مشكلة القدر كموضوع للتفكير الفلسفي

إعداد

د. محمد عبد القوى مقبل

الجمهورية اليمنية - كلية التربية - جامعة عدن

ملخص

منذ قيام الدولة الأموية تفجر جدل حاد كان في طليعة القضايا التي تفجر حولها ذلك الجدل مشكلة القدر التي مثلت أيذان ببدء توجه التفكير العربي نحو النظر العقلي الممهد للتفكير الفلسفي.

وقد استفادت الدولة الأموية من آراء المجبرين الذين يرون أن الخلافة الأموية والظلم الواقع بسببها يمثل قضايا ألوهياً لا يمكن للإنسان مناهضته. في تلك الظروف برز ما يناقض الجبرية وهي القدرية القائلة بحرية اختيار الإنسان في أفعاله وبنفي تحكم القضاء والقدر في إرادته. وهو الاتجاه الذي عارض الدولة الأموية ليلقى ممثلوه- وعلى رأسهم معبد الجهني الذي يعتبر أول من تكلم عن القدر من المسلمين- اضطهادا كبيراً أدى بهم أن يفنوا حياتهم في سبيل فكرتهم والتي لم تفن بفنائهم بل وجدت أرضاً خصبة في المجتمع الإسلامي، فقد كثر الخوض في القدر من بعدهم.

وعلى الرغم مما مثله تيار الجبرية (الجهمية) من نظرة رجعية وسلبية في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة إلا أنه كان له مشاركة فعالة في وضع اللبنات الأولى للحركة العقلية من خلال معالجته للقضايا المتعلقة بعلاقة الله بالإنسان. حيث غدت معظم أفكار جهم بن صفوان من المكونات الأساسية لمذهب المعتزلة.

أن التضاد بين الجبرية والقدرية قائم في كل زمان، في الماضي والحاضر. ولكنه اتخذ أشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف ظروف كل عصر على حده ،وتبعاً لاختلاف التطور الفكري في هذا العصر أو ذاك ، إذ ظهرت عند المعتزلة في مستوى أعلى منه عند القدريين من حيث التركيب البرهاني المنطقي. ثم ظهرت في الفلسفة العربية – الإسلامية مقترنة بقانون السببية الكوني عند ابن رشد. وفي الفلسفة الأوروبية كانت هذه المسألة تبحث عند العديد من الفلاسفة وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة تعد مسألة الحرية والضرورة إحدى القضايا الفلسفية الرئيسية.

المقدمة:

إن الصراع الاجتماعي والسياسي الذي اتخذ أشكالاً مذهبية ودينية في أواخر عهد الخلفاء الراشدين واحتدم احتداماً شديداً منذ قيام الدولة الأموية (٦٦١م) قد فجر حركة عارمة من الجدل. وكانت مشكلة القدر في طليعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بشده. ومنذ بدأ التفكير العربي ينشغل بهذه المشكلة، بدأ يتجه نو النظر العقلي الممهد للتفكير الفلسفي.

وكانت الركائز الفكرية التي اعتمدت عليها الدولة الأموية تتمثل أساساً في (الجبر) و(الأرجاء)، تبرر بالأول مظالمها إذ تنسبها لقضاء الله وقدره، وتحاول أن تفلت بالثاني من الحكم على إيمانها بعد أن ارتكبت تلك المظالم.

ومن ثم فإن نشأة القدرية كحركة معارضة للدولة الأموية كان يعني التصدي لعقيدة الجبر التي تبرر مظالم السلطة والتي استند إليها الأمويون في اغتصاب هذه السلطة.

أهداف البحث:

١- التعريف بمصدر ظهور مشكلة القدر

٢- التعريف بمفهوم القدر عند القدرية والجهمية كتيارين فكريين متضادين.

٣- تبيان العلاقة بين الله والإنسان في فكر جهم بن صفوان كمجال للتفكير الفلسفي، من خلال تناول نظرياته في الصفات وخلق القرآن والخلود والحسن والقبح ورؤية الله والإيمان.

٤- التعريف بالصلة بين الجهمية والمعتزلة.

منهج البحث

استخدمنا في البحث منهجين : -

١- المنهج التاريخي(hsitory method) لمعرفة الجذور التاريخية لمشكلة القدر وعوامله السياسية والاجتماعية .

٢- المنهج المقارن (Comparative method) للمقارنة بين الجبرية والقدرية من جهة والجهمية والمعتزلة من جهة ثانية .

خطة البحث:

١- الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر.

٢- مفهوم القدر عند القدرية والجهمية كتيارين فكريين متضادين.

٣- علاقة الله بالإنسان كمجال للتفكير الفلسفي.

٤- صلة الجهمية بالمعتزلة.

أولاً- الجذور الاجتماعية والسياسية لمشكلة القدر:

إن القائلين بالاختيار من المسلمين الأولين لم يكن لديهم من الأسباب الواقعية الموضوعية ما يدعوهم للأخذ بفكرة القدر، وإنما سبب ذلك ينحصر في التأثير بتفكير النصارى الشرقيين الذين " يكادون جميعاً يقولون بالاختيار"[١].

ويعالج باحثون غربيون آخرون هذه المسألة بنفس الطريقة حيث يرى ماكدونالد أن البحث في مسألة الحرية الإنسانية ينشأ من "ضرورة فلسفية للعقل الإنساني". هذا من حيث المبدأ، وأما من حيث الواقع فيرى أن نشأة القول بالقدر في بلاد الشام أثناء العهد الأموي حصلت بتأثير الآراء المسيحية، ولاسيما كتابات يوحنا الدمشقي التي يظهر منها أن مسألة الجبر وحرية الإرادة هي من أهم مسائل الخلاف بين الإسلام والمسيحية[٢].

أما غولد تسيهر فيشير إلى أن محاولة المسلمين الأتقياء في العصر الأموي لإزالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة إرادة الله وإرادة الإنسان، هي المصدر الأساسي لظهور حركة القدرية[٣].

هذه الآراء للباحثين الغربيين لا ترى سوى منشأ واحد للمسالة. فهم إما يرجعونها إلى التأثر بأفكار اللاهوت المسيحي أو غيره من المؤثرات الخارجية، وإما يرجعونه

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٧٤.

(٢) Macdonaeld : Mus: Theodogy p ١٢٧ ١ ١٣٢

(٣) غول تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٦٤.

