المنطق الأرسطي وأثره على الاستدلال بالإجماع عند المعتزلة

محمد سيد محمد أحمد*

mohamed.ahmed12@art.aun.edu.eg

مُلخص

تُعد إشكالية التأثير والتأثر من العادات التي لا ينفك عنها التفكير الفلسفي، ولقد جسّد المنطق الأرسطي هذه الإشكالية في أبرز صورها، فلقد كان له عظيم الأثر فيما سطّره لنا علم الكلام من مقالات وفيما خلّفته لنا العديد من الفرق الكلامية من مباحث، ولقد تصدرت عناية المسلمين بالمنطق الأرسطي دون بقية مباحث الفلسفة اليونانية، وقد قوبل هذا المنطق بحفاوة كبيرة، وكان لمُتكلمي المعتزلة النصيب الأكبر في الاحتفاء والعناية به، ولقد مر الأثر الأرسطي على طبقات المعتزلة بمراحل متفرقة ومتلاحقة شكلت فيما بينها علاقة متفاعلة بين المنطق الأرسطي ومباحث المعتزلة الكلامية سواءً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مُنتقديها من أصحاب الملل والنحل الأخرى أو على صعيد تشكيل رؤيتهم العقدية أو على صعيد مناظراتهم مع خصومهم من مُتكلمي الفرق الكلامية الأخرى، وأخيرا على صعيد إقحام المعتزلة منطق أرسطو واستدلالاته المنطقية في مباحثهم الأصولية، وخاصة دليل الإجماع.

كلمات مفتاحية: المنطق الأرسطي – الاستدلال بالإجماع– المعتزلة

* مدرس بكلية الآداب- جامعة أسيوط

مقدمة:

تُعد إشكالية التأثير والتأثر بين الثقافات والحضارات المُختلفة على صعيد المناهج والأفكار من أهم الإشكاليات التي يتم طرحها في سياق البحث الفلسفي، وذلك بهدف التمييز بين تبعيّة فكر ما أو استقلاله وأصالته مع الوضع في الاعتبار أنّ مُرادنا من التبعيّة هنا لا يعني ذوبان هذا الفكر وانسلاخه عن أصالته، فهذه التبعيّة ليست مقبولة غير أننا نريد التأكيد هنا على أن إشكالية التأثير والتأثر تُمثل محور القضايا التي تدور وجودا وعدما في فلك تاريخ الفكر الفلسفي عبر مراحله المُختلفة.

فمن الثابت أن التأثير والتأثر من العادات التي لا ينفك عنها التفكير الفلسفي حيث لا حواجز بين مراحله ولا بين أفكار ومناهج فلاسفته، والتي تتعرض للتسرّب بين الحضارات المختلفة بين مُستحسن وناقد.

ويأتي الموروث الفلسفي اليوناني الوافد إلى البيئة الإسلامية أواخر الخلافة الأموية، وما حمله في طياته من استدلالات منطقية أرسطية على صادرة التجليّات المُعبرة عن إشكالية التأثير والتأثر.

لقد جسّد المنطق الأرسطي هذه الإشكالية في أبرز صورها، فلقد كان له عظيم الأثر فيما سطّره لنا علم الكلام من مقالات، وفيما خلّفته لنا العديد من الفرق الكلامية من مباحث.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا أن المعتزلة تعتبر من أهم وأشهر المدارس والفرق الكلامية في الفكر الفلسفي الإسلامي، وقد اشتهرت تلك المدرسة بموقفها المُحتفى بالمنطق الأرسطي والمُعظم له، وقد ظهر هذا الموقف بصورة جليّة في أنها جعلت من العقل المعين الأول للمعرفة، وبذلت جلُّ طاقتها في إقامة أدلتها في الحكم على الحوادث والوقائع وفق ما يقتضيه العقل.

وإذا كان الإجماع يُمثل أصلا ثابتا من أصول التشريع بعد القرآن والسنة، وذاك باتفاق غالبية المسلمين من المُتكلمين والفقهاء والمُتصوفة، فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن هل دارت المعتزلة في فلك هذا الاتفاق واعتمدت على الإجماع في استخلاص العديد من الأحكام الشرعية؟ أم أنها تأثرت وفقا لمنهجها في أن الأحكام لا يتم استخلاصُها، إلا في إطار عقلي محض، ولو ترتب على ذلك إبطال ما أجمع عليه عامة المسلمين من أحكام قد تتعارض مع ما يقرره العقل، وهل كان للمنطق الأرسطي أثراً واضحا في تصور المعتزلة لدليل الإجماع، وهذه تمثل إشكالية هذا البحث.

إشكالية البحث:

لقد شق المنطق الأرسطي طريقه إلى البيئة الإسلامية بعد ترجمة الموروث اليوناني، وقد جُمعت كلِّ مؤلفات أرسطو في المنطق تحت اسم (الأورجانون) ويعني الأداة، ووفقا لهذا المعنى يصير المنطق الأرسطي بمثابة الأداة التي من خلالها يُمكننا استخلاص أو استنتاج حكماً من الأحكام، ولقد قوبل هذا المنطق بحفاوة شديدة عند المُتكلمين في البيئة الإسلامية لاسيما مُتكلمي المعتزلة، والذين قاموا بدورهم في إقحام المنطق الأرسطي واستدلالاته على كافة أصعدة مباحثهم الكلامية سواءً فيما يتعلق بردهم على خصوم الإسلام أو مناظراتهم مع مخالفيهم من الفرق الكلامية الأخرى أو على صعيد آرائهم الأصولية، وفي هذا السياق ارتأيت دراسة أثر المنطق الأرسطي على باب الإجماع عند مُتكلمي المعتزلة.

لقد أرست المعتزلة دعائم الحركة العقلية في البيئة الإسلامية من خلال منهجهم القائم في الأساس على تبجيل العقل وتمجيده تأثراً بالموروث اليوناني، فقد عوّلوا عليه في استنباطاتهم وتقريراتهم، واعتمدوا عليه في استنتاج العديد من الأحكام الشرعية. بل تبنّوا موقفا جعلوا فيه الصدارة للدليل العقلي في ترتيب الأدلة

الشرعية، فهل تأثر الإجماع أحد أهم مصادر التشريع من جرَّاء هذه النزعة العقلية لاسيما أنه لا أثر للعقل في الإجماع، فإن المعتبر فيه الأدلة النقلية، وعليه يتحول الإجماع عند رجال المعتزلة إلى مجرد كونه مؤكداً لما تم ثُبوته بواسطة ما جعلته المعتزلة إماما تهتدي به وتسير وفق خطواته وهو العقل؟ أم أن المعتزلة اعتبرت الإجماع مصدرًا أصيلا من مصادر التشريع بوسعه استخلاص الأحكام؟ أم أنها أنكرت هذا الأصل تماما ولم تعترف به؟ وهذا ما سنحاول ابرازه في ثنايا هذا البحث.

أهداف البحث:

١- الوقوف على مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة.

٢- بيان الأثر الأرسطي على منهج المعتزلة في تصورها لباب الإجماع.

٣- إبراز الأثر الأرسطي في ثبوت الإجماع عند جمهور المعتزلة وإنكاره عند بعضهم.

أهمية البحث:

لقد تعددت الألقاب التي أُطلقت على علم الكلام ومن أهمها علم الفقه الأكبر أو علم أصول الفقه، ذلك العلم الذي يهدف إلى استخلاص أحكام لوقائع لم يرد فيها نص شرعي صريح، وبالرغم من ذلك التراث الضخم الذي خلفته المعتزلة في مجال الدراسات الكلامية غير أنه كان يتبادر في الذهن هذا التساؤل: إذا كان للمعتزلة نصيب وافر في البحث خاصة في مجال العقيدة، فهل كان لهم نصيب في مجال استخلاص الأحكام؟ وهل سارت المعتزلة في مجال استخلاص الأحكام وفقا لعقيدتها في تقديم العقل على النقل أم لا؟

ونظرا لأن الإجماع – وهو أحد أهم مصادر الاستدلال على الأحكام– يفتقر في أحكامه إلى الكتاب والسنة، ومن شروط صحته عدم معارضته

للنصوص الصريحة، فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن هل كان لمنطق أرسطو وقواعده أثراً على معالجة رجال المعتزلة لدليل الإجماع لاسيما أنهم لا يعتدون بالأحكام، إلا إذا جاءت أحكامه مُطابقة للعقل، ولا أثر للعقليات في الإجماع.

ولا يزعم الباحث أنه صاحب السبق والريادة في هذا المجال، فلقد سبقه العديد من الباحثين الذين قدموا دراسات جادة متنوعة حول مسألة الإجماع عند المعتزلة غير أن أصالة هذا البحث قياسا على الدراسات السابقة، هو أن ما تم طرحه في الدراسات السابقة هو معالجة أصولية بحتة للإجماع عند المعتزلة، وهذا بخلاف معالجة الباحث، والذي اجتهد في إبراز الجانب الفلسفي في طرحه لهذه المسألة وذلك من خلال بيان أثر المنطق الأرسطي في معالجة المعتزلة لباب الإجماع، وهنا تكمن أهمية البحث.

محاور البحث:

انقسم هذا البحث إلى ثلاثة محاور بالإضافة إلى المقدمة، وأخيرًا جاءت خاتمة البحث وعرض فيها الباحث أهم النتائج التي توصل إليها، أما عن محاور البحث فجاءت على النحو التالي:

المحور الأول: مراحل الأثر الأرسطي على طبقات المعتزلة.

المحور الثاني: أثر المنطق الأرسطي على مفهوم الإجماع عند المعتزلة.

المحور الثالث: أثر المنطق الأرسطي على ثبوت الإجماع عند المعتزلة.

منهج البحث:

أما عن منهج البحث فإننا نؤثر هنا في معالجتنا لموضوع هذا البحث انتهاج المنهج التحليلي المُقارن؛ حيث يُعد من وجهة نظرنا من أنسب المناهج وأشدها ملائمة لطبيعة وغايات هذا البحث.

