

[المتكلم ضرار الكوفي و مفهوم الإستطاعة]

إعداد الباحث:

آزاد رؤوف عارف - كلية الآداب - قسم الدراسات العربية و الإسلامية جامعة ليوفن / بلجيكا

الملخص:

يسلط هذا البحث الضوء على حياة وفكر واحد من أوائل المتكلمين الذين عاشوا في القرن الثاني للهجرة، وهو ضرار بن عمرو الغطفاني الكوفي، الذي توفي حوالي العام 193 للهجرة. وفقًا للمصادر التي تم استشهادها في هذه الدراسة، كتب ضرار حوالي 57 كتابًا في مجالات مختلفة، بما في ذلك الفقه، والسياسة، وعلم الكلام، والرد على بعض المفاهيم الفلسفية القديمة مثل أرسطو، وانتقد أغلب الفرق الإسلامية الموجودة في زمنه مثل الشيعة، المرجئة، الحشوي، الخوارج، وغيرهم. كان كل مؤلفاته قد ضاعت حتى الآونة الأخيرة التي تم العثور على كتاب له المسمى بـ "التحريش والأغراء" في إحدى المخازن في مسجد باليمن. تمت مراجعة هذا الكتاب من قبل علماء غربيين ومسلمين، وتم تقديم شروح وتوضيحات لمحتوياته. ضرار يعتبر أحد المتكلمين الذين نُسي في ثانيا تاريخ الفكر الإسلامي وتمت الإشارة إليه من قبل أبو الحسن الأشعري في كتابه المقالات. تهدف هذه الدراسة إلى تقديم لمحة عن حياة ضرار وفكره، وتسليط الضوء بشكل خاص على عقيدته الجبرية و مفهوم الاستطاعة التي يميزه بين أقرانه المتكلمون. يتعين عليّ في هذا السياق أن أعرض جانباً من آراءه التي لم تتم دراستها بمزيد من التفصيل من قبل الباحثين المعاصرين. هذه الدراسة تهدف إلى توضيح من هو ضرار وما هي عقيدته، بما في ذلك رؤيته فيما يتعلق بخلق أفعال الإنسان من قبل الله والتمييز بين إرادة الإنسان وإرادة الله أثناء قيام الإنسان بأداء عمل ما.

مصطلحات البحث: ضرار، الجبرية، القدرية، الجواهر والاعراض، الاستطاعة، المعتزلة، الجهمية.

[The Mutakallim Ḍirār al-Kūfī and the Concept of al-Istiṭā'a]

Researcher:

Azad Raouf Aref

Department of Arabic and Islamic Study / College of Arts / K. University of Leuven/Belgium

Abstract:

This research sheds light on the life and thoughts of one of the early Muslim theologians who lived in the second century of the Islamic calendar (A.H), namely, Ḍirār b. 'Amr al-Ghaṭafānī al-Kūfī, who passed away around the year 193 A.H. estimated to be over 83 years old at the time of his death. According to the sources referenced in this study, Ḍirār authored approximately 57 books in a variety of fields, including jurisprudence, politics, theology, responses to ancient philosophical concepts, and refutations of various Islamic sects. Recently, one of his works, "Al-Taḥrīsh wa al-Ighrā'" (Incitement and Seduction), was discovered in a mosque's archives in Yemen. This book has been reviewed by Western and Muslim scholars, providing explanations and clarifications of its contents. Ḍirār is considered one of the overlooked figures in the history of Islamic thought and was referenced by Abū al-Ḥasan al-Ash'arī. This study aims to provide an overview of Ḍirār's life and thoughts, with a particular focus on his determinist beliefs. In this context, I will present aspects of his opinions that have not been thoroughly studied by contemporary researchers. In conclusion, this study seeks to elucidate who Ḍirār was and what his beliefs were, including his views on the creation of human actions by God and the relationship between human will and divine will.

Keywords: Ḍirār, Al-jabriyya, Al-qadariyya, Essences, Accidents, Al-Istiṭā'a, Al-jahmiyya, Al-Mu'tazila.

المدخل:

ضرار بن عمرو الغطفاني الكوفي شخصية تعود بنا إلى القرن الثاني للهجرة (الثامن للميلاد). زمن كان حافلاً بالأفكار المختلفة والآراء الخصبة، فترة في تاريخ الفكر الإسلامي جديرة بالدراسة والقراءة والتأمل فيها. إن قراءة مثل هذه الشخصيات المؤثرة في عصرها، والمنسية في عصرنا، من جديد، بناء على معطيات عصرنا، أصبحت اليوم أمراً ملحاً، لنعرف ماذا جرى في العصور المتقدمة من التاريخ الإسلامي. ضرار الشخصية المنتجة لبعض الأفكار والآراء الخصبة في زمنه، والمؤسس لمذهب كلامي في صدر العصر العباسي، حري بنا أن نعود إليه ونداوله بيننا من جديد لمعرفة الحلقة المفقودة من سلسلة الفكر الإسلامي، والتي أثرت على أفكار المتكلمين فيما بعد. لم يصدر – حسب علمي - أي كتاب، أو حتى بحث مفصل، باللغة العربية، حول ضرار حتى الآن. جلّ الذين كتبوا عن ضرار باحثون غربيون مثل (فان أس) و(كورنليا شاك). مثلاً، كتب (فان أس) عدة مقالات عن ضرار، وخصص له جزءاً يسيراً من كتابه الضخم المعروف (علم الكلام في المجتمع الإسلامي)، في ستة مجلدات، باللغة الألمانية. أما (كورنليا شاك)، فقد كتبت مقالة عن ضرار في (موسوعة علم الكلام الإسلامي)، تحت عنوان (جهنم بن صفوان وضرار بن عمرو) باللغة الانجليزية. أما الكتاب العرب، أو المسلمون، عموماً، فلم يكتبوا عن ضرار إلا فقرات أو فصولاً يسيرة في كتبهم. مثلاً رشيد الخيون كتب فصلاً موجزاً في كتابه (معتزلة البصرة وبغداد) عن حياة ضرار وآرائه الكلامية.