إلى مبدأ فكري عام مجرد كمبدأ " الضرورة الفلسفية للعقل الإنساني" وإما إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن الظاهرة التعارض، دون أن يتم التفكير بالقاعدة الاجتماعية أو السياسية التي أنطلق منها المسلمون القدامى إلى محاولة التوفيق هذه، أو دعت هذا الفريق منهم إلى القول بالقدر ودعت الفريق الآخر إلى نفي القول بالقدر والأخذ بفكرة حرية الإرادة الإنسانية أو حرية الفعل الإنساني[٤].

ومثلما فعل الباحثون الغربيون في تحديد منشأ المسألة، فعل أيضاً الباحثون الإسلاميون. فهم يرجعون ذلك إلى تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي، حيث قالوا بأن معبداً الجهني هو أول من قال بالقدر، وأنه أخذ ذلك عن رجل نصراني يدعي سنهوية كان قد أسلم ثم تنصر أو تأثر به[٥]. وينتقل هذا التأثير المسيحي من معبد إلى الحسن البصري في العراق[٦]. وإلى غيلان الدمشقي في بلاد الشام.

وعلى أساس ما تقدم يمكننا أن نستنتج أن مصدر ظهور مشكلة القدر هي واحد من اثنين:

١- إما نظر عقلي مجرد بداعي " الضرورة الفلسفية للعقل".

٢- وإما تأثير بالفكر اللاهوتي المسيحي.

ولكن هؤلاء الباحثين وضعوا المسألة بصفتها مادة تاريخية دون أن يستخدموها بشيء من التحليل العلمي الذي يرجع المسألة إلى جذورها الحقيقية. ففولد تسيهر في معالجتة للقدرية يجزئ المسألة إلى جزئين: من ناحية، يقتصر في تعليل منشئها على محاولة التوفيق بين نصوص القرآن. ومن ناحية أخرى، نجده يتحدث عن موقف الأمويين تجاه القدرية، حيث يقول بأنهم كانوا يكرهون القائلين بالقدر... لأنهم كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطراً على سلطانهم[٧].

---

(٤) د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، جـ ١، ص ٥٦١- ٥٦٢.
(٥) إبن سعد: " الطبقات الكبرى" ، جـ ٧، ص ٢٧.
(٦) الذهبي: " ميزان الاعتدال" جـ ٣، ص ٣٠٥.
(٧) غولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٧٦- ٧٧.

وهذا الكلام لغولد تسيهر يقدم مادة جيدة لرؤية التربة الاجتماعية والسياسية التي نبتت فيها حركة القدرية. وقد علق باحثاً عربي معاصر على كلام غولد تسيهر قائلاً: " ليس من شك أن الدولة الأموية كانت تفيد من أفكار المجبرين (القائلين بالجبر) الذين يرون في الخلافة الأموية والظلم الواقع بسببها قضاءً إليهاً لا قبل للإنسان برده أو الثورة عليه. ولكن الربط بين المبدا القدري النظري وبين الناحية العملية لم يتصوره الخلفاء الأمويون كما تصوره غولد تسيهر، والتضحية بمعبد أو بغيلان لم تكن لتخوفهم على سلطتهم أن تنهار، ولكن مطاردة منهم لبدعة جديدة باسم الدين الذين نصبوا أنفسهم حماة له"[٨].

ويعترف التعبير السابق من حيث الأساس باستفادة الدولة الأموية من آراء المجبرين. فإذا كان كذلك، فلا بد من القول بأن آراء أهل الاختيار (القدريين) تتضمن خطراً كبيراً على هذه السلطة الظالمة، لأن آراء القدريين إن هي شاعت في الناس فتحت أمام المظلومين منهم باباً للأمل بالخلاص من الظلم، ما دام قد ظهر أن هذا الظلم ليس قضاءً إلهياً مفروضاً عليهم قبوله وأن زواله رهن بإرادتهم واختيارهم إذا نهضوا لدفعة والقضاء عليه.

إن معارضة حكام بني أمية ليست محصورة في القدريين، وإن الجبريين أنفسهم كان كثير منهم يعارض الأمويين... لأن معارضي بني أمية كانوا أحزاباً عدة، ومذاهب مختلفة، وكان لكل من هذه الأحزاب والمذاهب أسلحته الفكرية التي يقاتل بها حكم الأمويين، وما كانت القدرية السلاح الفكري الوحيد على بني أمية[٩].

فالجبرية، وإن كان تفكيرها مما يلائم سياسية الدولة الأموية ليست حزباً أموياً، وليست حلفاً سياسياً لبني أمية، وإنما هي جماعة لها وجودها المستقل ولها مواقفها الدينية والفكرية والسياسية المستقلة عن مواقف الدولة الأموية. وهذا ما يفسر قتل جهم

([٨]) إحسان عباس: الحسن البصري، سيرته، شخصيته، تعاليمه وآراءه ، ص ١٧٠.
([٩]) د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، جـ١، ص ٥٦٥.

بن صفوان زعيم " الجبرية الخالصة " والذي لم يقتلوه لجبريته بالطبع، وإنما قتلوه لأنه ثار مع الخارجين على حكم بني أمية[١٠].

وليس في جبرية جهم ما يلزمه بطاعتهم أو يمنعه من الخروج على سلطانهم حيث كان جهم صاحب نزعة عقلية في طريقة تفكيره، بالرغم من جبريته. وقد كان الأمويون يطاردون أصحاب هذه النزعة.

ومن الصعوبة بمكان القول بأن الخلفاء الأمويين لم يكونوا يتخوفون من القدرية على سلطتهم أن تنهار، لأنه حيث ظهرت القدرية على يد معبد الجهني كانت الدولة الأموية تعاني أزمة تناقض حاد بين الحكام والمحكومين على كافة الأصعدة. لذلك كانت الأفكار المناهضة لهؤلاء الحكام تلقى استجابة واسعة من جماهير الأقطار التي تمتد إليها ظلال الحكم الأموي وتجد حولها الدعاة والأنصار والمقاتلين في سبيلها، حتى في الأقطار التي كانت أكثر محافظة في المسائل الدينية كالحجاز مثلاً.

ويعترف أحد كبار مؤرخي العقائد الإسلامية من كبار أهل السنة المعادين لمذهب القدرية بسعة انتشار هذا المذهب في ذلك العصر فيقول بصدد حديثة عن القدرية بالذات:((...وما بقي ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شرذمة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ممن عصمهم الله عن الزيغ والضلال الخ))[١١].

