فلسفة الحركة والسكون عند المعتزلة (دراسة تحليلية)

The Philosophy of Movement and Stillness in the Mu'tazila
(An Analytical Study)

إعداد

د/ سحر إبراهيم مصطفي جميعه

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة، جامعة الأزهر

فلسفة الحركة والسكون عند المعتزلة (دراسة تحليلية)

سحر إبراهيم مصطفي جميعه

قسم العقيدة والفلسفة – كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالمنصورة– جامعة الأزهر – جمهورية مصر العربية

البريد الإلكتروني: saharGemeaa.820@azhar.edu.eg

الملخص:

هذا البحث يعد محاولة لدراسة مسألة الحركة والسكون في العالم الطبيعي عند المعتزلة الذي كان أحد آثار القدرة الإلهية، ودليلا علي إثبات وجود الصانع سبحانه وتعالي الخالق لهذا العالم، وقد نظم المعتزلة رأيهم الفكري في تلك المسألة، وتناولوها بالدراسة، وحاولوا استخدام العقل سبيلا ومنهجا؛ لتأييد العقائد الدينية، والرد علي المخالفين، فكانوا مثلا ودليلا علي أصالة البحث العقلي والتفكير الفلسفي عند المسلمين، فكان العلاف أول من عبر عن نظرية الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ الذي كان بمثابة العمدة الذي أقام عليه الأشاعرة من بعدهم الدليل علي حدوث العالم وتغيره، ثم كان النظام الذي تحدث في زمن بعيد عما أثبت حديثا وبصفة علمية، فكانت نظريته عن حركة الأجسام الدائمة وعدم إثباته للسكون، غير أن المعتزلة لالتزامهم بالأصول الخمسة المؤسسة لمذهبهم، وبنائهم رأيهم العقدي في إطار تلك الأصول أوقعهم ذلك في مخالفات عقدية، فكانت نظرية المعاني عند معمر التي تمثل محاولة فلسفية بعيدة عن الدين؛ لحل إشكالية العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، واستخدمها أيضا في العالم الطبيعي؛ ليفسر من خلالها مسألة الحركة والسكون، ولم تضف آراء متكلمي المعتزلة بعد معمر بن عباد جديدا في مسألة الحركة والسكون بل كانت تكرارا لما سبقها من آراء عند كل من: العلاف، والنظام، ومعمر سواء اتفاقا أو اختلافا.

الكلمات المفتاحية: الحركة – السكون – المعتزلة – الجسم – العلاف – النظام– معمر بن عباد.

The Philosophy of Movement and Stillness in the Mu'tazila
(An Analytical Study)

Sahar Ibrahim Mustafa Gmeaa
Department of Doctrine and Philosophy - Faculty of Islamic and Arabic Studies for Girls in Mansoura - Al-Azhar University - Arab Republic of Egypt
Email: saharGemeaa.820@azhar.edu.eg

Abstract:
This research is an attempt to study the issue of movement and rest in the natural world according to the Mu’tazilites, which was one of the effects of divine power and evidence to prove the existence of the Creator, Glory be to Him, the Creator of this world. The Mu’tazilites organized their intellectual opinion on that issue and studied it and tried to use reason as a way and method to support religious beliefs and respond to those who differ. They were an example and evidence of the originality of rational research and philosophical thinking among Muslims Al-Alaf was the first to express the theory of the individual essence and the indivisible part, which was like the pillar on which the Ash'aris established after them evidence of the occurrence and change of the world. Then he was the system that spoke at a long time ago from what was recently proven and in a scientific manner, so his theory was about the movement of permanent bodies and his failure to prove rest However, the Mu'tazilites, due to their commitment to the five principles that established their doctrine and their construction of their doctrinal opinion within the framework of those principles, led them into doctrinal violations, so Muammar's theory of meanings, which represented a philosophical attempt far from religion to solve the problem of the relationship between the divine essence and its attributes, and he also used it in the natural world to explain through it the issue of movement and rest. The opinions of the Mu'tazila speakers after Muammar bin Abbad did not add anything new to the issue of movement and rest, but rather were a repetition of the opinions that preceded them, including the opinions of Al-Alaf, Al-Nizam, and Muammar, whether in agreement or disagreement.

Keywords: Movement - Stillness - Mu'tazilites - Body - Fodder - System - Muammar Bin Abbad.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد الذى انتقل إلي الرفيق الأعلى بعد أن أكمل الدين، وأتم النعمة علي الأمة الإسلامية، فتركها علي المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، ولا يتبعها إلا كل منيب سالك، صلاة وسلاما علي المصطفي صلي الله عليه وسلم الذي أمضي حياته الشريفة بين تثبيت العقيدة، وتعليم الشريعة، والدعوة إلي التخلق بالأخلاق الحميدة، والفضائل الكريمة بالقول والعمل، عليه وعلي آله وأصحابه وأتباعه، ومن اقتفي أثره، واتبع سنته، ومشى علي دربه بإحسان إلي يوم الدين وبعد،

فلا شك أن أشرف العلوم وأحقها الذي ينبغي أن تتوجه إليه الهمم بالبحث والدراسة هو العلم الذي يكون مدار البحث فيه الذات الإلهية، وما يجب لها من أوصاف الكمال والجلال، وما يستحيل عليها من النقائص، وكذلك ما يجب للرسل، وما يجوز، وما يستحيل في حقهم، وذلك مدار علم الكلام وموضوعه، فأول ركن من أركان الإسلام هو الشهادة ويتمثل في فهم عقيدة التوحيد؛ لذلك كان علم الكلام هو الأساس، والأصل لباقي فروع علوم الشريعة الإسلامية، فلا يستقيم بناء بدون الأصل والأساس، فلا يمكن تصور وجود علم تفسير، أو حديث، أو فقه، أو أصول بدون وجود المصدر والأساس وهو علم التوحيد، وقد بذل علماء الكلام جهدا عظيما في دراسة العقائد الإيمانية، وشرحها، وتفصيلها، ومحاولة الدفاع عنها ضد المجادلين والمبطلين، وتوضيح الأدلة، وتفهيمها للمسترشدين مما ساهم في تثبيت العقيدة، وتكميل الإيمان في نفوس المسلمين حتي يرتقي إلي أعلي درجات اليقين الذي لا يخالطه شك، ولا يتطرق إليه أدنى درجات اللبس، أو الخطأ، أو الخلط، فتكونت بذلك لدي المسلمين من خلال عصور الفكر الإسلامي حصيلة هائلة، وثروة كلامية تستحق البحث والدراسة.

وقد اشتمل بناء علم الكلام علي مر العصور والأزمان الكثير من المذاهب والآراء الكلامية التي حاول أصحابها التعبير عن وجهة نظرهم في كيفية التدليل علي العقائد الإيمانية، واحتضنت بيئة الفكر الإسلامي الكثير من المذاهب الكلامية بين معتدل مقبول ملتزم بأن يكون الأساس والمصدر الذي يستقي منه آراءه ومذهبه هو القرآن الكريم، والسنة النبوية، فلا يصادم نصا، ولا يتعارض مع عقيدة صحيحة سليمة، وبين مغال منحرف أضل الطريق لفهم العقيدة الإسلامية، وأضاع السبيل القويم في الوصول إلي معرفة الله سبحانه وتعالي، ومعرفة دينه وشريعته، فتنكب عن الصراط المستقيم، ولم يزل يعبر عن رأي سقيم، ومذهب ضال، وعقيدة منحرفة، ومن فضل الله علي الأمة الإسلامية أن قيض لهذا الدين من يدافع عنه، ويجاهد في سبيل أن تكون كلمة الله هي العليا، ويحارب من أجل الذب عن العقيدة الإسلامية ضد كل من يحاول أن يلصق بها أفكار ضالة، أو عقائد منحرفة باطلة، وقد كان للأشاعرة فضل كبير في هذا الميدان؛ فهي الفرقة الأبرز، والأكثر ظهورا وانتشارا، وقبولا لدي عامة المسلمين، ولكن كان لفرقة المعتزلة فضل السبق في هذا الميدان، وهي المعنية بموضوع هذا البحث.

تعد فرقة المعتزلة من الفرق الإسلامية التي كان لها إسهامات كثيرة في بنيان علم الكلام الإسلامي، فقد أثروا الحياة الثقافية والفكرية في المجتمع الإسلامي لعقود طويلة المدي، واختلفت الآراء بشأنها إلي فريقين: فريق مؤيد لهم وناصر لمذهبهم، وفريق معارض لأفكارهم وأقوالهم ورافض لها، بل وصل الأمر مع البعض إلي حد تضليلهم، وتبديع آرائهم، بل وتكفيرهم وعدهم خارجين عن الملة الإسلامية.

لم تحظي فرقة المعتزلة بمحبة الجمهور وقرب العامة، فكانت إن صح التعبير فرقة مكروهة من قبل المسلمين الذين التفوا حول الأشاعرة، ووجدوا عندهم بغيتهم وضالتهم، ووثقوا في مذهبهم العقدي، وكانت أكثر

آرائهم جديرة بالقبول والتصديق عندهم علي عكس آراء المعتزلة التي كانت تمثل عند البعض تحديا صارخا للنص الديني، وجرأة في استنطاق ما لم يراد من النصوص الشرعية، وإعلاء لجانب العقل وتقديمه حتي علي النقل –في حالة ما يظهر أنه من قبيل التعارض–، وإلا فالحق إن العقل الصحيح المستقيم لا يتعارض أبدا مع النقل، فتعرض المعتزلة لهجوم المفسرين والمحدثين والفقهاء الذين لم تعجبهم آراء المعتزلة، ولم يدخروا جهدا في توجيه النقد لهم، وتحذير الناس من اتباع آرائهم، أو الذم في مذهبهم، والقدح في عقيدتهم.

وعلي الجانب الآخر هناك القلة التي كانت تري في الروح الاعتزالية تجسيدا لحرية الرأي والفكر، وتعبيرا عن رؤية اجتهادية في فهم النصوص الدينية، وبداية لظهور علم الكلام، فالمعتزلة أسبق في الوجود الزمني من فرقة الأشاعرة، وخروجا علي المألوف؛ فهي فرقة حاولت تطويع استخدام الأساليب المنطقية والفلسفية في خدمة العقيدة الدينية، والدفاع عن الدين الإسلامي ضد الشبهات التي وجهت إليه من أتباع الديانات الأخري الذين قاموا بمحاربة الدين الإسلامي عن طريق السلاح المعنوي وهو توجيه الشبه والأباطيل إليه، وتشكيك المسلمين في عقيدتهم.

هذا وبالرغم من الأخطاء التي ارتكبها المعتزلة فإنه لا يمكن في نظر الباحثة إغفال دورهم في الدفاع عن الدين الإسلامي، والرد علي المثيرين للشبه والأباطيل حوله، فقد كان رجال المعتزلة في فترة من الفترات قبل ظهور الأشاعرة يمثلون خط الدفاع الأول عن هذا الدين، ووسيلة لنصرته بالمذهب والرأي، كما أحدث المعتزلة زخما في الحياة الفكرية الإسلامية التي حظيت بوجود الكثير من الآراء، فكان كل فريق يدافع عن رأيه بالأدلة والبراهين، ويرد عليه الفريق المخالف، ويثبت رأيه ما استطاع إلي ذلك سبيلا؛ مما ساهم في إثراء حركة الفكر، ووجود مناخ فكري صحي يتقبل

الآراء المعتدلة، ويبتعد عن التعصب لرأي، أو مذهب، ويرد علي الآراء المخالفة الشاذة التي تناقض أصلا من أصول الدين، وتحارب عقائده، وذلك بالحجة والبرهان، فليس في الدين الإسلامي سلطة كهنوتية تحارب رأيا صحيحا ينشر مبادئه بالأدلة العقلية الصحيحة، أو حجرا لمذهب يدعو إلي التفكير، واستخدام العقل.

ومن الجدير بالذكر أن التراث الهائل لعلم الكلام الإسلامي منذ نشأته يعبر بما لا يدع مجالا للشك عن أصالة الفكر الإسلامي، وتميزه، ومنهجه الواضح، واستقلاليته، وعدم تبعيته كما يدعي البعض للفلسفة اليونانية، أو أي مصدر آخر غيرها، فلعلم الكلام الإسلامي صورته الخاصة، ومنهجه المستقل، وسمته الواضح، وظهوره تلبية لحاجات المجتمع الإسلامي الفكرية والعقلية، فلم يكن وجوده مقحما في البيئة الإسلامية – وذلك كما يدعي البعض– وينتفي كونه من قبيل الكماليات الغير ضرورية أو الترف العقلي، كيف ودراسة علم الكلام تجعل الباحث علي بصيرة وبينة من كيفية تعامل علماء الكلام مع العقائد الإيمانية، وكشفا للنقاب عن جهود عظيمة حاولت تقديم العقائد الإسلامية، والتدليل عليها بصورة عقلية عن طريق المنطق والبرهان، وذلك أحد السبل في الدعوة إلي الله سبحانه وتعالي كما ورد في القرآن الكريم قال تعالي: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (سورة النحل، الآية رقم: ١٢٥).

من أجل كل ما سبق وغيره انعقدت همتي، وتوجه قصدي إلي البحث والدرس في علم الكلام، ووقع اختياري علي فرقة المعتزلة – ليس كمحبة شخصية مني لهذه الفرقة – التي أصبحت تتوجه إليها الهمم مؤخرا، وتخصص بالدراسة من قبل فريق من الباحثين، فأردت أن أسهم بلبنة

متواضعة في ذلك البناء؛ ونظرا لكون المعتزلة فرقة كلامية يحتل العقل جزءا كبيرا من بنائها؛ أردت الوقوف علي التفسير العقلي الذي قدمه المعتزلة لفلسفة الحركة والسكون في هذا العالم الطبيعي الذي يعد أحد آثار القدرة الإلهية خاصة، وأن الوقوف علي رأي المعتزلة في مثل تلك المسألة يكشف النقاب عن أحد حلقات أصالة التفكير الفلسفي والعقلي عند المسلمين، وتأثره في بعض الوجوه بالفلسفة اليونانية، واستفادته منها في بعض الأحيان، ولكن ذلك لا يعني الوقوع كلية تحت سلطتهم، وسطوة آرائهم، فللمعتزلة آراءهم الأصيلة، والتي لم يقلدوا فيها غيرهم، كما أن أهمية دراسة هذا الموضوع تكمن في أنه يثبت الإسهامات الجليلة التي قدموها خدمة للبحث العلمي، ويؤكد أصالة الدور الذي لعبه المعتزلة في تقديم نموذج جيد، ومثال حي لاستخدام العقل، ووسائل المنطق والبرهان، فقدموا من خلال آرائهم في العالم الطبيعي مذهبا فكريا يتسق مع الأصول الخمسة المؤسسة لمذهبهم، كما بذلوا أقصي جهدهم في تقديم تفسير عقلي يثبت عظمة القدرة الإلهية، وكيف أن العالم حادث مخلوق أثر من آثار من صنعة الخالق العظيم، فاجتهد المعتزلة في الرأي وبذلوا الطاقة والوسع، والمجتهد يثاب أصاب أو أخطأ، فكان موضوع هذا البحث بعنوان: **فلسفة الحركة والسكون عند المعتزلة (دراسة تحليلية).**

وإن كان ما سبق ذكره كافيا لتحديد أهمية البحث في هذا الموضوع، فإني أشرع مستعينة بالله في توضيح أسباب الاختيار وهي كما يلي:

١- تعد دراسة موضوع الحركة والسكون في العالم الطبيعي أحد الأدلة التي تثبت عظمة القدرة الإلهية، وكيف أن هذا العالم حادث مخلوق من صنع الله سبحانه وتعالي.

٢- ثراء الفكر الكلامي المعتزلي، وأهميته حيث أنه يكشف جانبا من جوانب أصالة التفكير العقلي، والفلسفي عند المسلمين، وتميزه.

٣- الوقوف علي كيفية استخدام العقل عند المعتزلة كطريقة لتأييد العقائد الدينية وكيف تعامل المعتزلة مع هذا العالم الطبيعي الذي يعد أثرا من آثار الخالق سبحانه وتعالي وأحد الأدلة علي وجوده جل شأنه.

٤- الفائدة الفكرية التي تقع علي من خلال الاطلاع علي آراء علماء مذهب علم الكلام الاعتزالى في تلك المسألة الدقيقة التي يوجد فيها ارتباط بينها وبين الفلسفة.

الدراسات السابقة:

لم تعثر الباحثة علي بحث علمي موضوع خصيصا لمسألة الحركة والسكون عند متكلمي المعتزلة، بل كانت هناك دراسات للآراء الكلامية عندهم وذلك بصفة عامة، ولكن هناك بحث وحيد معنون ب : فلسفة الطبيعة عند إبراهيم بن سيار النظَّام، د/ منيرة محمد – لطيفة فارس السليمان، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية – سوريا، المجلد: ٤٣، عدد: ١، ٢٠٢١م، والبحث يقع في عشرين صفحة، ومقسم إلي ما يأتي: النظَّام والقول بالطبائع والحدوث، آراء النظَّام في الجزء والطفرة، آراء النظَّام في مسألة الكون، النظَّام والقول بالحركة في صفحتين تقريبا.

أسئلة البحث:

يجيب هذا البحث عن التساؤلات الآتية ما هو مفهوم الحركة والسكون؟ هل كان المعتزلة مجرد نقلة ومترجمين للفلسفة اليونانية؟ ما هو رأي (أبي الهذيل العلاف) في مسألة الحركة والسكون؟ هل اتفق (النظام) مع آراء أستاذه (أبو الهذيل العلاف) في تلك المسألة؟ ما هو مفهوم نظرية المعاني عند (معمر بن عباد السلمي)؟ وكيف استخدمها لتفسير مسألة الحركة والسكون؟ هل كان بشر بن المعتمر مقلدا لآراء من سبقه من علماء المعتزلة ولم يأت بجديد؟ ما هو التغيير الذي أحدثه (الجبائي الأب) في مسألة الحركة والسكون؟ هل قدمت المدرسة الاعتزالية مفهوم واحد لمسألة

الحركة والسكون؟

وأما عن المنهج المستخدم في هذا البحث: قمت باستخدام مناهج عدة:

١- **المنهج التاريخي:** وذلك من خلال تتبع رأي المعتزلة في مسألة الحركة والسكون بداية من ظهور المذهب.

٢- **المنهج التحليلي:** فقمت بجمع النصوص ذات الصلة بموضوع البحث مضيفة الشرح، والتحليل، والتعليق عليها.

وأما عن خطة البحث: فقد انتظم عقد هذا البحث في مقدمة تحدثت فيها عن أهمية هذا الموضوع، وأسباب الاختيار، والدراسات السابقة، والأسئلة التي تطرحها الدراسة، والمنهج المستخدم في البحث، كما ذكرت الخطة التي كانت عبارة عن: **تمهيد، وثلاثة مباحث، وأما التمهيد فكان بعنوان:** الحركة والسكون قبل المعتزلة، **وثلاثة مباحث، المبحث الأول** بعنوان: ضبط المفاهيم والمصطلحات، **والمبحث الثاني** بعنوان: تاريخ نشأة المعتزلة وأصولهم الخمسة، **والمبحث الثالث:** رأي علماء المعتزلة في مسألة الحركة والسكون وقد ذكرت في ذلك المبحث رأي كلا من: أبي الهذيل العلاف، إبراهيم بن سيار النظَّام، معمر بن عباد السلمي، بشر بن المعتمر، محمد بن عبد الوهاب الجبائي، **وخاتمة** ضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وأعقبتها بثبت للمصادر وفهرس تفصيلي للموضوعات.