العثور قبل عدة سنوات، في أحد مساجد في اليمن، على نسخة من كتاب يعود إلى ضرار بن عمر المسمى (كتاب التحريش والإغراء)¹ دفع ببعض الكتاب المسلمين-من العرب وغير العرب-والغربيين إلى كتابة شروح وتحليلات عن هذا الكتاب.² عدا ذلك لم أعلم إن كان هناك من بين المسلمين من كتب عن ضرار وأفكاره وآرائه مفصلاً. دراسة تقدم لمحة سريعة عن حياة ضرار، وبيئته التي نشأ فيها، والأفكار التي تبلورت في زمنه، فلسفية كانت أم دينية. قبل الخوض في فكر ومذهب ضرار، نقدم موجزًا حول البيئة الثقافية والسياسية التي وُلد وعاش فيها ضرار، كي نصل إلى الخلفية التي انبثقت منها أفكاره وآراؤه الدينية والسياسية والفلسفية. شحة المصادر وقلة المعلومات عن ضرار، وضيق كل كتبه إلا كتاباً واحداً (التحريش)، يجعل من الصعوبة بمكان التعرف إلى كامل فكره وفلسفته. أهداف هذه الدراسة هي التعرف على ضرار المتكلم المنسي في هذا العصر، والتي بدوره يعين الباحثون عن عصور المتقدمة للمسلمين حول البيئة الدينية، السياسية، والاجتماعية التي عاشتها المسلمون والمفكرون ان يقدم لهم ذخيرة لأبحاثهم. مثل تلك الأبحاث يجعلنا أكثر وعياً بتراثنا وأقرب إلى الحقيقة المنشودة.

منهج في هذه الدراسة هي أولاً التعرف على البيئة التي عاش فيها ضرار حتى نتمكن التعرف على الأفكار والمواضيع التي نوقشت في زمنه وما قبله ومدى مشاركة ضرار في تقديمه للأفكار الدينية والكلامية والسياسية ومناقشته لتلك القضايا. حين نضع ضرار في سياقه التي اختبره ستكون عاملاً مساعداً في فهم وتحليل بعضها من آرائه وتصورات. استناداً إلى المصادر الأولية مثل أعمال أبو الحسن الأشعري وغيره والمصادر الثانوية التي شُرحت فيها بعض آراء ضرار، أقدم هذا البحث.

بيئة ضرار الثقافية والسياسية

ذكرت سنة ولادة ضرار، ووفاته، من قبل بعض المؤرخين والكتاب المسلمين³ ولكن بشكل متفاوت وغير دقيق، لذا علينا الاستنتاج من خلال قراءة المصادر التي ذكرت ضراراً، كي نصل إلى معلومات قريبة نسبياً إلى تاريخ ولادة ضرار ووفاته. وقد توصلنا بعد قراءة تلك المصادر والتمحيص والتحقيق، إلى استنتاج غير حتمي بأن ضراراً قد عاش بين ثمانين وتسعين عاماً. يقول ابن عبد ربه إنه عاش سبعين عاماً، فيما يقول وابن حزم والجاحظ إنه عاش تسعين عاماً، أما حسب ما رواه الصفدي فإن ضراراً قد عاش 118 أو 120 عاماً، أنه تاريخاً صعب تصديقه. في كل الأحوال، النتيجة التي توصلت إليها بشكل تقريبي، أن ضراراً ولد في سنة (110 أو 112 هجري/728 أو 731 ميلادي) في (الكوفة)، ومات ما بين (190 أو 200) هجري (805 أو 815 ميلادي) في (بغداد). أما حسب اعتقادي، من المرجح أن ضرار قد عاش 83 عاماً.

¹ يعتبر هذا الكتاب أقدم كتاب في مجال معرفة الطوائف الإسلامية وعقائدهم، والذي يصور لنا فيه صراع تلك الطوائف فيما بينها، في زمن مبكر جداً في تاريخ الفكر الإسلامي. ومن الأهمية بمكان أن نتطلع فيه، ونذكر حجم الكارثة التي كانت الأمة الإسلامية تعاني منها، والتي دفعت بضرار أن يكتب (التحريش والإغراء) من أجل إنذار المسلمين وإيجاد الحلول اللازمة.

² هؤلاء الذين كتبوا وراجعوا كتاب "التحريش والإغراء" هم: فان اس، شون أنتوني، حسن الانصاري، عبدالرحمن الحلبي، رضوان السيد، محمد أنس سرميني، رامي محمود. و الذين حققوا المخطوطة هم: حسن خانصو و محمد كسكين. شركة دار الارشاد في إسطنبول قامت بطبع الكتاب و دار ابن حزم في بيروت قامت بتوزيعه في عام 1435 للهجرة المصادف 2014 للميلاد.

3- ابن عبد ربه، العقد الفريد، ت. عبدالمجيد الترحيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 8:140؛ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ت. عبدالسلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ؟)، 249؛ الجاحظ، الحيوان، ت. عبدالسلام هارون (مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1966)، 4:137؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ت. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000)، 16:210؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ت. عمر عبدالسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، 12:192؛ رشيد خيون، معتزلة البصرة وبغداد (لندن: دار الحكمة، 1997)، 310؛

Josef van Ess, *Theology and Society*, 3: 35; C. Schöck, "Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745-6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. 'Amr (d. 200/815)," *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. S. Sabine (Oxford: Oxford University Press, 2016), 55-80.

اسمه الكامل أبو عمرو ضرار بن عمرو الغطفاني الكوفي. سلفه يعود إلى أحد أصحاب الرسول (ص)، كان يسمى عبد العزى. بعد أن التقى هذا الصحابي بالرسول، غيّر اسمه من عبد العزى إلى عبد الله. جدّه الأكبر اسمه عقبة بن وهب، الذي شارك الرسول في معاهدة العقبة الثانية. ابن حزم يقول إن عقبة هذا كان أحد أبناء عبد الله بن غطفان، الذي كان يعيش في (المدينة). وضرار عربي الأصل، ينتمي إلى قبيلة غطفان، الذين استقروا في (الكوفة). قيل إن ضرار كان قاضياً، ولكن لم يذكر أي من هؤلاء الذين كتبوا عنه أين ومتى كان ضرار يعمل قاضياً. ويبدو أن أفكاره لم تقبل لا بين القضاة، ولا بين المتكلمين الذين جاءوا من بعده، لذا لم يهتموا به، وأهملوه ولم يذكروه بشكل واف، وأصبح في طيّ النسيان⁴. ضرار كان شاباً عندما زار البصرة في حوالي عام 749/131، ليلقي هناك بـ واصل بن عطاء. وكما قيل، فقد تعلم من واصل الاعتزال، لا سيما مبدأ (المنزلة بين المنزلتين). ولم تدم صلة ضرار بأستاذه واصل، بسبب وفاة الأخير بعد أقل من عام من وصول ضرار إلى البصرة. أصبح ضرار مشهوراً في البصرة، كان يُدرّس علم الكلام. واستمر في التدريس إلى أن أصبح أحد أركان علم الكلام هناك.

في عام 788/170 غادر ضرار البصرة ليسافر إلى بغداد لينضم إلى هؤلاء العلماء الذين تجمعوا في بيت البرامكة في بغداد. التقى مثلاً هناك بالعالم الشيعي هشام بن الحكم (ت. 796/179)، والزيدي سليمان بن جرير (تاريخ وفاته غير معروف)، وعبد الله بن يزيد الأبازي (تاريخ وفاته غير معروف). أما خارج البيت البرمكي التقى بإبراهيم النظام المعتزلي (ت. 836/221) وغيرهم من العلماء والمتكلمين الذين كانوا يلتقون في بيت البرامكة للنقاش والحوار في عديد من القضايا الفكرية والدينية والسياسية⁵.