إن مسألة القدر تتخذ مضموناً سياسياً، واجتماعياً صريحاً ليس فيه مجال للالتباس ((وهذا المضمون قوي الدلالة على مدى استفادة السلطة الأموية من فكرة القضاء والقدر (الجبر) لدعم وجودها من جهة، ولسد أبواب الأمل أمام المسلمين- من جهة ثانية – في الخلاص من ظلم هذه السلطة ، ما دامت سلطة إلهية جبرية، وما دام ليس في مقدور الإنسان أن يعاند سلطة الله، ولا أن يمنع عن نفسه قضاء الله وقدره، أي أنه لا يملك الاختيار في فعل من أفعاله. فعلى المسلمين إذاً، بحكم هذه الجبرية الإلهية، أن يستسلموا للحكم الأموي، لأنهم بذلك يستسلمون لقضاء الله وقدره. هذه هي " المعادلة"

---

(١٠) شارك جهم في ثورة الحارث بن سريج التميمي على هشام بن عبد الملك ، عام ١١٦هـ وكان من خطباء هذا الثورة.

(١١) طاش كبرى زاده: " مفتاح السعادة" ، جـ٢، ص ١٣.

السياسية لمنطق الأمويين"[١٢]. ثم إن هذا المضمون السياسي الاجتماعي قوي الدلالة من جانب آخر ((على أن الحركة القدرية حين ظهرت بصورتها المذهبية النظرية على يد معبد الجهني، قد جعلت دعوتها على حرية الإنسان في أفعاله مقترنة أقتراناً عضوياً بالدعوة إلى مناهضة الحكم الأموي لسببين متلازمين: لسفكهم دماء المسلمين وأخذهم أموالهم أولاً. ولزعمهم – ثانياً– أن ظلمهم هذا إنما هو قدر من الله... ودعوة القدرية إلى حرية الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني تتضمن، بحد ذاتها وبجوهرها، دعوة المظلومين أن يستخدموا حرية إرادتهم وفعلهم هذه في العمل للخلاص من ظلم ((هؤلاء الملوك)) أي أن دعوة القدرية تتضمن – بالضرورة– انفتاح باب الأمل بأن الخلاص ممكن، لأنه لا " جبرية " ولا قدرية"[١٣].

ثانياً– مفهوم القدر عند القدرية والجبرية كتيارين فكريين متضادين:

نشأت مسألة القدر بوصفها مسألة فكرية ترتبط بمسؤولية فعل الإنسان في ما بين النصف الأول والنصف الثاني للقرن الهجري الأول (منتصف القرن السابع الميلادي) أي منذ قيام الدولة الأموية (٦٦١م) ((ولما جاء العصر الأموي واضطربت أمور السياسة في أولها وجد في ذلك المضطرب السياسي جدل فكري لا يقل عنفاً عن هذا المضطرب بأن كان كلاهما يتغذى من الآخر ويستمد منه حياة وقوة))[١٤].

وكانت مشكلة القدر في طليعة الأمور التي تفجر الجدل حولها بشدة ذلك لأن الحكم الأموي استغل الروح الجبرية الظاهرة في بعض نصوص القرآن استغلالاً مثيراً ليدعم بها قوته وسلطانه على الفئات الاجتماعية المستضعفة. فقد كان الحكام الأمويون محتاجين أن يرسخوا في نفوس الناس وأذهانهم فكرة الجبر ليضعفوا على حكمهم صفة القضاء والقدر من الله، أي صفة التأييد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره.

ومن هنا لم يكن مصادفة أن الحركة " القدرية" المناهضة لفكرة الجبر ظهرت في بيئة البصرة ذاتها حيث تعيش جماعات كبيرة من شغيله الأرض وصغار الحرفيين

(١٢) د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية ، جـ١، ص ٥٧٤.
(١٣) المصدر السابق ،ص٥٧٤.
(١٤) الإمام محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٠٢.

وتستغل أسوا استغلال من قبل جماعات كبار الإقطاعيين وكبار التجار. مضافاً على ذلك أن الحركة الثقافية الناشطة في البصرة يومئذ كان زمامها بأيدي مفكرين ينحدرون من فئة الموالي، والتي كان يعدها الأمويون في المرتبة الدنيا من المجتمع العربي، وكان من بينهم أبو الحسن البصري الذي ظهرت الحركة القدرية بشكلها الفكري في حلقته الدراسية بمساجد البصرة[١٥].

والقدرية هم الذين نسبوا التقدير إلى أنفسهم لا إلى الصانع، بمعنى أن الطاعة والعصيان من أفعال العباد وليست من القضاء والقدر[١٦]فالقدرية من القدرة بمعنى الاستطاعة، وأن الإنسان مريد لأفعاله قادر عليها ومن ثم فهي محسوبة عليه.

وكان المفكرون الثلاثة (معبد الجهني، غيلان الدمشقي، عمرو المقصوص) قد اشتهروا بالدفاع عن حرية اختيار الإنسان في أفعاله وبنفيهم تحكم القضاء والقدر في إرادته وقاتلوا قتالاً سياسياً في سبيل فكرتهم هذه وكان معبد الجهني الذي يعتبر أول من تكلم عن القدر من المسلمين في مذهبة قد أنطلق من محاربة الظلم والطغيان اللذين كانا سائدين في عصر بني أمية. إضافة إلى أن الخلفاء الأمويين كانوا يبررون مظالمهم باسم العدل الإلهي. فأنطلق معبد من مقاومة هذا الظلم المموه بالإرادة الإلهية والمسلط على رقاب المسلمين . ولم يكتف الجهني بالمحاربة الفكرية والكلامية، بل ناهض بني أمية بالخروج عليهم مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بني أمية. ولما فشلت ثورة إبن الأشعث قبض على معبد الجهني وأودع سجن الحجاج مقيداً[١٧].

هكذا قاوم الجهني فكرة الجبرية الأموية، فعذبه الحجاج حتى قتله. إلا أن آراءه كانت قد وجدت لها الأرض الخصبة في المجتمع الإسلامي الذي تعتمل فيه صراعات سياسية على الخلافة والملك والسيطرة السياسية والدينية. ومن تصور أنه بقتل الجهني يقضي على فكرة الإرادة الحرة كان مخطئاً. فقد كثر الخوض في القدر بعده. وكان

---

(١٥) د. حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية – الإسلامية ، جـ١، ص٦٢٣.
(١٦) د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، ص٥٣٠.
(١٧) د. سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ١، ص ٣١٩.

أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة[١٨].وأخذ غيلان الدمشقي عن معبد وكان المثل الأعلى له في الدفاع عن عقيدته والثبات عليها في وجه عتاة بني أمية. وكان داعية لمذهبة في علانية مطلقة.