وبعد فهذا عملي وجهدي الذي بذلت فيه وسعي، واستفرغت فيه طاقتي، فإن وفقت فمن الله سبحانه وتعالي وحده، وإن كانت الأخرى فمني ومن الشيطان، والله أدعو أن يتقبل عملي هذا خالصا لوجهه، وألا يحرمني أجر المجتهد أصاب، أو أخطأ، ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير.

الباحثة

تمهيد: الحركة والسكون قبل المعتزلة

قبل البحث في مسألة الحركة والسكون عند المعتزلة، رأت الباحثة أنه ينبغي التقديم أولا لعرض تلك المسألة في الفلسفة اليونانية؛ حتي يتضح هل كان المعتزلة مقلدين للفلسفة اليونانية في تلك المسألة، أم كان لهم منهجهم الخاص وآرائهم المستقلة؟ وتجدر الإشارة إلي أن الفلسفة اليونانية في الغالب عند تناولها لتلك المسألة لم تتناولها من منظور ديني، أو ميتافيزيقي؛ لذلك لم يحاولوا إرجاع مسألة الحركة والسكون إلي مصدر إلهي- مثلما هو الحال عند المعتزلة كما سيأتي لاحقا- بل كان تناولهم لتلك المسألة من منظور مادي فيزيقي.

نجد أولي محاولات البحث الفلسفي في مسألة الحركة والسكون عند المدرسة الأيونية[١]مع (أنكسمندر)[٢] الذي ذهب إلي أن أصل الكون مزيج

---

(١) المدرسة الأيونية: حركة فكرية نشأت في مطلع القرن السادس قبل الميلاد علي الشاطئ الغربي من آسيا الصغري غايتها تعليل الظواهر الطبيعية (كالشمس والقمر والسماء والأرض) علي أساس علمي من البحث عن حقائق الأمور، ثم رد هذه المظاهر إلي أسباب مادية تعمل في عالم الطبيعة عملا آليا، ولكنه عمل حكيم مبني علي قوانين طبيعية، وغير متناقضة، ومن أهم أعلامها: (طاليس) (٦٢٤ – ٥٤٥ ق.م)، (وأنكسمندر)، (وإنكسمانس) (٥٨٤- ٥٢٥ق.م).

ينظر: الفلسفة اليونانية في طريقها إلي العرب، د/ عمر فروخ، ص: ١٠، مكتبة منيمنة للنشر والتوزيع – بيروت، ط: ١، ١٩٤٧م.

(٢) أنكسمندر (نحو ٦١٠ – ٥٤٧ ق.م): فيلسوف يوناني ولد بملطية إحدي ثغور اليونان، وتتلمذ علي يد طاليس، وينسب إليه في العصور القديمة اختراع المزاولة الشمسية، واكتشاف ميل فلك البروج، كان أول من خطرت له في تاريخ العالم فكرة وضع خريطة جغرافية، وهو أول فيلسوف يوناني يضع تأملاته الفلسفية نثرا.

ينظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفني، ١/ ٢٠٣، مكتبة مدبولي – =

من الأضداد: كالحار والبارد والرطب واليابس، وهذه الأضداد كانت مختلطة في البداية، ثم انفصلت بحركة المادة، وتظل الحركة تفصل بعضها عن بعض بمقادير متفاوتة حتى تتألف بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية المختلفة(١).

ولكن تلك الحركة لا يتم إرجاعها إلي سبب ميتافيزيقي كما سبق الحديث، فنجد (أنكسمندر) فسر تكوين الأشياء تفسيرا آليا أي بمجرد اجتماع عناصر مادية وافتراقها؛ تحدث الحركة دون وجود علة فاعية متمايزة، ودون علة غائية(٢).

ومن المدرسة الأيونية صاحبة التفسير المادي لنشأة الكون ننتقل إلي المدرسة الفيثاغورية(٣) التي حاولت الارتقاء عن المادة، فرأوا أن التفسير

=

القاهرة، ط: ٣، ٢٠١٠م، معجم الفلاسفة، د/ جورج طرابيشي، ص: ١٠٦، دار الطليعة – لبنان، ط: ٣، ٢٠٠٦م، تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان وروما)، فريدريك كوبلستون، تر: د/ إمام عبد الفتاح إمام، ص: ٥٨، المجلس الأعلي للثقافة – القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٢م.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي(الجزء الأول – السابقون علي السوفسطائيين)، د/ مصطفي النشار، ص: ١١١، دار قباء – القاهرة، ١٩٩٨م.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ يوسف كرم، ص: ١٦، لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٣٦م.

(٣) الفيثاغورية: ليست مجرد حركة فكرية وإنما هي أيضا حركة دينية وأخلاقية وسياسية تمخضت عن تكوين أخوية نشطت في مجال الدعوة وسعت إلي الاستيلاء علي السلطة في حواضر اليونان الكبري، سميت بذلك نسبة لمؤسسها (فيثاغورس: فيلسوف يوناني ٥٧٠ – ٥٠٠ق.م) وكانت الرسالة التي تدعيها هذه الفرقة لنفسها تعليم الناس طرائق التطهير التي كانت تحيطها بالسرية، وتقصرها علي الأتباع والمريدين، وكان لها أسرار تحرم البوح بها لغير الأطهار، والمدرسة لها مرحلتين

=

المادي الذي قالت به المدرسة الأيونية سابقا يثير صعوبات جمة من أهمها: أنه لو اتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة، فإنه لن يكون مبدأ سابقا عليها في الوجود، كما أنه لو فُسرت جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذي يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به؟(١)، فأصل الأشياء ومبدؤها يكمن في الأعداد– لا بمعني نسبها العددية أو صورها المجردة– بل بمعني مادتها من حيث تولف كيفياتها، وأحوالها الدائمة(٢).

فمبدأ الأشياء هو الوحدة (المونـاد) (٣)، وعنها تصدر الاثنان

=

متمايزتين: الأولي: منذ تأسيس المدرسة عام ٥٣٠ ق.م إلي وفاة أفلاطون (نحو ٣٥٠ ق.م)، والثانية: التي تعرف بالفيثاغورية الجديدة كانت في حوالي القرن الأول الميلادي.

ينظر: تاريخ الفلسفة، إيميل برهييه، تر: د/ جورج طرابيشى، ص: ٦٨، ٦٩، دار الطليعة – لبنان، ط: ٢، ١٩٨٧م.

(١) ينظر: الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها) د/ أميرة حلمي مطر، ص: ٧٢، دار قباء – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٩٨م.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ ماجد فخري، ص: ٢٦، دار العلم للملايين – لبنان، ط: ١، ١٩٩١م.

(٣) المونادات: هي ذرات الطبيعة الحقة، أو عناصر الأشياء، ومعناها الوحدة المطلقة، هذا اللفظ أطلقه (أفلاطون) علي المثال، واستعمله (ليبنتز) وكان يقصد به جوهر بسيط حاصل علي التلقائية، فلا يفعل بتحرك محرك مغاير، وتغيراته كلها من باطن، وحاصل علي النزوع والإدراك.

ينظر: أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، فرانز – بيتر بوركارد – فرانز فيدمان، تر: د/ جورج كتورة، ص: ١١٣، المكتبة الشرقية – لبنان، ط: ١١، ٢٠٠٣م، وينظر أيضا: المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة، ص: ٦٣٦، دار قباء– القاهرة، ط: ٥، =

(الدایاد) [١] غير المحددة، ونسبتها إليها كنسبة العلة إلي الهيولي، أو المادة الأولي، ثم عن الواحد، والاثنين تصدر باقي الأعداد، وعن الأعداد تصدر النقاط الهندسية، وعن النقاط الخطوط، وعن الخطوط السطوح، وعن السطوح المجسمات، ثم الأجسام الطبيعية التي تتركب من العناصر الأربعة: النار، والماء، والتراب، والهواء، وهذه العناصر يتحول بعضها إلي بعض علي سبيل الدوران، وعن اختلاطها يحدث الكون.

والكون عند الفيثاغوريين عبارة عن: وجود، وحركة، أو بعبارة اللازم من مذهبهم الكون: عدد، ونغم، ومن البين من خلال ما سبق أن المقصود بالعدد عندهم هو: الموجودات، والحركة عبارة عن: النغم الذي تخرجه الآلات الموسيقية (الأعداد).

ومع محاولة الفيثاغوريين الخاطئة لتفسير نشأة الكون بعيدا عن المصدر الإلهي نجد أرسطو وجه إليهم النقد حيث أنهم أصابوا خصائص الجسم الرياضي لا الجسم الطبيعي، ولم يفسوا الحركة، والكون، والفساد، وهي أمور بادية في العالم المحسوس[٢].

ثم ننتقل إلي أولى محاولات التعبير عن الوحدة ونفي التعدد في الفلسفة اليونانية مع المدرسة الإيلية[٣] الذين اختلفوا مع الأيونيين الذين كانوا

=

٢٠٠٧م.

(١) الدایاد: لفظ يوناني يدل علي الثنائية ويطلق علي ازدواجية المبادئ المفسرة للكون. ينظر: المعجم الفلسفى، د/ مراد وهبة، ص: ٣١٦.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ يوسف كرم، ص: ٢٨.

(٣) المدرسة الإيلية: نشأت في مدينة إيليا والتي تقع في جنوب إيطاليا علي أيدي فلاسفة يونان، وكان (إكزينوفان) (٥٨٠-٤٨٠ق.م) في الطليعة لهذا المذهب فهو المؤسس، ثم أعقبه (بارمنيدس) الذي زاد المذهب تفصيلا وتوسعة وكان (زينون =

يقولون بعنصر أساس مادي للكون ينقلب من حال إلي حال، فالوجود دائم التغير والتقلب، بينما الوجود عند الإيليين هادئ غير متبدل، كما أنهم نفوا الخلاء والحركة، فنجد (بارمنيدس)[١] تخيل الوجود علي شكل كرة مصمتة (ممتلئة) وليس فيه خلاء أي مكان يسمح بالحركة، فنفيه للخلاء اقتضي بالضرورة والتبعية نفي الحركة[٢] ولم ينفي (بارمنيدس) الحركة فحسب، بل نفي معها أيضا: الحركة، والزمان، والنشأة، والفناء (الكون والفساد) جميعا؛

=

الإيلي) (٤٩٠- ٤٣٠ق.م) الذي لم يخرج عن آراء أستاذه (بارمنيدس) ولم يضف للمذهب جديدا.

ينظر: الفلسفة اليونانية في طريقها إلي العرب، د/ عمر فروخ، ص: ٢٥.

(١) بارمنيدس: (نحو ٥٤٠ – ٤٥٠ ق. م) من أبرز فلاسفة اليونان قبل سقراط ولد نحو ٥١٥ قبل الميلاد بإيليا جنوب إيطاليا علي الساحل الغربي وكانت ثغرا أيونيا إغريقيا، أحد أعلام المدرسة الإيلية، قدره أفلاطون لعمق فكره فسماه الكبير حتي أنه أهداه إحدي محاوراته (في طبيعة الأشياء)، وهي عبارة عن قصيدة كبيرة لم يصلنا منها سوي مائة وستين بيتا، أثر المنهج العقلي الفيثاغوري الذي اتخذه (بارمنيدس) مذهبا كثيرا في عصره، فبدأت الفلسفة بعده في التحرر من الظنون، وإعلان أن الضرورة أي الوجود وحده هو الحق.

ينظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفنى، ١/ ٢٥٢، الدليل الفلسفي الشامل، د/ رحيم رغيف الموسوي، ١/ ١٨٨، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط: ٣، ٢٠١٠م، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا، ١/ ١٨٢، دار الكتب العلمية – لبنان، ط: ١، ١٩٩٢م، معجم الفلاسفة، د/ جورج طرابيشي، ص: ١٣٨.

(٢) ينظر: قصة الفلسفة اليونانية، د/ أحمد أمين – د/ زكي نجيب محمود ، ص: ٤٣، ٤٤، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: ٢، ١٩٣٥م، وينظر أيضا: تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ ماجد فخري، ص: ٤٠.

وهذا كله انطلاقا من مبدأ أن: "الوجود موجود واللا وجود غير موجودة"[١]، وأن " الفكر والوجود متحدان، وبغير الوجود لا يكون فكر علي الإطلاق، أما آراء البشر حول الكون والفساد، والوجود واللا وجود، والحركة والتغير وتعاقب الألوان، فليست إلا وهما"[٢].

اتفق (زينون)[٣] مع أستاذه (بارمنيدس) في نفي الحركة، ولم يخرج عن رأيه غير أنه قدم أدلة علي نفي الحركة، واستحالتها، وكلها تعتمد علي إمكانية قسمة المكان إلي ما لا نهاية في زمن متناه تستلزمه الحركة، لكنه تجاهل أن المكان، والزمان، والحركة أشياء متصلة، وأنها مع قبولها للقسمة إلي ما لا نهاية ليست مقسمة بالفعل إلي أجزاء غير متناهية، أي أنها مقسمة بالقوة فقط لا بالفعل[٤].

---

(١) أثينا والفلسفة، د/ عزت قرني، ص: ٤٨، مجلة عالم الفكر، عدد: ٢، مجلد: ٣٨، أكتوبر – ديسمبر ٢٠٠٩م.

(٢) الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص: ٩٠.

(٣) زينون الإيلي (ولد نحو ٤٩٠ إلي ٤٨٥ق.م – ٤٣٠ق.م): فيلسوف يوناني وأحد أتباع (بارمنيدس) وهو من أصل فينيقي علي ما يذكر بعض المؤرخين، كتب باليونانية ولد في إيليا، ينسب إلي المدرسة الإيلية التي يعد أحد أعلامها، جعل منه أرسطو مؤسس الجدل، فكان يدحض المحاور؛ انطلاقا من مسلماته بالذات، اشتهر بكتاباته عن الوجود الواحد الثابت؛ وذلك بإظهار أن الكثرة والحركة تؤديان إلي نتائج متناقضة من الناحية المنطقية، من مؤلفاته: في الطبيعة، تحليل نقدي لأمباذقلوس، في الاعتراضات.

ينظر: الدليل الفلسفي الشامل، ٢/ ٦١، معجم الفلاسفة، د/ جورج طرابيشي، ص: ٣٤٦، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ١/ ٥٢٧، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفني، ١/ ٦٩٤.

(٤) يراجع: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص: ٩٧، ٩٨.

ومن نفي الحركة عند (بارمنيدس)، (وزينون)، ننتقل إلي (هرقليطس)[١] الذي يعرف في الفكر الفلسفي بأنه فيلسوف الصيرورة والتغير؛ وذلك لأنه ألغي اعتبار كل ما هو ثابت وساكن، وكان الجوهر الأساس الذي تدور حوله فلسفته هو التغير، فلولاها لما وجد شئ، ولا كان شئ، ولا سيكون، فكل حادث صائر جهة التغير، وأما الاستقرار والثبات والسكون، فهو العدم، والصيرورة عنده تعني أن الوجود واللا وجود متلازمان، وهما في إطار واحد، وهذا الذي جعل فلسفته تقوم علي فكرة الصراع، فهو أصل الأصول لديه، ولازم هذا الصراع عملية الصيرورة المستمرة الأبدية، وأما فلسفته وارتباطها بالحركة فهي عنده نتيجة للتناقض، لا نتيجة لارتفاع التناقض، والتناقض سبب الحركة[٢]، وعلي مذهبه كلما وجدت نارا كان هناك المزيد من الحياة، والمزيد من الحركة[٣].

وعلي النقيض من مذهب الإيليين الذي ينفي الحركة، ولا يثبتها نجد المذهب الذري لدي (ديمقريطس)[٤] الذي يدافع عن الحركة كصفة للذرات،

---

(١) هرقليطس(نحو ٥٤٠ – ٤٧٥ ق.م): فيلسوف يوناني، ولد في أفسس إحدي مدن اليونان الأيونية بآسيا الصغري من أسرة عريقة، وهو صاحب أول مؤلف عقلاني في الكون بعنوان: في الطبيعة، أو ربات الفن، ويتألف من ثلاثة أجزاء متمايزة وواضحة الحدود: الطبيعيات، والإلهيات، والسياسة.

ينظر: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفني، ٢/ ١٤٦٩، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ٢/ ٥٤٣، الدليل الفلسفي الشامل، ٣/ ٦٠٦.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، تر: د/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص: ٧٠، ٧١، دار القافة – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٨٤م.

(٣) ينظر: السابق، ص: ٧٤.

(٤) ديمقريطس (نحو ٤٦٠ – ٣٦١ ق.م): ولد في أبديرا من أعمال تراقية باليونان، واشتهر بأنه الفيلسوف الضاحك، كان من أغزر الفلاسفة إنتاجا؛ فألف نحو ستين =

ويثبتها ويري أنها صفة ذاتية فيها، فالذرات تتحرك بتلقائية في جميع الاتجاهات دون أي تدبير أو غاية، وفي البدء كان الخلاء، أو الفراغ اللا نهائي، وكانت هناك كتلة لا نهائية ضخمة من الذرات، واندفعت هذه الذرات في هذا الخلاء بحركتها التلقائية تلك، وتجمعت اتفاقا، وحدث عن اجتماعها هذا عوالم لا نهاية لها، وبينما كانت الذرات اللطيفة تتطاير إلي الخارج كانت الذرات الكبيرة الحجم تتجمع في الداخل مكونة الأرض[١].

ثم ننتقل إلي البحث الفلسفي المنظم مع (أفلاطون)[٢] الذي ذهب إلي

=

كتابا تناولت أغلب العلوم والفنون، فألف في النحو والفلك والطبيعة والحواس والألوان. كانت معرفة المسلمين به من خلال الترجمات العربية لكتاب آراء الطبيعة لفيوطرخس وكتاب الميتافيزيقا والنفس لأرسطو، وكان لنظريته الذرية أثر كبير في تكوين نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين، تم التعرف علي فلسفة ديمقريطس من خلال عرض مفصل من أرسطو الذي صوره ماديا وميكانيكيا وذريا، وليس هناك في العصر القديم مذهب فلسفي يضاهيه من حيث مجهوده للتوفيق بين المباديء العقلية الخالصة، والعناصر الوضعية للتجربة.

بقيت معه الفلسفة علما عاما للطبيعة والإنسان، وانقسمت إلي أقسام محددة طبقا للميادين التي تعالجها فله تصانيف في الطبيعيات (الكوسمولوجيا الكبري)، تصانيف في الرياضيات وفي جملتها الفلكيات (مسائل في السماء) وتصانيف في التقنية وأخري في الفيلولوجيا، في الفضيلة، في طبيعة الإنسان، فيثاغورس أو (تصرف الحكيم).

ينظر: معجم الفلاسفة، د/ جورج طرابيشي، ص: ٣٠٧، الدليل الفلسفي الشامل، ١/ ٥٣٠، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفني، ١/ ٦٠٧، ٦٠٨، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ١/ ٤٥٥.