ضرار قضى حياته بين الكوفة والبصرة وبغداد. ولأجل أن نتعرف على بيئته التي عاش فيها، ونفهم السياق الذي نشأ فيه، وبناءً على خلفيته المعرفية، نفهم لماذا كان متهم بالكفر والزندقة، ولماذا لُقّب بالشعوبيّ والناصبيّ، من قبل خصومه. لأجل ذلك، علينا أن نعود إلى تلك الحقبة من التاريخ، وإبراز بعض الأحداث السياسية والثقافية في تلك الحقبة بإيجاز لنستلهم منها بعض أفكار ضرار فيما يتعلق بمفاهيم القدريّة والجبريّة التي تكلم فيهما. أول مدينة نخط فيها رحالنا هي الكوفة التي وُلد فيها ضرار، ومن ثم نذهب إلى البصرة وبغداد، المدينتان اللتان قضى ضرار عقوداً من عمره فيهما. مدينتان كانتا مراكز للعلم والثقافة، ومكاناً لتلاقح الأفكار والآراء، ونقطة لانطلاق الحوارات والمناظرات الكلامية والفلسفية والسياسية في القرنين الثاني والثالث للهجرة⁶.

قيل إن ضرار أصبح متأثراً ببعض أفكار واصل المعتزلي، مثل (المنزلة بين المنزلتين)، حينما كان في (البصرة). وقيل أيضاً: كما أن الفكر الاعتزالي، في ذلك الوقت، كان منتشرًا تحت اسم واصل (المعروف بالواصلية)، فإن الفكر الضرارية كان كذلك منتشرًا، تحت اسم ضرار المعروف بالضرارية⁷. الحاكم الجشمي يؤكد هذه الرواية حين يقول: إن الذين انشقوا عن المعتزلة، مثل ضرار وحفص الفرد، هما نشأوا على فكر الاعتزال، ولكن لأنهم كانوا يتشوقون إلى موقع الريادة والقيادة، صاروا من المجبرة التي أدت بهم إلى الانفصال عن المعتزلة. يقول الجشمي إن ضرار وحفص بعد أن طُرِدَا من المعتزلة، أسسوا مدرستهم الخاصة بهما، لأنهما أرادا أصلاً الريادة والقيادة والحصول على المكانة العالية⁸. أما القاضي عبد الجبار فيقول:

⁴ Van Ess, *Theology and Society*, 3:36.

⁵ Van Ess, *Theology and Society*, 3:35; 210-209. 8: (1982)، مؤسسه الرسالة، (بيروت: سيرة أعلام النبلاء، (بيروت: مؤسسه الرسالة، 1982)، 8: 210-209.

⁶ Van Ess, "Dirār b. 'Amr," *El*²; Van Ess, *Theology and Society*, 3:35.

⁷ Van Ess, "Dirār b. 'Amr," *El*²; 309. خيون، معتزلة البصرة وبغداد، 309.

⁸ عبد الجبار، البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت. فؤاد السيد (تونس: دار التونسية، ؟)، 391.

ولما كثر (الخوارج)، وطائفة من المرجئة، وقوم غلوا في التشيع، في أيام واصل بن عطاء، أخذ واصل في الرد عليهم، وفي الرد على الجهم بن صفوان، وكان جملة من يختلف إليه ويأخذ عنه ضرار بن عمرو. ثم خذل من بعد اعتقد الجبر. ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا في الناس، فصنف وصنف أصحابه⁹. استناداً إلى عناوين كتب ضرار الست والخمسون الضائعة¹⁰، واعتماداً على الكتاب الوحيد المتبقي (التحريش)، ندرك أن ضرار كان محاطاً بالكثير من الحركات السياسية والثقافية، وحاضراً بين كثير من القضايا الاجتماعية والدينية، بالإضافة إلى انخراطه في المسائل الكلامية والفلسفية. يتبين لنا مما سبق أن الظروف التي وجد ضرار نفسه فيها، دفعته أن يشارك في ذلك الحوارات والنقاشات حول المسائل والقضايا مع الأفراد الذين كانوا يمثلون تلك الحركات. والطوائف الرئيسية المعروفة في ذلك الوقت كانت: الخوارج، الشيعة، المرجئة، أصحاب الحديث، والمعتزلة. ولم يواجه ضرار تلك الجماعات والطوائف الإسلامية فقط، بل هو واجه أيضاً الفلسفة اليونانية، والدين المسيحي، واليهودي، والأديان الأخرى الموجودة في تلك الفترة¹¹.

ومن الجدير بالملاحظة، أن المعتزلة لم يكونوا في ذلك الزمن في الطليعة، كما يبدو من أول وهلة. فظهور المعتزلة كحركة مؤثرة في ذلك الوقت لم يحدث بين ليلة وضحاها، بل استغرق وقتاً لا بأس به. ففي بداية الأمر لم يعتبر الخلفاء العباسيون هؤلاء المعتزلة شيئاً يذكر، بل كانوا ينظرون إليهم كحراس ضد الزنادقة. حتى أن هؤلاء المعتزلة لم يكونوا مدعويين إلى حلقات البرامكة للحوار والنقاش بين العلماء والمفكرين آنذاك، في حين كان ضرار من أبرز الموجودين في تلك الحلقات. وكان البرامكة يرغبون في إحضار المتكلمين والعلماء ذائعي الصيت من أهل الكوفة¹². وقد برزت أهمية حركة المعتزلة وجدارة أفكارهم، في زمن خلافة هارون الرشيد، وأصبحوا موضع اهتمامه، إلى أن قربهم إلى قصر خلافته. ولكن في ذلك الوقت ضرار إما كان متوفاً أو شيخاً مريضاً راقداً على فراش الموت. في كل الأحوال فإن الثراء الفكري والعلمي في تلك الفترة، والجدل الكلامي الذي كان يدور بين العلماء والمتكلمين، كان فرصة مهمة كي يمارسوا أسلوب الحوار وطرق الجدل، ويتعلموا منها، ويضعوا منهجاً ويلتزموا به¹³. وكما قيل، فإن ضراراً حاور هشام بن الحكم وآخرين في تلك الفترة، وهو كذلك حرر كتابين في هذا الموضوع و هما كتاب (آداب المتكلمين) و (اختلاف الناس وإثبات الحجة)¹⁴. إن لقاء المتكلمين، من مختلف الفصائل، في قاعة المجالس البرمكي، والفضاء الثقافي الجديد الذي تشكل في بغداد، أدى إلى تغيرات جذرية في مكانة وأهمية المدن الثلاث: الكوفة، البصرة، وبغداد. فبدأ البصرة والكوفة تعانيان من الفقر الفكري والعلمي. فأما بغداد، بدأت تنتعش لتكون مركزاً بارزاً للازدهار العلمي والفلسفي والحوار الثقافي¹⁵. ويبدو أن هذا التحول في مكانة بغداد، قد كان أحد الأسباب الرئيسية التي دفعت بضرار ليذهب إلى بغداد.