أولا- مراحل الأثر الأرسطي على طبقات المعتزلة:

لقد تعرّف المسلمون على المنطق الأرسطي بعد حركة الترجمة والتي بلغت أوج ازدهارها على يد "الخليفة المأمون"(٧٨٦-٨٣٣م) في عصر الدولة العباسية، وقد "تُرجمت كتب أرسطو من المنطقيات وأُخرجت إلى الناس فنظروا فيها وتعلقوا إلى علمها"[١] وذلك لتضمّن هذه المنطقيات على العديد من القوانين والتي لم يعرفها المسلمون على مستوى مناهجهم، وطرقهم البحثية في العلوم.

ولذا تصدرت عناية المسلمين بالمنطق الأرسطي دون بقية مباحث الفلسفة اليونانية، وفي هذا الصدد يقول "صاعد الأندلسي"(٤٦٢هـ):"إنّ أول علم أُعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق"[٢]، ولقد حظى هذا العلم على قبول العديد ممّن اشتغلوا بالتفكير الفلسفي في البيئة الإسلامية من فلاسفة ومُتكلمين، ومن أهم الأسباب التي دفعتهم إلى قبول هذا المنطق واستحسانه[*] حياديته وآليته، وحاجتهم إلى ضبط التفكير والاستدلال من أجل معالجة زلاّت العقول، وأخيرا تقوية الأسلوب الجدلي لديهم في مواجهة أعداء الإسلام من أصحاب الملل والنحل الأخرى.

من أجل هذه الأسباب قوبل هذا المنطق بحفاوة كبيرة لدي فلاسفة ومُتكلمي الإسلام إلى الحد الذي ذهب فيه "الغزالي" (٤٥٠-٥٠٥هـ) في مقدمة كتابه (المستصفى) إلى القول: "أنها ليست مُقدمة لأصول الفقه فحسب بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها -أي المقدمة المنطقية- فلا ثقة بعلومه أصلاً".[٣]

ولقد كان لمُتكلمي المعتزلة النصيب الأكبر في الاحتفاء والعناية بالمنطق الأرسطي، والذي يتكون من مجموعة من القوانين العامة قام بتشكيلها عقل أرسطو لتصير منهجا للفكر تُجنبه الوقوع في الزلل، وقد أقبلت المدارس الكلامية في البيئة الإسلامية باهتمام بالغ وعناية شديدة على دراسة هذا المنطق

والتسلح بقوانينه، وهنا بزغ في حقل البيئة الإسلامية تيارا جديدا شيد أركانه وأقام أصوله على الموروث اليوناني والمنطق الأرسطي وكان خير مُمثل لهذا التيار فرقة المعتزلة.

لقد استهوى المنطق الأرسطي الكثير من مُتكلمي المعتزلة، نظراً لتمشيّه مع ميولهم العقلية ومنهجهم في الاستدلال، فوجدوا فيه غايتهم في مباحثهم العلمية والكلامية، لذا قامت المعتزلة باختلاف مدارسها(*) بدراسة هذا المنطق والعناية به مُستمدين منه أساليب الحجاج والجدال تارة في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مُنتقديها وتارة أخرى في الذب عن مذهبهم الاعتزالي.

لقد وجد المعتزلة في هذا المنطق ضالتهم في الاقتداء بالعقل كأمام تهتدي به وتترسم خُطاه، ووجدوا في استدلالاته العقلية–وهي أحد أهم المباحث المنطقية التي أفرزها المنطق الأرسطي–غايتهم في مباحثهم الكلامية، ولذا نشأت المعتزلة نشأة عقلية بحتة، وذلك وفقا لما تشرّبته من الفلسفة اليونانية وقوانين المنطق الأرسطي.

ولذا ليس من المُستغرب أن ينقل لنا "الشهرستاني"(٥٤٨هـ) أن المُتكلمين الأوائل أمثال "واصل بن عطاء"(١٣١هـ) قد طالعوا كتب فلاسفة اليونان وقد سار أصحاب واصل وتلامذته على نفس الدرب في أنهم لم يشرعوا في مباحثهم الكلامية إلا بعد مطالعة الموروث اليوناني.(٤) ومنها مؤلفات أرسطو المنطقية.

ولعل ميل رجال المعتزلة العقلي في الاستنباط كان سببا رئيسيا في التفاعل مع الموروث اليوناني الوافد إلى البيئة الإسلامية وعلى رأس هذا الموروث والذي يصطبغ بصبغة عقلية يأتي المنطق الأرسطي.

وإذا كانت العادة قد درجت على أن الفلسفات وما تحمله من أفكار ومناهج تتسرّب بشكل تدريجي حيث يتم استحسان وقبول العقول لها أولا ثم بعد

ذلك تأتي مرحلة تطبيق أفكار ومناهج هذه الفلسفات، ويُفهم من ذلك أن هناك مراحل لتسرّب هذه الأفكار وتلك المناهج، ومما يندرج تحت هذه العادة مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة؛ حيث لم تتجلى إشكالية هذا الأثر دفعة واحدة عند طبقة بعينها من طبقات المعتزلة بل جاءت على هيئة مراحل مُتفرقة ومُتلاحقة شكلت فيما بينها علاقة مُتفاعلة بين المنطق الأرسطي ومباحث المعتزلة الكلامية سواءً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مُنتقديها من أصحاب الملل والنحل الأخرى أو على صعيد تشكيل رؤيتهم العقدية أو على صعيد مناظراتهم مع خصومهم من مُتكلمي الفرق الكلامية الأخرى، وأخيرا على صعيد مجال آرائهم الأصولية.

وبناءً على ما سبق نرى أنه من المُستحسن أن نستهل محاور هذا البحث بعرض مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة، وسنقوم بدورنا الآن في الإشارة إلى هذه المراحل على القدر الذي يتطلبه أهداف وغايات هذا البحث.

أما عن المرحلة الأولى، ويُمثلها رجال المعتزلة من الطبقة الأولى، وقد ظهر فيها أثر المنطق الأرسطي واستدلالاته المنطقية وحججه العقلية في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مُنتقديها من أصحاب الملل والنحل الأخرى، ولقد كان للمعتزلة باع كبير في هذا الصدد، فلقد قاموا بدور كبير في الدفاع عن العقيدة الإسلامية من خلال مناظراتهم مع خصوم الإسلام من مُشكّكين، وزنادقة وأصحاب ملل وعقائد غريبة عن جوهر الإسلام وتعاليمه، ولقد كان المجتمع الإسلامي آنذاك مليء بهؤلاء الخصوم، وهنا ظهر الدور الإيجابي للمعتزلة من خلال ما تسلحت به من سلاح الفلسفة والمنطق الأرسطي واستدلالاته العقلية في مواجهة خصوم الإسلام وإثبات بطلان مُعتقداتهم والدفاع عن العقيدة الاسلامية.

وهنا نود أن نشير أنه كان لمنطق أرسطو وحججه واستدلالاته المنطقية عظيم الأثر على المعتزلة في هذه المرحلة، وذلك نظرا لما هو مُتعارف عليه أن

منهج السلف في الرد على خصوم الإسلام يرتكز على نصوص القرآن والسنة النبوية المُطهرة، غير أن هذا المنهج لم يكن فعالاً عند خصوم الإسلام لأنهم لا يعترفون بالقرآن أصلا ولا برسالة خير الأنام عليه الصلاة السلام، وعليه صار هذا المنهج ليس بحجة عليهم–وإن كان القران الكريم يعج بالعديد من الأدلة العقلية الدامغة–ولذلك لجأت المعتزلة إلى استخدام منطق أرسطو وحججه كبديل عن منهج السلف في مناظرة خصوم الإسلام، وفقاً لمناهجهم العقلية التي يعتمدونها، وكان هذا هو المدخل الذي تأثر به مُتكلمي المعتزلة الأوائل بالمنطق الأرسطي نتيجة جدالهم ومناقشاتهم مع المخالفين لهم من أصحاب الملل والنحل الأخرى.

والجدير بالذكر هنا أن مُنطلق اهتمام مُتكلمي المعتزلة من الطبقة الأولى بالحجج الفلسفية اليونانية والاستدلالات المنطقية الأرسطية جاء كرد فعل على خصوم الإسلام وهذا ما أشار إليه الخوارزمي(١٦٤–٢٣٢هـ) في (مفاتيح العلوم) حيث ذكر أن أولى الموضوعات التي تكلم فيها المتكلمون"القول في حدوث الأجسام والرد على الدهرية.... والرد على الثنوية من المجوس والزنادقة، وعلى المُثلثة من النصارى، وعلى غيرهم ممّن قالوا بكثرة الصانعين".[٥] وقد قيل عن شيخ المعتزلة الأول "واصل بن عطاء" أنه "ليس أحد أعلم بكلام الزنادقة والدهرية وسائر المخالفين والرد عليهم منه"[٦] وقد أشرنا آنفا أن واصل بن عطاء قد طالع كتب الفلسفة اليونانية.

ومن هنا يتضح لنا أن المرحلة الأولى للأثر الأرسطي على المعتزلة تتمثل في دفاعهم عن العقيدة الإسلامية ضد مُخالفيها حيث وجدوا فيه من خلال مطالعتهم له وعنايتهم به قوة حججه ورصانة استدلالاته.