(١) ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د/ مصطفى النشار، ص: ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) أفلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ق.م): أحكم وأعلم أهل زمانه، اسمه الأصلي أريستوقلس، =

أن المادة كانت تتحرك حركة عشوائية غير منتظمة إلي إن تدخل الصانع؛ لكي ينظم الكون تنظيما يظهر فيه أثر العقل، والروية، والغاية، فتكونت جزئيات من المادة، وتميزت في أشكال مختلفة حتي نشأت العناصر الأربعة (المقصود بها: الماء والهواء والتراب والنار)، ومن هذه العناصر خلق الصانع جسم العالم، وجعله علي شكل كرة، وهذا العالم متحرك محسوس.[١]

ولاحظ (أفلاطون) أن كل متحرك لا بد أن يفترض محركا، ولما كان المتحرك من صفاته: المادية، وأول شروط المحرك هو: تجرده عن المادية، فتوصل إلي أن المحرك، والعلة في حركة الطبيعة هي: النفس اللا مرئية، وعرفها بأنها: المبدأ الأول الذي لا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه، والتي منها يستمد الوجود كله حركته، فهي الحركة الأولي، أو الحركة التي تحرك ذاتها، ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة الأبدية، [٢] فوصف (أفلاطون) حركة العالم وما فيه من موجودات علوية وسفلية بأنها دائرية مرتبة، ومنظمة لا يستطيعها العالم بذاته، فهي معلولة لعلة عاقلة؛ وهذه

=

وأما أفلاطون فهو كنيته، ومعناها ذو الجبهة العريضة، يتنازع هو وأرسطو قمة التفكير الفلسفي عند اليونان، من أشهر مؤلفاته: القوانين والمحاورات التي وضعها؛ لغرض إحياء تعاليم سقراط، وعددها ثمان وعشرون محاورة متفاوتة الحجم.

ينظر: الدليل الفلسفي الشامل، د/ رحيم أبو رغيف، ١/ ١٠٢، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ١/ ٩٧، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفني، ١/ ١٥٧.

(١) ينظر: مع الفلسفة اليونانية، د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، ص: ١٣٣، منشورات عويدات – باريس/ لبنان، ط: ٣، ١٩٨٨م.

(٢) ينظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص: ١٨٤.

العلة هي الله.[1]

فبداية من (أفلاطون) اختلفت وجهة النظر إلي الحركة داخل العالم، فبعد أن كانت الحركة تلقائية، ولا يشترط أن تكون مرتبة، ومنظمة، وتسير بصورة ديناميكية، ولا ترجع إلي مصدر آخر، أو سبب خارجي أصبح التعامل مع الحركة باعتبارها علة لمعلول، وتسير وفق مبدأ حاكم وقانون منظم، وترجع إلي غاية، وسبب ميتافيزيقي، وتمشى وفق آلية محكمة، وبدأ يظهر مصطلح الخلق بالنسبة للعالم بعد أن معدوما في السابق.

ثم ننتقل إلي قمة الفكر الفلسفي عند اليونان مع (أرسطو)[2] الذي قسم العلل إلي أربع:

١- العلة الهيولانية: وهي المادة أو العنصر الإمكاني، والقابل في الطبيعة،

---

(١) ينظر: أفلاطون في سبيل موسوعة فلسفية، د/ مصطفي غالب، ص: ٤٨، دار ومكتبة الهلال – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٨٨م.

(٢) أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق. م): أرسطو طاليس بن نيقوماخوس طبيب أمتيتاس الثاني ملك مقدونيا ،كان تلميذا لأفلاطون، لفت إليه نظر أستاذه، فلقبه بالعقل؛ لشدة ذكائه، والقراء؛ لسعة اطلاعه، وهو أعظم نوابغ النظر العقلي في الفكر اليوناني، كان معلما للاسكندر المقدوني، اشتهر بنزعته الواقعية بخلاف أفلاطون ذو النزعة المثالية، ويمكن تقسيم مصنفاته إلي:

١- مصنفات الشباب: أودامس (محاورة في خلود النفس)، الفلسفة أو في الخير.

٢- المصنفات العلمية: المقولات، التحليلات الأولي والثانية، ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقيات.

٣- مصنفات في الطبيعة: السماع الطبيعي، أو الفيزيقا.

٤- مصنفات في علم الأحياء: أجزاء الحيوان.

٥- المصنفات الأخلاقية والسياسية: دستور أثينا.

ينظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ١/ ٧٢، الدليل الفلسفى الشامل، ١/ ٧٥، معجم الفلاسفة، د/ جورج طرابيشي، ص: ٥٢.

وهي علي الطرف المقابل للصورة أي تكون بمثابة المفعول لا فاعل، فالمادة الأولي قابلية محضة لا فاعلية فيها علي الوجود الفعلي، فليس للمادة وجود بذاتها، ولا توجد إلا بوجود الصورة، وبينما كانت الهيولي مصدر لامتناع المعرفة الحقيقية عند (أفلاطون)؛ لأنها تشكل الحاجز الأكبر أمام معرفة المثل، نجدها عند (أرسطو) شرط أول للمعرفة، وشرط من شروط عملية التعقل.

٢- العلة الصورية: تعتبر من أهم العلل الذاتية والمحورية في عملية الحركة لدي (أرسطو) فهي من مقومات الوجود الفاعل في مقابل الوجود المنفعل أي الهيولي، فتخرج الحركة من وجودها الذي بالقوة إلي وجودها الذي بالفعل، وعملية الكون والفساد لا يمكن أن تحدث من دون وجود الصورة؛ لأنها هي المحرك لهذه العملية، وبينما كانت الصورة هي المحور الأساس في فلسفة (أفلاطون) وهي الوجود الحقيقي؛ لأنها السبيل إلي معرفة عالم المثل، نجد (أرسطو) يري أن الصورة علة ذاتية من علل الطبيعة لكنها ليست العلة الوحيدة، فالصورة هي الوجود الفعلي عند (أرسطو) وهو متناهي بالضرورة والوجود بالقوة هو الوجود اللا متناهي في عمليتي الكون والفساد.

٣- العلة الفاعلية: وهي المصدر والسبب في وجود الشئ، وإن كان (أرسطو) توصل في النهاية إلي أن مادة العالم قديمة؛ لقدم العلة التي أوجدته.

٤- العلة الغائية: وهي ما من أجله وجد الشئ[١].

(١) يراجع: مدخل إلي الفلسفة القديمة، أ.هـ. آرمسترونغ، تر: سعيد الغانمي، ص: ١١٣ إلي ١١٥، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط: ١، ٢٠٠٩م، وينظر أيضا: أرسطو طاليس المعلم الأول، د/ ماجد فخري، ص ٨٥، ٨٦، المطبعة الكاثوليكية – بيروت، بدون رقم طبعة، ١٩٥٨م.

كانت الحركة عند (أرسطو) استكمال لما يوجد من حيث القوة، وكان استكمال ما هو بالقوة يستلزم ما هو بالفعل ضرورة ووجب القول عنده أن حركة الكون بجملته إنما تنبثق عن مبدأ محض بالفعل، هو: المحرك الذي لا يتحرك وهو الله الذي يحرك الكون بجملته حركة أزلية واحدة عن طريق الشوق، أو الرغبة أي حركة غائية[١]، وهذه الحركة لا أول لها؛ لأن الشوق وهو نوع من الحركة يجب أن يكون أزليا[٢].

فهناك عند (أرسطو) أولا: المحرك الذي لا يتحرك وهو الله، ثم هناك ثانيا: الفلك المحيط أو (المحرك الأول)، ثم هناك الأجرام السماوية، ومحركاتها العقول المفارقة التي تتحرك حركة دورية أزلية وهى: همزة الوصل بين الموجود الأول الذي لا يتحرك، وسائر الموجودات الخاضعة للحركة بأشكالها، ثم هناك الأرض بما تحويه من العناصر الأربعة[٣].

فذهب (أرسطو) إلي أن الحركة قديمة، وأن قدمها بالعرض لا بالذات؛ وذلك لأن القديم بذاته هو المحرك الذي لا يتحرك بذاته فقط، أما الحركة الوسيطة بين حركة الطبيعة والمحرك الذي لا يتحرك هي: حركة السماء، فإن كان يجب أن يكون هاهنا حركة واحدة متصلة سرمدية، فيجب أن يكون شئ يفعل بذاته فعلا واحدا متصلا، وأن يفعل بغيره أفعالا مختلفة، فالسماء يجب ضرورة أن تكون أزلية[٤].

---

(١) ينظر: أرسطو طاليس المعلم الأول، د/ ماجد فخري، ص ٥٦، ٥٧.

(٢) ينظر: أرسطو (أستاذ فلاسفة اليونان)، د/ فاروق عبد المعطي، ص: ٦٦، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م.

(٣) ينظر: أرسطو طاليس، د/ ماجد فخري، ص: ٥٧.

(٤) ينظر: في عالم الفلسفة، د/ أحمد فؤاد الأهواني، ص: ٤٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، بدون رقم طبعة، ٢٠٠٩م.

وقد قسم (أرسطو) الحركة التي في الطبيعة وجعلها تحاكي أجناس الوجود، أو مقولاته، فحركة الكون والفساد تتعلق بمقولة الجوهر وهي: الحركة من حال العدم إلي حال الوجود، وهو حال حدوث الشئ، أما حركة الاستحالة: فهي تتعلق بمقولة الكيف، وتعني تحول الشئ من صفة إلي أخري، أما حركة الزيادة والنقصان: فهي تتعلق بمقولة الكم،[١] وإن كانت هذه الحركات في الأعراض، فإن (أرسطو) يقول أن لا حركة في الجوهر؛ وذلك لأن الجوهر لا ضد له، فالتغير يحدث من ضد إلي ضد، ولا يمكن أن يكون للحركة حركة، أو للتغير تغيرا بشكل أعم، [٢] وكل هذه الحركات الثلاث ترجع إلي حركة النقلة، وهي الأكثر شيوعا؛ لأن الانتقال من القوة إلي الفعل الذي هو تعريف الحركة لا يتم إلا عن طريق حركة النقلة، وهي متواصلة لا بداية لها ولا نهاية، والنقلة حركة تدخل في عالم الكون والفساد، أي عالم ما تحت القمر، أما عالم ما فوق فلك القمر فهو العالم ذو الحركة الدائرية المتصلة[٣].

الموجود إما أن يكون موجود بالقوة أو بالفعل، وبين القوة إلي الفعل هو مجال الحركة وفعلها؛ لأنها وسيط بين طرفين كلاهما غير متحرك بين القوة البحتة، وبين الفعل التام، وعليه كانت الحركة فعل ناقص معقول؛ لكنه

(١) ينظر: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، د/ مصطفي النشار، ص: ١٢٩، دار الثقافة العربية – القاهرة، بدون رقم طبعة، ٢٠٠٦م.

(٢) ينظر: الطبيعة، أرسطو طاليس، تر: إسحق بن حنين، مع شروح: ابن السمح – ابن عدي – متي بن يونس – أبي الفرج بن الطيب، تح: د/ عبد الرحمن بدوي، ٢/ ٥٢٩، الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة، ط: ٢، ١٩٨٤م.

(٣) ينظر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، د/ أميرة حلمي مطر، ص: ٢٩٩.

عسير الفهم يتجه إلي التمام[١].

فالحركة تعني عند (أرسطو) التغير في الوجود الذي يتم من طرف إلي آخر ضده مثلا من الوجود إلي اللا وجود: كتغير الأبيض إلي اللا أبيض، ويسمي فسادا، أو من اللا وجود إلي الوجود، ويسمى كونا، [٢] هذا التغير (الكون والفساد) ينصب علي الجوهر، أو الصورة؛ لأنه ميلاد صورة، واختفاء أخري، وعليه يسمي بالتغير الجوهري، إن هذا التغير يحدث بصورة فجائية وبطريقة غير متصلة؛ لأن الجوهر لا ضد له، وعليه فهو لا يتم خلال الزمن،[٣] أما التغير الآخر فهو: العرض الذي يحدث تدريجيا، وخلال الزمن، وفي الكمية، أو الكيفية، أو المكان، أي الذي يحدث علي المقولات، فتكون الحركة حركة نقلة، أو حركة استحالة، أو حركة زيادة ونقصان باعتبار أن هذه هي الأجناس العليا للحركة، ويحدث التغير مع بقاء الصورة الجوهرية علي ما هي عليه، إن حركة النقلة تفترض ضرورة التماس بين المحرك والمتحرك؛ كشرط ضروري لإتمامها، وهي موضعية تختلف باختلاف الكائن المتحرك، أما حركة الاستحالة فتكون في الكيف :كتغير لون الجلد في حالة الانفعال، أو المرض، أما الزيادة والنقصان فتحدث علي الكم :كما يكبر الطفل فيصير شابا يافعا[٤].

---

(١) ينظر: الطبيعة، أرسطو طاليس، تر: إسحق بن حنين، مع شروح: ابن السمح – ابن عدي – متي بن يونس – أبي الفرج بن الطيب، تح: د/ عبد الرحمن بدوي، ١/ ٧٠.

(٢) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، د/ محمد علي أبو ريان، ٢/ ١٠٦، دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، ط: ٣، ١٩٧٢م.

(٣) ينظر: نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، د/ عبد الجليل كاظم الوالي، ص: ٢١٤، دار الوراق للنشر والتوزيع – الأردن، ط: ١، ٢٠٠٦م.

(٤) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، د/ محمد علي أبو ريان، ٢/ ١٠٧، ١٠٨.

يختلف (أرسطو) عمن سبقه من الفلاسفة في أنه اعتبر العدم مجالا للحركة، فالحركة غير قائمة علي الخلاء إنما تتم بوجود الملاء، فمثلا تتم الحركة المكانية في الملاء عن طريق حلول جسم محل آخر بالتبادل دون الحاجة إلي فجوات، أو فراغات خارج هذه الأجسام، كما يتحرك الحجر في الماء، أو كما يحدث بعملية التكاثف، إذ أن هذه العملية لا تحدث بضغط الخلاء بل بطرد ما يوجد في الجسم، كما يطرد الماء الهواء الذي يحويه عن طريق الضغط، فليست الحركة مكانية فقط(١).

ما سبق ذكره كان عرضا لمسألة الحركة والسكون في الفلسفة اليونانية التي كثرت فيها الآراء المفسرة لمسألة الحركة والسكون تبعا لاختلاف الاتجاه الفكري لدي كل فيلسوف، واختلافهم في الأصل الذي أرجعوا إليه الكون، غير أنه يمكن تقسيمها إلي ثلاثة اتجاهات رئيسة: فالأول جعل الوجود دائم الحركة والتغير والتقلب مثلما هو الحال مع المدرسة (الإيلية)، (والفيثاغورية)، والمدرسة (الذرية)، (وهرقليطس) الذي أثبت الحركة ونفي السكون، والاتجاه الثاني نفي الحركة والخلاء وهو: المدرسة (الأيونية)، والاتجاه الثالث: أرجع الحركة إلي سبب ميتافيزيقى، وعلة فاعلية وذلك عند (أفلاطون) (وأرسطو)، وقبل تبيين رأي المعتزلة في مسألة الحركة والسكون تتجه الباحثة إلي توضيح مفهوم الحركة والسكون أولا وذلك كما سيأتي في المبحث الآتي.

(١) ينظر: السابق، ٢/ ١٠١.

المبحث الأول: ضبط المفاهيم والمصطلحات

أولا: تعريف الحركة والسكون:

تعريف الحركة لغة: الحركة: ضد السكون: وحركته فتحرك. ويقال: ما به حراك، أي حركة. والمحراك: المحراث الذي تحرك به النار. وغلام حرك، أي خفيف ذكي. والحارك من الفرس: فروع الكتفين، وهو أيضا الكاهل. وحركته أحركه حركا: أصبت حاركه. والحرككة: الحرفقة، والجمع الحراكك والحراكيك، وهى رءوس الوركين، ويقال أطراف الوركين مما يلي الأرض إذا قعدت(١).

الحركة: عبارة عن تغير متصل للوضع في المكان،(٢) وقد تعرف بأنها الخروج من القوة إلي الفعل علي نحو متدرج، واشتراط التدرج ضروري؛ ليخرج السكون عن الحركة التي تليه، أو تحدث بعده، وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، فذلك يفيد الانتقال، والحركة، وقيل أيضا الحركة :كونان في آنين في مكانين ،كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد، وبذلك يختلف مفهوم الحركة عن مفهوم السكون.

ثانيا: كيفيات الحركة: قد تكون الحركة علي هيئات وكيفيات متعددة كما يلي:

١- الحركة في الكم: تعني انتقال الجسم من كمية إلي أخري كالنمو والذبول، فذلك تغير في المقدار والكمية.

٢- الحركة في الكيف: تأخذ حالتين الأولى: انتقال الجسم من كيفية إلي

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ٤/ ١٥٧٩، ١٥٨٠، دار العلم للملايين – بيروت، ط: ٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م.

(٢) المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة، ص: ٢٧٥.

أخري نحو تسخين النار وتبريده وتسمي هذه الحركة استحالة، والثانية: الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهي، وهو أمر موجود في الخارج، وذلك تغير في الخصائص، والمميزات، والكيفية التي قد يكون عليها الشئ، فتغير من حال إلي حال.

٣- الحركة في الأين: تتبدي في حركة الجسم من مكان إلي آخر وتسمي بالنقلة.

٤- الحركة في الوضع: هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلي آخر، فإن المتحرك علي الاستدارة إنما تتبدل نسبة أجزائه إلي أجزاء مكانه ملازما لمكان غير خارج عنه قطعا: كما في حجر الرحي، وقيل إن الحركة في الوضع هي الحركة المستديرة هي التي لها هوية اتصالية علي الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان[١].

ثالثا: صور الحركة عند المتكلمين:

١- الحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشئ آخر بالحقيقة كجالس السفينة.

٢- الحركة الذاتية: ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

٣- الحركة القسرية أو الاضطرارية: ما يكون مبدؤها بواسطة ميل مستفاد من خارج كالحجر المرمي إلي فوق.

٤- الحركة الإرادية: ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج مقارنا بشعور وإرادة كالحركة الصادرة عن الحيوان بإرادته، سواء كانت أثر لمنبه إدراكي داخلي، وهي إما جزئية كحركة جزء من الجسم، أو كلية كانتقال

(١) ينظر: الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد الأول – الاصطلاحات والمفاهيم)، بقلم عبد الستار عز الدين الراوي، ص: ٣٦١، معهد الإنماء العربي – لبنان، ط: ١، ١٩٨٦.

الجسم كله

٥- الحركة الطبيعية: ما لا تحصل بسبب أمر خارج، ولا تكون مع شعور وإرادة نحو حركة الحجر إلي أسفل.

٦- الحركة بمعني التوسط: هي أن يكون الجسم واصلا إلي حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلا إلي ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده.

٧- الحركة بمعني القطع: إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلي المنتهي؛ لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة لآخرها

٨- حركة جدلية: تفيد الانتقال من فكرة إلي أخري إما عن طريق التشكيك، أو التداخل، أو التعارض[١].

