول، أما الجانب الثاني فسوف أتركه للقسم الذي يليه.

يقرر القاضي عبدالجبار أن المعتزلة متفقون جميعهم على تعريف موحد للإنسان وهو أن الإنسان هو الحي القادر، وإن اختلفوا بعد ذلك على تحديد من هو الحي القادر[٣]. وبحسب القاضي فإن مرد اتفاقهم على هذا التعريف هو تصحيح قضية التكليف. فالإنسان، عند المعتزلة، مكلف، ومن هنا كان لا بد وأن يكون قادرا عالما، مدركا، حيا، مريدا ''لأنه تعالى لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده، العالم بكيفيته، المريد لإحداثه على وجه دون وجه، ولا يكون القادر قادرا إلا وهو حي''[٤].

بداية يمكننا أن نلاحظ أن ربط تعريف الإنسان عند المعتزلة بقضية التكليف يوضح لنا أن منطلق المعتزلة في تحديد تعريف الإنسان هو منطلق ديني. فحقيقة الإنسان تم تحديدها لكي تستجيب لحقيقة دينية هي قضية التكليف. من هنا فإن فهما جيدا لقضية

[3] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār bin Aḥmad, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* tahq. Muḥammad ʻAlī al-Najjar ʻAbd al-Halīm al-Najjār, murājaʻah Ibrāhīm Madkūr, ishraf Ṭaha Ḥusayn (al-Qāhirah: Maṭbaʻah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965), 11: 309. Wa fī mā baʻda satutimma al-ishārah ilayh *bi al-Mughnī***.**

[4] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:309

التكليف عند المعتزلة من شأنها أن تقدم لنا فهما أوضح للنقاش الدائر بينهم حول طبيعة الإنسان.

إن ارتباط تعريف الإنسان عند المعتزلة بقضية التكليف مبني على كيفية تصور المعتزلة للغاية التي من أجلها خلق الإنسان. فالله تعالى، بحسب المعتزلة، إنما خلق لينفعه ''خلقني إياي لينفعني''[٥]. فبحسب مبدأ العدل عند المعتزلة، فإن الخلق فعل لله تعالى. وأفعاله تعالى لا بد و أن تكون حسنة، كما وأنها لا بد وأن تتعرى من وجوه القبح[٦]. والخلق يحسن من الله تعالى: ''على ثلاثة وجوه: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنه إرادة لخلق ما ذكرناه مع تعري الكل من وجوه القبح''[٧].وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي إيصال النفع إليه، فإن التكليف، بحسبهم، هو سبب لإيصال النفع إلى الإنسان من حيث كونه يعرضه للثواب الدائم في الآخرة، ومن هنا حسن التكليف[٨]. وعليه فإذا كان الله تعالى يريد من خلال تكليفه للإنسان إيصال النفع والخير إليه، كان لا بد وأن يجعله قادرا على الفعل والترك، وأن يزوده بالإرادة المعتمدة على قوة الدواعي والصوارف، لكي يتحقق للإنسان معنى الاختيار، وترجيح أحد الجانبين من الأفعال على الآخر، وكما يتضمنه جميع ذلك من وجوب كونه عالما بالفعل وكيفيته[٩]. وكما أوجب المعتزلة على الله تعالى تزويد الإنسان بالقدرة على الفعل لكي يكون قابلا للتكليف، كذلك أوجبوا عليه إعادة المكلف إلى حياة أخرى، لكي يتحقق له الهدف من التكليف، وهو أن ينال الإنسان الثواب على القيام بما كلفه الله تعالى به من أفعال[١٠].

---

5 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, tahq. ʻAbd al-Karīm ʻUthmān (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1965), 77.

6 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 301-302.

7 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār**,** *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11: 100, wa *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 85.

8 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 11: 134-139.

9 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 367- 401; Muḥammad al-Sayyid al-Jalaynd, *Qaḍiyyah al-Khayr wa al-Sharr* (al-Qāhirah: Maṭbaʻah al-Ḥalabī, 1981), 150-155.

10 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11: 420-421; *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, 614-619.

لاح لنا كيف أن مبدأ التكليف قد ألقى بظلاله ليس فقط على تصور المعتزلة للإنسان بل وللمسائل المتعلقة به. فالإنسان تم تعريفه بالحي القادر لكون هذا التعريف يصحح مبدأ التكليف. هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن مبدأ التكليف يتطلب أن يكون الإنسان حيا قادرا لكي يكلف، وأنه يجب أن يعاد لكي يثاب أو يعاقب. من هنا كان من غير المستغرب أن تكون المسألتان اللتان يتعين على كل تصور لطبيعة الإنسان أن يناقشهما هما: مسألة الحياة، ومسألة الإعادة بعد الموت. غير أن هذا لا يمكن أن يتم دون أن يتم أولا تحديد ما المقصود بالحي القادر: هل هو الروح، أو الجزء باصطلاح المعتزلة؟ أم الروح والجسد معا، أو الجملة باصطلاحهم؟ وهو ما ينقلنا إلى القسم الثاني من البحث.

طبيعة الإنسان

رأينا كيف أن المعتزلة قد اتفقت على تعريف موحد للإنسان وهو أن الإنسان هو الحي القادر. وكما رأينا أعلاه، فإن تعريفهم هذا للإنسان كان الغرض منه هو تصحيح مبدأ التكليف. ومن هنا كان هذا التعريف لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان وطبيعته النهائية. وعليه فمن الضروري عدم الوقوف عند هذا التعريف، وضرورة التقدم خطوة نحو البحث عن حقيقة الإنسان التي ينطبق عليها هذا التعريف.