أما سبب تسمية أصحاب فكرة الاختيار بـ "القدريين" على الرغم من أن هذا الاسم يعني عكس الفكرة فيرجع إلى قصد خصوم الفكرة أن يشوهوا مضمون الحركة التي قامت عليها ، وأن يطبقوا على أصحابها الحديث المنسوب إلى النبي القائل " القدرية مجوس هذه الأمة " . وقد تتصل المعتزلة من هذا الاسم وقالوا : " لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيرة وشره من الله تعالى" وهذا يخالف ، بل يناقض رأي " القدريين" الأولين ورأي أخلافهم المعتزلة.

ونقيض القدرية الجبرية. والجبر في الاصطلاح الفني الكلامي " هو نفي الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله" ، كما عرفه الشهرستاني ، ثم يضيف بأن الجبرية أصناف منها الجبرية الخالصة ، وهي التي لا تثبت فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، والجبرية المتوسطة ، وهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أي قدرة الإنسان أثراً ما في الفعل وسمي ذلك كسباً فليس بجبري"[١٩]والجبرية الخالصة كالجهمية والبخارية والضراوية[٢٠].

ينقل الشهرستاني عن جهم بن صفوان أنه يقول في القدرة الحادثة : " إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقول أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت وازدهرت الأرض وانبتت إلى غير ذلك .. والثواب والعقاب جبر كما

---

(١٨) القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة ، ص ٣٣٤.
(١٩) الشهرستاني : الملل ، والنحل ص ٤٩.
(٢٠) صلاح أبو السعود : المرجع الكامل في الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ص١٧٠.

أن الأفعال جبر، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر[٢١]. وهذا كلام في الجبر خالص، يعتبر الجهم فيه الإنسان كالحيوان والجماد، وينكر الاستطاعة وهي القدرة على الفعل.

ولكن النص الرائع الذي حفظه لنا الأشعري يوضح موقف الجهم توضيحاً أدق ، يقول الجهم : " لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف" وتابع الجهم : "إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً له"[٢٢].

فالإنسان إذاً ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء ، لأن الله خلق له قوة بها يفعل ، وبها يريد ، وخلق له اختياراً انفرد به دون غيره من الكائنان ، فالجهم جبري لاشك في ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، أنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي ، عقيدة الأشاعرة.

وقد شاع القول في الجبر في أول العصر الأموي وكثر حتى صار مذهباً فيما بعد ، وقد ظهرت هذه المسألة في عصر الصحابة ، ولكن الذي امتاز به العصر الأموي بالنسبة لها أنه صارت مذهباً له ناس يعتنقونه ويدعون إليه ويدرسونه ويبينونه للناس ، وقد قالوا إن أول من فعل ذلك بعض اليهود ، فقد علموه للمسلمين ، وهؤلاء أخذوا ينشرونه ، ويقال إن أول من دعا إليه من المسلمين "الجعد بن درهم" وقد تلقاه من يهودي بالشام ونشره بين الناس بالبصرة ، ثم تلقاه عنه "الجهم بن صفوان" حيث تبنى ذلك المذهب واستمر أخذاً به ويدعوا إليه.

إن الجبرية والقدرية متقابلان تقابل التضاد ، وهذا التضاد بين الفريقين كان حاصلاً في كل زمان في الماضي والحاضر ومسألة القدر اتخذت أشكالا مختلفة ، تبعاً لاختلاف ظروف كل عصر على حدة وتبعاً لاختلاف مستوى التطور الفكري في هذا

---

(٢١) الشهرستاني :الملل والنحل ص ١١٣ ــ ١١٤.
(٢٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ، جـ١ ، ص٢٧٩.

العصر أو ذاك ، فهي عند المعتزلة ظهرت في شكل أعلى منه عند القدريين الأوائل من حيث التركيب البرهاني المنطقي.

ثم ظهرت في الفلسفة العربية ــ الإسلامية بعد ذلك مقترنة بقانون السببية الكوني عند ابن رشد ، لكن الحتميات التي يفرضها قانون السببية تتخذ عنده شكلاً ميتا فيزيقيا يكمن في داخله مضمون مادي. وفي الفلسفة الأوروبية كانت هذه المسألة تبحث أيضاً عند العديد من الفلاسفة مثل "هوبس ، سبينوزا ، وهيفل" وفي كل المذاهب الفلسفية اللاحقة تعد مسألة الحرية والضرورة إحدى القضايا الفلسفية الرئيسية ، على أن الضرورة دون المصادفة في الفكر الماركسي تؤدي إلى الحتمية المطلقة "الجبرية" التي تناقض إمكانية الحرية.

ثالثاً - علاقة الله بالإنسان كمجال للتفكير الفلسفي :

إذا كان مذهب جهم بن صفوان في مفهوم الجبر ومفهوم القدرة الحادثة كما رأينا في المبحث الثاني يمثل نظرة سلبية ورجعية فله موقف إيجابي يضع فيه العقل وضعاً جديداً سبق فيه المفكرين العقليين الذين جاءوا بعده ونهلوا من منبعه من خلال معالجته لعلاقة الله بالإنسان من خلال القضايا التالية:

١-الصفات :

أنكر جهم بن صفوان أن يكون لله صفات غير ذاته، كصفات السمع والبصر والإرادة والكلام ..الخ، لأنه يرى أن إثبات هذه الصفات لله يعني تشبيهه بالإنسان ولا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق كما يقول فإن صفات السمع والبصر والحياة والتكلم صفات بشرية ، بل بعضها من صفات الحيوان كذلك ، فماذا يفعل إذاً بالنصوص القرآنية التي تنسب هذه الصفات كلها إلى الله؟.

يلجأ جهم هنا إلى التفسير العقلي ،أما أصل النظرية عنده فهو قولـــه إن الله "ذات" وحسب وليس " شيئاً " لا يقال إنه شيء ، لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل ، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء"[٢٣].

فجهم إذاً ينكر شيئية الله بمعنى جسميته، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحـــسي ، ولكن هل يعني هذا أن جهماً ينفي الصفات الأزلية كلها وأنه معطل للصفات فلـــيس لله تعالى علم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضب ولا نحو ذلك من صفاته؟[٢٤].

يقول الشهرستاني إن جهماً "نفي الصفات الأزلية" ولكنه استدرك فقال إن جهمـــاً يقرر أن الله " لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تـــشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً لأنه لا يوصف شيء مـــن خلقـــه بالقدرة والفعل والخلق".[٢٥]

وكان جهم يقول: لا يجوز أن يعلم سبحانه وتعالى الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم ثم خلق علينا أن نتساءل هل بقي علمه سبحانه وتعالى على ما كان أم لم يبق؟ فإن بقي فهو جهل ، فالعلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه قد وجد ، وإن لـــم يبـــق ، فقـــد تغيـــر. والمتغير مخلوق ليس تقديم وعلى هذا فالله سبحانه وتعالى يعلم الأشياء بعد كونهـــا لأن الشيء عنده ــ أي عند جهم ــ هو الجسم الموجود. وما ليس بموجود ، فليس بـــشيء فيعلم أو يجهل[٢٦].