أما عن المرحلة الثانية من مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة، فتتمثل في إقحام رجالها المنطق والفلسفة اليونانية في بناء مباحثهم

العقدية مُتأثرين في ذلك أشد التأثير بالمنطق والفلسفة حيث أطلقوا للعقل "العنان في البحث في جميع المسائل من غير أن يحده أي حد، وجعلوا له الحق في أن يبحث في السماء، وفي الأرض، وفي الله تعالي، وفي الإنسان، وفيما دق وجل".(٧) وهذا ما دفع العديد من المُستشرقين إلى القول: "أن المعتزلة في نشأتهم تأثروا باللاهوت اليوناني وأنهم كانوا يصبون عقائدهم في قوالب الأفكار اليونانية، ويستوحون تأملاتهم الدينية من الميتافيزيقيا اليونانية بدلاً من القرآن".(٨)

والكلام يطول في هذا الصدد وطبقا لغايات وأهداف هذا البحث، فلن نسهب في ذلك الأمر، فالعديد من مُصنفات المعتزلة تشهد فيما يخص مسائل العقيدة بجوانبها الثلاث الإلهيات والسمعيات والنبوات في أنهم قاموا بتبجيل العقل وتمجيده، فقد عوّلوا عليه في استنباطاتهم وتقريراتهم، واعتمدوا عليه في استنتاج معظم أحكامهم حتى وإن جاءت هذه الأحكام مُخالفة للنص الصريح متأثرين في ذلك بالمنطق والفلسفة اليونانية، ومن أهم مُمثلي هذه المرحلة من مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة "أبي الهذيل العلاف" (٢٣٥هـ) والذي قيل عنه أنه "شيخ المعتزلة ومُقرر الطريقة والمُناظر عليها"(٩)، وكانت له العديد من المؤلفات والآراء في هذا الصدد.(*)

وبخصوص المرحلة الثالثة من مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة، فقد جاءت في استخدام المنطق الأرسطي واستدلالاته في الدفاع عن مذهبهم الإعتزالي ضد خصومهم من أنصار الفرق الكلامية الأخرى، وتشهد العديد من مُصنفات المعتزلة على استخدام رجالها الحجاج الفلسفي والمنطق الأرسطي في الدفاع عن آرائهم الكلامية ضد مُخالفيهم.

ومن أهم مُمثلي هذه المرحلة من مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة "أبو علي الجبائي"(٣٠٣هـ)، والذي كان شيخ المعتزلة في زمانه وكانت له تصانيف كثيرة ومناظرات عديدة في الدفاع عن مذهب المعتزلة مع مُخالفيها من الفرق الأخرى.(١٠)

والمقام لا يسمح هنا بالاستفاضة في هذا الصدد غير أنه اختصارا يُمكننا القول: أن في هذه المرحلة كانت الخصومة كبيرة بين المعتزلة وغيرها من الفرق الكلامية الأخرى لاسيما الأشاعرة، وهذه الخصومة كانت تقتضي من المعتزلة إحاطتها بفن الحجاج والجدال من أجل نصرة مذهبها الكلامي، ووجدت في الموروث اليوناني وخاصة الاستدلالات المنطقية في هذا الموروث ضالتها في الدفاع عن مباحثها.

أما عن المرحلة الرابعة والأخيرة من مراحل الأثر الأرسطي على طبقات المعتزلة، فتتمثل في إقحام المعتزلة منطق أرسطو واستدلالاته المنطقية في مباحثهم الأصولية، وتُعد هذه المرحلة أهم هذه المراحل طبقا لغايات وأهداف هذا البحث، وقد كان فيها للمنطق الأرسطي واستدلالاته بالغ الأثر على مُتكلمي المعتزلة.

وقبل أن نتطرق في هذا الأمر نود أن نشير إلى اعتناء المُتكلمين بصفة عامة باختلاف الفرق التي ينتمون إليها بالمباحث الأصولية خاصة مبحث الإجماع، وليس أدل على ذلك من هذا الكم الهائل من المؤلفات التي خلّفها لنا التراث الكلامي إلى ذلك الحد الذي جعل بُنيان علم الأصول مناصفة ما بين الفقهاء من الأصوليين والمُتكلمين، وهذا ما دفع شيخ الإسلام "ابن تيمية"(٦٦١-٧٢٨هـ) إلى القول: "ثم أنّهم صنفوا أي المُتكلمون في أصول الفقه، وهو علم مُشترك بين الفقهاء والمتكلمين... حتى أن أول مسألة منه هي الكلام في حد الفقه" [١١] ، ومن أجل هذا يرى "بن خلدون"(٧٣٢-٨٠٨هـ) أن علم أصول الفقه يقوم على مدرستين مدرسة الفقهاء ومدرسة المُتكلمين[١٢] مع اختلاف طبيعة منهج كل مدرسة، فمنهج مدرسة الفقهاء من الأصوليين عملي تطبيقي على خلاف منهج مدرسة المُتكلمين ذو النزعة التجريدية متأثرين في هذا بقواعد المنطق الأرسطي.

وما يعنينا في هذا الصدد مدرسة المُتكلمين، وطبقا للغاية المرجوة من هذا البحث، فإن من أهم المدارس الكلامية والتي كان لأنصارها حظ وافر من المباحث الأصولية وخاصة مبحث الإجماع، وكان للمنطق الأرسطي أثر عليها في معالجتها هي فرقة المعتزلة، وفي هذا الصدد يُمكننا القول:

لقد تمكنت المعتزلة من السيطرة على الحياة الفكرية في خلافة المأمون، وتبعاً لنشأتها العقلية المحضة خلطت غالب مباحثها الكلامية بالمنطق الأرسطي واستدلالاته، ولم تكن مباحثها الأصولية بمنأى عن ذلك الخلط، فلقد تواجد المنطق الأرسطي واستدلالاته بصورة ملحوظة في هذه المرحلة، وذلك على مُتأخري طبقات رجال المعتزلة، وهذا ما نوه إليه البعض بالقول: "إن المُتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه..... فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالًا وثيقًا."(١٣)

ويُعد "القاضي عبد الجبار"(٣٥٩-٤١٥هـ) من أشهر مُمثلي طبقة المعتزلة في هذه المرحلة، وهو صاحب مؤلفات كثيرة في هذا الباب يأتي على رأسها كتاب "المُغني" وكتاب "العُمد" وقد ذُكر عنه(*) أنه كان مُتأثرا بالمنطق الأرسطي واستخدم بعض قواعده نحو القول في أقسام العلوم وحدّ الضروري منها والمُكتسب واستخدام بعض الأقيسة المنطقية والأسلوب الجدلي في البحث والمُناقشة، بالإضافة إلى تأثره بسمات المنطق الأرسطي في كلامه عن أدلة الأحكام مثل دليل الإجماع، وهذا ما سنوضحه بعد قليل.

وعن هذه المرحلة يقول "الزركشي"(٧٤٥-٧٩٤هـ):"حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وصاروا على منوالهم، فحرروا وقرروا وصوبوا."(١٤)

ومن أشهر أعلام هذه الطبقة أيضا "أبو الحسين البصري"(٤٣٦هـ-١٠٠٨م)تلميذ "القاضي عبد الجبار" والذي ألّف كتاب "المُعتمد"، والذي صار

فيما بعد من عُمدة كتب الأصول عند المعتزلة، والمُدقق في هذا الكتاب يتلمس أثر المنطق أرسطو في عرضه لمباحث هذا الكتاب بما فيها حديثه عن دليل الاجماع، وهذا ما سوف نُبيّنه في الصفحات القادمة، ولعل من أهم الآثار المنطقية في المُعتمد احتوائه على العديد من المصطلحات المنطقية كمصطلح الماهية والمقدمات والحد، بالإضافة إلى اعتماد مؤلفه على العديد من أشكال القياس الأرسطي في شرحه للعديد من المسائل، واستناده إلى قوانين وقواعد المنطق الأرسطي في عرضه للعديد من الأحكام.

وبانتهاء عرضنا لهذه المرحلة الأخيرة نكون قد تعرفنا بشيء من الإيجاز–وذلك طبقا لغايات هذا البحث وأهدافه–على مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة، واتضح لنا من خلال هذه المراحل أن المعتزلة أقحمت المنطق الأرسطي واستدلالاته المنطقية في كافة مباحثها الكلامية، ومن هنا ظهرت المعتزلة كتيار جديد جعل من الموروث اليوناني بصفة عامة، ومن المنطق الأرسطي بصفة خاصة منهجا لها، وذلك على خلاف التيار الذي جعل من النصوص النقلية منهجاً يترسم به خُطاه.

وأخيراً بمقدورنا أن نستشف تلك العلاقة الوثيقة بين الفلسفة اليونانية، وما تحمله من منطق أرسطي، وبين مُتكلمي المعتزلة في ذاك التصور لمن يُطلق عليه لقب عالم والذي وضعه أحد أهم رجال المعتزلة وهو "أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ"(١٥٩–٢٥٥هـ) قائلاً: "وليس يكون المُتكلم جامعا لأقطار الكلام..... حتى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يُحسن من كلام الفلسفة والعالم عندنا هو الذي يجمعهما".(١٥)

لقد أراد رجال المعتزلة أن يُسطروا مذهبهم في صياغة جديدة على ضوء ما عرفوا من قواعد المنطق اليوناني، وعلى ميلهم العقلي ليصبح هذا المذهب مُتوافقا مع ميلهم العقلي من جهة ومن جهة أخرى يكون هذا المذهب من وجهة نظرهم كفيلاً بإلزام حُجتهم على غيرهم.

ثانيا- أثر المنطق الأرسطي على مفهوم الإجماع عند المعتزلة:

لقد اعتنى المعتزلة عناية كبيرة بالإجماع، وأفردوا له باباً خاصاً في مؤلفات عدة-أهمها (المُغني للقاضي عبد الجبار) (والمُعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري) وهذين الكتابين يُعبران عن غالب فكر المعتزلة، ومنهجهم في هذا الصدد- لذا اعتمد عليهما الباحث- وسنطرح هنا نماذج من أهم التعريفات التي ساقها رجال المعتزلة للإجماع ثم نُردف هذه التعريفات ببيان عمّا إذا كان هناك أثر للمنطق الأرسطي على هذه التعريفات أم لا ؟ وقبل أن نتطرق إلى ذلك الأمر نود أن نشير إلى أن المُتكلمين بصفة عامة قد درجوا في بداية حديثهم عن الإجماع ببيان صورته أو مفهومه ولم يكن مُتكلمي المعتزلة بمنأى عن هذه العادة.