وكما أشرت أعلاه، فإن القاضي عبدالجبار قد أشار إلى وجود تصورين رئيسين للمعتزلة حول هذه المسألة: الأول، هو القول بأن الإنسان هو الجملة المجتمعة من الجسد والروح؛ والثاني أن الإنسان هو الجزء أي الروح، والجسد غير داخل في حقيقته. غير أن القاضي عبدالجبار لا يحدد لنا من هم أصحاب القول بالجملة ولا من هم أصحاب القول بالجزء. ومع ذلك فإنه يمكننا أن نقرر، وكما سيتضح لنا من خلال تعريفاتهم للإنسان، أن أصحاب الفريق الأول يضم كلا من أبي الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر، وهشام بن عمرو، وضرارا، والنجار. أما الفريق الثاني فيشمل النظام، ومعمر، وعلي الأسواري، وابن الراوندي. سأبدأ أولا بذكر تعريفات الإنسان المقدمة من أصحاب كل فريق كما نجدها لدى القاضي، لكي أقوم بعد ذلك بمحاول إرجاع هذه الآراء المختلفة إلى التصورين الرئيسين للإنسان لديهم.

وإذا ما بدأنا بالفريق الأول فإن أبا الهذيل العلاف يعرف الإنسان بأنه هذا الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب، ويجوز أن تكون الحياة عرضا، ويجوز أن تكون جسما[١١]. ويعرفه بشر بن المعتمر بأنه هذا الجسد الظاهر والروح الذي يحيا به، وهما بمجموعهما حيّان[١٢]. أما هشام بن عمرو فإنه يزيد عليه بأنه كان يجعل من الأعراض التي لا يكون الإنسان إلا بها من أحد قسمي الإنسان[١٣]. ويعرفه ضرار بأنه ''هذا الجسد الذي هو أعراض مجتمعة''[١٤]؛ أما النجار وأصحابه فيعرفون الإنسان بأنه ''الأجزاء المجتمعة التي هي الجسم والروح جميعا''[١٥]. وأخيرا يورد القاضي رأي شيخيه الجبائيين والذي يقرر بأن الإنسان ''هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي بها يفارق سائر الحيوان''[١٦]

أما بالنسبة لأصحاب الفريق الثاني فإن النظام يعرف الإنسان بأنه '' الروح المشابكة لهذا الجسد، وأنه في الجسد على سبيل المداخلة. وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وهو قوي، حيٌّ، عالم بذاته''[١٧]. أما معمر فإنه يعرف الإنسان بأنه ''عين من الأعيان، لا يجوز عليه الانقسام، وأنه ليس بذي بعض ولا كل، ولا يجوز عليه التحرك ولا السكون، ولا سائر ما توصف به الأجسام، ولا يحتاج إلى مكان يتمكن فيه أو يحله، وأنه يدبر هذا الجسد، ويحركه ولا يرى''[١٨]. ويعرفه الأسواري بأنه ''هو ما في القلب من الروح ولا

11 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:31; wa Unẓur Abū al-Ḥasan al-Ashaʻarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn,* tahq. Muḥāmmad Muḥy al-Dīn ʻAbd al-Ḥamīd (al-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-ʻArabiyyah, 1950), 2:24. Wa fī mā baʻda satutimmu al-ishārah ilayh *bi al-Maqālāt*.

12 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:13; wa Unẓur Abū al-Ḥasan al-Ashaʻarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 2:25.

13 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:310

14 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār**,** *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 310-311. Wa unẓur al-Ashaʻarī, *al-Maqālāt,* 2:25

15 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:311.

16 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:311.

17 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11:310. Wa unẓur al-Ashaʻarī, *al-Maqālāt,* 2: 25-26.

18 Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 11: 311. Wa unẓur al-Ashaʻarī, , *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 2:26.

يرى''[١٩]. وأخيرا يعرف ابن الراوندي الإنسان بأنه ''شيء واحد في الحقيقة وهو في القلب''[٢٠].

فيما يتعلق بالفريق الأول فإن الإنسان بالنسبة لهم هو الجملة المجتمعة من الجسد والروح. فهذا الفريق رافض لأن ينظر إلى الإنسان على أنه يتكون من جزأين: أحدهما يمثل حقيقة الإنسان والآخر مستبعد من ذلك. بل الإنسان، بحسبهم، ينبغي أن يؤخذ ككل، فلا تمييز، بحسب أصحاب هذا الرأي، بين مبدأ في الإنسان يمثل حقيقته كالروح، وآخر لا يمثلها. فجسد الإنسان وروحه كلاهما يدخلان في تشكيل حقيقة الإنسان وبصورة متساوية. أما فيما يتعلق بالفريق الثاني فإنه من الجلي أنه يقيم تمييزا وتفرقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن في الإنسان: بين روحه وجسده. وما يمثل حقيقة الإنسان في رأيهم هو روحه، أما جسده فلا يدخل في حقيقة الإنسان. ولا شك أن هذا التمييز بين الروح الجسد، وكون الروح هي ما يمثل حقيقة الإنسان تذكرنا بتلك الثنائية الأفلاطونية القديمة والتي تقيم تمايزا حادا بين ما هو مرئي ومتغير وغير ثابت في الإنسان وهو الجسد، وبالتالي لا يصح أن يمثل في حقيقة الإنسان، وبين ما هو غير مرئي، وثابت وغير متغير وهو النفس والتي يمكنها أن تمثل حقيقة الإنسان، وما يترتب على ذلك من إثبات وجود ميتافيزيقي للنفس لا يخضع لهذا العالم المادي ويكون مقابلا له. على أنه والحق يقال فإن هذا الفريق وإن ظهرت لديه تلك الثنائية الفلسفية فيما يتعلق بالإنسان، إلا أنها لا تقابلها ثنائية كونية تميز بين عالم عقلي وعالم مادي كتلك التي نجدها لدى أفلاطون مثلا.