وأثبت الجهم علوماً حادثة للباري تعالى لا في محل ، فقـــال : إذا ثبـــت حـــدوث العالم ، فإما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلاً للحوادث ، وإما أن يحدث في محل ، فيكون المحل موصوفاً به ، لا الباري تعـــالى... فتعين أنه لا محل له[٢٧].

---

(٢٣)الأشعري: مقالات الإسلاميين ، جـــ١ ، ص١٨١ ، ٢٨٠.
(٢٤) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، جـــ٢ ، ص٢٠.
(٢٥) الشهرستاني : الملل ، والنحل ، جـــ٢ ،ص١٢٣.
(٢٦)الأشعري: مقالات الإسلاميين ، جـــ١ ، ص٤٩٤.
(٢٧) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١١٣.

إن جهم ينفي عن الله كل صفة تعني تشبيهه بالمخلوقات فكأنه يقول ذلك رداً على الفرقة المعروفة باسم "المشبهة" التي تصف الله بأوصاف حسية ، ويطلقون عليها أيضاً اسم " المجسمة" لأن الأوصاف الحسية التي تنسبها إلى الله تصوره "شيئاً " له جسم مادي.

٢-خلق القرآن :

وإذ نفى جهم عن الله صفة " الكلام " ، توصل إلى القول بأن القرآن مخلوق أي حادث ، وليس قديماً أزلياً. فإن الله لا يمكن أن يتكلم ، لأن الكلام صفة بشرية، فالقرآن إذاً ليس كلاماً إلهياً ، وأما الآيات القرآنية الدالة على وصف الله بالتكلم أمثال الآية " وكلمَّ الله موسى تكليماً"[٢٨] فيخضعها جهم للتأويل قائلاً إن معنى "كلمَّ" هنا خلق الكلام في أحد مخلوقاته ، كالنبي وعلى ذلك يكون جهم بن صفوان قد سبق المعتزلة في مسألتي الصفات وخلق القرآن.

٣-فناء الخلدين :

في هذه المسألة "فناء الخلدين أو فناء الحركة" أحدث جهم مفهوماً جديداً للخلود في الفكر الإسلامي ، فإنه بالرغم من تضافر النصوص القرآنية الدالة على خلود العالم الأخروي مثل الأيتين : "قيل أدخلوا أبواب جهنم خالدين فيها" [٢٩]، "...فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها"[٣٠]، بالرغم من ذلك يقرر جهم أن حركات أهل الخلدين "الجنة والنار" تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهلهما فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بجحيمها[٣١].

([٢٨]) النساء : ١٦٤.
([٢٩]) الزمر : ٧٢.
([٣٠]) المائدة : ٨٥.
([٣١]) الشهرستاني : الملل والنحل ، جـ١ ، ص١١٥.

وفي نص آخر " لمقدرات الله ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه".(٣٢)

والمحاولة كما نرى محاولة للتنزيه المطلق ، إذ إن القدم والسرمدية لله وحده فهو الأول والآخر ، بل يقرر الجهم أن " معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره"(٣٣).

نلحظ هنا الموقف العقلي الفلسفي لذا نراه يرجع في وضع مسألة الخلود إلى النظرية الفلسفية المثالية القائلة بنفي أزلية الحركة الذي يؤدي حتماً إلى نفي أبديتها.

ولكي يطبق جهم نظرية عدم أزلية الحركة وعدم أبديتها تطبيقاً كاملاً على الجنة، يلجأ إلى القول بأن الله لم يخلق الجنة بعد أما جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية فقد خلقها وأفناها. وبذلك يثبت جهم أن الجنة ليست قديمة "أزلية" كما أنها ليست خالدة "أبدية".

٤-رؤية الله :

وتلك مشكلة أخذت مكانها في اختلافات الفرق فقد ذهب السنة والجماعة ولاسيما الأشاعره بإمكان رؤية الله في العالم الأخروي. واستدلوا على ذلك بما سموه دليلاً عقلياً وهو " إن كل موجود تمكن رؤيته ، وكل ما لا تمكن رؤيته لا يثبت وجوده ، فهو كالمعدوم. وما دام قد ثبت وجود الله فقد ثبت إمكان رؤيته ، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينها(٣٤)، أي أنه لا يجوز أن تتلاقى وتتماس ذات الله بذوات المخلوقات بمعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"(٣٥) وقوله " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها

(٣٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ، جـ١ ، ص١٦٤ وكذلك جـ٢ ، ص٤٧٤.
(٣٣) الشهرستاني : الملل ، والنحل ، جـ١ ، ص٢١١.
(٣٤) الملطي : الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص١٠٨ ــ ١٠٩.
(٣٥) القيامة : ٢٢ ــ ٢٣.

خالدون"[٣٦]والحسنى هو الخلود في الجنة وليس وراء الجنة من نعيم سوى رؤيـــة الله ، وهناك آيات كثيرة متعددة تثبت الرؤية لكن جهماً أنكر النظر إلى الله ، ويستند هذا على أصله أن الله ليس بموجود " وما لا يتقرر وجوده ، لا تصح رؤيته".

إن جهماً ينفي إمكان رؤية الله إطلاقاً ، سواء في العالم الـــدنيوي أم فـــي العـــالم الأخروي ، ومرجع هذا الرأي عنده هو ما كان قد قرره سابقاً في نفي الصفات عن الله ، بأن الله ليس شيئاً ، ليست تنطبق عليه إذا قاعدة " كل ما هو موجود تمكـــن رؤيتـــه " لأن الموجود "شيء".

٥-موضوعية الحسن والقبح :

في هذه المسألة سبق جهم من أتى بعده من المعتزلة والمتكلمين ، ونظرتـــه هنـــا أكثر ظهوراً في اعتماده العقل دليلاً لاكتشاف ما فـــي الأشـــياء ، والأفعـــال ومختلـــف ظاهرات الوجود وما فيها من حسن أو قبح ، ومن صلاح أو فساد.