فها هو "القاضي عبد الجبار" إمام المعتزلة في هذا الصدد يستهل حديثه عن الإجماع بفصل في بيان صورة الإجماع استهله بقوله "اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عُرف صورته"[١٦] ثم يستطرد في بيان تعريفه بقوله: إنّ الإجماع هو "حصول مشاركة البعض للبعض فيما يُنسب إلى أنه إجماعهم، فما كان هذا حاله يوصف بأنه إجماع".[١٧]

من سياق هذا النص يتضح لنا أن "القاضي عبد الجبار" يرى أن الإجماع هو مشاركة واتفاق من البعض للبعض في مسألة ما.

ويستطرد القاضي عبد الجبار بعد إفراده تعريفا للإجماع إلى بيان صحته بالتأكيد على أن هذا الإجماع لابد أن يكون على "وجه التعمد والقصد، لأن ما يقع على حد السهو لا مُعتبر به وما يشتركون فيه باضطرار لا مُعتبر به". [١٨]

من هنا يتضح لنا أن "القاضي عبد الجبار" يضع شرطين لصحة الإجماع: الأول أن تكون أقوال المُجمعين عن تعمد وقصد لا عن سهو ونسيان، والثاني أن تكون آراء المُجمعين باختيار منهم غير مُجبرين عليها.

أما عن "أبي الحسين البصري" المُنتصر للمعتزلة والمحامي عن ذمهم بالتصانيف الكثيرة كما يقول "ابن كثير"(٧٧٤هـ)[١٩] والذي يُعد كتابه (المُعتمد في أصول الفقه) هو المُعتمد عند المعتزلة، فقد أفرد بابا في هذا الكتاب تحت عنوان (الكلام في الإجماع) استهل كلامه بوضع تعريفاً للإجماع ذهب فيه إلى القول: أن الإجماع "هو اتفاق من جماعة علي أمر من الأمور إما فعلًا أو تركًا".[٢٠]

من سياق هذا النص يتضح لنا أن "أبا الحسين البصري" يضع تعريفاً للإجماع أكثر دقة واستيعابا من تعريف شيخه "القاضي عبد الجبار".

هذه كانت نماذج من تعريفات الإجماع عند بعض أعلام المعتزلة من الطبقة المتأخرة تلك الطبقة، والتي أشرنا آنفا أنها تُمثل المرحلة الأخيرة من مراحل أثر المنطق الأرسطي على طبقات المعتزلة، والتي أقحمت فيها المعتزلة منطق أرسطو واستدلالاته المنطقية في مباحثهم الأصولية، وبما فيها من مبحث الإجماع ، والمُدقق في هذين التعريفين يلمح أثرا للمنطق الأرسطي من وجهين:

الأول يكمن في استغراقهما في تحصيل حدا للإجماع يكون جامعا مانعا بحيث أنه ليس بوسعنا تصور مفهوما للإجماع إلا عن طريق ذلك الحد، وذلك لتغلغل الأثر المنطقي على أصحاب هذين التعريفين، وذلك لأنه من المعروف بداهةً أن المفاهيم والتصورات وفقاً للمنطق الأرسطي لا تُعرف إلا عن طريق الحدود، فالحد المنطقي عند أرسطو[*] كما هو معلوم هو عبارة عن قول دال على ماهية الشيء، يشتمل على ما به الاشتراك.

والوجه الثاني أن المُدقق في تعريف "القاضي عبد الجبار"–وهو إمامهم في هذا الصدد–للإجماع يُلاحظ طغيان الجانب الشكلي على حساب المضمون أو بمعنى أدق نجده قد غلب عليه البُعد الصوري التجريدي على حساب البُعد الواقعي التطبيقي، ومما هو معروف أن من أهم سمات المنطق الأرسطي أنه

علم صوري ليس له ثمة صلة بالواقع، فهو يبحث في عالم الكليات، وهذا العالم ليس له وجود في الخارج بل وجوده في الذهن. (*)

وللمزيد من الإيضاح يُمكننا القول: أن التعريف الذي ساقه "القاضي عبد الجبار" قائم على التأمل ثم بعد ذلك نجده يقوم بتطبيق أركان القياس الأرسطي القائمة على مقدمتين تفضي بنا إلى نتيجة، وهنا يتضح لنا أثر صورية المنطق الأرسطي في تعريف "القاضي عبد الجبار" لدليل الإجماع.

وإذا انتقلنا إلى علم أخر من أعلام المعتزلة وهو "إبراهيم النظام"(١٨٥-٢٣١هـ) فنجده قد وضع تعريفا للإجماع راح فيه يؤكد على أن الإجماع هو "كل قول قامت حجته، حتى قول الواحد"(٢١)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن النظَّام قد وضع تعريفا للإجماع مُغايرا للعُرف اللغوي(*) -والذي مفاده أنّ إجماع القوم إذا صاروا ذوي جمع، وللتعريف الاصطلاحي(*) الذي أفرده المختصون للإجماع سواء أكانوا أصوليين أو مُتكلمين، والذي جوهره يقوم على اتفاق جماعة على أمر من الأمور- وقد برر العديد من المُتكلمين(*) ذاك التعريف الذي وضعه النظّام للإجماع طبقا لمذهبه المُنكر للإجماع وعدم الأخذ به حيث أنه لم يرى بحُجيته -وهذا ما سنوضحه خلال الصفحات القادمة- فقام بدوره بالتوفيق بين موقفه تجاه الإجماع، وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع.

ثالثا- أثر المنطق الأرسطي على ثبوت الإجماع عند المعتزلة

لقد كان الحكم على أي حادثة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم مأمون الجانب نظرا لصدوره إما من الوحي الإلهي، وإما من مشكاة النبوة، غير أنه بوفاة المعصوم صلى الله عليه وسلم صارت الحاجة ماسة للحكم على الوقائع الجديدة، والتي لم ترد فيها نصوصا ثابتة، وذلك نظرا لأن النصوص الشرعية محدودة مُتناهية، غير أن المسائل والوقائع غير مُتناهية، فلو كان لكل مسألة أو

واقعة نص شرعي لصار القرآن والسنة عدداً غير مُتناه من الصفحات، وبالرغم من محدودية النصوص الشرعية من قرآن وسنة في ظل تجدد المسائل والحوادث وعدم تناهيها إلا أن الله جل شأنه من عطاياه الربانية أنه جعل إجماع هذه الأمة في الحكم على هذه الوقائع الجديدة حق، فهي لا تجتمع على باطل ولا تتفق على ضلالة.

ومن هذا المُنطلق صار الإجماع دليلاً ثالثا من أدلة التشريع في استخلاص الأحكام بعد القرآن والسنة، مع الوضع في الاعتبار أن الإجماع يُعد مُبينا لأحكام الله جل في علاه وليس مُنشأ لها، وذلك لأن أهله يستندون في أحكامهم إلى مصدري التشريع(القرآن والسنة) ولا يتجاوزوهما، غير أن له أهمية كبرى في حفظ أركان وثوابت الشريعة الإسلامية، والتي هي محط قبول الأمة الإسلامية باختلاف زمانها ومكانها، ولذلك قيل أن الإجماع عليه "مدار معظم الأحكام في الفرق والجمع وإليه استناد المقاييس والعبر".(٢٢)

وبناءً على ما سبق يرى الجمهور من الفقهاء والمُحدثين أن دليل الإجماع حجة أي برهان ودليل، ويجب العمل به، ولم يكن عامة المُتكلمين بمنأى عن ذلك، فقد اعتبروا دليل الإجماع من الأدلة الشرعية واستخدموه في تقرير آرائهم الكلامية وفقا لمنهجهم غير أن مُتكلمي المعتزلة كان لهم موقفان من ثبوت الإجماع، فالأكثرون على ثبوته في حين أنكره البعض منهم، وسنقوم بدورنا في عرض الموقفين ثم نُردف هذا ببيان عمّا إذا كان هناك أثر للمنطق الأرسطي على هذين الموقفين أم لا، مع الوضع في الاعتبار أننا سنعتمد في عرض الموقفين طبقا لطبيعة هذا البحث على ما نقلتّه لنا مؤلفات مؤرخي المُتكلمين من المعتزلة وغيرهم طارحين جانبا ما نقله لنا المُختصين من علماء الأصول، وفي هذا الصدد يُمكننا القول:

لقد كان لرجال المعتزلة تجاه ثبوت الإجماع طرفان: طرف مُثبت له، وطرف مُنكر، ونستهل أولا بعرض الطرف المُثبت له وهم جمهور المعتزلة، وفي

إطار ما وصل إلينا من موروث اعتزالي فيما يخص باب الإجماع سواء على صعيد مؤلفات رجالها أو على صعيد أقوال أهم شيوخها تلك الأقوال المُتناثرة إما في مؤلفات رجال المعتزلة أنفسهم أو في مؤلفات المُتكلمين من غير المعتزلة، فالكل يُجمع على أن جمهور أو غالب رجال المعتزلة يُقرون بالإجماع ويعتبرونه أحد الأدلة في استخلاص الأحكام ليس هذا فحسب، بل نجد العديد من عُمد مؤلفات رجال المعتزلة في هذا الصدد راح أصحابها يسوقون العديد من الأدلة التي تُثبت حُجية الإجماع بالإضافة إلى تفنيدهم تلك الشُبه التي ساقها الطرف الأخر المُنكر لثبوت الإجماع، وسنسوق الآن مجموعة من أقوال أئمة المعتزلة حول ثبوت الإجماع.