يمكننا، إذا، أن نضع الخلاف بين المعتزلة حول تحديد طبيعة الإنسان على النحو الآتي: فالفريق الأول رافض لأن تربط حقيقة الإنسان بجوهر ثابت هو الروح كمبدأ مقابل للبدن، ومن هنا ذهب هذا الفريق إلى رفضه أن يقسم الإنسان إلى جزأين أحدهما يمثل حقيقة الإنسان والآخر مستبعد من ذلك. بل الإنسان، بحسب هذا الفريق، ينبغي أن يؤخذ ككل، ومن هنا حرص هذا الفريق على إدخال الجسد ضمن حقيقة الإنسان، بل إن بعضهم، وكما توضح تعريفاتهم السابقة، قد قام بإدخال الأعراض، وهي بطبيعتها متغيرة

[19] Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 311.
[20] Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār**,** *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 311.

وغير ثابتة، ضمن حقيقة الإنسان، كل ذلك إمعانا في أن الإنسان ينبغي أن يؤخذ على أنه كل ومجموع من الجسد والروح، وأن ليس ثمة مبدأ مغاير للبدن يمثل حقيقته الجوهرية وبالتالي يقف في مقابلة هذا الجسد. فليس لهوية الإنسان تحقق أصيل بعيدا عن هذه الجملة. أما الفريق الثاني، وهم أصحاب القول بالجزء، فهو ومن خلال تقسيمه الإنسان إلى جزأين أحدهما يمثل حقيقة الإنسان وهو الروح، والآخر لا يمثلها وهو الجسد فإنه بذلك يحاول التأكيد على أن حقيقة الإنسان ينبغي أن تربط بمبدأ مغاير لهذا الجسد المرئي، يقف وراءه كمقوم باطني ومستقل ويمكنه بالتالي أن يمثل هوية الإنسان وذاتيته. ومن هنا حرص هذا الفريق على ضرورة استبعاد الجسد من الدخول في حقيقة الإنسان، فما يمثل حقيقة الإنسان هو مبدأ مغاير للبدن، فالإنسان هو ذات مستقلة وهو بها يكون إنسانا، وأنه ليس إنسانا للاجتماع والتركيب من الجسد والروح، أو منهما ومن الأعراض معا. والحق أن هذا ما يتضح من خلال تعريفاتهم السابقة للإنسان. فالنظام، على سبيل المثال، يصف الروح، التي وإن كانت عنده مادية، إلا أنها متجانسة، فهي جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وذلك فيما يبدو على خلاف الجسد والذي يتكون من أعضاء عدة، وبعضها يختلف عن البعض الآخر. أما معمر فلا مادية النفس تظهر عنده وبشكل واضح وذلك في مقابلة مادية الجسد. فالروح عنده لا تقبل الأوصاف المادية من حركة أو سكون، أو احتياج إلى مكان، كما أنها لا تنقسم، وذلك على عكس الجسد والذي يقبل جميع تلك الأوصاف. سوف أكتفي بهذا القدر هنا على أن أعود بمزيد من التحليل لموقفي المعتزلة في القسم الرابع، أما الآن فيجدر بنا الانتقال إلى تناول الطريقة التي واجه بها كل فريق كلا من مشكلتي الحياة والإعادة بعد الموت.

مشكلتي الحياة وبعث الأجساد

تتضح أهميته خلاف المعتزلة حول الإنسان من خلال النظر في أثر هذا الخلاف على الفكر الاعتزالي نفسه. والحق أن المعتزلة، وبسبب من خلافهم حول الإنسان، قد اختلفوا حول تفسير كلا من الحياة، والإعادة بعد الموت. ولما كان المعتزلة أنفسهم منقسمين حول تفسير الإنسان إلى فريقين، أصبحت مهمة كل فريق تتمثل في بيان أن رأيه في طبيعة الإنسان هو

الأكثر قدرة على تقديم تفسير لكل من الحياة والإعادة بعد الموت. وبالرغم من الطبيعة الجدالية للنقاش المذهبي الدائر بين طرفي النزاع، إلا أنه وبلا شك يكشف لنا عن كيفية فهم طرفي النزاع للمشاكل النظرية المترتبة على تفسيره للإنسان ومحاولته لمواجهتها. فيما يلي سأقوم باستعراض لبعض الحجج المقدمة من قبل كل فريق كنماذج على كيفية قيامه بتدعيمه لموقفه سواء في تفسيره للحياة، أو للإعادة بعد الموت، ولتكن البداية بمشكلة تفسير الحياة.

تقرر إحدى حجج القائلين بأن الإنسان هو الجملة أنه لما كان الإنسان يجد الألم بجميع أعضائه، و بها جميعا أيضا يدرك الحرارة والبرودة وبكيفية متساوية، فإن هذا يعد دليلا على أن الجملة هي الحية القادرة. لأنه لو كان الحي القادر هو الجزء وليكن في القلب مثلا، لم يتحقق له الإدراك بجميع أعضائه للألم والحرارة وبصورة متساوية. فهذا يدل في رأيهم على أن أعضائه هي جزء من الجملة وأن الحياة حالة فيها جميعا[٢١]. كذلك من الأدلة التي يوردها أصحاب الجملة أن وقوع تصرفات الإنسان المختلفة بحسب قصد واحد، وإدراك واحد يدل على أن الجملة هي الحية القادرة[٢٢].

أما أصحاب الجزء، فإنهم يرون أن الحي القادر يجب أن يكون حيا قادرا لذاته، لا لصفة تحل فيه، وهو ما لا يتحقق، في رأيهم، إلا على القول بالجزء. إذ أنه وعلى القول بالجملة فإن الجملة ستكون حية قادرة لا لذاتها، وإنما لصفة تحل فيها تجعلها حية وقادرة، والقول، يقرر أصحاب الجزء، بأن الشيء يكون حيا قادرا بحياة وبقدرة يؤدي إلى أن يكون الشيء قويا بما هو مخالف له: كأن يقوى الحر بالبرد، ولما كان ذلك محالا بطل القول بالجملة، ووجب أن يكون الحي القادر جزءا[٢٣]. وأيضا، لو كان الحي القادر حيا قادرا بحياة وقدرة، لتحتم أن يكون هذا الحكم مختصا بمحلهما، إذ لا اختصاص لهما إلا بالمحل الذي يقومان به، شأنهما في ذلك شأن جميع الأعراض الحالة في الأجسام، كالحركة مثلا، فهي

21 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl*, 11: 214, 339.