بما سبق ذكره يكون قد اتضح مفهوم الحركة والسكون وكيفيات الحركة وصور الحركة عند المتكلمين وقبل عرض رأي المعتزلة في تلك المسألة رأت الباحثة التقديم أولا بعرض صورة موجزة عن تلك الفرقة تتضمن البداية التاريخية لظهورها والسبب في نشأتها والألقاب الخاصة بها ونبذة مختصرة عن الأصول الخمسة كما سيأتي.

(١) ينظر: المعجم الفلسفى، د/ مراد وهبة، ص: ٢٧٣، ٢٧٤، وينظر أيضا: الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد الأول – الاصطلاحات والمفاهيم)، ص: ٣٦٢.

المبحث الثاني: تاريخ نشأة المعتزلة وأصولهم الخمسة

أولا: بداية ظهور المعتزلة:

من الثابت تاريخيا أن بداية ظهور فرقة المعتزلة كانت في البصرة وذلك في مجلس (الحسن البصري- ت: ١١٠هـ) لما انشق عنه (واصل بن عطاء- ت: ١٨١هـ)، ثم انضم إليه (عمرو بن عبيد - ت: ١٤٤هـ)، وذلك لما وقع الاختلاف في وصف مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة، فالخوارج علي أنهم كفار مشركون، والمرجئة علي أنهم مؤمنون؛ لإقرارهم بالله ورسوله وكتابه، وإن لم يعملوا به، وأرجئوا أمرهم لله سبحانه وتعالي الذي إن شاء عذبهم، وإن شاء عفا عنهم، أما (واصل بن عطاء) فذهب إلي أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، فلا هو بمؤمن ولا هو بكافر، فخالف بذلك رأي أستاذه (الحسن البصري)، واعتزل مجلسه، وأنشأ يقرر مذهبه الاعتزالى، ومنذ ذلك الحين أطلق عليهم معتزلة[١].

وقد نشأ المذهب الاعتزالي في عصر تولي الأمويين للخلافة الإسلامية، وهو حركة فكرية، ومذهب كلامي له أصول وخصائص تميزه، ثم كان العصر الذهبي لمذهب المعتزلة مع تولي العباسيين لأمر الخلافة الإسلامية حيث حظى المعتزلة بقرب السلطة الحاكمة في بعض فترات الخلافة العباسية، ومع بعض أمرائهم كالخليفة (المأمون) (١٩٨ – ٢٨٠هـ)، وما زالت سطوة المعتزلة وسلطتهم تعلو حتي وصلت قمة قوتها

(١) يراجع: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، أبي القاسم البلخي – القاضي عبد الجبار – الحاكم الجشمي، تح: د/ فؤاد سيد، ص: ١١٥، الدار التونسية للنشر، بدون رقم طبعة وبدون سنة نشر، وينظر أيضا: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، أبو منصور البغدادى، ص: ٩٨، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط: الثانية، ١٩٧٧م.

مع تولي الخليفة (المعتصم بالله) (٢١٨ – ٢٢٧هـ) الذي حدثت في ولايته المحنة الكبري لإمام أهل السنة (أحمد بن حنبل ت: ٢٤١هـ) في مسألة خلق القرآن والتي عاني وأوذي بسببها كثيرا – وليس ذلك مجال القول للتفصيل بشأنها.

ورغم أن المعتزلة في تلك الفترة كانوا مقربين من السلطة الحاكمة التي وفرت الحماية لهم، وأعطتهم الضوء الأخضر؛ لنشر أفكارهم ومذهبهم، وحملت العلماء والعامة قسرا علي اتباع مذهبهم، مما شحن النفوس داخليا ضد مذهب المعتزلة، وأشعل نار الغضب، والحنق داخلهم من المذهب الاعتزالي الذي رأوا فيه محاربة للمذهب السني الذي كان محببا لدي العامة، ومقربا إلي نفوسهم، وخاصة مع المحنة التي تعرض لها الإمام (أحمد بن حنبل)، والتي شملت بدورها فريقا من العلماء، فامتحنوا في دينهم، وأوذوا بسببها.

وتلك كانت نكبة المعتزلة الكبرى في نظر الباحثة، فقربهم من السلطة الحاكمة، واستعانتهم بها في نشر أفكارهم، ومذهبهم بالقوة، وعدم تقبلهم للرأي المخالف كان بمثابة النذير الذي مهد لضعف المذهب الاعتزالي، واضمحلاله، فكانت خلافة (المتوكل بالله) (٢٣٢ – ٢٤٧هـ) والتي أصبحت إيذانا وإعلانا بانتهاء سطوة المعتزلة، وبداية للحرب علي مذهبهم، والانتصار لمذهب أهل السنة، وانقضت فيها محنة الإمام (أحمد بن حنبل) وغيره من العلماء الذين أطلق (المتوكل بالله) سراحهم، وأعاد لهم هيبتهم ومكانتهم، وأضحت النفوس في حاجة لمذهب كلامي جديد يكون مقربا للعامة، ومحببا إلي نفوسهم، فكان ذلك تمهيدا لظهور المذهب الأشعري والتفاف الناس حوله ومحبتهم لرجاله.

ثانيا: ألقاب وأسماء فرقة المعتزلة:

كان اسم المعتزلة يطلق عليهم في البداية علي سبيل التهكم من

مذهبهم، والسخرية من آرائهم، والقدح والذم فيهم إلا أنهم صاروا يعتزون بذلك الاسم، ويرون فيه دلالة قوية علي اعتزال الباطل، واتباع والتزام الحق،[١] فينقل (فخر الدين الرازي– ت ٦٠٦هـ) عن (القاضي عبد الجبار– ت ٤١٥هـ) قوله بأن: " كلما ورد من القرآن من لفظ الاعتزال فإن المراد منه الاعتزال عن الباطل" لكن (الرازي) يرد عليه بأن ذلك غير صحيح مستدلا بقوله تعالي: ﴿وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ﴾ (سورة الدخان، الآية ٢١)، والشاهد أن الاعتزال ورد هنا بمعني الكفر فبذلك لا يكون الوصف بالاعتزال علي سبيل المدح أبدا،[٢]كما استدل المعتزلة علي أفضلية تلك التسمية، وذلك الاتصاف بحديث الرسول: من اعتزل الشر سقط في الخير[٣]، وبخبر رواه سفيان الثوري: ستفترق أمتي علي بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها المعتزلة.[٤]

(١) ينظر: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٣٧٥، دار المعارف – القاهرة، ط: ٩، بدون سنة نشر.

(٢) ينظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، تح: د/ علي سامي النشار، ص: ٣٩، دار الكتب العلمية – لبنان، بدون رقم طبعة وسنة نشر.

(٣) الحديث لم يرد في كتب متون الحديث الصحاح، وبالتالي فلا يحتج به، وإنما ورد في كتاب اعتلال القلوب، أبو بكر الخرائطي، تح: حمدي الدمرداش، ١/ ١٢٨، رقم الحديث: ٢٥٠، الناشر: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة–الرياض، ط: ٢، ٢٠٠م.

حدثنا العباس بن عبد الله الترقفي قال: حدثنا الفريابي، عن الثوري، عن عطاء، يعني ابن السائب، عن أبي البختري، عن حذيفة قال: " كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه عن الخير وأسأله عن الشر، فقيل: ما يحملك على ذلك؟ قال: إنه من اعتزل الشر وقع في الخير.

(٤) كتاب الملل والنحل من أجزاء كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، =

والمعتزلة تسموا بأسماء كثيرة بعضها من إطلاقهم علي أنفسهم أشهرها المعتزلة ويتضح معناها كما سبق من خلال اعتزال (واصل بن عطاء) لمجلس (الحسن البصري)، ومن ضمن الألقاب أيضا: **أهل العدل والتوحيد**؛ وذلك لأنهم قالوا أن الإنسان هو موجد أفعالها، وخالقها؛ تنزيها لله سبحانه وتعالي العدل عن أن يضاف إليه الشر، وأهل التوحيد؛ لأنهم قاموا بنفي الصفات القديمة؛ لإثبات أنه لا قديم إلا الله الواحد، كما أطلقوا علي أنفسهم لقب **أهل الحق**؛ لأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم علي الحق، ومن خالفهم فهو علي باطل، **وهناك لقب الموحدة**؛ لقولهم لا قديم إلا الله[1].

وقد أطلق عليهم خصومهم أسماء متعددة فيها تشنيع عليهم، وقدح في ذمتهم ودينهم منها: **القدرية**؛ وذلك لقولهم أن الله سبحانه وتعالي ليس له في أفعال العباد صنع ولا تقدير[2]، **وكذلك لقب الثنوية والمجوس**؛ وذلك لقولهم بأن الخير من الله، والشر من العبد ، **ولقب الجهمية**؛ وذلك لقولهم بخلق القرآن، ونفي الصفات، وإنكار رؤية الله سبحانه وتعالي، وأول من

=

أحمد بن يحي بن المرتضي اليمنى، صححه وعلق حواشيه: د/ محمد جواد مشكور، ص: ١٢، ١٣، تبريز – طهران، بدون رقم طبعة، ١٩٥٩م.

ولا يصح استدلال المعتزلة بخبر سفيان الثورى فقد انفردوا بتلك الراوية ولم ترد من غير طريقهم فالخبر لا يكون حجة ولا يصح الاستدلال له ولا يكون سندا لأفضلية المعتزلة.

(١) باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل لأحمد بن يحي المرتضي، اعتني بتصحيحه توما أرتلد، ص: ٢، ٣، دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، بدون رقم طبعة، ١٣١٦هـ، وينظر: المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ٥، ٦، الأهلية للنشر والتوزيع – بيروت، بدون رقم طبعة، ١٩٧٤م.

(٢) الفرق بين الفرق، أبو منصور البغدادي، ص: ٩٤.

أطلق عليهم هذا اللفظ الإمام (أحمد بن حنبل) من خلال مؤلفه الرد علي الجهمية، وكذلك لقب **مخانيث الخوارج**؛ وذلك لأنهم وافقوهم في الحكم بتخليد مرتكب الكبيرة في النار مع إقرارهم بأنه ليس بكافر[١]، **وأطلق عليهم لقب الوعيدية**؛ وذلك نسبة إلي الأصل الثالث من أصول المعتزلة كما سيأتي، **ولقب المعطلة**؛ وذلك لتنزيههم الله عن صفات المحدثين؛ تنزيها ينطوي علي كثير من الصفات السلبية إلي حد التعطيل في رأي الخصوم[٢].

ثالثا: نبذة موجزة عن الأصول الخمسة لمذهب المعتزلة:

وللمعتزلة أصول خمسة يقوم عليها مذهبهم خصص (القاضي عبد الجبار) مؤلفا لشرحها وهي علي الترتيب: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس يستحق أحد اسم الاعتزال عندهم حتي يجمع القول بهذه الأصول الخمسة.[٣]

أما عن الأصل الأول وهو التوحيد: فيقضي بأن الله سبحانه وتعالي واحد في القدم، والأولية، ولا ثاني له، وكل ما سواه محدث مفعول محتاج مدبر مربوب[٤].

---

(١) ينظر: المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ٧ – ٩.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، أبو منصور البغدادي، ص: ١ إلي ١١، وينظر: في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في علم الكلام) المعتزلة، د/ أحمد محمود صبحي، ص: ١١٢.

(٣) الانتصار والرد علي ابن الراوندي الملحد، أبي الحسين الخياط، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج، ص: ١٢٦، ١٢٧، مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٢٥م.

(٤) ينظر: الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: د/ فيصل بدير عون، ص: ٦٩، لجنة التأليف والتعريب والنشر – مطبوعات جامعة الكويت، ط: ١، ١٩٩٨م.

وأما الأصل الثاني وهو العدل: فمقتضاه العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح، فجميع أفعال العباد من الظلم، والجور ليست من خلقه، كما أنه تعالي لا يكلف العبد إلا ما يطيقه، ولا يفعل إلا ما فيه الصلاح والخير، ويجب عليه من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد(١).

أما عن الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد: فيقضي بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه، وتوعده من العقاب لمن عصاه، فسيفعله سبحانه لا محالة؛ لأنه لا يبدل القول لديه، **وأما عن الأصل الرابع المنزلة بين المنزلتين: وهو السبب في نشأة المعتزلة كفرقة فيقضى بأن مرتكب الكبيرة فاسق،** فحكمه ليس كحكم المؤمن في التعظيم والمدح، ولا كحكم الكافر الذي لا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يصلى عليه، ولا يزوج منهم، فهو في منزلة بين المنزلتين: الإيمان، والكفر(٢).

أما عن الأصل الخامس والأخير وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: فقد كفر المعتزلة من أنكر ذلك الأصل؛ لإنكاره معلوما من الدين بالضرورة، وهو واجب علي سائر المؤمنين كل علي حسب استطاعته.(٣)

فالمعتزلة قدموا من خلال الأصول الخمسة مذهب فلسفي مكتمل الأسس والأركان، مترابط، ومحكم البناء يكمل بعضه بعضا، فالأصول الخمسة معا تقرر مذهب المعتزلة، فلا يناقض أصل من الأصول الخمسة

(١) ينظر: الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: ٦٩، وينظر: الملل والنحل، الشهرستانى، ص: ٤٥، مؤسسة الحلبي، بدون رقم طبعة وسنة نشر.

(٢) ينظر: الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص: ٧٠، ٧١.

(٣) ينظر: المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ٥٢، وينظر أيضا: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تح: د/ عبد الكريم عثمان، ص: ٧٤١، مكتبة وهبة – القاهرة، ط: ٣، ١٩٩٦م.

غيره ولا يعارضه، كما أن مذهبهم الكلامي وآرائهم كانت مقررة لتلك الأصول الخمسة، وتدور في فلكها، ومحققة لمقتضاها، فكانت تلك الأصول الخمسة بمثابة الناظم لمذهب المعتزلة.

بما سبق ذكره تكون الباحثة قد قدمت لمحة موجزة عن فرقة المعتزلة ثم يأتي بذلك الدور علي الحديث عن تناول مسألة الحركة والسكون عند متكلمي المعتزلة والذين يندر وجود مؤلفات أصيلة لهم فلم تعثر الباحثة علي سند أو مؤلف خاص لكل متكلم من رجالات المعتزلة، فأغلب تراث المعتزلة قد ضاع واندثر، ولم يصلنا منه سوي القليل، فغاية أقوالهم وآرائهم نستطيع الوصول إليها بطريقين: إما من خلال كتب الأشاعرة التي عرضت أفكارهم، ومذهبهم، والتي قد يقول البعض عنها أنها تفتقد الدقة والتحري في عرض آراء المعتزلة، فطبيعي أن يكون رأي الخصم في عدوه يحتوي علي شيء من المبالغة، أو فهم معاني ربما ليست مقصودة، ولا مرادة، أو عرض الرأي من خلال كتب علم الكلام الخاصة بعلماء المعتزلة وهي قليلة، أو مصنفات في علم الكلام وُضعت خصيصا لعرض المذهب الاعتزالي وهو ما ستحاول الباحثة أن تلزم نفسها به قدر الطاقة تحريا للدقة والموضوعية.

المبحث الثالث: رأي علماء المعتزلة في مسألة الحركة والسكون.

أولا: رأي (أبي الهذيل العلاف)[1] في مسألة الحركة والسكون:

لم تكن فلسفة الحركة والسكون أحد المسائل الرئيسة المقصودة بالبحث والدراسة لذاتها في الفكر الكلامي، وإنما تم البحث فيها لاحقا باعتبارها أحد الموضوعات الملحقة بالعالم الطبيعي، وإنما يبحث المتكلم في تلك المسألة التي تتحقق في العالم باعتباره أثر من آثار خلق الله سبحانه وتعالي، وأحد ميادين صنع الخالق وإبداعه، وسيتم من خلال الصفحات

(١) أبي الهذيل العلاف (١٣١-٢٣٥هـ): هو محمد بن الهذيل بن عبيد الله بن مكحول أبو الهذيل العلاف، وكان يلقب بالعلاف؛ لأن داره كانت في العلافين، مولى عبد القيس شيخ المعتزلة ومصنف الكتب في مذاهبهم، وهو من أهل البصرة، وورد بغداد،كان المنظم للمذهب المنافح المدافع عنه وهو شيخ المعتزلة والمناظر عليها، وعرف أتباعه باسم الهذلية، لم يدرك في أهل الجدل مثله وهو أبوهم وأستاذهم درس بالبصرة، وكان من أقوي الشخصيات في مدرستها، وأخذ الاعتزال من أحد تلامذة واصل بن عطاء، وتعرف علي المذهب المانوي، وجادل أهله، وطالع كتب الفلاسفة إذ عاش في عصر ازدهار الترجمة، وانصرف أبو الهذيل وتلامذته إلي الرد علي المخالفين من أهل الديانات الأخري خاصة المانوية أو المثنوية القائلين بوجود إلهين إله للخير، وإله للشر، كان رئيس الاعتزال في عصره وإليه يرجع الفضل في تطعيم مبادئ الاعتزال بمبادئ الفلسفة، عمَّر نحو مائة سنة، ومات في أول خلافة المتوكل.

ينظر: التنبيه والرد علي أهل البدع والأهواء، أبو الحسين الملطي، ص: ٣٨، ٣٩، مكتبة المثني ببغداد – مكتبة المعارف ببيروت، ١٩٦٨م، وينظر أيضا: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تح: د/ بشار عواد معروف، ٤/ ٥٨٢، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢ م، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين بن خلكان البرمكي، تح: إحسان عباس، ٤/ ٢٦٥، دار صادر – بيروت، ط: ١، ١٩٧١م.

التالية عرض رأي المعتزلة حول تلك المسألة بداية من (أبي الهذيل العلاف) والذي يعد أول متكلم في الفكر الإسلامي قال بإثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأول من أثبت أن العرض لا يقوم بالعرض فله الأسبقية في معالجة تلك البحوث(١).

ورغم أن (أبو الهذيل العلاف) وأصحابه أسسوا لدقيق الكلام علي أسس عقلية صرفة إلا أن هذه المنطلقات لم تكن لتأسس دون هدي عقيدي يميز منهجهم، ويؤطر رؤيتهم، فقد كان الهدي القرآني دليلا لها، فالقرآن الكريم فضلا عن كونه كتاب شريعة، فهو كتاب عقيدة، والعقيدة تشتمل علي معرفة الخالق، ومعرفة المخلوق، والعلاقة بينهما، فهما طرفي المعادلة التي تؤلف العقيدة الإسلامية، فكان منطلق الفهم الإسلامي للعالم هو الدستور القرآني في إطاره العام، وللعقل بعد ذلك أن يجتهد ضمن هذا الإطار؛ لذلك اعتمد المتكلمون بعد (أبي الهذيل) في مسائل دقيق الكلام منهجا ينطلق من الله؛ ليفهم العالم، ويفسره خلافا لمنهج الفلاسفة(٢).

يتكون العالم عند (أبي الهذيل العلاف) من عدد من الذرات، أو الجواهر الفردة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذه الجواهر أو الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها، ولا طول لها، ولا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولكن يجوز على الجوهر الفرد الواحد ما يجوز علي الجسم من: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، غير أنه لا يجوز عليه: اللون،

(١) ينظر: المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ص: ١٣٥، دار الأهالي – دمشق، ط:١، ١٩٨٧.