ونستهل هذه الأقوال بقول شيخ الفرقة ومؤسسها "واصل بن عطاء" والذي قال عنه "الجاحظ" أنه أول من قال أن "الحق يُعرف من وجوه أربعة كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع".[٢٣]

وقد نُقل عن "جعفر بن مبشر"(٢٣٤هـ) أحد مُتكلمي المعتزلة اتباعه لظاهر القرآن والسُّنَّة والإجماع، وتركه القول بالرأي والقياس وكان من أهم مُصنفاته (الإجماع ما هو) أكد فيه ثبوت الإجماع وحجيته. [٢٤]

ومن أعلام المعتزلة أيضا، والذي قال بثبوت الإجماع "أبي الحسين الخياط المعتزلي"[*](٣٠٠هـ) والذي ذهب إلى القول "وكل واحد من الأمة سواه عليه الصلاة والسلام فجائز عليه الخطأ، والأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها؛ لأنها حُجة فيما يُنقل عنه"[٢٥] ولم يكتف "الخياط" بالتأكيد على ثبوت الإجماع فحسب بل راح ينتصر لبعض رجال المعتزلة ممن اتهموهم بإنكار الإجماع وذلك في كتابه (الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد).

وإذا انتقلنا الآن إلى أشهر مُمثلي رجال المعتزلة في هذا الصدد وهو "القاضي عبد الجبار" صاحب المؤلفات العديدة في هذا الباب على رأسها كتاب (المُغني) الجزء الخاص بالشرعيات والذي خصص فيه بابا للحديث فيه عن

الإجماع استهله كما أشرنا آنفا ببيان مفهوم الإجماع ثم تطرق بعد ذلك لتفصيل الأدلة على ثبوته، ولمزيد من الإيضاح حول ثبوت الإجماع عند "القاضي عبد الجبار"–وذلك لكونه أكثر رجال المعتزلة استفاضة في الحديث عن دليل الإجماع وأكثرهم نقلا لأقوال شيوخ المعتزلة في هذا الصدد – يُمكننا القول:

لقد أفرد القاضي عبد الجبار في كتابه المغني فصلا تحت عنوان "في بيان الدلالة على أن الإجماع حجة" وراح فيه يسوق العديد من الأدلة النقلية ومنها على سبيل المثال لا الحصر: (٢٦)

قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً) (النساء:١١٥) وهنا يشير "القاضي عبد الجبار" إلى أن الله عز وجل قد توعد العدول على اتباع سبيل المؤمنين كما توعد على مُشاقة الرسول صل الله عليه وسلم ويدل ذلك على أن اتباع سبيلهم صواب، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حُجة فيما يتفقون عليه لأنهم لو لم يكونوا حُجة لم يجب ذلك فيهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن "القاضي عبد الجبار" لم يكتف بالتدليل في كتابه (المُغني) على ثبوت الإجماع وإنما راح ينقل لنا أقوال العديد من شيوخ المعتزلة "كأبي علي الجبائي" "وأبي هاشم الجبائي"(٨٨٨–٩٣٣هـ) حول ثبوت الإجماع ومنها قوله: "وقد استدل شيخنا أبو علي على صحة الإجماع بقوله جل في علاه (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً)(البقرة:١٤٣) والوسط هو العدل ولا هذه حالهم إلا وهم خيار"(٢٧) وخيريتهم دلالة على أن إجماعهم حُجة وعن موقف "أبو هاشم الجبائي" من الإجماع يقول "القاضي عبد الجبار"(٢٨):"وأما شيخنا أبو هاشم فقد اعتمد في كون الإجماع حجة على الأخبار المروية عن النبي صل الله عليه وسلم ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلالَةٍ".(*)

وإذا انتقلنا إلى علم أخر من أعلام المعتزلة وهو "أبو الحسين البصري" والذي يُعد كتابه (المُعتمد في أصول الفقه) هو المُعتمد عند المعتزلة –كما أشرنا آنفا– وقد أفرد بابا في هذا الكتاب تحت عنوان (الكلام في الإجماع) استهل كلامه بالقول:" اعلم أن الغرض بذلك هو القول في أن الإجماع حجة"[٢٩] كما تطرق بعد ذلك بتخصيص فصلا من فصول هذا الكتاب مُعنون تحت اسم (في الدلالة على أن الإجماع حُجة) سرد فيه العديد من الأدلة على ثبوت الإجماع– سار فيها على نهج استاذه القاضي عبد الجبار في التدليل على ثبوت الإجماع– وقد بدأ الكلام في هذا الفصل بقوله: "اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة".[٣٠]

هذه كانت بعضاً من أقوال أئمة المعتزلة حول ثبوت الإجماع، وفي نهاية هذا التتبع الموجز لآراء بعض رجال المعتزلة في مراحل طبقاتها المُختلفة، اتضح لنا أن الاتجاه العام لمذهب المعتزلة القول بثبوت الإجماع، واعتباره حُجة شرعية لديهم، والمقصود بُحجية الإجماع "اثبات الاحكام به واعتقاده حجة في الشرع كالكتاب والسنة"[٣١] ويلزم من حجيته العمل بمُقتضاه.

وهنا لنا وقفة نستطيع من خلالها تلمُس أثرا أرسطياً في ثبوت دليل الإجماع عند المعتزلة، وهي أنه بالرغم من الذي أفردناه حول ثبوت الإجماع عند المعتزلة، وأنه مصدراً من مصادر الاستدلال لديهم غير أنهم –أعني المعتزلة– لا يعتمدون عليه، فهو لا يزيد عندهم عن كونه مصدر ثانوي يعضد أو يُدعم ما يُقره العقل والدليل على ذلك هذا الترتيب الذي وضعه شيخ المعتزلة الأول ومؤسسها "واصل بن عطاء" للإجماع بين الأدلة، فلقد جاء عنده في أخر القائمة بعد القرآن والسنة والعقل كما أشرنا سابقا مما يومئ كما يقول البعض[٣٢] إلى أن رتبته التأخير، وأن اللجوء إليه إنما يكون بعد انعدام المصادر الثلاثة الأولى، وقد بقي ذلك الترتيب خطأً عاماً للفكر الاعتزالي في ترتيب الأدلة.

لقد سار رجال المعتزلة على ذلك الخط الذي رسمه لهم شيخ المعتزلة الأول لترتيب الأدلة حيث جعلوا للعقل مكان الصدارة في الاستدلال وجعلوه حاكماً على كل شيء، ونوراً ينكشف به كل ظلام، ويأتي الإجماع عند رجال المعتزلة كما يقول البعض "للإعتضاد والاستئناس لا للاعتماد".(٣٣)

ويظهر ذلك جلياً من خلال ما تركوه لنا من مؤلفات، وفي هذا الصدد يقول "القاضي عبد الجبار":" فاعلم أن الدلالة أربعة: حُجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تُنال إلا بحجة العقل".(٣٤)

من سياق هذا النص يتضح لنا أن المعتزلة ذهبت إلى أن الدلائل أربعة يأتي في مقدمتها الدليل العقلي، مؤكدة على أنه إذا كانت معرفة الله التي هي أصل المعارف وأهمها يحصُل عليها المرء من خلال الاستدلال العقلي، إذن فمن باب أولى أن نستدل على بقية المعارف – التي تُعد معارف فرعية قياسا بمعرفة الله– والأحكام عن طريق الدليل العقلي، ومن هنا فإن المعتزلة يرون أن الدليل على كل القضايا يجب أن يكون دليلاً عقلياً، وأن القضايا التي ليس عليها دليل أو حجة عقلية مباشرة يجب أن تُرد إلى منطق الدليل العقلي.

خلاصة القول أن الدليل العقلي عند المعتزلة هو المُعتمد وهو الأصل، وهو الحُجة الأولى المنوط بها في إثبات الاحكام أو نفيها.

وبعد أن يؤكد المعتزلة على أن العقل هو المصدر الأساسي في الدلالة وما عداه من أدلة ومن ضمنها دليل الإجماع تابع للعقل راحوا يُجيبون على التعجب الذي يُصيب البعض تجاه هذا الترتيب الذي ساقوه، وفي هذا الصدد يقول "القاضي عبد الجبار":.. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يُخاطب إلا أهل العقل... ومتى عرفناه بالعقل إلها مُنفردا بالإلهية، يُعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه

مُرسلا للرسول علمنا أن قول الرسول حُجة، وإذا قال صل الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على خطأ علمنا أن الإجماع حُجة." [٣٥]

من هنا يتضح لنا أن "القاضي عبد الجبار" يطرح التعجب الذي يُصيب البعض جراء الترتيب السالف الذكر للأدلة الذي وضعته المعتزلة من حيث أنها جعلت للدليل العقلي مكان الصدارة، ونجده هنا يُجيب على هذا التعجب بأنه طالما أننا قد عرفنا عن طريق العقل أن لهذا الكون إلهاً واحد صار العقل دليلاً، وما دُمنا قد عرفنا أنه سبحانه وتعالى قد أرسل رسولاً صار قول الرسول دليلاً، وما دُمنا قد علمنا أن الرسول قد قال لا تجتمع أمتي على ضلال صار إجماع الأمة دليلاً، ولعل هذا الترتيب الذي ساقته المعتزلة للأدلة كان من جراءه أنها وضعت دليل الإجماع في ذيل قائمة الأدلة المُعتمد عليها.