22 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 314.

23 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 345.

توجب تحرك الجسم الذي تقوم به فقط، لا غيره من الأجسام. ومؤدى هذا أن يكون كل جزء من الجملة مما تحل فيه الحياة والقدرة حيا قادرا على حدة، فلا يمكن والحال معه أن تتصرف الجملة بإرادة واحدة وهو ما يرفضه أصحاب الجملة. فدل ذلك على أنه يجب أن يكون الحي القادر حيا قادرا لذاته، وهو ما لا يتحقق إلا على القول بالجزء.

من الجلي أن الخلاف بين الفريقين حول تفسير الحياة يتركز حول هل الحياة صفة حالة في الجملة ككل ولا اختصاص لها بجزء من الجملة كالروح، كما يحاول أن يبرهن عليه أصحاب القول بالجملة، أم أن الحياة هي صفة ذاتية للروح وبها يصبح الجسد حيا. إن موقف أصحاب الجملة في محاولتهم لإثبات أن الحياة لا اختصاص بها لجزء من الإنسان، وأنها تقوم بالجملة ككل هو رفض مرة أخرى للثنائية الفلسفية والتي تجعل من الحياة صفة مختصة بأحد عنصري الإنسان وهو الروح؛ في حين أن موقف أصحاب الجزء يتفق تماما مع تلك الثنائية القائلة بأن مبدأ الحياة يختص بأحد جزئي الإنسان وهو الروح.

كان ذلك موقف الفريقين من تفسير الحياة. أما فيما يتعلق بموقفهم من مشكلة الإعادة بعد الموت فيمكن القول بأنه لما كان موقف أصحاب الجزء أن حقيقة الإنسان هي روحه، والجسد غير داخل فيها، كانت إعادة الإنسان بعد الموت هي إعادة للروح، وأما الجسد فلا يشترط في الإعادة، بل يجوز أن يبدل الإنسان بدنا جديدا غيره، غير أنه في هذه الحالة سيكون الثواب والعقاب واصلا إلى بدن آخر غير الذي قام بالفعل أثناء الحياة. أما أصحاب الجملة فلقولهم بأن الإنسان هو الجملة من الجسد والروح، كانت الإعادة بالنسبة لهم تتعلق بكل منهما وليس بالروح فقط، ومن هنا كان عليهم أن يقرروا هل جميع أجزاء الجسد، مع تغيرها عبر حياة الإنسان من سمن إلى هزل، ومن كبر إلى صغر، تعاد أم أن المعاد هو الأجزاء الرئيسية من الجسد.

يرى أصحاب الجملة أنه لا بد وأن تعتبر أجزاء الجسد في الإعادة، كما كانت معتبرة في حال بقائه. فكما أن زيدا لا يصح أن يقال إنه باق مع تبدل أجزاءه، فكذلك لا يصح أن يقال إنه أعيد مرة أخرى مع تبدل أجزاءه[٢٤]. في مقابل هذه الحجة يرد أصحاب الجزء

[24] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11: 467.

بأن جسم الإنسان عرضة للتغير. فالإنسان يصبح هزيلا بعد أن كان سمينا ما يترتب عليه أن يفقد أجزاء من جسمه، أو أن يزداد في بنيته بأن يصبح سمينا بعد أن كان نحيفا. وعلى الرغم من طروء جميع تلك التغيرات على بدن الإنسان إلا أننا نعلم أنه هو الذي كان قبل حصول هذه التغيرات وبعدها. فما المانع إذا أن تتبدل جميع أجزاء جسمه ويبقى الإنسان كما هو[٢٥]. كان رد أصحاب الجملة أن مثل هذه التغيرات لا تخرج الجملة من أن تكون هي بعينها، فهي تغيرات لا تقع في الأجزاء الأساسية منها. أما المحذور فهو أن تتغير الجملة بكاملها فتخرج أن تكون هي بعينها إلى جملة أخرى[٢٦].

في مقابل ذلك يورد أصحاب الجزء على أصحاب الجملة الاعتراض القائل بأنه إذا كانت إعادة من يستحق الثواب أو العقاب أو العوض واجبة، فهل يجوز أن يصبح جسمه بعد موته غذاء لحي آخر؟ إن هذا، فيما يرى أصحاب الجزء، يترتب عليه أمران: إما عدم إعادة بعض من يستحق الثواب لأنه يكون قد دخل في تركيب جسم آخر؛ أو القول بإبطال كونه زيادة في جسمه مع العلم بفساد ذلك؛ وذلك يفسد تصوراتهم في هذا الباب[٢٧]. وجواب أصحاب الجملة على هذا الاعتراض هو أنه وفيما يتعلق بالأجزاء الأساسية للجملة فإنها محفوظة ولا يمكن أن تدخل في تركيب جسم حي آخر؛ أما الأجزاء الغير رئيسية فلا يمتنع أن تدخل في سمن الحي الآخر[٢٨].

على الرغم من أهمية النقاش المذهبي بين الفريقين حول طبيعة الإنسان، ومحاولة كل فريق نصرة موقفه الفكري من خلال تقديم الحجج والحجج المضادة، إلا أن ذلك لا يمكنه أن يكشف عن الطبيعة العميقة للخلاف بينهما. من هنا فإن فهما عميقا للخلاف بين هذين التصورين حول الإنسان يتطلب منا الذهاب إلى الأصول النظرية المتعلقة بالإنسان في فكر المعتزلة وهو ما ينقلنا إلى القسم الرابع من البحث.

25 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 468.
26 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 468.
27 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 479.
28 Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʿAdl,* 11: 479.