في بغداد ظهر اتجاهان متصارعان: المحدثون أو أصحاب الحديث والمتكلمون أو أصحاب الكلام. التنافس بين الاتجاهين كان يشتد يوماً بعد يوم، بحيث بدأ كل من المحدثين والمتكلمين يتزاحمون على التقرب والتزلف إلى الخلفاء. بعد عقود من الشد والجذب، أصبح منهج الكلام مقبولاً ومرغوباً عند بعض الخلفاء العباسيين، وأدى في النهاية إلى نجاح المعتزلة، ونُصرت عقيدتهم من قبل الخليفة المأمون في سنة 833/218 الذي فرض على المجتمع الإسلامي الإيمان بعقيدة المعتزلة في مسألة خلق القرآن و عقيدة التوحيد. وأصبح لسان حال الوضع السياسي

9- نفس المصدر، 163.

10- أسماء الكتب ثبتت في المرفق 1.

11. Van Ess, *Theology and Society*, 4:814-816.

12. Van Ess, *Theology and Society*, 3:34.

13. Ibid., 33.

14. Van Ess, *Theology and Society*, trans. John O'Kane (Leiden: Brill, 2017), 1:411.

15. Van Ess, *Theology and Society*, 3:32.

والاجتماعي يقول: من لم يؤمن بالله كما آمن به المعتزلة أصابته المحنة، كما حدث لأحمد بن حنبل وغيره من العلماء¹⁶.

إذاً، بغداد أصبحت مركزاً مهماً للنقاش والجدال والحوار في كل موضوع كان يمكن أن يأتي على البال. يقول الباحث (باول هيك)، واصفاً الحالة الاجتماعية والسياسية والكلامية في بغداد: إن التحدث حول معنى للحياة كانت مسألة طاغية على الناس في ذلك الحين. الناس في مساجدهم للعبادة، في بيوتهم مع أصدقائهم، في السوق عند شراء حاجاتهم، أو أثناء عملهم، كانوا منشغلين بطرح آرائهم ووجهات نظرهم المتنوعة والمختلفة حول عدد لا يحصى من المواضيع السياسية والدينية، وحتى العرقية. يقال كذلك إن العلوم الإغريقية، وفلسفتها، انتشرت في المجتمع الإسلامي، حتى قبل إنشاء الخلافة العباسية، عن طريق ترجمة مصادرههم إلى العربية. كذلك كان تعليم الفلسفة الهيلينية يجري من قبل الساسانيين في العراق، واستمر تعاليم تلك الفلسفة حتى تحت إمرة المسلمين في العراق. وإلى جانب الهيلينية، فقد جذبت تعاليم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة المسلمين، لأن تعاليمها – كما قيل – قريبة إلى الفكرة الوحداية التي يدعو إليها القرآن.¹⁷ ومن أوائل المتكلمين الذين برزوا في فترة خلافة هارون الرشيد (809/194)، كما يقول مونتغمري وات، هما ضرار بن عمرو، وهشام بن الحكم¹⁸. يقول وات: كان هناك متكلمون آخرون ينخرطون في المواضيع الكلامية، ولم يكونوا مع هذا لا من الضرورية، ولا من المعتزلة¹⁹، واصفاً إياهم بالمهتمين جداً بالفلسفة الهيلينية²⁰.

مما سلف، كما يقول هيك، نفهم أن النصف الثاني من القرن الثامن، والنصف الأول من القرن التاسع، كان فترة متميزة، حيث برز فيها علماء ومتكلمون كانوا يتداولون في كلامهم طبيعة وجود الله، مستخدمين عقولهم دون الرجوع إلى القرآن أو الحديث. فإن هذا التحول من الممكن أن يكون قد حدث تحت تأثير الفلسفة الهيلينية بحيث جعلتهم يفكرون في المسائل اللاهوتية بصورة أكثر عمقاً من ذي قبل. ويبدو أنهم كانوا يبحثون عن إجابات لأسئلة مثل: هل الإنسان قادر على فعل شيء دون إرادة الله؟ ماذا تعني العبارة التي تقول إن الله وحده هو القادر الفعلي؟ والسؤال الأكثر جدلية كان يدور حول طبيعة وماهية كلام الله. أسألهم كانت تتطرق أيضاً إلى: القرآن حين يقرأ ويرتل، ويصبح مقروءاً ومسموعاً، هل ذلك الصوت المسموع يظل كلاماً لله؟ هل القول بأن (القرآن إلهي) يعني أنه لم يخلق، وأنه أزلي خالد، أم أنه خلق مثل خلق كل المخلوقات بفعل أمر الله (كن) ثم كان²¹؟ طرح مثل هذه الأسئلة يدل على أن المتكلمين كانوا ميالين إلى استخدام عقولهم بعيداً عن النص. ضرار كان من بين هؤلاء المتكلمين الأوائل في البصرة، والذي كان حاملاً لرؤية علم الكلام هناك قبل أن تستلم هذه الرؤية من قبل أبو الهذيل العلاف (ت. 850/235)، كما يقول عبد الرحمن الملطي²².

يستنتج (وات)، في قراءته لهذه الحقبة من التاريخ، أن مصطلح المعتزلة كان يستخدم بشكل فضفاض في بداية الأمر، وكان يطبق على أشخاص مثل ضرار، وغيره، الذين استخدموا أفكاراً إغريقية في مناقشاتهم الكلامية. لقد كان المتكلمون الأوائل مهتمين جداً بالفلسفة الهيلينية، وكانوا مطلعين على هذه المعرفة. ومع كل هذا فإن من المؤسف أن نقول كما يقول وات، إن ضرار الذي شارك في بناء علم كلام يمكن أن يحسب على أهل السنة، لم يحظ باهتمام

Ibid. 16

Paul L. Heck, *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion* (London: Routledge, 2014), 24.

Montgomery W. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: University Press, 1985), 43.

Ibid., 37 ff.

Ibid., 43.

Heck, P. L., *Skepticism in Classical Islam*, 25; Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 42.

22- ابن عبد الرحمن الملطي، التنبيه والرد على الأهواء والبدع، ت: محمد زينهم محمد عزب (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993)، 32.

كبير، ولم تثمن جهوده في هذا المجال من قبل المؤرخين، وكتاب الفرق الإسلامية، لا سيما أهل السنة، بحيث بات في طي النسيان²³.