خلاصة القول: لقد رأت المعتزلة أن الدليل العقلي هو الأصل الذي ينبثق منه بقية الأدلة الأخرى من كتاب وسنة وإجماع، وهنا يظهر لنا جليا أثر المنطق الأرسطي في ثبوت دليل الإجماع عند المعتزلة، فالإجماع عندهم وإن قالوا بحجيته إلا أنه لا يؤخذ به إلا إذا استند إلى منطق العقل، وعلى عكس هذا الموقف وقف القاضي عبد الجبار موقفا مُغايرا فبعد أن ساق العديد من الأدلة النقلية على ثبوت الإجماع كما أشرنا سالفا أكد على أنه لا يصح الاستدلال على ثبوت الإجماع بالعقل، وإنما المعُتبر في ذلك الدليل السمعي، وفي هذا الصدد يقول: وقد بينّا في هذا الباب (الدلالة على أن الإجماع حُجة) ما لا يصح أن يُستدرك بأدلة العقول وأنه لابد من الرجوع إلى أدلة السمع؛ لأن العقل يُجوّز على الطائفة العظيمة الخطأ فيما طريقه الاستدلال والاجتهاد كما يُجوّز عليها الصواب".[٣٦]

ولقد برر البعض موقف "القاضي عبد الجبار" هذا نظراً لأنه من رجال الطبقات المُتأخرة للمعتزلة، وقد عاصر ما لحق للمعتزلة من نكبات نتيجة

مُخالفتهم الصريحة لما هو وارد في الكتاب والسنة، فاراد بموقفه هذا التخفيف عمّا لحق بالمعتزلة. [٣٧]

وبعد هذا العرض الذي أفردناه للطرف المُثبت لدليل الإجماع عند المعتزلة، وبيان الأثر الأرسطي في هذا الصدد ننتقل الآن لبيان الطرف المُغاير، وهو المُنكر لدليل الإجماع وبيان عمّا إذا كان هناك أثر للمنطق الأرسطي على إنكار هذا الطرف للإجماع أم لا؟ وفي هذا الصدد يُمكننا القول:

إن المشهور والغالب في حقل الأوساط الكلامية أن أول من أباح بإنكار الإجماع من المعتزلة هو "إبراهيم النظّام"[*]، فلقد تصدّر اسم النظّام عادة في قائمة أولئك المُنكرون لدليل الإجماع، وقد حكى ذلك الأمر غالب المُتكلمين من المعتزلة وغيرهم[٣٨] ومنهم على سبيل المثال لا الحصر الإمام الجويني"(٤١٩-٤٧٨هـ) والذي ذهب إلى القول:" ما ذهب إليه الفرق المعتبرون من أهل المذاهب أن الإجماع حُجة وأول من أباح برده النظّام ولم يُسبق هو إلى هذا الخلاف"[٣٩] وإلى نفس هذا المعنى ذهب "محمد بن الحسن الطوسي"(٣٨٥-٤٦٠هـ) أحد أئمة مُتكلمي الشيعة إلى القول: "ذهب المتكلمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أن الإجماع حُجة، وحُكى عن النظام أنه قال: الإجماع ليس بُحجة"[٤٠] وقال "فخر الدين الرازي"(٥٤٤-٦٠٦هـ) أحد أئمة مُتكلمي الأشاعرة إلى القول: "إجماع أمة محمد حُجة، خلافًا للنظّام والشيعة والخوارج"[٤١] وإلى نفس هذا المعني ذهب "الآمدي"(٥٥١-٦٣٣هـ) إلى أنه "اتفق أكثر المُسلمين أن الإجماع حُجة...خلافا للشيعة والخوارج والنظّام من المعتزلة".[٤٢]

وقد اعترف بذلك العديد من أئمة رجال المعتزلة باختلاف طبقاتهم ومن أقدمهم "عمرو بن بحر الجاحظ" وهو من تلامذة النظَّام والذي حكى عن النظّام قوله "أن أمة محمد صل الله عليه وسلم بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس"[٤٣] ومن أئمة مُتأخري المعتزلة "القاضي عبد

الجبار" والذي ذهب إلى القول: "فأما ما سلكه النظّام من الطعن على القوم.....وإنما أوتي في ذلك من قبل إنكاره كون ذلك حُجة"[٤٤] يقصد الإجماع، وإلى نفس هذا المعنى ذهب "أبي الحسين البصري" تلميذ "القاضي عبد الجبار" إلى القول "اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحُجة وقال النظّام ليس ذلك حُجة"[٤٥] أما "ابن أبي الحديد"(٦٥٦هـ) وهو أحد أبرز علماء وكتاب المعتزلة في عصره. فقد ذكر في كتابه (شرح نهج البلاغة) أن للنظَّام كتابًا اسمه النكت أنتصر فيه لكون الإجماع ليس بحُجة. [٤٦]

من جملة النصوص السابقة يتضح لنا أن "إبراهيم النظّام" هو أول من أنكر الإجماع من رجال المعتزلة ولا يُذكر من المُخالفين بالاسم إلا هو وقد ذهب البعض إلى أن قوم من المعتزلة، سلكوا طريقه في إنكار الإجماع ومنهم جعفر بن حرب(٢٣٦هـ). [٤٧]

ويطول بنا المُقام هنا لو قمنا بسرد ما نُسب إلى رجال المعتزلة من أقوال يظهر من خلالها إنكارهم لدليل الإجماع مع الوضع في الاعتبار أن الكثير من هذه الأقوال قد حصرها لنا "أبي الحسين الخياط المعتزلي" وقام بتكذيبها، ليس هذا فحسب بل أجتهد كما أشرنا آنفا في الدفاع عن شيوخه من أئمة المعتزلة مؤكدا على أن جُل رجال المعتزلة من المُثبتين لدليل الإجماع. [٤٨]

وما يعنينا في هذا المقام وطبقا لغايات وأهداف هذا البحث أن نتعرض أولا لموقف "النظّام" المُنكر لدليل الإجماع –خاصة وكما أشرنا سالفا أن إنكاره للإجماع كان محل اتفاق في الحقل الكلامي بما فيها ذلك الحقل الاعتزالي الذي ينتمي إليه بل يُعد أحد رواده وأئمته– ثم نردف ذلك الأمر ببيان عمّا إذا كان هناك أثر للمنطق الأرسطي على إنكار "النظّام" لدليل الإجماع أم لا ؟ وفي هذا الصدد يُمكننا القول:

لقد اعتمد "النظّام" في إنكاره للإجماع على جواز وقوع الخطأ من الأمة، وقد نقلت لنا العديد من المصادر الكلامية الاعتزالية، وغيرها ما نُسب إلى

"النظّام" من القول:"أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بأسرها قد يجوز عليها الضلال من جهة الرأي والقياس".[٤٩] وهذا ما حكاه البعض عن "النظّام" أنه قال "قد يجوز أن يُجمع المسلمون جميعا على الخطأ"[٥٠] وإلى نفس هذا المعنى أيضا ذهب أخرون إلى أن النظّام "منع من إمكان وقوع إجماع الطائفة على أمر فضلا عن حُجيته".[٥١]

من جملة النصوص السابقة يتبين لنا أن "النظّام" قد بني فكرته في ابطاله للإجماع على أن الأمة كلها يجوز عليها الخطأ، فكيف لمن يجوز عليه الخطأ أن يكون إجماعه حُجة ثم قام بدوره بعد ذلك في سوق العديد من الأدلة النقلية والتي قام بتأويلها لإثبات موقفه المُنكر للإجماع، وبالإضافة إلى هذا نجده يسوق العديد من الأدلة العقلية لإثبات موقفه، ويطول بنا المقام هنا في عرض هذه الأدلة التي ساقها وتفنيدها فقد تكفل بذلك الأمر العديد من المُتكلمين سواءً من مُتكلمي المعتزلة أو غيرهم.[٥٢]

وبعد هذا التتبع الموجز لموقف "النظّام" المُنكر لدليل الإجماع بقي لنا طبقا لغايات وأهداف هذا البحث أن نتعرض لبيان الأثر الأرسطي على موقفه وفي هذا الصدد يُمكننا القول:

يُعد "النظّام" من أشهر أئمة المعتزلة اعتمادا على العقل وأكثرهم جرأة على نقد الفكر السائد مُتاثرا في ذلك بما طالعه من الموروث اليوناني والمنطق الأرسطي، ولذلك كان خير مُمثل للفلسفة اليونانية عامة وللمنطق الأرسطي خاصة داخل البيت الاعتزالي قال عنه "الشهرستاني"(٤٧٩-٥٤٨هـ) "أنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"[٥٣]، وروي أن "جعفر بن يحيى البرمكي"(٧٦٧-٨٠٣) ذكر أرسطو بحضرة النظّام، فقال النظّام ... أيُما أحب أليك، أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يقرأ شيئاً فشياً فتعجب جعفر".[٥٤]

من هنا يتضح لنا أن "النظّام" من أكثر رجال المعتزلة تشرباً للموروث اليوناني بصفة عامة، وبالمنطق الأرسطي بصفة خاصة حيث كان أكثرهم عمقا لهذا الموروث، لذلك لا نبالغ في القول في أنه يمثّل لحظة التوهُّج الفلسفي والمنطقي في البيت الاعتزالي.

لقد كان "النظّام" صاحب نزعة عقلية واضحة دفعته هذه النزعة إلى اعتماده على العقل أكثر من اعتماده على النقل، فقد كان ميزان ما يصل إليه من معارف وأحكام هو منطق العقل، فهو دليله وإمامه وعلى أساس هذا الميزان العقلي كان قبوله أو رفضه لهذه الأحكام وتلك المعارف، وبناءً عليه قام بتحكيم العقل في كل مباحثه مُتاثرا في ذلك بالمنطق الأرسطي، وقد تجلّى هذا بوضوح في إنكاره لدليل الإجماع، طارحاً الأدلة النقلية الصريحة في ثبوت حُجية الإجماع جانبا، فقد "نُقل عنه استثقاله لأحكام الشريعة في فروعها، وابطاله الطّرق الدَّالّة عليها، فأنكر لأجل ذلك حجّة الإجماع"(٥٥)، وذهب إلى أن العقل لا يدل على أن الإجماع حُجة، فلا يُعصم الجمع من الخطأ، ولقد اعتمد في هذا على تطبيق القياس الأرسطي القائم على مقدمتين ونتيجة:

جواز وقوع الخطأ من الأمة.

ومن يجوز عليهم وقوع الخطأ لا يُعتد بإجماعهم.

إذن فالإجماع ليس حُجة.