الإطار الفكري لرأيي المعتزلة

إن خلاف المعتزلة حول تحديد طبيعة الإنسان لا يمكن فهمه حق الفهم إلا إذا تم وضعه ضمن الإطار الفكري العام للمعتزلة لكونه سيشكل الخلفية الفكرية لهذا الخلاف، والذي من دونه سيفقد هذا الخلاف دلالته النظرية ضمن النسق الفكري العام للمعتزلة. فعلى الرغم من الجهد الواضح الذي بذله القاضي عبدالجبار في عرضه لآراء المعتزلة حول طبيعة الإنسان، وذكره لحجج كل فريق، إلا أن الوقوف عند مستوى المناقشات المذهبية لا يكشف لنا وبصورة كافية عن الأسباب العميقة التي أدت إلى بروز مثل هذين التصورين المتباعدين للإنسان لديهم. من هنا كان لا بد من وضع مثل هذا الخلاف ضمن السياق الفكري للمذهب الاعتزالي، بغية الكشف عن الجذور الفكرية لمثل هذا الخلاف. بمعنى أن مثل هذا الخلاف يجب أن يفهم على أنه نتيجة لتجاذب أصول فكرية مختلفة ضمن هذه المدرسة الكلامية هي التي جعلت من الممكن لمثل هذا الخلاف حول طبيعة الإنسان أن يبرز ويتطور.

بداية، يمكننا أن نلاحظ أن رأي القائلين بأن الإنسان هو الجملة يتفق وتصور المعتزلة الذري للطبيعة. فجمهور المعتزلة، ما عدا النظام، ذهبوا إلى أن الأجسام الطبيعية تتكون من جواهر فردة، ومن اجتماعها وانتظامها تتكون هذه الأجسام. ولما كانت الجواهر متجانسة، فإنه لا توجد علاقة عقلية بين الأجسام وما يقوم بها من أعراض. فالأجسام تقبل أي عرض يمكن أن يحل بها، وليس عرضا محددا، مما يجعل العلاقة بين الأجسام وما يحل بها من أعراض علاقة عادية لا رابط عقلي بينهما. فالطبيعة بالنسبة لهم لا تنطوي على نظام داخلي محايث فيها، بل ما فيها من نظام ناتج عن اجتماعها بتأثير فاعل خارجي هو الله تعالى. فلا يوجد في الطبيعة مبدأ محايث هو مصدر لما يشاهد فيها من نظام، بل النظام مجلوب لها من الخارج، وذلك بواسطة الإرادة الإلهية. فمن أجل الحفاظ على إطلاقية القدرة الإلهية وضمان إمكانية حصول المعجزات والخوارق[٢٩]، كان لا بد لهم من نفي وجود مثل

[29] Yudhkar al-Asha‘ārī ‘an Abī al-Husayn al-Ṣāliḥī wa Abī al-Hudhayl al-‘Allāf annahumā: Waṣfan rabbuhuma bi al-qudrah ‘alā ‘an yajma‘a bayna al-quṭn wa al-nār wa lā yaqa‘u iḥtiraqa, wa bayna al-Ḥajr ‘alā thaqlihi wa al-jaw ‘alā raqtihi wa lā yaf‘alu hubuṭan. Wa nafs al-Shay’ yadhkiruhu al-‘Asha‘arī ‘an

ذلك المبدأ لما يحمل معه شائبة الرؤية الميتافيزيقية للطبيعة. وفيما يتعلق بالإنسان، فلكونه جزءا من العالم الطبيعي كان من الطبيعي أن ينسحب تصورهم هذا على الإنسان. فنظرة المعتزلة في عدم وجود مثل ذلك المبدأ الذي يمثل حقيقة الإنسان والذي يمكن، بالتالي، أن ترجع إليه وبكيفية موحدة ومنظمة أفعال الإنسان تتبدى من خلال ما ينقله الأشعري عنهم في هذا الصدد. فيذكر الأشعري عن أبي الهذيل العلاف أنه جوز اجتماع الفعل المباشر والموت، واجتماع الإدراك والعمى، واجتماع الخرس الذي هو منع عجز عن الكلام مع الكلام، وجوز وجود أقل القليل من المشي مع الزمانة، كما جوز وجود أقل قليل من الكلام مع الخرس، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت، ولا جوّز وجود القدرة مع الموت، ولا جوز وجود الإدراك مع الموت [٣٠]. ومن هنا رأينا كيف أن أصحاب القول بالجملة قد ذهبوا إلى أن حقيقة الإنسان هي ناتجة عن اجتماع كل من بدنه ونفسه ضمن جملة واحدة، وأن ليس له حقيقة تسبق هذا التركيب وتتجاوزه، بل إن حقيقته هي نتاج لهذا الاجتماع والتركيب، ومن هنا أيضا رفضهم لفكرة أصحاب الجزء من ضرورة وجود مبدأ مغاير للبدن يمثل حقيقة

al-jiba'ī al-ibn ayḍan. Al-Asha'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn,* 2:220. Wa 'an ṣaliḥ qubbatu yanqul al-Asha'arī annahu: "Ja'idh 'an yajma' al-Hajar al-thaqīl al-jaw al-raqīq alf 'ām falā yukhlaqu Allāḥ fīhi hubutan wa yakhluqu sukunan, wa ja'idh an yajma' al-nār wa al-huṭab awqatan kathirah wa la yukhlaqu Allah iḥtirāqan, wa an tuḍa'u al-jibāl 'alā al-Insān falā yajidu thaqlihā, wa an yakhluqu sukūn al-hajr al-ṣaghīr 'inda daf'atun al-dāfi ' lahu, wa lā yukhlaqu idhhabihi wa law dafa'uhu ahl al-arḍ jamī'an wa i'tadamu 'alayh, wa ja'idh an yuḥriqu Allahu Subḥānahu insānan bi al-nār, wa lā ya'lam, bal yukhliqu fīhi alladhah". Unẓur al-Asha'arī, *al-Maqālāt*, 2:82.