وبناء على قدرة العقل أن يدرك حسن الأشياء أو قبحهـــا بذاتـــه قبـــل أن تـــأتي الشرائع الإلهية ، قال جهم بـــ"إيجاب المعارف بالعقل قبـــل ورود الـــسمع" [٣٧]، أي أن العقل يوجب على الناس معرفة الله قبل ورود الشريعة بذلك.. وبهذا القول تكون نظرية المعرفة عند جهم غير مرتبطة بالمصدر الإلهي ، بل بالعقل قبل كل شيء ، وفي هـــذا جانب تقدمي جدير بالعناية ، فضلاً عن الجانب التقدمي الأخر الكامن في قوله بوجـــود الحسن والقبح في الأشياء موضـــوعياً ، أي وجـــود خصائـــصها الجوهريـــة وجـــوداً موضوعياً لا يتوقف على وجود الشريعة.

٦-الإيمان :

اختلفت طوائف المسلمين اختلافاً شديداً فيه حيث يقول جهم بأن الإيمان خـــصلة واحدة هي المعرفة[٣٨]وبهذا يزعم " إن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما

([٣٦]) يونس : ٢٦.
([٣٧]) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص٨١.
([٣٨]) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص٢٤١.

جاء من عند الله فقط ، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله ، والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان".

فالإيمان إذاً لا يتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بجحده ، فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، والعلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان.

"والإيمان لا يتبعض" أي لا ينقسم إلى عقد وقول " ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء : إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل"[٣٩]وفي نص آخر يقول " إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون وهو الجهل بالله"[٤٠].

وإذا كانت المعرفة هي الإيمان بنظر جهم فقد قصد بها المعرفة العقلية وهذه طريقة جديدة عنده في التفكير وضعت الفكر العربي الإسلامي في تلك المرحلة من تاريخ تطوره أمام منعطف جديد مهد لمنهج المتكلمين العقلي الذي كان تمهيداً بدوره لظهور المرحلة الفلسفية.

وقد أدى هذا الأصل من أصول عقيدة جهم بن صفوان إلى هجوم أهل السنة والجماعة عليه ، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح ، وما تركب منهما ، فهو : تصديق القلب بما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ، ودعاوى الخلق إليه وحثه الأدلة عليه ، مع التلفظ بالشهادتين وعدم الإتيان بأعمال الكفر.

رابعاً : صلة الجهمية بالمعتزلة :

شغل الباحثون بعلاقة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة انشغالاً كبيراً. ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الإعتزال الرسمي هما واصل بن عطاء المتوفي عام ١٣١هـ

---

(٣٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين ، جـ١ ،ص١٣٢.
(٤٠) المصدر السابق ، ص ١٤٢.

وعمرو بن عبيد المتوفى عام ١٤٤هـ ، ونعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام ١٢٨هـ ، فمن المحتم إذاً أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا.

وقد غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لقبت المعتزلة في كتب الكثيرين بالجهمية ، هذا على الرغم من الاختلاف الجوهري بين الاثنين ، فالجهمية جبرية مطلقة ، والمعتزلة قدرية ، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلي واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة وهذا ما فعله جهم ، بل آمنت المعتزلة بنفي الصفات وبخلق القرآن ، وكان الجعد بن درهم والجهم بن صفوان أول من نادى بهذا... فهل هناك إذاً صلة بين الجهم وبين أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أو أحد تلامذتهما؟ وما التعليل الحقيقي لتسمية المعتزلة ـ فيما بعد ـ بالجهمية.

لكي نصل إلى نتيجة بهذا الشأن ينبغي أن نضع الملاحظات الآتية :

أولاً: أن أهل السنة والجماعة متقدمين أو متأخرين ، قد هاجموا جهماً والجهمية هجوماً أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة ، بل أن الإمام أحمد بن حنبل وهو معاصر للمعتزلة في أوج نضجها رد على المعتزلة تحت اسم الجهمية ، وكذلك فعل البخاري وابن تيمية كذلك يخلط بين الاثنين.

ثانياً : أننا لا نجد هجوماً يذكر أو نقداً مريراً للجهم في مسألة الجبر ، فعلماء أهل السنة والجماعة ـ خلفاً أو سلفا ـ يمسون هذه المسألة مساً خفيفاً يختلفون مع جهم فيها ولكنهم لا يقسون عليه كثيراً.

ثالثاً: أن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة في مسألتين هامتين عرف بهما جهم وهما مسألة نفي الصفات ومسألة خلق القرآن.إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المنزلة بين المنزلتين ، والقدر ومن المؤكد أن واصلاً تتلمذ هنا على غيلان الدمشقي وليس على جهم بن صفوان ، بل أن هناك خلافاً مطلقاً بين واصل وبين جهم.

ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين ، نتساءل هل تقابل الرجلان؟

ونجيب كلاً ، لا يوجد دليل واحد تاريخي يثبت هذا ، لكن ثمة اتصالات قد جرت بينهما فالقاضي عبد الجبار يحدثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم

إلى خراسان ، ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية " يقولون بالتناسخ وينكرون العلم بالوحي أو الإلهام أو الحدس ، ومن عقيدتهم أنه لا علم إلا عن طريق الحس"[٤١] من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى.

وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم وكان جهم هو الآخر يجادل السمنية واختلف الرجلان فتناظرا في مسجد ترمذ ، وكان على القاضي عبد الجبار أن يقول على عادته في تدعيم الفكر المعتزلي وإظهاره بمظهر الغالب : " إن حفصاً قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الخبيث"[٤٢].

وكان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل من خلال تلميذه حفص بن سالم ونحن نتساءل فيم كانت المناظرة ؟ هل اختلف الرجلان في مسألة القدر؟

كان واصل قدرياً ، وكان الجهم جبرياً ، أو اختلفا في مسائل جزئية كفناء الخلدين ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ولا توجد لدينا نصوص كافية بهذا الصدد.

ويمدنا القاضي عبد الجبار أيضاً بقصة ثانية : أن بعضاً من رجال السمنية قابلوا الجهم وناظروه في مسألة المعرفة فسألوه : هل يخرج المعروف من المشاعر الخمسة؟ قال : لا ، قالوا فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال : لا ، قالوا هو إذاً مجهول. فسكت الجهم وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة ، هو الدليل الذي يميز به الإنسان بين الحي والميت ، وبين العاقل والمجنون ، فلما ذكر جهم ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابوه إلى الإسلام.[٤٣]

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بن جهم وبين واصل بعد مقابلة داعيته حفص بن سالم لجهم، وأن جهماً استعان به حين قطعة السمنية، وهو دليل على أن العلاقات بين الاثنين كانت ودية للغاية.

([٤١])د. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية ، ص٤٠٩.
([٤٢]) القاضي عبد الجبار ، صفات المعتزلة ، ص٢٣٧ ، ص٢٤١.
([٤٣]) المصدر السابق ، ص٢٤٠.