(٢) ينظر: بحث بعنوان: المعتزلة وأثرها في تحرير الفكر العربي الإسلامي، د/ عمر فرج زوراب، ضمن المؤتمر الدولي الخامس بعنوان الكلمة والصورة في الحضارات القديمة، جامعة عين شمس – مركز الدراسات البردية والنقوش، مجلد: ٣، ٢٠١٤م.

والطعم، والرائحة، والحياة، والموت، فذلك يجوز علي الجسم وليس الجزء.[١] وهذه الأجزاء قد تتحرك حينا، وتسكن حينا آخر **غير أنها لا تستطيع حركة، ولا تنقلها، كما لا تستطيع سكونا، ولا تنقله بذاتها** بل إن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذي أوجد الحركة والسكون فيها[٢]، وشرط تكون الأشياء عنده هو الحركة والسكون[٣] التي تعد بمثابة المبدأ لوجود الأشياء. نلاحظ هنا علي كلام (العلاف) السابق قوله بأن الأجسام لا تتحرك وتسكن بذاتها ومن تلقاء نفسها، بل إن الله سبحانه وتعالي هو الذي أوجد فيها الحركة، فَفَسَّر الحركة والسكون من منطلق كونها ترجع في الأساس والمصدر إلي الله سبحانه وتعالي الموجد والخالق لها.

أنكر (العلاف) القول بالطفرة وقال إن للجسم وقفات خفية، والجسم يتحرك بحركة مكانه، وأنه يتحرك في الحقيقة، ويسكن في الحقيقة، وبين أن الأرض ساكنة واقفة لا علي شئ وبين أنه يجوز وجود عرضين في مكان واحد دون جسمين، وأنه يعتقد القول بالكمون – فيتفق بذلك القول مع (النظام) كما سيأتي–، وفرق بين الحركات، والأكوان، والمماسات، والسكون، وبين أن الحركة لا تتعين في جهة إلا بكون معها.[٤]

فعندما تتحرك الجواهر وتتجمع يحدث الكون، وعندما تنفصل عن

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبي الحسن الأشعري، ٢/ ٢٤١، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: ١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، وينظر أيضا: في علم الكلام (المعتزلة)، د/ أحمد محمود صبحي، ص: ٢١٢.

(٢) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٤٧٢.

(٣) ينظر: أبو الهذيل العلاف، علي مصطفي الفرابي، ص: ٥٤، الناشر: محمود توفيق صاحب مكتبة الحسين التجارية – القاهرة، ط: ١، ١٩٤٩م.

(٤) ينظر: السابق، ص: ٥٠.

بعضها يحدث الفساد والزمان هو عبارة عن حركة هذه الاجزاء، والمكان هو تحقق الآنات المنفصلة فيه،[١] والحركات، والسكون غير الأكوان، والمماسات، **وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني:** تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه، وسكون الجسم في المكان هو: لبثه فيه زمانين، فلا بد في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بد للسكون من زمانين؛ [٢] لذلك ذهب (البغدادي – ت: ٤٢٩هـ) إلي أن الحركة عند (العلاف) عبارة عن أول كون في المكان الثاني[٣].

ذهب (العلاف) إلي أن الجسم المتحرك حركة مكانية يمر بالضرورة بالأمكنة كلها، ومن المحال أن يصير جسم إلي مكان دون أن يمر بما قبله، وفي وسع الإنسان أن يتحرك ويسكن، فإن فعل الحركة فإن حركته فعل في الوقت الثاني من وقت قدرته وفعل معها كونا يمنة فهي حركة يمنة، وإن فعل معها كونا يسرة فهي حركة يسرة، وكذل القول في سائر الجهات[٤].

والجسم عند (أبي الهذيل العلاف) في حال خلق الله تعالي له ليس متحركا ولا ساكنا، ويجوز أن يتحرك لا عن شئ ولا إلي شئ،[٥] والجسم في

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٤٧١.
(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري، ٢/ ٢٦٦.
(٣) ينظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ١/ ١٤٤.
(٤) ينظر: المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ص: ١٣٦.
(٥) ينظر: مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٤٩، وأيضا: المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ١١٧.

حال الحركة تكون في جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على كل الأجزاء؛[١] فنظرا لأن أجزاء الجسم متصلة، وليس بينها انفصال فيكفي أن تحل الحركة في بعض الأجزاء حتي يتحرك كل الجسم، فالحركة تمر من الأجزاء المتحركة إلي غيرها في نفس الجسم، فخالف بذلك المتكلمون الذين يرون أن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك فقط دون غيره من أجزاء الجملة[٢]، وكذلك لا يجوز أن يحل في الجسم الواحد حركتان علي مذهب (العلاف)[٣].

يري (العلاف) أن الأعمال الإنسانية علي قسمين: قسم تعرف كيفيته: كالحركة والسكون، وقسم لا تعرف كيفيته: كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع، والله أقدر الإنسان علي الأولي، ولم يقدره علي الثانية فلا محل للقدرة فيها[٤].

كما ذهب إلي أن الأجسام تري، وكذلك الحركة، والسكون، والألوان، والاجتماع، والافتراق، والقيام، والقعود، والاضطجاع، والإنسان يري الحركة إذا رأي الشئ متحركا، ويري السكون إذا رأي الشئ ساكنا، وكل شئ إذا رأي الرائي الجسم عليه، وفرق بينه وبين غيره إذا كان علي غير تلك النظرة، وكما أقر (العلاف) بإمكانية رؤية الحركة والسكون في الأجسام أقر بإمكانية لمسها أيضا[٥].

الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد هى الحركة والسكون حتي يتأتي

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري ٢/ ٢٤١.
(٢) يراجع: المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ١١٦، ١١٧.
(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٤٥.
(٤) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي، النشار، ١/ ٤٨٠.
(٥) ينظر: المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ص: ١٣٧.

تكون الأجسام، وتأثر (أبو الهذيل) في هذا (بأرسطو) الذي جعل مبدأ العالم الهيولي، والصورة بشرط وجود الحركة، والسكون، فلا يحصل كون ولا فساد إلا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان إلا بالحركة. [١] إلا إن الفرق بين المعلم الأول، والفيلسوف المعتزلي هو أن الأول جعل الحركة تنتهي إلي محرك لا يتحرك، بينما تفادي (العلاف) هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ فتكون حركة نقلة من مكان إلي مكان آخر، بينما كان للحركة الأرسطية معني أشمل من النقلة المكانية، ويمكن اعتبار محاولة (أبي الهذيل العلاف) أولي خطوات البحث الفلسفي التي تولي وضع مقدماتها المعتزلة باعتماد العلة الفاعلية في إثبات خلق العالم، وحدوث موجوداته، والبرهان علي الوجود الإلهي الذي انتهي إلي إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الأول لكل حركة، وهذا المحرك الأول هو الله.[٢]

غير أن العلاف قد بعد عن الصواب في إثباته السكون لأهل الجنة ونفي الحركة فذهب إلي أن كل الحركات لا تبقي، والسكون بعضه يبقي وبعضه لا يبقي، فسكون الحي لا يبقي وسكون الميت يبقي؛[٣] لذلك نفي العلاف الحركة عن أهل الجنة، وأثبت لهم السكون، فقال أنهم: " باقين بقاء دائما، وساكنين سكونا باقيا ثابتا لا يفني، ولا يزول، ولا ينفذ، ولا يبيد"[٤].

(١) ينظر: أبي الهذيل العلاف، د/ علي مصطفى الغرابي، ص: ٥٤.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية، ص: ٣٦٢.

(٣) ينظر: المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ١١٥.

(٤) الانتصار، أبي الحسين الخياط، ص: ١٠.

ثانيا: رأي (النظَّام)[١] في مسألة الحركة والسكون:

رغم أن (النظَّام) كان أحد تلامذة (العلاف) إلا أنه خالفه في بعض آرائه مخالفة واضحة وصريحة، ولم يقتصر الأمر عند (النظَّام) على مخالفته لبعض آراء أستاذه ومعلمه فقط بل إن له بعض الآراء التي انفرد بها وحده، وخالف بها معظم علماء الكلام على اختلافهم من أشاعرة، ومعتزلة، فبينما كان مبدأ العالم وأساسه عند (العلاف) وغيره الجزء الذي لا يتجزأ، **نجد النظام لا يقبل تلك الفكرة فعنده** "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية من باب التجزؤ"[٢] .

فتكوين العالم الطبيعي عند (النظَّام) من أعراض، والأعراض عبارة

---

(١) إبراهيم بن سيار أبو إسحاق النظام مولى آل الحارث بن عباد، الضبعي، البصري، ورد بغداد، وكان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة، وله في ذلك تصانيف عدة، وكان أيضا متأدبا، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين، استقر به المقام في عاصمة الخلافة بعد أن طاف بحواضر الثقافة الإسلامية في حياته ،كان مقربا من الخلفاء والوزراء، وحضر مجالسهم، واشترك فيما يدور فيها من محاورات في الكلام والفلسفة، فعرف مجلس (هارون الرشيد) ووزيره (يحي البرمكي)، كما حضر مجلس (المأمون) مع أستاذه (العلاف)، اطلع على معظم التيارات الفكرية في عصره، وناظر الثنوية والدهرية والرافضة، حياة (النظَّام) تقع علي وجه تقريبي بين عامي ١٦٠ هـ، ٢٣١هـ.

ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ١٠/ ٤٤١، مؤسسة الرسالة، ط: ٣، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ٦/ ٦٢٣، وللمزيد ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص: ٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٤٦م.

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري ٢/ ٢٤٤.

عن أجسام لطيفة،[١] وذلك مما انفرد به (النظَّام) في الرأي، فهناك فرق عند علماء الكلام بين الجسم وبين العرض، فالغالب عندهم عدم التوحيد بينهما في مفهوم واحد، فلا يندرج العرض عندهم تحت مفهوم الجسم أبدا، كما أنه وسع من مفهوم الجوهر فأدخل الألوان والطعوم والحرارة والبرودة تحت مفهوم الجوهر،[٢] بينما هي عند المتكلمين من الأعراض، فلذلك يدخل تحت مفهوم الجوهر عند (النظام) معان كثيرة، **فالعرض الوحيد عنده هو الحركة،** وبناء علي ذلك يكون كل ما في الوجود المادي عند (النظام) هو الأجسام سواء أكانت أجسام كثيفة معروفة، أو أجسام خفيفة كاللون والطعم والحر والضياء والرائحة[٣].

يقول (الدكتور أحمد صبحي: ١٩٢٨ – ٢٠٠٤م): إذا كانت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدي (العلاف) والتي تبناها معظم المعتزلة، ومن بعدهم الأشاعرة تهدف إلي بيان قدرة الله في العالم، فلا يعني ذلك أن إنكار هذه النظرية يعني إنكار القدرة الإلهية أو الانتقاص منها، وإنما أن هذه النظرية يمكن أن تتغير بمذهب آخر مخالف، وربما علي نحو أتم وأدق.[٤]

وبينما كان بين تلك المبدأين علي السوية الحركة، أو السكون يتحقق وجود الأشياء عند (أبي الهذيل العلاف) نجد (النظام) يذهب إلي أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت

(١) ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٤٩٨

(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٤٠.

(٣) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص: ١١٤، ١١٥، وينظر أيضا: كتاب المقالات للبلخي أحد أجزاء كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ١٢.

(٤) ينظر: فى علم الكلام (المعتزلة)، د/ أحمد محمود صبحي، ص: ٢٣٦.

أي حدثت لها حركة، وليست هذه الحركة عنده حركة انتقال بل مبدأ تغير، [١] **فالأجسام عند (النظام) كلها متحركة**، وليست ساكنة بأية حال، وهي تتحرك حتي في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة،[٢] فالأجسام الساكنة عند (النظام) متحركة حركة اعتماد لا حركة زوال، وهذا معني السكون عنده؛[٣] لأن الجسم عنده مركب من عناصر متضادة متنافرة، وكل عنصر فيه يطالب بطبعه، فالنار شأنها شأن الصعود، والماء شأنه شأن السيلان، ولكنهما حين يجتمعان كعنصرين مكونين لجسم ما إلي جانب سائر العناصر، فإن كل عنصر فيه يميل إلي طبعه، ولكن الله قهره علي ما هو عليه، ومن ثم فهو في حركة اعتماد إلي أن يزول المانع، فيتحرك حركة نقلة في المكان.[٤]

وليس السكون إلا اصطلاحا لغويا، وكان يحيل أن يكون الجسم متحركا في شئ، ولا إلي شئ، فالحركة تستلزم القول بوجود المكان والغاية.[٥] فاختلف (النظام) في ذلك مع أستاذه (العلاف) أيضا الذي أثبت أن الأجسام في حال خلق الله تعالي لها تكون ساكنة، ثم تحدث فيها الحركة بعد ذلك بينما نجد العالم متناه في حركته وجرمه؛ لأن الحركة ابتدأت منه، وأن الأجسام في حال خلق الله لها متحركة بنوع من الحركة يسميه (النظام) (حركة الاعتماد) وكأن الخلق والتحريك متلازمان، وكأن الحركة الملازمة

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، د / علي سامي النشار، ١/ ٤٩٥.
(٢) ينظر: السابق، ص: ٤٩٧.
(٣) ينظر: المقالات للبلخي أحد أجزاء فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ١٣
(٤) ينظر: الميتافيزيقا عند المعتزلة، د/ صبري عثمان محمد، ص: ٩٣، دار الهداية، بدون رقم طبعة وسنة نشر.
(٥) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص: ١٣١.

للخلق هي خروج الأشياء إلي الوجود، وفي الوقت نفسه اتخاذ كل منها مكانه في الكون[١]، فالعالم عند النظام خلق متحركا، وذلك لأنه يطلق علي الخروج من العدم إلي الوجود حركة[٢].

والحركة عند (النظام) حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، أما الأولي فهي: الخفية، وأما الثانية فهي: الحركة الظاهرة، والحركات كلها جنس واحد، ومحال أن تفعل الذات فعلين مختلفين أي لا يصدر عن الذات إلا شئ كلي واحد، وهذا الكلي هو: الحركة، أما السكون فلا يتحقق إطلاقا بل إن الجسم يتحرك فيه، أي أن سكون الإنسان في المكان معناه أنه كان فيه في وقتين أي تحرك فيه في وقتين،[٣] وربما يكون قول (العلاف) بأن الحركة عبارة عن: أول كون في المكان الثاني هو الذي مهد لقول (النظام) بما سبق، وحركة الاعتماد تعني حالة يكون الجسم عندها في حالة سكون تحت ضغط، أو دفع، أو اتكاء مع ميله إلي غيرها. [٤]

والحركة عند (النظام) لا تبقي زمانين أي لا تكرر نفسها، ولا تقف، ولكنها في جريان مستمر وحدوث دائم متجدد، تقبع الحركة في قلب المادة، ولا يمكننا الإمساك بها، ففي اللحظة التي نقول فيها هنا والآن ونشير إليه تكون قد تجاوزتنا إن القبض علي اللحظة الحاضرة من الحركة هو مجرد حالة ذهنية[٥].

وكمون الأعراض معناه: أن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها

---

(١) ينظر: المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ص: ٢٠٣.

(٢) ينظر: الميتافيزيقا عند المعتزلة، د/ صبري عثمان محمد، ص: ٩٣.

(٣) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي، د/ علي سامي النشار، ١/ ٤٩٧، ٤٩٨.

(٤) ينظر: الميتافيزيقا عند المعتزلة، د/ صبري عثمان محمد، ص: ٩٣.

(٥) ينظر: العالم مادة وحركة، د/ غالب هلسا، ص: ١٨٦، ١٨٧، دار الكلمة العربية – – لبنان، ١٩٨٤م.

تكمن وتظهر، فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه، وكذلك كل عرض ظهر من ضده في محله،[١] ولجأ (النظام) إلي القول بالكمون؛ حتي يعالج مسألة كون المسافة المعينة ينقسم كل جزء من أجزائها إلي ما لا نهاية، لكن يقطعها الجسم في وقت متناه، فالجسم في رأيه قد يمر في مكان ما ثم يمر منه إلي المكان الثاني فالثالث، ثم رأسا إلي العاشر دون أن يمر بالأماكن المتوسطة بين الثالث إلي العاشر[٢].

أثبت (النظام) الحركة لكل ما يوجد في العالم حتي الأشياء التي يخيل إلينا أنها ساكنة، بل إن الأجسام في حال خلق الله تعالي لها متحركة بضرب من الحركة يسميه (النظام) حركة الاعتماد، فكأن الخلق والتحريك متلازمان، وكأن الحركة الملازمة للخلق هي خروج الأشياء إلي الوجود في الوقت نفسه واتخاذ كل منها مكانه في الكون، كما سيلي في الكلام عن الحركة[٣]التي هي العرض الوحيد عنده، فكل ما في الوجود المادي أجسام سواء منها الأجسام الكثيفة المعروفة، أو ما يسمي أعراضا: كاللون، والطعم، والحر، والضياء، والرائحة.[٤]

ولقد أيد العلم الحديث رأي (النظام) في الحركة الدائمة ونفي السكون؛ لأن السكون حالة خاصة من الحركة، وذلك أن أي جسم من الأجسام يمكن أن يوجد علي سطح الأرض في حالة تواز ميكانيكي، فيكون من وجهة النظر الميكانيكية في حالة سكون بيد أن ذلك لا يمنعه من

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري، ص: ٢٣٨.
(٢) ينظر: المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، ص: ١٣٩.
(٣) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص: ١١٣.
(٤) ينظر: السابق، ص: ١١٤، ١١٥.

الاشتراك في حركة الأرض، وكذلك في حركة النظام الشمسي بكامله بأكثر مما يمنع جزئياته الفيزيائية الأصغر من إنجاز حركات الاهتزاز المناسبة لحرارتها، أو ذراته المادية من إتمام تسلسل كيميائى، فالمادة بلا حركة لا يمكن إدراكها، كما لا يمكن إدراك الحركة بلا مادة[١].

فأكد الفيزيائيون علي أن الحركة صفة أصيلة من صفات المادة، فليس هناك في العالم جسما ساكنا سكونا مطلقا ،كذلك من المستحيل تعيين موضع الجسم، وسرعته بدقة لا نهائية، بل إن مضروب عدم الدقة في تحديد موقع الجسم مع عدم الدقة في تحديد سرعته يكون مقدارا ثابتا معروفا مما جعل زيادة الدقة في تعيين مكان الجسم تعوض بقلة دقة تحديد سرعته، والعكس بالعكس[٢].

وكما أيد العلم الحديث قول (النظام) بأن العالم متحرك أيد قوله بأن العالم مكون من عناصر متضادة بالطبع، والله بقدرته هو الذي يقهر الأشياء علي ما يريد، ويدبرها علي ما يحب، فيجمع منها ما يريد جمعه، ويفرق منها ما يريد تفريقه،[٣] فكل جزء من الواقع يتحرك بفعل التناقض الموجود في ذاته فهو جزء من كل، وجزء منته من كل لا متناه، وهو إذن لا يكفي ذاته بذاته، ويجد نفسه هكذا منذورا بطبيعته المتناقضة لحركة

(١) ينظر: النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، تر: إبراهيم قريط، ص: ٧٤، دار دمشق، بدون رقم طبعة وسنة نشر.