عندما استقر ضرار في بغداد، كانت حركة المعتزلة - كما يبدو - منقسمة إلى فرعين، فرع في البصرة، والآخر في بغداد. ولعل ضرار كان هو حلقة الوصل بين المدرستين في بداية الأمر، كما يشير إلى ذلك ريجارد²⁴. وفي كل الأحوال، فإن الفكر الاعتزالي كان قد انتشر في ذلك الزمن، ولكن المعتزلة لم تكن قد تشكلت كمدرسة ذات معالم واضحة، كما قد أسست على المبادئ الخمسة بعد وفاة ضرار، أو في أواخر أيام حياته²⁵. قد أصبح واضحاً أن معظم الأفكار الثقافية التي نشأت في الكوفة والبصرة، تحولت مع حاملها إلى بغداد، بعد أن أصبحت بغداد عاصمة للخلافة العباسية ومنبعاً لانتشار الفكر والعلم والفلسفة²⁶.

استناداً إلى عناوين كتب ضرار الست والخمسين الضائعة، نعلم أن ضرار كتب عن مواضيع عدة، مثل: التوحيد الذي يتمحور حول طبيعة وجود الله، وصفاته، إرادته، وعده ووعدته، عدالته، وكيفية خلقه للمخلوقات في الزمن. العلاقة بين الإنسان وبين الله، مثل: عبادة الله، النبوة، المؤمن والكافر، المعصية، الإلحاد، الزنادقة، والمشبهة. كتاباته تتطرق أيضاً إلى الأجسام، وكيفية تركيب الكون والمادة مثل: الجسم، الجزء الذي لا يتجزأ، الجواهر والأعراض. عناوين تلك الكتب توضح لنا أن ضرار كان ينتقد أفكار وعقائد سواء الطوائف الإسلامية الموجودة، أو الأديان والأفكار الفلسفية المنتشرة في عصره. الطوائف الإسلامية التي تعرضت لانتقادات ضرار كانت: المرجئة، الحشوية، الرافضة، الواقفية، الجهمية، الغيلانية، الأزارقة، الحداد، الخوارج، لا سيما (الفضيلية، والمحكمة)، الصوفية، المغيرية، والمنصورية. واعتقاد ضرار بالمساواة بين المسلمين بصرف النظر عن أصلهم ونسبهم وانتماءاتهم العرقية، جعله يكتب كتاباً سماه (المساواة).

كان ضرار معروفاً بين المتكلمين الأوائل بأنه كان منتقياً إلى العقيدة الجبرية، وسمي (مجبرة) لإيمانه بأن كل شيء يحدث بأمر الله، حتى فعل الإنسان، إن كان خيراً أو شراً. هناك بعض من المؤرخين والمتكلمين ينسبون إلى الجبرية المعتدلة، وكذلك هناك من يعتبر أنه لا ينتمي إلى الجبرية أصلاً، لأن ضرار كان يؤمن بقدرية الإنسان، والذي يجعله مسؤولاً أمام ما يرتكب من الأخطاء والمعاصي. وكما نفهم جبرية ضرار من عدمها، علينا أن نعود إلى التاريخ قبل ضرار قليلاً، وعلاقته بأفكار ضرار ومذهب الجبرية. لبيان تلك المسألة أقدم هنا قراءتين لهذا التاريخ: إحداهما قدمت من قبل الشريف المرتضى، والثانية من قبل الباحثين المعاصرين هما: فان أس وكونيليا شاك.

الطريق إلى الجبرية

ضرار عاش في السنوات الأخيرة للحكم الأموي (661-750)، وبداية الحكم العباسي (750-1258). هذه الفترة كانت مشحونة بالحركات السياسية، الاجتماعية، والثقافية، التي تعود جذورها إلى الأحداث التي ظهرت بعد وفاة الرسول. في تلك الفترة، كما يبدو، كان المجتمع الإسلامي يتجاذب بين عقيدتين متناقضتين: عقيدة الجبر والاختيار اللتان أصبحتا حركتين بارزتين ومؤثرتين في إنتاج مختلف التأويلات حول العلاقة بين إرادة الله وإرادة البشر. عديد من الأفكار اللاهوتية أنشأت في السنوات اللاحقة على أساس تلك الحركتين، بحيث إن كل متكلم كان يقدم تفسيره الخاص في فهمه للاختيار أو الجبر²⁷. البحث عن أسئلة: لماذا نشأت تلك المفاهيم بعد وفاة الرسول؟ كيف تبلورت تلك العقيدة بين الطوائف الإسلامية؟ لعلها ترشدنا إلى جذور عقيدة ضرار فيما يتعلق بموضوع البحث.

²³ Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 42-44.

²⁴ Richard C. Martin, Mark R. Woodward, and Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford, England: Oneworld Publications, 1997), 27.

²⁵ Ibid.

²⁶ سامي علي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، 1995)، 3:217.

²⁷ رشيد خيون، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة (بيروت: دار النبوغ، 1994)، 20.

للإجابة عن هذه الأسئلة، علينا أن نعود بالتاريخ إلى الوراء قبل ولادة ضرار بما يقارب أكثر من نصف قرن. فبعد وفاة الرسول في عام 632/11، بقيت الأمة الإسلامية متماسكة نوعاً ما سياسياً واجتماعياً خلال حكم الخليفين أبو بكر وعمر. لكن منذ حكم الخليفة الثالث (عثمان - ت 655/35)، لا سيما بعد قتله بيد بعض المسلمين المتمردين على حكمه، صدم المسلمون من هذه الكارثة، ودفعت الناس إلى طرح أسئلة حول العقيدة والإيمان، وعلاقتها بالإمامة الحقيقية²⁸. الحروب الأهلية التي حدثت بين المسلمين أنفسهم، واقتتال الحكام فيما بينهم، ومشاركة الصحابة في هذه الحروب، جعل المسلمين يتساءلون: هل إطاعة الإمام أو الخليفة واجب شرعي، أم عمل سياسي؟ أصبحت الأمة المسلمة تنقسم على نفسها، بعد أن كانت متحدة ومتماسكة قبل قتل عثمان. وراء تلك الأسئلة كانت تبرز دائماً خلافة عثمان، وكيفية تطبيق حكم الإسلام إلى الواجهة بين خصومه والموالين له: هل انزلق عثمان عن جادة الصواب؟ هل كان حكمه صحيحاً شرعياً؟ هناك من قسم حكمه، (السنوات الاثنا عشر)، إلى نصفين: النصف الأول من حكمه، وهي ست سنوات، كانت مطابقة للشرع، والنصف الثاني كانت خروجاً عن الشرع.