[30] Al-Asha'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn,* 2:10. Qarana hadhā bimā yanqiluhu al-Asha'arī 'an ṣaliḥi qubbati annahu jawwaz an yaḍa'u Allāḥ Subḥānahu al-idrāk ma'a al-'ammī wa al-'alami ma'a al-mawt, al-Asha'arī, *al-Maqālāt*, 2:82. Wa ayḍhan qaranu bimā yashīru ilayh al-Asha'arī min anna ba'ḍāal-mutakallimīn minhum al-iskāfī wa ghayrihi jawwazu an yaḥillu fī al-yad 'ilm wa idrāku wa qudrah 'alā al-'alam, wa anna al-Jibā'ī qad aḥāla dhalik. Al-Asha'arī, *al-Maqālāt*, 2:82.

الإنسان ويقف وراء هذا الاجتماع والتركيب لما يمكن أن يترتب على من إثبات وجود ميتافيزيقي للنفس.

في المقابل، فإن المعتزلة وإن أخذوا بنظرية الجوهر الفرد في الطبيعة، وبالتالي رتبوا عليها عدم وجود علاقة سببية بين الأشياء، وما يترتب على ذلك من عدم وجود نظام داخلي فيها، فإن المعتزلة جميعا، وفيما يتعلق بالإنسان، متفقون على أنه موجد لأفعاله، وأنها تستند إلى قدرة العبد على وجه السببية. والسبب في ذلك أن الإنسان، في تصور المعتزلة، هو فاعل أخلاقي، مسئول ومحاسب على ما يصدر عنه من أفعال، وهو ما يفترض وجود إرادة مستقلة بها يختار أفعاله. إن مؤدى هذا التصور هو أن الإنسان ينبغي أن تكون له هوية مستقلة لكي يمكن أن يسند إليها، وعلى وجه السببية، كل من الإرادة والفعل. ومن هنا فلكي يصح إسناد الفعل الأخلاقي للإنسان، كان لا بد من وجود تحقق مستقل لمثل هذه المبدأ يسبق هذا التركيب ويتجاوزه، فلا يصبح الإنسان حينئذ نتاجا بعديا لاجتماع وتركيب كل من الجسد والروح. ومن هنا ذهاب أصحاب القول بالجزء إلى ضرورة مغاير للبدن، ومستقل بالتالي بتمثيل حقيقة الإنسان ويكون بالتالي مصدرا وحيدا لما يصدر عنه من إرادات وأفعال. وإذا أخذنا كلا من النظام ومعمر كنماذج من أصحاب القول بالجزء، فإننا سنلاحظ أن عملية إرجاع أفعال الإنسان إلى مبدأ وحيد هو الروح أو النفس تظهر جليا لدى كل من النظام ومعمر من أصحاب القول بالجزء. فالنظام يرى أن الروح، وهي بالنسبة إليه جسم، تكمن فيها جميع أفعالها، وذلك طبقا لنظرية الكمون عنده. والإنسان ليس له فعل سوى الحركة، وهو لا يفعلها إلا في نفسه. ومن هنا فإن جميع أفعال الإنسان من صلاة وصيام وسكون وحركات وعلم وجهل هي حركات وهي كامنة في الروح. وهي تخرج من النفس بفعل حركتها[٣١]. أما معمر فهو وإن كان من أصحاب مذهب الجوهر الفرد، إلا أنه

[31] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār bin Aḥmad, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʻAdl*, tahq. Tawfīq al-Ṭawīl wa Saʻīd Zāyd, murajaʼah Ibrāhīm Madkūr, ishrāf Ṭaha Ḥusayn (al-Qāhirah: maṭbaʻah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965), 9:11-14; al-Ashaʻarī, *al-Maqālāt*, 2:80-82; Muḥammad bin Abī al-Qāsim ʻAbd al-Karīm bin Abī Bakr al-Sharaatānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, tahq. ʻAbd al-Amīr ʻAlī Muhna wa ʻAlī Ḥasan Faʻūr (Bayrūt: Dār al-Maʻrifah, 1990), 1:69.

ممن يقول بالطبع. ومن رأيه أن الله تعالى هو خالق للأجسام، الأعراض تصدر عن هذه الأجسام بفعل ما فيها من الطباع. وكذلك الحال فيما يتعلق بالروح، فأفعالها تصدر عنها على سبيل الطبع[٣٢]. ولا شك في أن التمييز بين الروح والجسد، وكون الروح هي ما يمثل حقيقة الإنسان، والقيام بإرجاع جميع أفعال الإنسان إلى الروح وبكيفية منظمة سيظهر فيما بعد جليا مع الفلاسفة الإسلاميين وذلك من خلال تبنيهم لنظرية الصورة الأرسطية والتي تمثل مبدأ للنظام والمعقولية سواء في الطبيعة أو في الإنسان من حيث كون النفس هي ما يمثل صورة الجسد. ولعل هذا يفسر لنا رفض أصحاب الجملة لرأي أصحاب الجزء لما رأوا فيه من شائبة ميل إلى آراء المتفلسفة القدماء.