ومن المرجح أن جهماً كان أول من قام بالرد على السمنية والصابئة في هذه الأرض، ثم أرسل واصل دعاته وتلاميذه إليها. واعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة واصل، وأن تلاقياً في الأفكار قد أخذ مكانة.

كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان الدمشقي في قوله بإنكار القدر وبين الجهمية التي قام يرد على غيلان في مذهبه. وتتضح صورة هذه العلاقات في موقف مؤرخي المعتزلة من جهم من ناحية وموقف مؤرخي أهل السنة من ناحية أخرى.

أما مؤرخو المعتزلة فنظفر منهم بأنظار نقدية، إما سالبة أو موجبة عن هذة العلاقات. فابن المرتضي – في طبقات المعتزلة- لا يذكر جهماً كواحد من المعتزلة، ولا يعتبره في طبقاتهم، بل اعتبر قوله باطلاً. ونرى ابن المرتضى يعتبر غيلان الدمشقي معتزلياً، فسكوت ابن المرتضى عن ذكر الجهم بين طبقات المعتزلة يدل دلالة واضحة على شعور المعتزلة بالخلاف الكبير بينهم وبين الجهم في مسألة القدر، علاوة على أن الجهم لم يتناول مسألة المنزلة بين المنزلتين وقد كانت وسم المدرسة المعتزلية في ذلك الوقت.

ومؤرخ المعتزلة الثانية- وهو الخياط- يذكر لنا أن جهماً يقول: بأن الله يعلم بنفسه بعلم محدث، وهذا ما يجعله غير معتزلي، بل مخالفاً لهم أشد المخالفة ولكنه يضع جهماً في جملة الموحدين: ((وإن لم يكن جهماً معتزلياً فإنه موحد))[٤٤].

ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم، بل أنهم اعتبروه سواء كهشام بن الحكم. بينما يعتبر الخياط غيلان الدمشقي- وهو عدو لدود لجهم- معتزلياً فيقول ((وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي))[٤٥].

([٤٤]) الخياط: الانتصار، جـ١، ص ٣٣.
([٤٥]) المصدر السابق : ص ١٢٧.

ويذكر الخياط أن ابن الراوندي- عدو المعتزلة الكبير - يقول: ((أما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار وحفص الفرد وقد كان ثمامةيقول بها وممن كان يقول بها أيضاً حسين النجار وسفيان بن سخبتان وبرغوث)) ويرد عليه الخياط بأن ضراراً وحفصاً ليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق. ومما لا شك فيه أن جهماً أثر في هؤلاء، ولكنهم لم يكونوا جهميين بإطلاق، بل كانت عقائدهم مزيجاً من الإرجاء والجبر، اللهم إلا ثمامة بن أشرس فهو معتزلي وليس جهمياً.

ومن الغريب أن ينسب إلى جهم بن صفوان القول بالماهية: وسواء قال بها أو لم يقل فإن المعتزلة تتبرأ من جهم وإنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور. ويحاول الخياط أيضاً أن يثبت أنه لا صلة لفكرة أبي الهذيل العلاف بجهم في مسألة سكون أهل الخلدين التي تكلم عنها العلاف[٤٦].وأنها تختلف تمام الاختلاف عن فكرة جهم في مسألة فناء الخلدين.

لقد أنكر المعتزلة صلة جهم بهم وهاجموه هجوماً شديداً... أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين. فجهم حسب قولهم هو أستاذ لشيخي المعتزلة الأولين، أو على الأقل مهد جهم للشيخين الأولين الطريق إلى نفي الصفات وإلى القول بخلق القرآن. ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهماً ولكن المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا مذهب جهم. فهناك إذاً صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية في مسألة نفي الصفات. ولكن المسألة تتطور، فالجهم يعتبر الله "متكلماً" مجازاً، والمعتزلة يعتبرون ذلك حقيقة. ويردد ابن تيمية أن المعتزلة وإن وافقوا جهماً في نفي بعض الصفات، فهم يخالفونه في مسائل أخرى.

([٤٦]) المصدر السابق ، ص ١٢٦.

الخاتمة

من خلال دراستنا لمشكلة القدر كموضوع للتفكير الفلسفي يمكننا الخروج بالاستنتاجات التالية:

١-إن مشكلة القدر لم تظهر في المجتمع الأموي، بوصفها ظاهرة فكرية منعزلة عن الظاهرات الاجتماعية والسياسية التي تعتمل في ذلك المجتمع.. كما أنها لم تظهر بتأثير عوامل فكرية أو فلسفية أو دينية خارجية وإرادة من ثقافات اليونان أو اللاهوت المسيحي، وإنما هذه العوامل ساعدت في بلورة الصياغات الفكرية الأولى للمسألة.

٢-بمجيء العهد الأموي واضطراب أمور السياسة في أوله، وجد ذلك المضطرب السياسي جدلاً فكرياً لا يقل عنفاً عن هذا المضطرب، بل كان كلاهما يتغذى من الآخر ويستمد حياته وقوته. وكانت مشكلة القدر في طليعة القضايا التي تفجر حولها الجدل بشدة ومثلث بذلك إيذاناً ببدء توجه التفكير العربي نحو النظر العقلي الممهد للتفكير الفلسفي.

٣-لفرض ديمومة سيطرة الحكام الأمويين على السلطة كانوا محتاجين أن يرسخوا في نفوس الناس وأذهانهم فكرة الجبر القائلة بنفي الفعل حقيقة عن الإنسان وإضافته إلى الله، ليضفوا على حكمهم صفة التأييد المفروض على المسلمين بقضاء الله وقدره. لذلك ظهرت الحركة القدرية كاتجاه معارض للجبرية للدفاع عن حرية اختيار الإنسان في أفعاله ونفي تحكم القضاء والقدر في إرادته. حيث تصدت القدرية لعقيدة الجبر التي تبرر مظالم السلطة والتي استند إليها الأمويون في اغتصاب هذه السلطة.

٤-كان للحركة الجبرية أثر ملحوظ في تاريخ تطور الفكر العربي نحو النظر العقلي الممهد لظهور الفلسفة، لا يقل أهمية عن الأثر الذي أحدثته الحركة القدرية . فعلى الرغم من فكرة الجبر والتي تنطوي على مضمون ايديولوجي سلبي شارك الجبريون (الجهميون) مشاركة فعالة في وضع اللبنات الأولى للحركة العقلية من خلال معالجتهم الإيجابية للقضايا المتعلقة بعلاقة الله بالإنسان والتي حملت طابعاً تقدمياً كالصفات وخلق القرآن والخلود وموضوعة الحسن والقبح ورؤية الله والإيمان.