(٢) ينظر: دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة)، د/ محمد باسل الطائي، ص: ٢٨٣، مؤسسة كلام للبحوث والإعلام – أبوظبي، ط: ٢، ٢٠١٨م.

(٣) ينظر: إبراهيم بن سيار النظام، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص: ١١٣، وينظر أيضا: الانتصار للخياط، ص: ٤٨.

لا حد لها[١].

فحركة الكواكب السيارة ليست ممكنة إلا بهذا الصراع للأضداد، فلو لم يكن ثمة جذب لانطلق الكوكب السيار في خط مستقيم وفق المماس، ولو لم يكن ثمة اتجاه معاكس جمود لسقط عموديا علي الشمس، ويدور الصراع ذاته في قلب الذرة[٢].

(١) ينظر: النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، تر: إبراهيم قريط، ص: ٩٢، ٩٣.

(٢) ينظر: السابق، ص: ٩٥.

ثالثا: رأي معمر بن عباد السلمي[١] في مسألة الحركة والسكون:

ترجع قيمة (معمر بن عباد) ومكانته بين المعتزلة أنه كان أكثر تدقيقا من سابقيه (العلاف) و(النظام) فقد بدأ يظهر علي أيديهم علم الكلام المصبوغ بصبغة فلسفية، لكن (معمر بن عباد) كانت لديه معرفة كبيرة، واطلاع واسع علي الفلسفة اليونانية، فتأثر بها عند نظم آراءه، وعند

(١) معمر بن عباد السلمي: وقيل معمر بن عمرو أبو المعتمر العطار المعتزلى مولي بني سليم وأحد كبارهم ومتبوعيهم، كان من أهل البصرة، ثم سكن بغداد، وناظر النظام، أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل بن عطاء، ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالما عادلا، وقد تتلمذ عليه (بشر بن المعتمر) رئيس معتزلة بغداد (وهشام بن عمرو) (وأبو الحسين المدائني) من كبار المعتزلة ومشايخهم، لعلماء المعتزلة طبقات وكان (معمر بن عباد) في الطبقة السادسة مع (أبو الهذيل العلاف) و(إبراهيم بن سيار النظام) و(بشر بن المعتمر).

لكن الباحثة تعترض علي ذلك التقسيم وترفضه فكيف يعقل أن يكون في الطبقة الأولي من طبقات الاعتزال الخلفاء الراشدون الأربع، وعبد الله بن عباس، وبن مسعود، وبن عمر، وأبى الدرداء، وأبى ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت. مات سنة خمس عشرة ومائتين.

ينظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، تح: عمر عبد السلام التدمري، ١٥/ ٤١٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٢، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م، لسان الميزان، بن حجر العسقلاني، تح: دائرة المعارف النظامية – الهند، ٦/ ١٧، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، ط: ٢، ١٣٩٠هـ /١٩٧١م، الأعلام، الزركلي الدمشقي، ٧/ ٢٧٢، دار العلم للملايين، ط: ١٥ الخامسة عشر – أيار / مايو ٢٠٠٢ م، و أيضا: باب ذكر المعتزلة من كتاب الملل والنحل من أجزاء كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، أحمد بن يحي بن المرتضي اليمنى، صححه وعلق حواشيه: د/ محمد جواد مشكور، ص: ٣٠، ٣١، تبريز – طهران، بدون رقم طبعة، ١٩٥٩م.

صياغته أفكاره العقدية، لكنه تميز عنهم بتحقيقه وتدقيقه عند عرض الآراء.[1]

لكن الباحثة تري أن ذلك التحقيق والتدقيق كان أمرا اتبعه (معمر)، وألزم به نفسه عند دراسة الآراء الفلسفية بطريقة جعلته يتعامل معها كأنما هي الأساس، والمصدر لعملية المعرفة، فجعلها في موقع الصدارة، فأصبح يفسر الفلسفة اليونانية، وأقوال القدماء في ضوء العقيدة الإسلامية، لكن ذلك غير جائز ولا مقبول، فمعرفة المسلم المصدر الأول، والأساس فيها ما كان وحيا أخبر عنه القرآن الكريم، وسنة نبوية نطق بها الرسول صلي الله عليه وسلم، فأي عقل بشري مهما بلغت درجة ذكائه، وشدة فطنته، وقوة إدراكه عرضة للوقوع في الخطأ، وغير مأمون من التعرض للزلل، فكان هدي الله للبشر، ورحمة بهم أن بعث إليهم الأنبياء والرسل، فالمعتزلة أفرطوا كثيرا في استخدام العقل البشري، وآمنوا بقدرته علي التعامل مع الأمور العقدية، ووثقوا بإمكانياته التي ليس لها حد – وذلك علي مذهبهم – فكانت العقيدة الإسلامية عند بعض المعتزلة مجالا لإبداء الرأي، وتخضع للهوي، وكأنها أمر حياتي أو شأن دنيوي.

كان أهم ما يميز فكر (معمر) هو نظريته في المعاني التي وسم هو وأصحابه الذين انتهجوا رأيه ومذهبه، فكان يطلق عليهم أصحاب المعاني، وإلي تلك النظرية يرجع سبب شهرته، فنجد (الخياط) يعرض نظرية المعاني عند (معمر) كما يلي: "لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معني حله دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولي من صاحبه،

(١) ينظر: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (المعتزلة)، د/ أحمد محمود صبحي، ص: ٢٥٣، ٢٥٤.

فإذا كان هذا حكما صحيحا، فلا بد أيضا من معني حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولي من حلولها في الآخر، (قال) وكذلك أيضا إن سئلت عن ذلك المعني لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعني آخر.[١]

فالسبب في الحركة والسكون عند (معمر) لا ترجع في مصدرها إلي الله سبحانه وتعالي مباشرة كسبب رئيس لتلك الحركة، فهو الخالق وهي علي كل شئ قدير، ولا حتي إلي الأجسام نفسها، بل لمعني حل في ذلك الجسم فجعله متحركا، ونجد (الأشعري – ت: ٣٢٤هـ) يشرح تلك النظرية بتوضيح أكثر فيقول: "واختلف الناس في المعاني

١ – فقال قائلون أن الجسم إذا سكن فإنما يسكن لمعنى هو الحركة لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك. قالوا: وإذا كان ذلك كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركة للمتحرك لم تكن بأن تكون حركة له أولى منها أن تكون حركة لغيره، وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر، وليس للمعاني كل ولا جميع، وأنها تحدث في وقت واحد، وكذلك القول في السواد والبياض، وفي أنه سواد لجسم دون غيره، وفي أنه بياض لجسم دون غيره، وكذلك القول في مخالفة السواد والبياض، وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض عندهم، وأن العرضين إذا اختلفا، أو اتفقا، فلا بد من إثبات معان لا كل لها. وزعموا أن المعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي حلته، وكذلك القول في الحي والميت إذا أثبتناه حياً وميتاً فلا بد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه؛ لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى، وذلك المعنى لمعنى، ثم

(١) الانتصار، أبي الحسين الخياط، ص: ٥٥.

كذلك لا إلى غاية، وهذا قول (معمر)"[١].

فأثبت (معمر) من خلال القول السابق الذي نقله (الأشعري) تسلسل المعاني الذي يميز حركة الجسم عن السكون إلي لا نهاية، ومن البين أن فكرة اللا نهاية عند علماء الكلام لا يتصف بها غير الله سبحانه وتعالي، فيوصف وجود الله بأنه ليس له أول فهو القديم الذي لا يسبقه شئ، وهو الآخر فلا يعقبه شئ أي فهو ممتد في الوجود إلي مالا نهاية.

وحول نفس المعني السابق نجد (البغدادي) يقول: "كما ذهب (معمر) إلي أن الأعراض في الأجسام لا نهاية لعددها، واذا كان المتحرك متحركا بحركة قامت به، فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها، وذلك المعنى أيضا يختص بمحله لمعنى سواه، وكذلك القول في اختصاص كل معنى بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية، وكذلك اللون، والطعم، والرائحة، وكل عرض يختص بمحله لمعنى سواه، وذلك المعنى أيضا يختص بمحله لمعنى سواه لا الى نهاية، وحكى (الكعبى) عنه في مقالاته أن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواها، وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه، وأن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما، ثم هذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية.[٢]

فقصد (معمر) من وراء إثبات نظرية المعاني أن يفرق بين الحركة، والسكون، لكن الباحثة تري أنه لم يفرق بينهما بل زاد الأمر غموضا وإشكالا بعد أن كان واضحا، فأبسط مفهوم للتفريق بين الحركة والسكون أن نقول أن الحركة تختلف عن السكون لذات الحركة، وليس لشئ آخر، فمقولة (معمر) في المعاني قد انفرد بها، فلم يقل بها غيره من علماء المعتزلة فضلا عن

(١) مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٧٦، ٢٧٧.

(٢) الفرق بين الفرق، البغدادى، ١/ ١٣٧، ١٣٨.

علماء علم الكلام الإسلامي، فكان نصيب تلك النظرية عند معظم المتكلمين الرفض، والنقد، ولم تجد لها مؤيدين كثر.

وقد تحدث (ابن حزم– ت: ٤٥٦هـ) أيضا عن تلك النظرية في كتابه غير أنه لم يضف جديدا يخرج عما سبق ذكره، فنجده يقول: "وأما (معمر) ومن اتبعه فقالوا أنا وجدنا المتحرك والساكن، فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق الساكن في صفته، وإن معنى حدث في الساكن به أيضا فارق المتحرك في صفته، وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون، وإن في السكون معنى به فارق الحركة، وكذلك علمنا في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارقه السكون، وهكذا أبدا أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض أي شيء كان معاني فارق كل معنى منها كل ما عداه في العالم، وكذلك أيضا في تلك المعاني؛ لأنها أشياء موجودة متغايرة وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدد في العالم لا نهاية لعددها."(١)

ووفقا لتداعي المعاني إلي لا نهاية الذي أثبته (معمر) فقد ذهب أيضا إلي القول بأن الأعراض لا نهاية لها، فحكي عنه (الشهرستاني– ت: ٥٤٨هـ): "إن الأعراض لا تتناهى في كل نوع، وقال كل عرض قام بمحل، فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام، وذلك يؤدي إلى التسلسل. وعن هذه المسألة سمي هو وأصحابه، أصحاب المعاني. وزاد على ذلك فقال: الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها، بل بمعنى أوجب المخالفة، وكذلك مغايرة المثل المثل ومماثلته، وتضاد الضد الضد، كل ذلك عنده بمعنى"(٢).

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ٥/ ٢٩، مكتبة الخانجي – القاهرة، بدون رقم طبعة وسنة نشر.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ٦٧.

غير أن تفسير المعاني عند (معمر) لا يقتصر على كونها ما تميز حركة الجسم دون سكونه وذلك في العالم الطبيعي فقط، بل لجأ إليها ليحل مسألة العلاقة بين الذات الإلهية والصفات ف " المعاني عند (معمر) هي الصفات الإلهية، وهذه المعاني بسيطة؛ لأن صفات الله بسيطة، وهذه المعاني غير متناهية العدد، وصفات الله غير متناهية العدد، وهذه المعاني لا إلي غاية، وصفات الله لا إلي غاية، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية؛ لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلي الذات، وبهذا حل (معمر) مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام، وهذا الغامض منه.[١]

فقد بالغ المعتزلة في إثبات التوحيد لله سبحانه وتعالي الذى كان أحد أصولهم الخمسة التي بني عليها مذهبهم، وتأسس عليها بنيانهم العقائدي حتي ذهبوا إلي القول بنفي الصفات؛ لكي لا تتعدد الآلهة، واشتهرت عنهم العبارة لا قديم سوي الله سبحانه وتعالي، فلذلك كان الحل الذي لجأ إليه المعتزلة لإثبات الصفات الإلهية بما لا يتعارض مع الأصول الخمسة المؤسسة لمذهبهم هو: القول بأن الله عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعاني قائمة به،[٢] فذهبوا إلي القول بأن صفات الله هي عين الذات، وليست زائدة علي الذات كما هو مذهب الأشاعرة، لكن (معمرا) لم يكتف بذلك لحل تلك المسألة بل لجأ لتطبيق نظرية المعاني في مجال العلاقة بين الذات الإلهية والصفات فذهب إلي "أن البارئ عالم بعلم وأن علمه كان علماً له لمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر الصفات[٣] أي أنه جعل ذات الله

(١) نشأة الفكر الفلسفى، د/ علي سامى النشار، ١/ ٥٠٧.

(٢) المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، ص: ص: ٦٣.

(٣) مقالات الإسلاميين، أبي الحسن الأشعري، ١/ ١٣٧، ١٣٨.

تعالي واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معاني ثانوية لا أهمية لها. [١]

وهذه المعاني ترجع في النهاية إلي الله سبحانه وتعالي؛ لذلك وجد هناك من يدافع عن (معمر) ويري أن ما فعله من إثبات نظرية المعاني كان دفاعا ونصرة للتوحيد، فقيل بأنه من أجل نصرة التوحيد ذهب (العلاف) إلي أن للأجزاء والأجسام كلا وجميعا، ومن أجل نصرة التوحيد ذهب (النظام) إلي قدرة الله علي العلم بأجزاء لا متناهية، ومن أجل نصرة التوحيد ذهب (معمر) إلي القول بنظرية المعاني[٢]، لكن (معمر) وإن أصابوا في الأصل والأساس (التوحيد) فقد ضل الطريق لتحقيق هذا الأصل (نظرية المعاني)، وربما يكون معمر قد تأثر ب (أفلاطون) الذي كان أول من قال بمقولة المعاني؛ لأنه علي مذهبه ينبغي عنده أن نفر من هذا العالم لنبحث عن المعرفة في عالم آخر لا تسوده الحركة وهو عالم المعاني[٣].

يذهب الدكتور (النشار: ١٩١٧ – ١٩٨٠م) إلي أن (معمرا) ذهب إلي أن كل شئ إلي غاية، ولكن شيئا واحدا فقط إلي لا غاية هي المعاني، أو بمعني أدق نحن أمام أروع تفسير للقدرة الإلهية التي هي الذات اللا متناهية، وهى وحدها مصدر الفعل، وهي وحدها مسببة الحركة والسكون والموت والحياة، وهي وحدها البسيطة المبدأ اللا متغير الثابت في الوجود، ولكن يصدر عنها التغير في الوجود[٤].

والباحثة تري أن آفة المعتزلة كانت في أنهم يستميتون في إثبات

(١) المعتزلة، جار الله، ص: ٦٨.

(٢) ينظر: في علم الكلام (المعتزلة)، د/ محمود أحمد صبحي، ص: ٢٥٦.

(٣) ينظر: الفلسفة الإغريقية، د/ محمد غلاب، ٢/ ٣٨.

(٤) نشأة الفكر الفلسفى، د/ علي سامى النشار، ١/ ٥٠٨.

الأصول الخمسة المؤسسة لمذهبهم، والتي تقوم عليها آراؤهم العقدية بغض النظر هل كان ما يقولونه موافق للصواب أم لا؟ بل غاية ما يحاولون الوصول إليه أن لا تتعارض أقوالهم مع الأصول الخمسة، فافتقدوا بذلك شرط الموضوعية، وأضاعوا غاية الوصول إلي الرأي الصواب، وكان مذهبهم بمثابة القوالب الجامدة التي لا تخرج عن الأصول الخمسة المؤسسة، ولا تتصف بالمرونة الفكرية التي تبتغي الحق والصواب من أي طريق كان، فاستحقوا بذلك في بعض الأحيان هجوم الأشاعرة عليهم، ونفرة العامة من مذهبهم، فحتي لو كان الغرض والأصل شريف وهو إثبات الوحدانية، وتنزيه الله تعالي عن التعدد إلا أنهم ضلوا الطريق.

فنظرية المعاني عند (معمر) كانت محاولة فلسفية بعيدة عن الدين، ولم تنضبط بالأصول والضوابط العقدية لتفسير قضية دقيقة جدا وجل عظيمة وهي العلاقة بين الذات الإلهية والصفات، وتلك مسألة لا يتم معرفتها، ولا الوصول لإدراكها إلا من خلال المصدر الإسلامي سواء أكان قرآنا، أو سنة، أو إجماع الأمة.

يقرر (معمر) أن "الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، ومتحركة في اللغة، والسكون هو الكون لا غير ذلك، والجسم في حال خلق الله له ساكن"[١] فلم يثبت (معمر) الحركة أبدا بأية حال، فنقل عنه (الأشعري) قوله: "معنى السكون أنه الكون، ولا سكون إلا كون، ولا كون إلا سكون"، [٢] وبإثبات (معمر) للسكون ونفيه للحركة يكون بذلك اختلف مع (النظام) سابقه الذي أثبت الحركة مطلقا ونفي السكون بأية حال، فالحركة عند (معمر) سكون في الحقيقة؛ لأن الجسم علي أي حال وجد إنما يوجد في

(١) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٢٤٩.

(٢) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٢٦٦.

مكان مماسا له، وهذا عنده معني السكون[١].

ويبدو أن (معمرا) يريد بإنكار حركة الأجسام في وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائين من الإسلاميين بأن الحركة هي الخروج من العدم إلي الوجود، أو من القوة إلي الفعل، ورغم أن (معمرا) يثبت شيئية المعدوم لكنه يري أن خروج المعدوم إلي الوجود، أو منح الله الوجود للمعدوم ليس حركة، وإنما هو خلق، ومن المحتمل أيضا أن تكون غاية (معمر) أن يقصر الحركة علي الله[٢].

فاتفق بذلك (معمر) مع (العلاف) في القول بأن الجسم في حال خلق الله له ساكن وليس متحرك، فالمعدوم في حال العدم غير متحرك، وذهب (معمر) إلي أن الحركة تفارق السكون لفظا، ومن ثم تخالفها معني إذ المتحرك غير الساكن، كما أن المتحرك لا بد أن يثير تساؤلا آخر وفقا لتداعي المعاني عن علة حركته، وأن تكون علته شيئا آخر يسمي، المحرك: والمتحرك المحرك، وهما يفترقان لفظا كما يتمايزان معني، وهذا معارض لرأي (النظام) في أن الحركات كلها من جنس واحد[٣].

عرف (النظام) الجسم بأبعاده وعمقه، فكان مفهوم الجسم عنده عبارة عن الطويل العريض العميق، نجد (أبو الهذيل العلاف) يعرف الجسم تعريفا هندسيا يتكلم فيه عن أبعاده الظاهرة، فالجسم عنده ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلي وأسفل، فأقل ما يكون عليه الجسم عند (العلاف) ستة أجزاء، وهو يثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ علي خلاف (النظام)، أما عن

(١) ينظر: المقالات للبلخي أحد أجزاء كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ١٣.

(٢) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٥١٦.

(٣) ينظر: في علم الكلام (المعتزلة)، د/ محمود أحمد صبحي، ص: ٢٥٦.

موقف (معمر) فكان وسطا بين الرجلين، فتابع (النظام) في أن الجسم هو الطويل العريض العميق، وتابع (أبا الهذيل) أيضا في أن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ، لكن أقل الأجسام عنده ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت وجبت الأعراض[١].