لاح مما سبق أن خلاف المعتزلة حول تحديد طبيعة الإنسان يعكس تجاذب رؤيتين للإنسان: الأولى، كلامية طبيعية والتي تحاول أن تؤكد على أن طبيعة الإنسان يجب أن تدمج ضمن الرؤية الكلامية للعالم الطبيعي والتي تجعل مما يشاهد في هذا العالم من نظام واتساق بين أجزاءه لم يكن نتيجة وجود مبدأ داخلي محايث في هذا العالم الطبيعي هو مصدر لهذا النظام، بل هو أثر لفاعل خارجي أسبغ عليها هذا النظام، مما يجعل من ترتب النظام على الاجتماع والتركيب هو ترتب عرضي. أما الرؤية الأخرى فهي أخلاقية فلسفية والتي تؤكد على أن كون الإنسان فاعل أخلاقي مؤاخذ بالمسؤولية على الفعل والترك، وبالتالي ينبغي أن ينظر إليه على أن له ذاتا مستقلة يمكن أن تسند إليه الأفعال على وجه السببية، ومن هنا تم تبني تلك الثنائية الفلسفية القديمة والتي تقيم تمايزا بين الروح والجسد بغرض إفراد الروح بتمثيل حقيقة الإنسان لكي يمكن إسناد الفعل إليها، مع ما يترتب على ذلك من إثبات وجود ميتافيزيقي للروح. على أنه ينبغي أن أؤكد مرة أخرى أن ثنائية الروح والجسد لدى هذا الفريق لا تقابلها ثنائية كونية تميز بين عالم عقلي وعالم مادي.

[32] Al-Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 11-14, al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 1:81.

الترجيح بين الرأيين

بعد أن اتضحت لنا الخلفية الفكرية لتصور كل فريق من المعتزلة لطبيعة الإنسان، يجدر بنا الآن القيام بمحاولة تعيين أي التصورين هو الأكثر اتساقا مع الأصول الفكرية العامة للمعتزلة. كنت أشرت في المقدمة إلى أن القاضي عبدالجبار يرجح القول بأن الإنسان هو الجملة المجتمعة، والحقيقة، وكما يظهر من تناوله للمسألة، فإن ترجيحه هذا مبني على أساس من المناقشات المذهبية والتي يديرها بين الفريقين، أضف إلى ذلك أن هذا الرأي هو رأي شيخيه الجبائيين، فكان من الطبيعي الانتصار له. إن ترجيح أحد الرأيين على الآخر ينبغي، في رأيي، أن يقوم على استنطاق وفحص للأصول الفكرية للمعتزلة وبيان أي الرأيين يتماشى مع تلك الأصول. هنا ينبغي أن أشير إلى محاولة الشيخ أبو الحسن الأشعري، وهو معتزلي سابق، في قيامه بربط خلاف المعتزلة حول الإنسان بالأصول الفكرية للمعتزلة. ففي مناقشته لخلاف المعتزلة حول الإنسان هل هو الجملة أم الجزء، يرى الأشعري، وكما ينقل عنه ذلك ابن فورك، أن القول بالجزء هو الأكثر اتساقا مع الأصول الفكرية للمعتزلة[٣٣]. وبغض النظر عن أي الرأيين أكثر قربا لأصول المعتزلة، فإن أهمية هذه الملاحظة تكمن في تأكيدها على ضرورة ربط خلاف المعتزلة حول طبيعة الإنسان بالأصول الفكرية للمدرسة الاعتزالية، وذلك بغية الكشف عن أي الرأيين أكثر تمثيلا للمذهب الاعتزالي. للقيام بهذه المهمة سوف أستعرض ثلاث مسائل هي محل إجماع من المعتزلة وذات علاقة بالإنسان، والتي أرى أنها ترجح أن القول بالجزء هو الأكثر اتساقا مع الأصول الفكرية للمعتزلة. هذه المسائل هي الحرية الإنسانية، والتحسين والتقبيح العقليان، والوضعية الوجودية للإنسان كعلة غائية للوجود. ولتكن البداية مع القول بحرية الإنسان.

لقد سبق منا القول بأن المعتزلة متفقون على أن الإنسان هو الموجد لأفعاله الاختيارية على سبيل الاستقلال. وهذه الحرية والقدرة على الفعل هي المصححة لمبدأ التكليف عندهم. ومن هنا فإن الإنسان يتحمل المسؤولية الخلقية عن أفعاله الاختيارية،

[33] Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥasan Ibn Furak, *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash'arī,* tahq. Daniāl Jīmarīh (Bayrut: Dār al-Mashriq, 1986), 215.

لكونه هو السبب المؤثر في وجود هذه الأفعال. وهذه السببية الإنسانية تقتضي كون السبب ذو هوية معينة يمكن معها نسبة الفعل إليه على سبيل التحديد، وهو ما يتفق مع القول بالجزء، لا أن تكون حقيقة الإنسان عبارة عن نتاج لتركيب واجتماع للكل والجملة، وهو ما لا يتفق مع القول بالسببية.

أما المسألة الثانية وهي القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فإن المعتزلة متفقون على أن للأفعال حسنا وقبحا ذاتيين، بهما يحسن الفعل ويقبح؛ وأن العقل الإنساني قادر على إدراك هذين الحسن والقبح الذاتيين[٣٤]. إن النتيجة التي يمكن أن تترتب على مثل هذا القول هي نتيجة ذات شقين: ففيما يتعلق بالقيم الأخلاقية، فإن القول بالتحسين والتقبيح العقليين يؤدي إلى استقلالية القيم الأخلاقية، وأنها غير تابعة لا لعرف ولا لشرع، لكونها تمتلك تحققا ذاتيا ومستقلا في الفعل ذاته، ومهمة الشرع أو العقل هو الكشف عن هذا الحسن أو القبح لا إنشاؤه، وهو ما يؤكده أيضا القاضي عبدالجبار[٣٥]. أما الشق الثاني فهو يتعلق بالإنسان، ذلك أن القول بقدرة العقل الإنساني على إدراك هذا الحسن والقبح الذاتيان يستتبع القول باستقلالية الإنسان كذات تستقل بإدراك الخير والشر، وبالتالي كفاعل أخلاقي له كامل الحرية في الأخذ والترك، وهو ما يتفق أكثر مع القول بالجزء القائل بأن حقيقة الإنسان هي ذات مستقلة عن الجسد، وأنه ليس نتاجا لاجتماع الجسد والروح.