وبانتهاء عرضنا للموقف المُنكر لثبوت الإجماع عند المعتزلة والذي يُمثله من رجال المعتزلة "إبراهيم النظّام نكون قد بينّا أثر المنطق الأرسطي على ثبوت الإجماع عند جمهور المعتزلة وإنكار ثبوته عند بعضهم.

الخاتمة ونتائج البحث

لقد قادنا هذا التحليل لأثر المنطق الأرسطي على الاستدلال بالإجماع عند المعتزلة إلى مجموعة من النتائج يُمكن اجمالها على النحو التالي:

١- تُعد إشكالية التأثير والتأثر من العادات التي لا ينفك عنها التفكير الفلسفي، ولقد جسّد المنطق الأرسطي هذه الإشكالية في أبرز صورها، فلقد كان له عظيم الأثر فيما سطّره لنا علم الكلام من مقالات، وفيما خلّفته لنا العديد من الفرق الكلامية من مباحث.

٢- تصدرت عناية المسلمين بالمنطق الأرسطي دون بقية مباحث الفلسفة اليونانية، وقد قوبل هذا المنطق بحفاوة كبيرة وكان لمُتكلمي المعتزلة النصيب الأكبر في الاحتفاء والعناية به.

٣- مرور الأثر الأرسطي على طبقات المعتزلة بمراحل مُتفرقة ومُتلاحقة شكلت فيما بينها علاقة متفاعلة بين المنطق الأرسطي ومباحث المعتزلة الكلامية سواءً في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد مُنتقديها من أصحاب الملل والنحل الأخرى أو على صعيد تشكيل رؤيتهم العقدية أو على صعيد مناظراتهم مع خصومهم من الفرق الكلامية الأخرى، وأخيرا على صعيد إقحام المعتزلة منطق أرسطو واستدلالاته المنطقية في مباحثهم الأصولية، وتُعد هذه المرحلة من أهم المراحل.

٤- اعتنى المعتزلة عناية كبيرة بالإجماع، وأفردوا له باباً خاصاً في مؤلفات عدة-أهمها (المُغني للقاضي عبد الجبار) (والمُعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري) وهذين الكتابين يُعبران عن غالب فكر المعتزلة، ومنهجهم في هذا الصدد.

٥- ظهور الأثر الأرسطي واضحا في تلك التعريفات التي ساقها رجال المعتزلة للإجماع وذلك من وجهين: الأول يكمُن في استغراقها في تحصيل حدا للإجماع يكون جامعا مانعا بحيث أنه ليس بوسعنا تصور مفهوما للإجماع إلا عن طريق

ذلك الحد، وذلك لتغلغل الأثر المنطقي في هذه التعريفات، والوجه الثاني طغيان الجانب الشكلي في هذه التعريفات على حساب المضمون أو بمعنى أدق نجده قد غلب عليها البُعد الصوري التجريدي على حساب البُعد الواقعي التطبيقي.

٦- إن الاتجاه العام لمذهب المعتزلة القول بثبوت الإجماع، واعتباره حجة شرعية إلا أنه لا يؤخذ به إلا إذا استند إلى منطق العقل تأثرا بالمنطق الأرسطي.

٧- إن المشهور والغالب في حقل الأوساط الكلامية أن أول أباح بإنكار الإجماع من المعتزلة هو "إبراهيم النظّام" والذي ذهب إلى أن العقل لا يدل على أن الإجماع حُجة، فلا يُعصم الجمع من الخطأ، ولقد اعتمد في هذا على تطبيق القياس الأرسطي القائم على مقدمتين ونتيجة: جواز وقوع الخطأ من الأمة، ومن يجوز عليهم وقوع الخطأ لا يُعتد بإجماعهم إذن فالإجماع ليس حُجة.

الهوامش

(١) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال حسن مرعي، الجزء الرابع، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص٢٥٠.

(٢) صاعد الأندلسي: كتاب طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليوسعيين، بيروت، ١٩١٢، ص٤٩.

(.) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨، ص٦٤، وأنظر أيضا الغزالي: معيار العلم، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص٢٥-٢٦. وأنظر محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٣. وأنظر وائل بن سلطان بن حمزة: علاقة علم أصول الفقه بالمنطق، ص١٩٣.

(٣) الغزالي: المُستصفى من علم الأصول، تحقيق أحمد زكي حماد، الجزء الأول، القاهرة، العالمية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص١٥.

(.) نظرا لعلو سقف الحرية الفكرية عند المعتزلة تعددت المدارس بداخلها حتى صار لكل علم من أعلامها مدرسة وأنصار داخل المدرستين الكبيرتين، مدرسة بغداد ومدرسة البصرة. من أهم ممثلي مدرسة البصرة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد(٨٠-١٤٤هـ) وأبو الهذيل العلاف(١٣٥-٢٣٥هـ)والنظام(١٨٥-٢٣١هـ)والجاحظ(١٥٩-٢٥٥هـ)وأبو هاشم الجبائي(٢٧٧-٣٢١هـ). ومن أهم ممثلي مدرسة بغداد بشر بن المعتمر(٢١٠هـ) وأحمد بن أبي داوود(١٦٠-٢٤٠هـ) وثمامة بن الأشرس(٢٢٥هـ) وأبو جعفر بن عبد الله الإسكافي(٢٤٠هـ) أنظر القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي(٤١٥هـ): فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

(٤) أنظر الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، الجزء الأول، القاهرة مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر، ١٩٦٨، ص٤٦.

(٥) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق محمد كمال الدين الأدهمي، مؤسسة هنداوي، المملكة المُتحدة، ٢٠٢٠، ص٣٣.

(٦) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٣٤.

(٧) أحمد أمين: ضحى الإسلام، الجزء الثالث، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، ١٩٣٦، ص٦٨. وأنظر أيضا أبو لبابه حسين: موقف المعتزلة من السنة النبوية وموطن انحرافهم عنها، دار اللواء للنشر، الرياض، السعودية، الطبعة الثانية،١٤٠٧هـ، ص٣.

(٨) عبد الحكيم بلبع: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٩، ص١١٨.

(٩) الشهرستاني: الملل والنحل، ص٤٩.

(.) أنظر القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٥٤-٢٦٣، وأنظر أيضا عبد القاهر البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي التميمي: الفرق بين الفرق. بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، الطبعة الرابعة،١٩٨٠، ص١١١-١١٩.

(١٠) أنظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤط، الجزء الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣، ص١٨٣.

(١١) ابن تيمية: الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ١٤١١، ص٥٠.

(١٢) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق المستشرق الفرنسي أ. م. كاترمير، المجلد الثالث، بيروت، لبنان، ١٩٩٢، ص٢٢.

(١٣) أنظر مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة،٢٠٢١، ص٢١٩.

(.) أنظر أبو الحسين البصري: المُعتمد في أصول الفقه. تحقيق محمد حميد الله. دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية،١٩٦٤، ص٧. وأنظر حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢، ص١٩٣، وأنظر وائل بن سلطان بن حمزة: علاقة علم أصول الفقه بالمنطق، ص٢٩٥.

(١٤) الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه. تحرير عبد الستار أبو غدة. الجزء الأول، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية،١٩٩٢، ص٥.

(١٥) الجاحظ: الحيوان، الجزء الثاني، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفي البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، ص١٣٤.

(١٦) القاضي عبد الجبار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل. أشرف على احيائه د/ طه حسين. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٥، ص١٥٣، وأنظر أيضا أبو الحسين البصري: شرح كتاب العُمد، المجلد الثاني، تحقيق عبد الحميد بن علي، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠، ص٥١.

(١٧) نفس المصدرين السابقين، ص١٥٣، ص٥١.

(١٨) المُغني: ص١٥٣، العُمد: ص٥١.

(١٩) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، الجزء الثاني عشر، بيروت، لبنان، مكتبة المعارف،١٤١٢هـ، ص٥٣-٥٤.

(٢٠) أبو الحسين البصري: المُعتمد في أصول الفقه، ص٤٥٧.

(.) أنظر أرسطو: منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

(.) أنظر بن خلدون: المقدمة، ص٢٦٢. وأنظر أيضا محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٣، ص١٠. وأنظر أيضا عثمان بن على حسن: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، المجلد الأول، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦، ص٦١٥.

(٢١) أنظر الغزالي: المُستصفى من علم الأصول، ص٢٥٨. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرازق عفيفي. الجزء الأول، دمشق، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، ص٢٦١. الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه. تحرير عبد الستار أبو غدة. الجزء الرابع، ص.

(.) الإجماع في اللغة من مادة جمع: جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعا وجمعه وأجمعه فاجتمع واجتمع. أنظر ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، بيروت، دار صادر. مادة جمع، الجزء الثالث، ص١٩٧. وهو يطلق على معنيين:

أحدهما: إبرام العزم على الشيء وتوطين النفس والتصميم عليه ومنه يقال: أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه وإليه الإشارة قال الله تعالى: {فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ} [يونس:٧١] أي: اعْزِموا أمركم. وقال عليه الصلاة والسلام: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» أي يعزم. وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمعوا على الأمر اتفقوا علي ومنه يقال: أجمع القوم على كذا

إذا اتفقوا عليه وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على أمر من الأمور دينياً كان أو دنيوياً فعلا كان أو قولاً يسمى إجماعاً. أنظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، ص٢٦١.

(.) لقد تباينت التعريفات حول مفهوم الإجماع من ناحية الاصطلاح:

فمنهم من رأى أن الإجماع هو اتفاق جميع المُجتهدين من أمة محمد صل الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي عملي. وأخر رأى أن الإجماع هو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور، وأخر رأى أن الإجماع هو عبارةٌ عن اتفاق أمة محمد عليه الصلاة والسلام على أمر من الأمور الدينية. وهنا يتبين لنا من خلال هذه التعريفات أنه يجب اتفاق جميع المجتهدين في الإجماع. وأما إذا اتفق أكثر أو معظم المجتهدين على أمر فلا يعتبر إجماعاً عند الجمهور.