وهي واجبة بطريق الطبع ويوضح (معمر) كيفية تكون الجسم الذي هو عنده ذو ثلاثة أبعاد، فإذا انضم جزء إلي جزء آخر تكون الطول، وبانضمام جزئين يوازيانها يتكون العرض، وبمقابلة أربعة أجزاء أخري تقابل الأجزاء الأربعة الأولي يحدث العمق، وبذلك يتكون الجسم،[٢] والأجسام عند (معمر) لا يمكن أن تدرك، وإنما الذي نستطيعه هو إدراك أعراض هذه الأجسام من ألوان وطعوم وملمس وروائح.

يري المعتزلة أن الله أوجد الأجسام باعتبارها ليست أعراضا، وإنما هي جواهر، فحركة الأجسام تحتاج إلي علل لإدراكها، ولهذا فإن (معمرا) يطرح وجود معان تقوم بهذا التحريك، فالأجسام الجامدة لا تتحرك من ذاتها في حين تمتلك الأجسام العضوية أسبابا من دواخلها، فالأعراض من اختراعات الأجسام إما طبعا كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختيارا :كالحيوان يحدث الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

إن الحركة كما تعرض حسب هذه الرؤية هي حركة مكانية زمانية تتصف بطابع خارجي ظاهري، فالأجسام الجامدة هي أشياء ولكن ميتة تأتيها الحركة من الخارج؛ لكون الوعي هنا لا يقرأ الحركة الطبيعية الداخلية، ولكن يستطيع أن يقرأ هذه الحركة الأرضية الحية في النبات والحيوان، ولهذا

(١) ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٥١٥.
(٢) ينظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٢٣٦.

فإن (معمر السلمي) يوجد أسباب لهذه الحركة هي المعاني هي القوة التي تحركها هي القوة غير المرئية الداخلية التي لا يعرفها إلا باعتبارها (معان)، ولهذا فإن الأعراض المختلفة حركة الأجسام وألونها وطعومها وروائحها هي من فعلها من معانيها، وبالتالي فإن (معمرا) يقترب من موضوعية العلم هنا في فهم الوجود رغم أن استثنائيته للأجسام من فعل المعاني أي من فعل القوانين الداخلية للتطور هي جزء من المنهج الحركي الخارجي الميكانيكي[١]

لما كانت النفس هي الإنسان علي الحقيقة عند (معمر) فلذلك ذهب أن الإنسان ليس بمتحرك ولا ساكن ولا متلون ولا متمكن ولا يري ولا يلمس ولا يحس ولا يمس ولا يحل موضع دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان[٢].

الإنسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكوناً، وأنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل، وأنه لا يفعل في غيره شيئاً، وأنه جزء لا يتجزأ، ومعنى لا ينقسم، وأنه في هذا البدن على التدبير له لا على المماسة والحلول، وزعم أن المتولدات، وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه،[٣] وذهب (معمر): " أن الإنسان جزء لا يتجزأ وأجاز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، ولم يجز أن يحل فيه المماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة".[٤]

(١) الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، د/ عبد الله خليفة، ص: ٤٦٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون رقم طبعة، ٢٠٠٥م.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، ١/ ٥١٦.

(٣) مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٩٨، ٢٩٩.

(٤) مقالات الإسلاميين، ٢/ ٢٤٤.

رابعا: رأي (بشر بن المعتمر)[1] في مسألة الحركة والسكون:

لم يضف (بشر بن المعتمر) شيئا جديدا إلي مسألة الحركة والسكون، ولم تخرج آراؤه في تلك المسألة عما سبقه من علماء المعتزلة غاية ما هنالك أنه اتفق مع البعض في الرأي، واختلف مع البعض الآخر، فكانت آراؤه في تلك المسألة كما يلي:

"السكون كله باق ولا يفني إلا بالخروج منه إلي حركة"،[2] **فالأصل عنده السكون، وليس الحركة،** فعنده "السكون يبقي ولا ينقضي إلا بأن يخرج الساكن إلي حركة"،[3] ويتفق بذلك مع (العلاف) و(معمر) الذين قالوا بأن الجسم في حال خلق الله له ساكن، وليس متحرك، أما عن قوله في مكان الحركة هل تكون في المكان الأول أو المكان الثاني؟ فنجد (البغدادي) نقل عنه قوله بأن: "**الحركة تحصل وليس الجسم في المكان الاول ولا في**

---

(١) بشر بن المعتمر (٠٠٠ – ٢١٠ هـ = ٠٠٠ – ٨٢٥ م): الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، تنسب إليه الطائفة (البشرية)، زعيم البغداديين من المعتزلة، له مصنفات في (الاعتزال) منها قصيدة في أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، ويقال أن (الرشيد) حبسه لما بلغه أنه رافضي، ولكنه أنشد في ذلك شعرا ينفي عنه تلك التهمة، ولما بلغ الرشيد ذلك الشعر أطلق سراحه، وله: كتاب (تأويل المتشابه) ، وكتاب (الرد على الجهال) ، وكتاب (العدل)، مات ببغداد.

ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٤٣، ٢٤٤، سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ١٠/ ٢٠٣، الأعلام، خير الدين الزركلي، ٢/ ٥٥.

(٢) أصول الدين، أبو منصور البغدادي، ص: ٥١، مدرسة الإلهيات – دار الفنون التركية باستانبول، ط: ١، ١٩٢٨م.

(٣) معتزلة البصرة وبغداد، د/ رشيد الخيون، ص: ٢٤٩، دار الحكمة – لندن، ط: ١، ١٩٩٧م.

الثاني"،[١] فيكون بذلك خالفهم في القول بأن الحركة تحدث في الجسم عندما يصبح في المكان الثاني وليس الأول؛ لأن الحركة عنده تحدث في الجسم وهو بين المكانين الأول والثاني؛ لأنه عندما يصل إلي المكان الثاني يصبح ساكنا وليس متحركا.

خامسا: رأي (أبي علي الجبائي)[٢] في مسألة الحركة والسكون:

كان الحال مع (الجبائي) الأب كسابقه (بشر بن المعتمر) فلم يضف جديدا في مسألة الحركة والسكون، واتفق في الكثير من الأمور مع (العلاف) رغم الفارق الزمني بينهما، والذي يصل إلي سبعين عاما [٣] مثل قوله: "**أن الحركات والسكون أكوان للجسم، والجسم في حال خلق الله له**

---

(١) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص: ١٤٥، وينظر أيضا: المقالات للبلخي أحد أجزاء كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ١٦.

(٢) محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥ – ٣٠٣هـ): أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، رضي الله عنه، المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماما في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السنة علم الكلام، وله معه مناظرة روتها العلماء وله: كتاب (الأصول) ، وكتاب (التعديل والتجويز) ، وكتاب (الأسماء والصفات) ، وكتاب (التفسير الكبير) ، وكتاب (النقض على ابن الراوندي) ، كتاب (الرد على ابن كلاب) .

ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٤/ ٢٦٧، سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ١٤/ ١٨٣، لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ٥/ ٢٧١، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٧٧.

(٣) ينظر: مذهب المعتزلة من الكلام إلي الفلسفة، د/ رشيد الخيون، ص: ٢١٢، دار مدارك للنشر– الرياض، ط: ٣، ٢٠١٥م.

ساكن" [١]، وكذلك في إنكار حركة الجسم في المكان عندما يقول: "أن الجسم إذا كان مكانه متحركاً، فهو متحرك، وهذه حركة لا عن شيء، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء، ولا إلى شيء، وأن يحرك الله – سبحانه – العالم لا في شيء"[٢].

ولكن مما اختلف فيه (الجبائي) مع (العلاف) أنه ذهب إلي " أن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كل جزء حركة"،[٣] أي أنه أثبت الحركة لجميع أجزاء الجسم المتحرك، بينما ذهب (العلاف) كما سبق إلي جواز حلول الحركة في بعض الأجزاء فقط، فيستتبع ذلك حركة جميع الأجزاء في الجسم؛ لأنها متصلة وواقعة في جسم واحد، وليس بينها انفصال.

ومما اختلف فيه (الجبائي) مع العلاف أيضا أن الأخير ذهب إلي أنه لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان، نجد (الجبائي) ذهب إلي أن الجزء الواحد قد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً[٤]، وربما قصد بهما الحركتين الداخلية والظاهرية، و(الجبائي) لا يعتبر للحركة وجودا خارج المادة؛ حيث يري أنها حركة له للجسم لا لنفسها، ولا لمعني، لقد عارض (الجبائي) برأيه هذا المعتزلة والذين قالوا باستقلالية الحركة أي وجود الحركة لنفسها، أما في مقابلة الحركة بالسكون فإنه يلغي فعالية السكون إطلاقا ويعتبرها صفة لا تؤدي إلي

(١) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٢٤٩.
(٢) السابق، ٢/ ٢٤٧.
(٣) السابق، ٢/ ٢٤٥.
(٤) ينظر: السابق نفسه.

شـئ،[١] وذلـك بقولـه: "لا يجـوز أن يولـد السـكون شـيئاً، والحركـة قـد تولـد حركة"[٢].

يقـول (الجبـائي) عـن تولـد الحركـة الظاهريـة مـن حركـة داخليـة فـي الجسم إن فـي الحجر إذا وقف فـي الجو حركـات خفيفـة تولـد انحداره بعد ذلك، وإن فـي القوس المتوتر حركـات خفيفـة تولد قطـع الوتر، وفـي الحائط حركات خفيفة تتولد عنها سقوطه، عموما الحركات الخفيفة عنده هي التي تولد الحركة الظاهرية في الأجسام والتي عبر عنها (الجبائي) بحركة انحدار الجدار، وقطع الوتر، وسقوط الحائط، وأن هذه الحركة هي الحركة الداخلية غير الواضحة للرؤية، والتي لا تؤثر علي سكون الجسم مباشرة كما يبدو ذلك[٣].

وكان (الجبائي) يزعم أن الحركة والسكون أكوان، وأن معنى الحركة معنـى الـزوال، فـلا حركـة إلا وهـي زوال، وأنـه لـيس معنـى الحركـة معنـى الانتقـال، وأن الحركـة المعدومـة تسـمى زوالاً قبـل كونهـا ولا تسـمى انتقـالاً. فقلت له: فلم لا تثبت كل حركة انتقالاً كما تثبت كل حركة زوالاً؟ فقال: من قبـل أن حـبلاً لـو كـان معلقـاً بسـقف، فحركـه إنسـان لقلنـا: زال واضـطرب وتحرك ولم نقل أنـه انتقل. فقلت لـه: ولم لا يقال: انتقل فـي الجو كما قيل: تحرك وزال واضطرب؟ فلم يأت بشيء يوجب التفرقة[٤]، ورغم التقارب في ظاهر المعني لكن الزوال يبقي غير الانتقال، فعند الانتقال يتحول الشئ من حالة إلي حالة أخري، ومن مكان إلي مكان آخر، أما الزوال الذي يقصده

(١) مذهب المعتزلة من الكلام إلي الفلسفة، د/ رشيد الخيون، ص: ٢١٢، ٢١٣.
(٢) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٣٠٤..
(٣) مذهب المعتزلة من الكلام إلي الفلسفة، د/ رشيد الخيون، ص: ٢١٣.
(٤) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٢٦٦.

(الجبائي) فيطلق على الذي يتحرك في مشيته كثيرا، وما يقطعه من المسافة، وبهذا يكون الجبائي من الناحية اللغوية محقا في عدم إثبات كل حركة انتقالا،[١] كما ذهب إلي أن الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان، فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى[٢].

تعقيب:

كان تناول المعتزلة لمسألة الحركة والسكون وغيرها من المسائل أحد الأمثلة لممارسة التفكير العقلي والفلسفي عند المسلمين ويمكن القول علي سبيل التجوز أن ذلك كان سبيلا لإعمال العقل في مجال العقيدة الدينية فتنوعت الآراء واختلفت الأفكار غير أنه قد حدث تجاوز مع البعض فلا يمكن من وجهة نظر الباحثة قبول قول العلاف بنفي الحركة عند أهل الجنة وإثبات السكون التام فالمجال مجال الغيبيات التي لا مجال فيها للاجتهاد أو لإعطاء الرأي.

رغم أن النظام كان أحد فرسان التفكير العقلي الذي سبق عصره وتحدث في الماضي عما أثبته العلم الحديث مؤخرا وكان محقا في إثباته للحركة الدائمة حتي في حالة الأجسام التي يظهر لنا أنها ساكنة غير أنه لا يمكن قبول قوله بأن الله خلق العالم دفعة واحدة وأنه سبحانه أكمن بعض الموجودات في بعض وكان تجرؤ المعتزلة للحديث في مثل تلك الأمور والتي لم يكونوا يلقون بالا لتقبل رأيهم عند العامة أو عدم تقبله هو الذي أثار الغيظ وأشعل غضب العامة من أقوالهم فشحذ ذلك الهمة وسن سيف القول عند العلماء الرافضين لمذهبهم.

(١) معتزلة البصرة وبغداد، د/ رشيد الخيون، ص: ٢٢٣.

(٢) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ٢/ ٢٦٨.

كانت مقولة المعاني عند معمر بن عباد والتي فسر من خلالها حركة الأجسام وسكونها مقولة في غاية التعقيد من وجهة نظر الباحثة وتركا للطريق السهل والمستقيم والأسرع الذي يصل بين نقطتين واتخاذ لطريق بالغ الصعوبة مليئا بالعقبات والتحديات وياليته في النهاية أصاب الهدف ووصل للغاية ولكنه ضاع في متاهات الفلسفة كما لا يمكن قبول قوله بالطبائع وأن الأعراض من اختراعات الأجسام وأن الجسم لا يفعل في نفسه حركة ولا سكونا.

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام علي من لا نبي بعده، وبعد فقد توصل البحث إلي جملة من النتائج وهي كما يلي:

١- لم تكن فلسفة الحركة والسكون أحد المسائل المطروقة بالبحث والدراسة لذاتها عند المعتزلة، وإنما تم البحث فيها باعتبارها أحد موضوعات العالم الطبيعي الذي يعد أحد الأدلة علي وجدود الخالق سبحانه، فهو أثر من آثاره، وأحد ميادين صنع الخالق وإبداعه الذي أحسن كل شئ خلقه.

٢- قام المعتزلة بإرجاع مسألة الحركة والسكون في أساسها ومصدرها إلي الخالق سبحانه علي خلاف الفلسفة اليونانية قبل (أفلاطون) التي لم تهتم بالبحث في تلك المسألة باعتبارها معلول لعلة فاعلة، وأثر لسبب مؤثر وهو الله سبحانه وتعالي.

٣- كانت الحركة والسكون عند المعتزلة باستثناء (معمر بن عباد السلمي) ترجع مباشرة إلي الله سبحانه وتعالي، فهو الذي أوجد الحركة والسكون في الأجسام بينما معمر انفرد بمقولة المعاني.

٤- كان الأصل في الأجسام السكون عند كل من (العلاف) (ومعمر) (وبشر بن المعتمر) (والجبائي)، أما (النظام) فلكونه لم يثبت السكون أصلا لم يتفق معهم في الرأي.

٥- أثبت (العلاف) وباقي المعتزلة وجود الجزء الذي لا يتجزأ علي خلاف (النظام) الذي ذهب إلي أن كل جزء وله جزء، وكل بعض وله بعض.

٦- تحدث الحركة في الجسم عند (العلاف) وهو في المكان الثاني، فلا تحدث في المكان الأول، ولا من خلال الانتقال بين المكان الأول والثاني، ولم يتفق في ذلك معه (بشر بن المعتمر) الذي انفرد عن علماء المعتزلة بقوله أن الحركة تحدث في الجسم وهو بين المكان

الأول والثاني.

٧- أثبت (العلاف) الحركة للجسم بحركة بعض أجزائه، علي خلاف (الجبائي) الذي اشترط لإثبات الحركة في الجسم حركة كل الأجزاء.

٨- لا يجوز أن يحل في الجزء الواحد حركتان علي مذهب (العلاف)، بينما علي مذهب (الجبائي) الجزء الواحد قد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حل كل جزء منه حركتان معاً.

٩- يتسع مفهوم العرض عند علماء المعتزلة، فيشمل تحته معان كثيرة علي خلاف (النظام) الذي كان مفهوم العرض عنده مقصورا علي الحركة فقط، فكان كل ما في العالم المادي عنده أجسام سواء كانت كثيفة كما هو المتعارف، أو أجسام خفيفة كاللون والطعم والحر والضياء والرائحة.

١٠- أنكر (العلاف) القول بالطفرة بمعني أن الجسم المتحرك عنده يجب أن يمر بجميع الأمكنة علي الترتيب، ولا يتجاوز مثلا المكان الثالث إلي العاشر مرة واحدة، علي خلاف (النظام) الذي أثبت جواز الطفرة في حركة الأجسام وانفرد به.

١١-اتفق (النظام) مع أستاذه (العلاف) في القول بأن الحركة عند لا تبقي زمانين أي لا تكرر نفسها، ولا تقف، ولكنها في جريان مستمر وحدوث دائم متجدد، لكن (العلاف) ذهب إلي أن السكون بعضه يبقي وبعضه لا يبقي، بينما (النظام) لم يثبت السكون أصلا.

١٢-كانت الأجسام عند (معمر بن عبد السلمي) كلها ساكنة في الحقيقة متحركة في اللغة؛ لأن الجسم علي أي حال عنده وجد فيه إنما يوجد في مكان مماسا له بينما الأجسام عند النظام كلها متحركة في الحقيقة ساكنة في اللغة.

١٣- لا يمكن الوثوق بالعقل والمغالاة فيه بحيث يكون هو المصدر والأساس في مجال العقيدة كما فعلت المعتزلة، فلكل عقل مهما بلغت

شدة ذكائه ودرجة فطنته وصفا من النقصان، وتلك سنة الله في خلقه، فسبحان من له الكمال، فينبغي علي العلماء التواضع، والاعتراف بالقصور حتي يفتح سبحانه عليهم المغاليق، ونتمثل بقوله تعالي في القرآن الكريم حكاية عن الملائكة الكرام: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة البقرة، الآية ٣٢).

وبعد فقد وصل البحث إلي نهايته والحمد لله في بدء وفي ختم.

الباحثة

قائمة المصادر:

- القرآن الكريم.
- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٤٦م.
- أبو الهذيل العلاف، علي مصطفي الفرابي، الناشر: محمود توفيق صاحب مكتبة الحسين التجارية – القاهرة، ط: ١، ١٩٤٩م.
- الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، د/ عبد الله خليفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بدون رقم طبعة، ٢٠٠٥م.
- أثينا والفلسفة، د/ عزت قرني، مجلة عالم الفكر، عدد: ٢، مجلد: ٣٨، أكتوبر – ديسمبر ٢٠٠٩م.
- أرسطو (أستاذ فلاسفة اليونان)، د/ فاروق عبد المعطي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: ١، ١٩٩٣م.
- أرسطو طاليس المعلم الأول، د/ ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية – بيروت، بدون رقم طبعة، ١٩٥٨م.
- الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تح: د/ فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر – مطبوعات جامعة الكويت، ط: ١، ١٩٩٨م.
- أصول الدين، أبو منصور البغدادي، مدرسة الإلهيات – دار الفنون التركية باستانبول، ط: ١، ١٩٢٨م.
- أطلس الفلسفة، بيتر كونزمان، فرانز – بيتر بوركارد – فرانز فيدمان، تر: د/ جورج كتورة، المكتبة الشرقية – لبنان، ط: ١١، ٢٠٠٣م
- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، تح: د/ علي سامي النشار، دار الكتب العلمية – لبنان، بدون رقم طبعة وسنة نشر.