تلك الانقسامات أثرت في تحديد مسار بعض الطوائف التي ظهرت في الفترة المبكرة في تاريخ الإسلام، مثل طائفتي الشيعة والخوارج²⁹. وإن كان هناك مؤيدون كثيرون من بين عامة المسلمين، ولا سيما من الأمويين بشكل واسع، والذين عرفوا فيما بعد بالعثمانيين-من الممكن أن طائفة المرجئة قد خرجت بعد ذلك من رحمهم- ولكن أول طائفة واضحة المعالم قد تشكلت بعد مقتل عثمان، كانت الخوارج، بعد عام 659 / 40، التي انفصلت عن علي ومعسكره في معركة صفين ضد معاوية. هذه الطائفة أول من كُفر عثمان وعلي ومعاوية، وكذلك كل خلفاء الأمويين والعباسيين، إلا أبا بكر وعمر. وقيل الخوارج هم من الأوائل الذين أثاروا أسئلة حول طبيعة العقيدة والإيمان والإسلام³⁰. وكما لاحظ فان أس، فإن وراء أسئلتهم تكمن بعض عناصر كلامية، بحيث تطورت بشكل أدت إلى التساؤل حول ذات الله، وصفاته، وطبيعة كلام الله. هذه المسائل حينها أثرت ونوقشت طوال القرنين الثاني والثالث الهجري بقوة، واستمرت خلال عدة قرون تالية. لذا، فإن أس يعتبر أن الخوارج كانت بيضة حين فقسست خرجت منها العديد من الطوائف الكلامية³¹.

أما الشريف المرتضى (ت. 436/1044)، فيذكر أن أصل المشكلة بدأت حين بدأ المسلمون يتساءلون حول علاقة المعصية بالإيمان، مثلاً: هل المسلم الذي يقترب المعصية يصبح كافراً؟ إذا كان الله خالق كل شيء، فهل هو خالق المعصية أيضاً؟ أين هو مصدر المعصية: هل هو الله أم الإنسان؟ كان هناك من ادعى أن الله هو خالق المعصية، ومنه تأتي. خلافاً لهذا الرأي، كانت هناك جماعة أخرى أنكرت أن يكون الله هو مصدر المعاصي التي يرتكبها الإنسان. هذا الجدل بين العلماء والمتكلمين، الذي بدأ بصيغته البسيطة، استمر حتى أصبح نظرية معقدة خلال القرون التي تلت. يشرح لنا المرتضى، وفقاً لتصوره، ظهور العقيدة الجبرية: كيف بدأت، وتطورت، وعلاقة ضرار بهذه المسألة. يقول المرتضى إن ظهور مسألة عقيدة الجبر كان قد بدأ بسبب مجموعة كانوا يعتقدون أن الله يخلق المعاصي التي يرتكبها الإنسان. وهو يقول موضحاً:

واعلم أن أول حالة ظهر فيها الكلام وشاع بين الناس في هذه الشريعة، هو أن جماعة ظهر منهم القول بإضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه، وكان الحسن ابن أبي الحسن البصري ممن نفى ذلك، و وافقه في

G. Levi Della Vida, and R.G. Khoury, "Uthmān b. 'Affān," *EP*²⁸.

Bernard Lewis, "On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49, no. 1, (February 1986), 141-147.

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development* (New Delhi: Oriental Books Reprint Corp, 1979), 37.

Van Ess, *Theology and Society*, 1:473.³¹

زمانه جماعة وخلق كثير من العلماء كلهم ينكرون أن تكون معاصي العباد من الله، منهم معبد الجهني، وأبو الأسود الدؤلي، ومطرف بن عبد الله، ووهب بن منبه، وقتادة، وعمرو بن دينار، ومكحول الشامي، وغيلان، وجماعة كثيرة لا تحصى. ولم يك ما وقع من الخلاف حينئذ يتجاوز باب إضافة معاصي العباد إلى الله سبحانه، ونفيها عنه، وغيره من هذا الباب، باب القدرة والمقدور وما أشبهه. فأما الكلام في خلق أفاعيل العباد في الاستطاعة، وفيما تصل بذلك وشاكله، فإنما حدث بعد دهر طويل. ويقال: إن أول من حفظ عنه القول بخلق أفاعيل العباد هو جهم بن صفوان، فإنه زعم أن ما يكون في العبد من كفر وإيمان ومعصية فالله فاعله، كما فعل لونه وسمعه وبصره وحياته، وأنه لا فعل للعبد في شيء من ذلك ولا صنع، والله تعالى صانعه، وأن لله تعالى أن يعذبه من ذلك على ما يشاء، ويثيبه على ما يشاء. وحكى عنه علماء التوحيد أنه كان يقول مع ذلك: إن الله خلق في العبد قوة بها كان فعله، كما خلق له غذاء يكون به قوام بدنه، ولا يجعل العبد كيف تصرف حاله، فاعلاً لشيء على حقيقته. فاستبشع من قوله أهل العدل، وأنكروه، مع أشياء أخر حكيت عنه. ولما أحدث جهم القول بخلق أفعال العباد، قبل ذلك ضرار بن عمرو، بعد أن كان [ضرار] يقول بالعدل، وانتفت عنه المعتزلة واطرحته، فخلط عند ذلك تخليطاً كثيراً، وقال بمذاهب خالف فيها جميع أهل العلم، وخرج عما كان عليه وأصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، بعد ما كان يعتقد فيهما من العلم وصحة الرأي، لأنه كان في الأول على رأيهما، بل صحبهما وأخذ عنهما. ثم تكلم الناس بعد ذلك في الاستطاعة، فيقال: إن أول من أظهر القول بأن الاستطاعة مع الفعل هو يوسف السمطي، وأنه استزله إلى ذلك بعض الزنادقة، فقبله عنه. ثم قال بذلك حسين النجار، وانتصر لهذا القول، ووضع فيه الكتب، فصارت مذاهب المجبرة بعد ذلك على ثلاثة أقاويل:

(أحدها) إن الله تعالى خلق فعل العبد، وليس للعبد في ذلك فعل ولا صنع، وإنما يضاف إليه أنه فعله كما يضاف إليه لونه وحياته، وهو قول جهم. (والثاني) إن الله تعالى خلق فعل العبد، وأن العبد فعله باستطاعة في العبد متقدمة، وهو قول ضرار ومن وافقه. (والثالث) إن الله تعالى خلق فعل العبد، وأن العبد فعله باستطاعة حدث له في حال الفعل، لا يجوز أن تتقدم الفعل، وهو قول النجار، وبشر المريسي، ومحمد ابن غوث، ويحيى بن كامل، وغيرهم من متكلمي المجبرة [وعند هذا أكثر متكلمي المجبرة] نحو الأشاعرة وغيرهم. ثم تكلم الناس بعد ذلك فيما اتصل بهذا من أبواب الكلام في العدل، واختلفوا فيه اختلافاً كثيراً³².