٥-إن صلة " القدرية" و"الجهمية" بالمعتزلة هي حقيقة واقعة من حيث أن القول بحرية اختيار الإنسان في إرادته وأفعاله مثل ركناً أساسياً في المذهب المعتزلي. وهو نفسه أساس حركة القدرية. كما أن معظم أفكار جهم بن صفوان قد غدت أيضاً من المكونات الأساسية لمذهب المعتزلة. ومع ذلك فقد تنصلت المعتزلة من هاتين التسميتين لأن تسميتهم بالقدرية لا تتناول سوى جانب واحد من جوانب المذهب المعتزلي، يضاف إلى ذلك أن هذه التسمية هي أيضاً خطأ من حيث الأساس لأنها تطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله، وهو مخالف لرأي المعتزلة والقدريين الأوائل على حد سواء.

أما عدم قبول المعتزلة بوصفهم بالجهمية فيعود ذلك لأن من بين أبرز آراء جهم بن صفوان القول بالجبر والمعتزلة يقفون على النقيض من هذا القول. ومع ذلك، فقد أخذ المعتزلة عن جهم الكثير.

الهوامش

١- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٧٤.

٢- Macdonael : mus: Theology p ١٢٧ ١ ١٣٢[٢]

٣- غولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص٦٤.

٤- د. حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية جـ١، ص٥٦١ــ ٥٦٢.

٥- أبنب سعد : الطبقات الكبرى ، جـ٧ ، ص٢٧.

٦- الذهبي : ميزان الإعتدال جـ٣. ص٣٠٥.

٧- غولد تسيهر : مصدر سابق ، ص٧٦-٧٧.

٨- أحسان عباس : الحسن البصري، سيرته ، شخصيته ، تعاليمه ،وأرائه .

٩- د. حسين مروة : مصدر سابق ، ص٥٦٥.

١٠- شارك جهم في ثورة الحارث بن سريح التميمي ، على هشام بن عبدالملك عام ١١٦هـ وكان من خطباء هذه الثورة .

١١- طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ٢ ، ص١٣ .

١٢- د. حسين مروة ، مصدر سابق ص٥٧٤.

١٣- نفس المصدر السابق .

١٤- الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص١٠٢.

١٥- د. حسين مروة : مصدر سابقق ص٦٢٣.

١٦- د. عبدالمنعم الحفني : موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية ، ص٥٣٠.

١٧- د. سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ١ ، ص٣١٩.

١٨- القاضي عبدالجبار :طبقات المعتزلة، ص٣٣٤.

١٩- الشهرستاني : الملل والنحل ، ص٤٩.

٢٠- صلاح أبو السعود : المرجع الكامل في الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ، ص١٧٠.

٢١- الشهرستاني : مصدر سابق ١١٣ــ ١١٤.

٢٢- الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ١، ص٢٧٩.
٢٣- المصدر السابق ص١٨١، ٢٨٠.
٢٤- أبن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ، جـ٢ ، ص٢٠.
٢٥- الشهرستاني : مصدر سابق ، جـ١ ، ص١٢٣.
٢٦- الأشعري : مصدر سابق ، ص٤٩٤.
٢٧- البغدادي : الفرق بن الفرق ، ص١١٣.
٢٨- النساء : ١٦٤.
٢٩- الزمر : ٧٢.
٣٠- المائدة :٨٥.
٣١- الشهرستاني : مصدر سابق ،جـ١، ص١١٥.
٣٢- الأشعري : مصدر سابق ، جـ١، ص١٦٤، جـ٢ ، ص٤٧٤.
٣٣- الشهرستاني : مصدر سابق ، جـ ١، ص٢١١.
٣٤- الملطي : الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص١٠٨،ـ ١٠٩.
٣٥- القيامة : ٢٢ـ ٢٣.
٣٦- يونس : ٢٦.
٣٧- الشهرستاني : مصدر سابق ، ص٨١.
٣٨- القاضي عبدالجبار : مصدر سابق ، ص٢٤١.
٣٩- الأشعري : مصدر سابق ، ص١٣٢.
٤٠- المصدر السابق ، ص١٤٢.
٤١- د. عبدالمنعم الحفني : مصدر سابق ، ص٤٠٩.
٤٢- القاضي عبدالجبار : صفات المعتزلة ، ص٢٣٧ ، ص٢٤١.
٤٣- المصدر السابق ، ص٢٤٠.
٤٤- الخياط : الانتصار ، جـ ١، ص٣٣.
٤٥- المصدر السابق ، ص١٢٧.
٤٦- المصدر السابق ، ص١٢٦.

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل ط. المطبعة الشرقية جـــ٢، مـصر ، ١٣٢٣هـ.

٣- ابن سعد: الطبقات الكبرى ط. دار صادر بيروت ، ١٩٥٧.

٤- إحسان عباس: الحسن البصري، سيرته، شخصيته، تعاليمه وأراءة.

٥- البغدادي: الفرق بين الفرق ط. القاهرة . ١٩٤٨.

٦- الخياط : الانتصار ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٢٥.

٧- الذهبي: ميزان الاعتدال ، جـ٣، ط١، مصر ، ١٣٢٥هـ.

٨- الشهرستاني: الملل والنحل، ط. مصر ، ١٩٤٨-١٩٤٩.

٩- الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ط. اسطنبول ، ١٩٣٦.

١٠- الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين , ط. اسطنبول ، ١٩٢٩م.

١١- الإمام محمد زهره: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربي . ب. ت.

١٢- د. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، جـــ١، دار الفارابي ، بيروت، ١٩٧٨.

١٣- د. عبدالمنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية مكتبة مدبولي القاهره، ط٣، ٢٠٠٥.

١٤- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي، جـ١، دار المعارف القاهرة ب.ت.

١٥- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام نقلة إلى العربيـــة وعلـــق عليـــه د.محمـــد عبدالهادي أبو ريده ، ط٥، دار النهضة العربية، بيروت ، ١٩٨١م.

١٦- صلاح أبو السعود: المرجع الكامل في الفرق والجماعات والمذاهب الإســـلامية منذ سقيفة بني ساعده إلى اليوم مكتبة النافذه الجيزة ، ط١، ٢٠٠٥.

١٧- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، ط. حيدر أباد، ١٣٢٨هـــ.

١٨-غولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام ،الطبعة العربية ، طـــ. دار الكتـــب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٩٥م ترجمه وعلق عليـــه : محمـــد يوســـف موسى ، وعلي حسن عبدالقادر وعبدالعزيز عبدالحق .