المسألة الثالثة والأخيرة هي وضعية الإنسان الوجودية كعلة غائية للعالم. وهنا أيضا نجد أن المعتزلة متفقون، وكما يحكي عنهم القاضي عبدالجبار، على أن الله تعالى ابتدأ الخلق لعلة وحكمة من أجلها حسن منه تعالى الخلق والإيجاد[٣٦]. ويفصل القاضي هذا القول بأن وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيام هو على ثلاثة وجوه: الأول، أن يخلقه لينفعه؛ الثاني، لينفع به؛ الثالث، أن يخلقه لينفعه وينفع به، مع خلو الجميع من وجوه

[34] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār , *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-ʻAdl*, 14: 149-172; Aḥmad ʻAbd al-Jabbār bin Nataweyh, al-Muhīṭ bi al-Taklīf, tahq. ʻUmar al-Sayyīd ʻAzmī, murajaʻah Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī (n.p.: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Nashr, n.d.), 228-263.

[35] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 14: 22.

[36] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11: 92.

القبح[٣٧]. وعليه فإنه تعالى، وكما يقرر القاضي، وإن جاز أن يفعل ما هو عبث كأن يخلق الجماد أولا، أو أن يفعل ما هو ظلم، كأن يخلق الحي ليضره، إلا أنه تعالى لا يفعله لكونه فعل قبيح غير حسن. أما ما يمكن أن يفعله تعالى أولا فهو خلقه الأحياء لينفعهم، والجماد لينفع الأحياء بهم. فهذا الفعل قد اجتمع فيه أمران هما الصحة والحسن[٣٨]. وعليه فما يمكن أن تشير إليه هذه الأقوال هي أن للإنسان ولكونه علة غائية لوجود العالم هو أن له تحققا مسبقا كهدف وغاية يسبق وجود هذا العالم، وهو ما يضفي بعدا ميتافيزيقيا على حقيقة الإنسان يصعب معه القول بأن حقيقة الإنسان هي نتاج وتركيب للجملة من الروح والجسد، بل إن حقيقته على ذلك سوف تكون سابقة لهذا التركيب ومتجاوزة له وهو ما يتفق أكثر مع القول بالجزء.

الخاتمة

لا ح لنا من خلال هذه الدراسة أن منطلق المعتزلة في تناولهم لمشكلة الإنسان كان منطلقا دينيا وذلك بغرض تصحيح مبدأ التكليف؛ وهو ما ظهر سواء في تعريفهم للإنسان من كونه الحي القادر، أو في المشاكل التي كان عليهم بعد ذلك مواجهتها وهما مشكلة الحياة ومشكلة الإعادة بعد الموت. وأيضا أظهرت لنا هذه الدراسة أن آراء المعتزلة المتعددة حول الإنسان تعود في نهاية الأمر، إلى رأيين رئيسيين: الأول أن الإنسان هو الجملة المجتمعة من الجسد والروح؛ والثاني، أن الإنسان هو الجزء، أو الروح؛ وكيف أن رأيي المعتزلة حول الإنسان كانا يعكسان تجاذب رؤيتين حول الإنسان ضمن الفكر الاعتزالي: الأولى، تعمل على دمج الإنسان في الرؤية الكلامية الاعتزالية للعالم الطبيعي، ومن هنا كان القول بأن الإنسان هو الجملة؛ أما الرؤية الثانية، فهي تؤكد على أن الإنسان في المقام الأول هو فاعل أخلاقي ومن هنا ينبغي أن ينظر إليه على أن له ذاتا مستقلة يمكن أن تسند إليها الأفعال

[37] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-ʻAdl,* 11: 100.
[38] Al-Qāḍī ʻAbd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 11: 69. Wa li al-mazīd unẓur Samīḥ Daghīm, *Falsafah al-Qadr fī Fikr al-Muʻtazilah*, 87-93.

على وجه السببية، ومن هنا كان القول بأن الإنسان هو الجزء. كما تبين لنا أن القول بالجزء يمكن اعتباره هو الأقرب إلى أصول المعتزلة الفكرية.

References

‘Alī Sāmī al-Nashār, *Nasḥā’at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1974.

Abū al-Ḥasan al-Asha‘arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn,* tahq. Muḥāmmad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd. Aal-Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1950.

Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥasan Ibn Furak. *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī,* tahq. Daniāl Jīmarīh. Bayrut: Dār al-Mashriq, 1986.

Aḥmad Maḥmūd Subḥī**,** *Fī ‘Ilm al-Kalām.* Bayrut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1985.

Al-Bayr Naṣrī Nādir, *Falsafah al-Mu‘tazilah***.** N.p.: maṭba‘ah al-rabiṭah,1951.

Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār , *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl*, 14: 149-172; Aḥmad ‘Abd al-Jabbār bin Nataweyh, al-Muhīṭ bi al-Taklīf, tahq. ‘Umar al-Sayyīd ‘Azmī, muraja‘ah Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī. N.p.: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta’līf wa al-Nashr, n.d.

Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawhīḍ wa al-‘Adl,* tahq. Muḥammad ‘Alī al-Najjar ‘Abd al-Halīm al-Najjār, murāja‘ah Ibrāhīm Madkūr, ishraf Ṭaha Ḥusayn. Al-Qāhirah: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965.

Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, tahq. ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1965.

Ja‘far Āli Yāsīn, *Faylasūf ‘Ālim*. Bayrut: Dār al-Andalus, 1984.

Muḥammad al-Sayyid al-Jalaynd, *Qaḍiyyah al-Khayr wa al-Sharr* . Al-Qāhirah: Maṭba‘ah al-Ḥalabī, 1981.

Muḥammad bin Abī al-Qāsim ‘Abd al-Karīm bin Abī Bakr al-Sharaatānī. *Al-Milal wa al-Niḥal*, tahq. ‘Abd al-Amīr ‘Alī Muhna wa ‘Alī Ḥasan Fa‘ūr. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah, 1990.

Samīḥ Daghīm**,** *Falsafah al-Qadr fī Fikr al-Mu‘tazilah*. Bayrut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1992.