رواية المرتضى، تشير إلى الخطوط العامة لبداية ظهور عقيدة الجبر، وكيف استمرت إلى أن وصلت إلى ضرار. النصوص تبين لنا أن المسألة بدأت مع إضافة المعصية إلى الله من قبل مجموعة، وإنكار هذا الانتساب من قبل مجموعة أخرى. نتيجة الجدل هل المعصية خلقها الله أم من عمل الإنسان، انبثقت مفهوم (العدل الإلهي) لأجل إبعاد صفة الظلم عن الله، الذي لا ينسجم مع حقيقة عدالة الله. من مفهوم العدل الإلهي تبلور مفهوم (المنزلة بين المنزلتين)، الذي أصبح فيما بعج مبدءاً أساسياً من المبادئ الخمسة التي اختارها المعتزلة لترسيخ بناء مذهبهم. يذكر المرتضى نقطة جديرة بالملاحظة، حيث يقول إن جماعة غفيرة من التابعين ردوا على أولئك الذين كانوا يؤمنون بإضافة المعصية إلى الله، وذلك في وقت مبكر جداً في التاريخ الإسلامي، ويمكن أن تعود بداية ذلك الجدل إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأول. هنا نتساءل ما الذي حدث بعد الرسول حتى يدفع المسلمين بهذا الاتجاه، بحيث جعلهم يبحثون عن بنية المعصية ومعرفة علاقتها بالإيمان، ومن ثم الإيمان باضافة المعصية إلى الله؟ ما هو معلوم أن الصراع السياسي، والحرب الأهلية، أنتجت ثلاث طوائف: الخوارج، الشيعة، والمرجئة. الفئة الأولى كفرت عثمان وعلي، وكفرت كل الذين لم يكونوا معهم. والفئة الثانية كفرت كل الذين لم يوافقوا الخليفة الرابع،

32- الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، ت. أحمد الحسيني (قم: دار القرآن، 1405)، 2: 179-80.

ولم يساندوه. أما الفئة الثالثة، فقد حاولت إنقاذ الأمة الإسلامية، ظناً منهم، عن طريق حماية الصحابة من التكفير والتفسيق ورأب الصدع الذي حدث بعد قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان³³.

لأجل معالجة تلك المشكلة، حاولت المرجئة الفصل بين العمل والإيمان. هم ادعوا أن ارتكاب المعصية لا يخرج المسلم عن دائرة الإيمان، ولا يجعله كافراً. بل ذهبوا أبعد من ذلك بالقول إن فعل المعصية من خلق الله، ولا يأت الناس بشيء خارجاً عن إرادة الله. بهذه الطريقة كانوا يريدون على الخوارج والشيعة، عندما كانوا يهاجمون الصحابة، واتهموهم بالعصيان والكفر. الصحابة في نظر الأمة الإسلامية كانوا المثل الأعلى، فإذا سقطت هذه المثل في أعينهم، لا يبقى للمسلمين سند يعتمدون عليه ويفتخرون به بعد وفاة الرسول، وهي التي وصفها القرآن بأنها خير أمة⁽³⁴⁾.

إذاً، طوال عقود كان الجدل يدور بين الفريقين: فريق "إضافة المعصية إلى الله"، أو "نفي المعصية عن الله". الفريق الأول عُرف بأهل الإثبات، والثاني بأهل النفي. نستشف من كلام المرتضى، أن النقاش بينهم لم يتجاوز أكثر من ذلك، بل هو يؤكد أن عقيدة أهل الإثبات هي التي أدت إلى ظهور العقيدة الجبرية. أما عقيدة أهل النفي، فأدت إلى ظهور عقيدة الإرادة الحرة للإنسان، أي فكرة العدلية، والتي عرفت فيما بعد بالقدرية. وهو يؤكد أيضاً أن عقيدتي الجبر والاختيار لم تظهر إلا بعد فترة طويلة كفكرة منظمة مبنية على التفكير العقلاني. وأن باكورة عقيدة الجبرية ظهرت على أيدي الجهم، وضرار، وغيرهم.

وكما نفهم من المرتضى، من خلال عرضه لهذا التاريخ، أن مفهوم العدلية سبق مفهوم القدرية، لأنه يقول أن معبد الجهنّي، وغيلان الدمشقي، لم يدعوا إلى القدرية، بل إلى العدلية³⁵:

- في بداية مرحلة ظهور علم الكلام، كان النقاش والجدال حول إثبات إضافة المعصية إلى الله، أو نفي المعصية عنه.

- في المرحلة الثانية، كان النقاش يدور حول مفهوم العدل الإلهي، والذي بدوره تحول إلى عقيدة القدرية.

- من خلال هذا السرد التاريخي يتبين أن مفهوم العدلية يتقدم زمنياً على ظهور المعتزلة، وأنه كان سائداً ومعروفاً في المجتمع الإسلامي. وفي هذه المرحلة يظهر ضرار بين المتكلمين، ويكشف رأيه حول تصوره للجبر والاختيار، واتبع جهماً في ذلك، وبدوره أصبح ضرار خارج دائرة المعتزلة، كما يقال. وكان ضرار قبل ذلك يأخذ برأي واصل بن عطاء، في مفهوم العدل الإلهي.

- على الرغم مما يقال في هذا الصدد أن ضرار كان ينتمي إلى أهل الجبر، الذي أتى به جهم، أو إلى أهل العدل، الذي أتى به واصل، وغيره، يتبين أن ضرار كان له رأيه الخاص حول مفهوم الجبر والعدل. كما يبدو أنه لم يقبل الجبرية الخالصة التي أتى بها جهم، ولا العدلية الخالصة التي قال بها واصل وغيره، بل - كما يبدو - هو توافق بين الجبر والاختيار³⁶.

بدأ ضرار يستعمل مصطلحاً جديداً حتى ينأى بنفسه عن كلا العقيدتين الجبرية والعدلية الخالصة، وهو مصطلح (الاستطاعة). هذا المصطلح أصبح مفهوماً جديداً يتداوله المتكلمون ويتناولونه في إبراز دور فاعلية الإنسان في خلق عمله، وبموجبه يتحمل مسؤولية سلوكه: إن كان سيئاً يعاقب عليه، وإن كان حسناً يُثاب لأجله³⁷. أصبح مفهوم عقيدة الجبر يحمل ثلاثة أبعاد: جبرية جهم خال من فكرة الاستطاعة، جبرية ضرار تؤكد على وجود

Muhammad 'Alī Kamāl, "Taṭawwur 'Ilm al-Kalām fi Risālat Inqādh al-Bashar min al-Jabr,"³³

Majalat al-Risāla 220 (September 20, 1937), 33-38.