أنظر ابن المُنذر.: الإجماع، تحقيق فؤاد عبد المنعم، قطر، طبعته رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص١٨ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام. الجزء الأول، ص٢٦٢. وأنظر ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. الجزء الأول، تقديم شعبان محمد اسماعيل، مكة، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص٣٧٥. الشافعي: الرسالة. تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٣٩، ص٤٧١. فخر الدين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه. تحقيق طه جابر فياض. الجزء الرابع، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،١٤٠٠، ص١٩. الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول. تحقيق محمد حسن هيتو. دمشق، سوريا، دار الفكر، ١٩٧٠، ص٣٠٣. الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء الرابع، ص٣٣٥. البيضاوي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. تحقيق جماعة من العلماء. الجزء الثالث، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ، ص٣٤٨. القرافي : شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. بيروت، لبنان، دار الفكر، ١٩٩٧. ص٢٥٣. الشيرازي: اللمع في أصول الفقه. تحقيق عبد القادر الخطيب. البحرين، مكتبة نظام يعقوبي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣. ص٢٢٣. ابن الحاجب: مُختصر مُنتهى السّول والأمل في علمي الأصول والجدل. تحقيق نذير حمادو. المجلد الثاني، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ص٤٢٦. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق أحمد عزو عناية. دمشق، الجزء الثالث، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى،

١٩٩٩، ص١٩٣. وهبة مصطفى الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي. الجزء الثاني، دمشق، دار الفكر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٤٨٩.

(.) أنظر على سبيل المثال الغزالي: المُستصفى من علم الأصول، ص٢٥٨. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ص٢٦١ وأنظر أيضا أبو المعالى الجويني: التلخيص في أصول الفقه. تحقيق عبد الله جولم، الجزء الثالث، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ. الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء الرابع، ص٣٣٥.

(٢٢) أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي، دار الدعوة للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٩، ص٧٠.

(٢٣) أبي هلال العسكري: الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص٣٧٤.

(٢٤)أبو الحسين الخياط المعتزلي،: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. بيروت، ١٨٩١، ص٨٩، وأنظر أيضا أحمد أمين: ضحى الإسلام. الجزء الثالث، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة العاشرة، ١٩٣٦، ص١٤٨.

(.) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة ذكره ابن المرتضى في الطبقة الثامنة، اشتهر بعلمه بمذاهب المتكلمين وآرائهم أهم مؤلفاته كتاب الانتصار. أنظر أحمد بن يحيي بن المرتضى: المنية والأمل. اعتنى بتصحيحه توما أرنلد. حيدر آباد، دائرة المعارف النظامية، ١٣١٦هـ، ص٧٣.

(٢٥) أبو الحسين الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. ص٩٣.

(٢٦) المُغني، ص١٦٠-١٧٠، وأنظر أيضا شرح العمد، ص٦١ -٧١.

(٢٧) المُغني، ص١٧١.

(٢٨) نفس المصدر السابق: ص١٨٠.

(.) أنظر الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، السلمي(٢٧٩هـ) : سنن الترمذي. تحقيق محمد نصر الدين الألباني. القاهرة، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

(٢٩) أبو الحسين البصري: المُعتمد في أصول الفقه، ص٤٥٧.

(٣٠) المصدر السابق: ص٤٥٨.

(٣١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج٤، ص٥.

(٣٢) أحمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف: حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة، ص١٧٠.

(٣٣) أمل أحمد النجار: الصفات الإلهية بين الشيعة والمعتزلة على ضوء عقيدة أهل السلف الصالح، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٦، ص٦٤.

(٣٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسيني بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ص٨٨.

(٣٥) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٣٩.

(٣٦) المغني: ص١٩٩،٢٠٦.

(٣٧) أنظر أبو لبابه حسين: موقف المعتزلة من السنة النبوية وموطن انحرافهم عنها، ص١٠٨.

(.) هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري المعروف بالنظام ولد عام ١٨٥هـ وتوفي٢٣١هـ وسبب تسميته بالنظام أنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، تتلمذ علي يد أبي الهذيل العلاف وكان يصحبه في غدواته ومناظراته، وكان من أنبه تلاميذه، ثم انفصل عن أستاذه وأسس مدرسة مُستقلة عُرفت بالنظامية. قال عنه الغزالي: "أنه من أذكياء المعتزلة وهو شيخ الجاحظ". لذا نجد أن الجاحظ كثير الثناء عليه ومن هذا قوله "إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل، ولولا ابراهيم وأصحابه لهلكت العوام من المعتزلة" وفي موضع أخر يقول الجاحظ: "الأولون يقولون: في كل ألف سنة يخرج رجل لا نظير له فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو اسحاق النظام" وصفه أحمد أمين «ضحى الإسلام» قائلا: "وقد كان المعتزلة بعده عيالًا عليه" كتب عنه ابن حزم " أنه أكبر شيوخ المعتزلة ومقدمة علمائهم" وكتب عنه عبد القاهر البغدادي" أن النظام قد عاشر في زمان شبابه قوما من الثنوية وخالط بعد كبره قوماً من مُلحدة الفلاسفة ويتابع البغدادي: ولشيخنا أبى الحسن الأشعري في تكفير النظام ثلاثة كتب" وينقل أبو ريدة عن السمعاني قوله: هناك من يقول: ما في القدرية أجمع منه(النظام) أنواع الكفر.. ومع زيغه وضلالته كان أفسق خلق الله" وينقل أيضا عن الاسفرايني:" كانت سيرة النظام الفسق والفجور، فلا جرم أنه كانت عاقبته أنه مات سكران". أنظر القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، ص٢٦٥. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري(٢٥٥هـ): الحيوان. تحقيق عبد السلام محمد هارون.الجزء الرابع، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦. الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، ص٢٣٩. عبد القاهر البغداد : الفرق بين

الفرق، ص١٥١. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد(١٠٦٤م): كتاب الفصل في الملل والنحل.الجزء الرابع، السودان، الخرطوم، مطبعة التمدن، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ، ص١٩٣. أحمد أمين: ضحى الإسلام. الجزء الثالث، ص١٢٦. محمد عبد الهادي أبو ريدة، : إبراهيم بن سيار النظّام، وآراءه الكلامية والفلسفية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦، ص٢-٣٠.

(٣٨) أنظر أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ص٤٥٨، وأنظر الآمدى: الأحكام، ج١، ص٢٦٦. وأنظر الغزالي: المُستصفى، ص٢٦٣. وأنظر الغزالي: المنخول، ص٣٠٣. وأنظر الزركشي: البحر المحيط، ج٤، ص١٧. وأنظر الرازي: المحصول في علم الأصول، ص٢٦٣ وأنظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٣، ص١٩٤. وأنظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٣٢.

(٣٩) الجويني: البرهان في أصول الفقه ، الجزء الثاني، تحقيق عبد العظيم الديب. القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

ص٦٧٥ وأنظر أيضا التلخيص في أصول الفقه للجويني الجزء الثالث، ص٧.

(٤٠) محمد بن حسن الطوسي: العُدة في أصول الفقه، الجزء الثاني، تحقيق محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٧، ص٦٠١.

(٤١) فخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول، ص٣٥.

(٤٢) الآمدي: الأحكام، الجزء الأول، ص٢٦٦.

(٤٣) أبو الحسين الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. ص٥١.

(٤٤) المغني: ص٢٩٨.

(٤٥) المُعتمد في أصول الفقه: ص٤٦٨.

(٤٦) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، الجزء السادس، ص١٢٩.

(٤٧) الطوسي: العُدة في أصول الفقه، ص٦١٠.

(٤٨) أنظر أبو الحسين الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. ص٩٣-٩٧.

(٤٩) أنظر أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ص٤٥٨، وأنظر أبو الحسين الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي المُلحد. ص٥١ وأنظر الآمدى: الأحكام، ج١، ص٢٦٦. وأنظر الغزالي: المُستصفى، ص٢٦٣. وأنظر الغزالي: المنخول،

ص٣٠٣. وأنظر الزركشي: البحر المحيط، ج٤، ص١٧. وأنظر الرازي: المحصول في علم الأصول، ص٢٦٣ وأنظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٣، ص١٩٤. وأنظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٣٢.

(٥٠) ابن قتيبة: تأويل مختلف الأحاديث، تحقيق أبو أسامة سليم بن عيد الهلالي، دار بن القيم، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ، ص٨١-٩٦.

(٥١) الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الجزء الأول، المطبعة الحيدرية، طهران، ١٣٩٠هـ، ص١٥١.

(٥٢) أنظر أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ص٤٥٨، وأنظر الآمدى: الأحكام، ج١، ص٢٦٦. وأنظر الغزالي: المُستصفى، ص٢٦٣. وأنظر الغزالي: المنخول، ص٣٠٣. وأنظر الزركشي: البحر المحيط، ج٤، ص١٧. وأنظر الرازي: المحصول في علم الأصول، ص٢٦٣ وأنظر الشوكاني: إرشاد الفحول، ج٣، ص١٩٤. وأنظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص١٣٢.

(٥٣) الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص٥٣-٥٥. وأنظر القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال، ص٢٦٤

(٥٤) أنظر المرتضى: المنية والأمل، ص٢٩-٣٠.

(٥٥)عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص١١٤.

Abstract

The Mutazilites (Isolationists) were well known for a free climate and an open way of thinking. This climate and this way of thinking allowed them to have various views on issues and to differ on various issues. However, they agreed on five main principles, i.e. monotheism, divine justice, promise and warning, intermediate consensus, and the enjoining of right and prohibiting of wrong. One of the issues on which they differ is the consideration and denial of deductive reasoning. The Mutazilites differed over the authenticity and use of reasoning. Some of them considered it a source of legislation, and others denied it. Each team provided their evidence that supported their consensus .