- اعتلال القلوب، أبو بكر الخرائطي، تح: حمدي الدمرداش، رقم الحديث: ٢٥٠، الناشر: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة–الرياض، ط: ٢، ٢٠٠م.
- الأعلام، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط: ١٥ الخامسة عشر – أيار / مايو ٢٠٠٢ م.
- أفلاطون في سبيل موسوعة فلسفية، د/ مصطفي غالب، دار ومكتبة الهلال – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٨٨م.
- الانتصار والرد علي ابن الراوندي الملحد، أبي الحسين الخياط، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج، مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٢٥م.
- باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل لأحمد بن يحي المرتضي، اعتني بتصحيحه توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، بدون رقم طبعة، ١٣١٦هـ.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي، تح: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ٢، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م.
- تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، د/ محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية، ط: ٣، ١٩٧٢م.
- تاريخ الفلسفة (المجلد الأول: اليونان وروما)، فريدريك كوبلستون، تر: د/ إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلي للثقافة – القاهرة، ط: ١، ٢٠٠٢م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي(الجزء الأول – السابقون علي السوفسطائيين)، د/ مصطفي النشار، دار قباء – القاهرة، ١٩٩٨م.

- تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ ماجد فخري، دار العلم للملايين – لبنان، ط: ١، ١٩٩١م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ يوسف كرم، لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٣٦م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، تر: د/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار القافة – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٨٤م.
- تاريخ الفلسفة، إيميل برهييه، تر: د/ جورج طرابيشى، دار الطليعة – لبنان، ط: ٢، ١٩٨٧م.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تح: د/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط: ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م
- التنبيه والرد علي أهل البدع والأهواء، أبو الحسين الملطي، مكتبة المثني ببغداد – مكتبة المعارف ببيروت، ١٩٦٨م.
- دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة)، د/ محمد باسل الطائي، مؤسسة كلام للبحوث والإعلام – أبوظبي، ط: ٢، ٢٠١٨م.
- الدليل الفلسفي الشامل، د/ رحيم رغيف الموسوي، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط: ٣، ٢٠١٠م.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: ٣، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تح: د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة – القاهرة، ط: ٣، ١٩٩٦م.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط: ٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م.
- الطبيعة، أرسطو طاليس، تر: إسحق بن حنين، مع شروح: ابن السمح – ابن عدي – متي بن يونس – أبي الفرج بن الطيب، تح: د/ عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة، ط: ٢، ١٩٨٤م.
- العالم مادة وحركة، د/ غالب هلسا، دار الكلمة العربية – لبنان، ١٩٨٤م.
- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، أبو منصور البغدادى، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ط: الثانية، ١٩٧٧م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي – القاهرة، بدون رقم طبعة وسنة نشر.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، أبي القاسم البلخي – القاضي عبد الجبار – الحاكم الجشمي، تح: د/ فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، بدون رقم طبعة وبدون سنة نشر.
- فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، د/ مصطفي النشار، دار الثقافة العربية – القاهرة، بدون رقم طبعة، ٢٠٠٦م.
- الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها) د/ أميرة حلمي مطر، دار قباء – القاهرة، بدون رقم طبعة، ١٩٩٨م.
- الفلسفة اليونانية في طريقها إلي العرب، د/ عمر فروخ، مكتبة منيمنة للنشر والتوزيع – بيروت، ط: ١، ١٩٤٧م.
- في عالم الفلسفة، د/ أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، بدون رقم طبعة، ٢٠٠٩م.

- في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في علم الكلام) المعتزلة، د/ أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية – لبنان، ط: ٥، ١٩٨٥م.
- قصة الفلسفة اليونانية، د/ أحمد أمين – د/ زكي نجيب محمود ، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: ٢، ١٩٣٥م
- كتاب الملل والنحل من أجزاء كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، أحمد بن يحي بن المرتضي اليمنى، صححه وعلق حواشيه: د/ محمد جواد مشكور، تبريز – طهران، بدون رقم طبعة، ١٩٥٩م.
- لسان الميزان، بن حجر العسقلاني، تح: دائرة المعارف النظامية – الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، ط: ٢، ١٣٩٠هـ /١٩٧١م.
- مدخل إلي الفلسفة القديمة، أ.هـ. آرمسترونغ، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط: ١، ٢٠٠٩م.
- مذهب المعتزلة من الكلام إلي الفلسفة، د/ رشيد الخيون، دار مدارك للنشر– الرياض، ط: ٣، ٢٠١٥م.
- مع الفلسفة اليونانية، د/ محمد عبد الرحمن مرحبا، منشورات عويدات – باريس/ لبنان، ط: ٣، ١٩٨٨م.
- معتزلة البصرة وبغداد، د/ رشيد الخيون، دار الحكمة – لندن، ط: ١، ١٩٩٧م.
- المعتزلة وأثرها في تحرير الفكر العربي الإسلامي، د/ عمر فرج زوراب، ضمن المؤتمر الدولي الخامس بعنوان الكلمة والصورة في الحضارات القديمة، جامعة عين شمس – مركز الدراسات البردية والنقوش، مجلد: ٣، ٢٠١٤م.

- المعتزلة والفكر الحر، د/ عادل العوا، دار الأهالي – دمشق، ط:١، ١٩٨٧.
- المعتزلة، د/ زهدي حسن جار الله، الأهلية للنشر والتوزيع – بيروت، بدون رقم طبعة، ١٩٧٤م.
- معجم الفلاسفة، د/ جورج طرابيشي، دار الطليعة – لبنان، ط: ٣، ٢٠٠٦م.
- المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة، دار قباء الحديثة – القاهرة، ط: ٥، ٢٠٠٧م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبي الحسن الأشعري، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: ١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م
- الملل والنحل من أجزاء كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، أحمد بن يحي بن المرتضي اليمنى، صححه وعلق حواشيه: د/ محمد جواد مشكور، تبريز – طهران، بدون رقم طبعة، ١٩٥٩م.
- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيلي ألفا، دار الكتب العلمية – لبنان، ط: ١، ١٩٩٢م.
- موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د/ عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط: ٣، ٢٠١٠م.
- الموسوعة الفلسفية العربية (المجلد الأول – الاصطلاحات والمفاهيم)، معهد الإنماء العربي – لبنان، ط: ١، ١٩٨٦.
- الميتافيزيقا عند المعتزلة، د/ صبري عثمان محمد، دار الهداية، بدون رقم طبعة وسنة نشر.
- نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، د/ علي سامي النشار، دار المعارف – القاهرة، ط: ٩، بدون سنة نشر.

- النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، تر: إبراهيم قريط، دار دمشق، بدون رقم طبعة وسنة نشر.
- نقد أرسطو للفلسفة الطبيعية قبل سقراط، د/ عبد الجليل كاظم الوالي، دار الوراق للنشر والتوزيع – الأردن، ط: ١، ٢٠٠٦م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين بن خلكان البرمكي، تح: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط: ١، ١٩٧١م.

References:

- al8ran alkrym.
- ebrahym bn syar alnzamwara2h alklamyawalflsfya ،d/ m7md 3bd alhady abo ryda ،lgna altalyfwaltrgmawalnshr – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،1946m.
- abo alhzyl al3laf ،3ly ms6fy alfraby ،alnashr: m7mod tofy8 sa7b mktba al7syn altgarya – al8ahra ،6: 1 ،1949m.
- alatgahat almthalya fy alflsfa al3rbya al eslamya ،d/ 3bd allh 5lyfa ،alm2ssa al3rbya lldrasatwalnshr ،bdon r8m 6b3a ،2005m.
- athynawalflsfa ،d/ 3zt 8rny ،mgla 3alm alfkr ،3dd: 2 ،mgld: 38 ،aktobr – dysmbr 2009m.
- ars6o (astaz flasfa alyonan) ،d/ faro8 3bd alm36y ،dar alktb al3lmya - byrot ،6: 1 ،1993m.
- ars6o 6alys alm3lm alaol ،d/ magd f5ry ،alm6b3a alkatholykya – byrot ،bdon r8m 6b3a ،1958m.
- alasol al5msa ،al8ady 3bd algbar ،t7: d/ fysl bdyr 3on ،lgna altalyfwalt3rybwalnshr – m6bo3at gam3a alkoyt ،6: 1 ، 1998m.
- asol aldyn ،abo mnsor albghdady ،mdrsa al elhyat – dar alfnon altrkya bastanbol ،6: 1 ،1928m.
- a6ls alflsfa ،bytr konzman ،franz – bytr borkard – franz fydman ،tr: d/ gorg ktora ،almktba alshr8ya – lbnan ،6: 11 ، 2003m
- a3t8adat fr8 almslmynwalmshrkyn ،f5r aldyn alrazy ،t7: d/ 3ly samy alnshar ،dar alktb al3lmya – lbnan ،bdon r8m 6b3awsna nshr.
- a3tlal al8lob ،abo bkr al5ra26y ،t7: 7mdy aldmrdash ،r8m al7dyth: 250 ،alnashr: nzar ms6fy albaz ،mka almkrma-alryad ،6: 2 ،200m.
- ala3lam ،alzrkly aldmsh8y ،dar al3lm llmlayyn ،6: 15 al5amsa 3shr - ayar / mayo 2002 m.

- afla6on fy sbyl moso3a flsfya ،d/ ms6fy ghalb ،darwmktba alhlal – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،1988m.
- alantsarwalrd 3ly abn alraondy alml7d ،aby al7syn al5ya6 ، m3 m8dmawt78y8wt3ly8at lldktor nybrg ،m6b3a dar alktb almsrya – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،1925m.
- bab zkr alm3tzla mn ktab almnyawalaml fy shr7 almllwaln7l la7md bn y7y almrtdy ،a3tny bts7y7h toma artld ،da2ra alm3arf alnzamya b7ydr abad aldkn ،bdon r8m 6b3a ،1316h..
- tary5 al eslamwofyat almshahyrwala3lam ،shms aldyn alzhby ،t7: 3mr 3bd alslam altdmry ،dar alktab al3rby ، byrot ،6: 2 ،1413 h**1993 – .** m.
- tary5 alfkr alflsfy (ars6owalmdars almta5ra) ،d/ m7md 3ly abo ryan ،dar alm3rfa algam3ya – al eskndrya ،6: 3 ،1972m.
- tary5 alflsfa (almgld alaol: alyonanwroma) ،frydryk koblston ،tr: d/ emam 3bd alfta7 emam ،almgls ala3ly llth8afa – al8ahra ،6: 1 ،2002m.
- tary5 alflsfa alyonanya mn mnzor shr8y(algz2 alaol – alsab8on 3ly alsofs6a2yyn) ،d/ ms6fy alnshar ،dar 8ba2 – al8ahra ،1998m.
- tary5 alflsfa alyonanya ،d/ magd f5ry ،dar al3lm llmlayyn – lbnan ،6: 1 ،1991m.
- tary5 alflsfa alyonanya ،d/ yosf krm ،lgna altalyfwaltrgmawalnshr – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،1936m.
- tary5 alflsfa alyonanya،woltr stys ،tr: d/ mgahd 3bd almn3m mgahd ،dar al8afa – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ، 1984m.
- tary5 alflsfa ،eymyl brhyyh ،tr: d/ gorg 6rabyshy ،dar al6ly3a – lbnan ،6: 2 ،1987m.
- tary5 bghdad ،al56yb albghdady ،t7: d/ bshar 3oad m3rof ، dar alghrb al eslamy – byrot ،6: 1 ،1422h**2002 – .** m
- altnbyhwalrd 3ly ahl albd3walahoa2 ،abo al7syn alml6y ، mktba almthny bbghdad – mktba alm3arf bbyrot ،1968m.

- d8y8 alklam (alr2ya al eslamya lflsfa al6by3a) ،d/ m7md basl al6a2y ،m2ssa klam llb7othwal e3lam – abozby ،6: 2 ، 2018m.
- aldlyl alflsfy alshaml ،d/ r7ym rghyf almosoy ،mktba mdboly - al8ahra ،6: 3 ،2010m.
- syr a3lam alnbla2 ،shms aldyn alzhby ،t7: mgmo3a mn alm788yn b eshraf alshy5 sh3yb alarna2o6 ،m2ssa alrsala ، 6: 3 ،1405 h**1985 / .** m.
- shr7 alasol al5msa ،al8ady 3bd algbar ،t3ly8: a7md bn al7syn bn aby hashm ،t7: d/ 3bd alkrym 3thman ، mktbawhba – al8ahra ،6: 3 ،1996m.
- als7a7 tag allghaws7a7 al3rbya ،abo nsr esma3yl bn 7mad algohry alfaraby ،t7: a7md 3bd alghfor 36ar ،dar al3lm llmlayyn – byrot ،6: 4 ،1407 h**1987 – .** m.
- al6by3a ،ars6o 6alys ،tr: es78 bn 7nyn ،m3 shro7: abn alsm7 – abn 3dy – mty bn yons – aby alfrg bn al6yb ،t7: d/ 3bd alr7mn bdoy ،aldar al8omya ll6ba3awalnshr – al8ahra ، 6: 2 ،1984m.
- al3alm madaw7rka ،d/ ghalb hlsa ،dar alklma al3rbya – lbnan ،1984m.
- alfr8 byn alfr8wbyan alfr8a alnagya ،abo mnsor albghdady ، dar alafa8 algdyda – byrot ،6: althanya**1977** ،m.
- alfsl fy almllwalahoa2waln7l ،abn 7zm alandlsy al8r6by alzahry ،mktba al5angy – al8ahra ،bdon r8m 6b3awsna nshr.
- fdl ala3tzalw6b8at alm3tzlawmbaynthm lsa2r alm5alfyn ، aby al8asm albl5y – al8ady 3bd algbar – al7akm algshmy ، t7: d/ f2ad syd ،aldar altonsya llnshr ،bdon r8m 6b3awbdon sna nshr.
- flsfa ars6owalmdars almta5ra ،d/ ms6fy alnshar ،dar alth8afa al3rbya - al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،2006m.
- alflsfa alyonanya (tary5hawmshklatha) d/ amyra 7lmy m6r ،dar 8ba2 – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،1998m.

- alflsfa alyonanya fy 6ry8ha ely al3rb ،d/ 3mr fro5 ،mktba mnymna llnshrwaltozy3 – byrot ،6: 1 ،1947m.
- fy 3alm alflsfa ،d/ a7md f2ad alahoany ،alhy2a almsrya al3ama llktab – al8ahra ،bdon r8m 6b3a ،2009m.
- fy 3lm alklam (drasa flsfya lara2 alfr8 al eslamya fy 3lm alklam) alm3tzla ،d/ a7md m7mod sb7y ،dar alnhda al3rbya – lbnan ،6: 5 ،1985m.
- 8sa alflsfa alyonanya ،d/ a7md amyn – d/ zky ngyb m7mod ،dar alktb almsrya – al8ahra ،6: 2 ،1935m
- ktab almllwaln7l mn agza2 ktab alb7r alz5ar algam3 lmzahb 3lma2 alamsar ،a7md bn y7y bn almrtdy alymny ، s77hw3l8 7oashyh: d/ m7md goad mshkor ،tbryz – 6hran ، bdon r8m 6b3a ،1959m.
- lsan almyzan ،bn 7gr al3s8lany ،t7: da2ra alm3arf alnzamya – alhnd ،m2ssa ala3lmy llm6bo3at byrot – lbnan ، 6: 2 ،1390h**1971/** ،m.
- md5l ely alflsfa al8dyma ،a.h. armstrongh ،tr: s3yd alghanmy ،almrkz alth8afy al3rby – byrot ،6: 1 ،2009m.
- mzhb alm3tzla mn alklam ely alflsfa ،d/ rshyd al5yon ،dar mdark llnshr- alryad ،6: 3 ،2015m.
- m3 alflsfa alyonanya ،d/ m7md 3bd alr7mn mr7ba ، mnshorat 3oydat – barys/ lbnan ،6: 3 ،1988m.
- m3tzla albsrawbghdad ،d/ rshyd al5yon ،dar al7kma – lndn ، 6: 1 ،1997m.
- alm3tzlawathrha fy t7ryr alfkr al3rby al eslamy ،d/ 3mr frg zorab ،dmn alm2tmr aldoly al5ams b3noan alklmawalsora fy al7darat al8dyma ،gam3a 3yn shms – mrkz aldrasat albrdyawaln8osh ،mgld: 3 ،2014m.
- alm3tzlawalfkr al7r ،d/ 3adl al3oa ،dar alahaly – dmsh8 ، 6:1 ،1987.
- alm3tzla ،d/ zhdy 7sn gar allh ،alahlya llnshrwaltozy3 – byrot ،bdon r8m 6b3a ،1974m.

- m3gm alflasfa ،d/ gorg 6rabyshy ،dar al6ly3a – lbnan ،6: 3 ، 2006m.
- alm3gm alflsfy ،d/ mradwhba ،dar 8ba2 al7dytha – al8ahra ، 6: 5 ،2007m.
- m8alat al eslamyynwa5tlaf almslyn ،aby al7sn alash3ry ،t7: n3ym zrzor ،almktba al3srya ،6: 1**1426** ،h**2005 – ،**m
- almllwaln7l mn agza2 ktab alb7r alz5ar algam3 lmzahb 3lma2 alamsar ،a7md bn y7y bn almrtdy alymny ، s77hw3l8 7oashyh: d/ m7md goad mshkor ،tbryz – 6hran ، bdon r8m 6b3a ،1959m.
- moso3a a3lam alflsfa al3rbwalaganb ،rony eyly alfa ،dar alktb al3lmya – lbnan ،6: 1 ،1992m.
- moso3a alflsfawalflasfa ،d/ 3bd almn3m al7fny ،mktba mdboly - al8ahra ،6: 3 ،2010m.
- almoso3a alflsfya al3rbya (almgld alaol – alas6la7atwalmfahym) ،m3hd al enma2 al3rby – lbnan ،6: 1 ،1986.
- almytafyzy8a 3nd alm3tzla ،d/ sbry 3thman m7md ،dar alhdaya ،bdon r8m 6b3awsna nshr.
- nshaa altfkyr alflsfy fy al eslam ،d/ 3ly samy alnshar ،dar alm3arf – al8ahra ،6: 9 ،bdon sna nshr.
- alnzrya almadya fy alm3rfa ،rogyh garody ،tr: ebrahym 8ry6 ،dar dmsh8 ،bdon r8m 6b3awsna nshr.
- n8d ars6o llflsfa al6by3ya 8bl s8ra6 ،d/ 3bd alglyl kazm aloaly ،dar alora8 llnshrwaltozy3 - alardn ،6: 1 ،2006m.
- ofyat ala3yanwanba2 abna2 alzman ،shms aldyn bn 5lkan albrmky ،t7: e7san 3bas ،dar sadr – byrot ،6: 1 ،1971m.