Kamāl, "Taṭawwur 'Ilm al-Kalām."³⁴

Ibid.³⁵

Ibid.³⁶

Ibid.³⁷

الاستطاعة في الإنسان قبل البدء بالعمل، وجبرية يوسف السميتي³⁸ (ت. 189 / 805)، التي تؤكد على وجود الاستطاعة أثناء أداء عمل من قبل الانسان.

أسئلة تطرح نفسها هنا: هل ظهور فكرة الجبر في بداية الأمر - والتي أصبحت بعد فترة طويلة عقيدة ذات طبيعة كلامية، بل وحتى فلسفية - وفقاً لتصوير المرتضى: كانت نتيجة للتفكير والتأمل الفلسفي لدى جهم وضرار، تحت تأثير الفلسفة الإغريقية، واحتكاكهم بالأديان الموجودة في عصرهم، أم أنها كانت نتيجة تطور لمفهوم (إضافة المعاصي) إلى الله؟ هل هناك علاقة جدلية بين إضافة المعاصي إلى الله، والعقيدة الجبرية، التي قال بها جهم وضرار؟ استناداً إلى ما كتبه كورنيليا شاك حول مذهب جهم وضرار، لعلي أستطيع الإجابة عن الأسئلة المطروحة بإيجاز. هو يقول إن جهم وضرار كانا من بين أوائل العلماء الذين يتعاطون مع القضايا التي كانت تتعلق بفلسفة الطبيعة. كورنيليا يعتبر جهم أول متكلم مسلم في تاريخ الفكر الإسلامي دون نزاع، وجزء من نظريته اللاهوتية تعتمد على نظرية المعرفة لأرسطو، وفي بعض القضايا الأخرى يستند على الأفلاطونية الحديثة. مع جهم بدأ الصراع بين علم اللاهوت الطبيعي مع أولئك الذين كانوا يأخذون بصفات الله في القرآن حرفياً. الجهميين كانوا في جبهة، والحشويين والمشبهيين في الجبهة المضادة لهم. لذا يعتبر جهم من الأوائل الذين جاءوا باستعمال العقل، واستنتاج الرأي بين المسلمين، وبسببه اتهم من قبل الحنبلين بالكفر، لأنه استعمل علم الكفار في منهجه الفكري، وكانوا يقصدون أن جهم لجأ إلى الفلسفة الأغريقية والأديان المسيحية واليهودية في تفكيره.

أما ضرار، فكان في سن شبابه منتقياً إلى الجيل الثاني من الذين عرفوا بالمعتزلة في البصرة وبغداد. مع أن ضرار لم يلتق بجهم يوماً، وعلى رغم أن ضرار انتقد جهماً، فإن كثيراً من خصومه اتهموه بالجهمية. بل قيل أيضاً إن ضرار قد تأثر بفلسفة اللاهوتي المسيحي (جريجوري فان نساى) و(أفلاطون) و(أرسطو)، في مسألة خلق الأشياء وتركيب الأجزاء وتكوين الأجسام³⁹. كما تشير (كورنيليا) إلى أن المصادر التي نعتمد عليها لمعرفة مذهب جهم وضرار، لا تعطينا الكثير، بل تختصر عقيدتهم في بضع جمل، فيها نكتشف بعض الآراء حول الفيزياء والأبستمولوجيا والاثيولوجيا. تلك المصادر التي تذكر آراءهم، ظاهر أنها تدور حول كيفية نشأة وانحلال الأجسام، التغيرات التي تأتي على الأشياء الممرئية، التساؤل حول السببية، كيفية الإدراك، ومعرفة الله⁴⁰. هنا أنقل نصين من جهم وضرار حول عقيدتهما في الجبر، ومنها ندرك مدى عمق تفكيرهم في هذه المسألة. يقول جهم:

أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً⁴¹. "إن القرآن جسم، وهو فعل الله"⁴².

يقول ضرار:

إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلاً واحداً لفاعلين؛ أحدهما خَلَقَهُ وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد. وإن الله - عز وجل - خالق لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة⁴³.

38- أبو خالد يوسف بن خالد بن عمير السميتي الليثي. ولد في البصرة في 738/120. اتهم بالزندقة بسبب آرائه الكلامية. انظر:

.Van Ess, *Theology and Society*, 2:173-17

Schöck, "Jahm b. Šafwān".³⁹

40- نفس المصدر.

41- الأشعري، مقالات، 1:338.

42- نفس المصدر، 2:261.

43- نفس المصدر، 339.

من المقطعين السابقين لجهم وضرار نفهم أن هناك، وراء أقوالهم، نظاماً فكرياً واستنتاجات تعتمد على الحجج العقلية، أكثر من القضايا السياسية والصراعات المذهبية، كما يعرضها المرتضى. الدراسة الحالية مخصصة لتسليط الضوء على ضرار، لذلك أحاول في القسم التالي اركز على عقيدة ضرار في مسألة الجبر والاختيار.

ضرار وعقيدته الجبرية

في الفقرات السابقة مهدنا الطريق تاريخياً عسى أن نصل إلى فهم عقيدة ضرار المتعلقة بالجبرية التي اختارها في مسيرة حياته الفكرية. ولكن بسبب شحة المعلومات لا يمكننا أن نصل إلى الكنه الحقيقي لما اعتقده ضرار، كي نعرف المبدأ الذي بنى عليه مذهبه. ولكننا استناداً إلى المقاطع التي بين أيدينا من أقوال ضرار، نحاول أن نفهم جانباً من تصوره حول الجبر والاختيار.

المصدر الرئيسي الوحيد الذي يذكر مذهب ضرار وفكره مفصلاً نوعاً ما، مقارنة بالمصادر الأخرى، هو أبو الحسن الأشعري. لا بل وأغلب المصادر التي تذكر ضرار وآراءه، هي إعادة بشكل من الأشكال لما قاله الأشعري حول ضرار ومذهبه. فعلى أساس ما قدمه لنا الأشعري، نتعرف على فهم ضرار لصفات الله، وإرادة الله، والعلاقة بين الله والإنسان، فيما يتعلق بالفاعل الحقيقي أثناء أداء العمل من قبل الإنسان. ضرار يقول، "الله يخلق الفعل، والإنسان يكتسب ذلك الفعل". يعرض الأشعري تصور ضرار بقوله: إرادة الله ذات شقين: إرادة هي مراده، أي هو الذي يريد ما أراد في كينونة ذاته. وإرادة هو يأمر بها، لإيجاد فعل ما. عندما يريد الله أن يخلق شيئاً، ذلك الخلق، هو إرادته لفعل الخلق. أما إرادة الله لخلق فعل الإنسان، ذلك الخلق، هي إرادة لخلق ذلك الفعل الذي يقوم به الإنسان، وهذا الخلق هو فعل الإنسان من قبل الله. ضرار يقول إن خلق شيء ما، هو الشيء نفسه الذي وجد بفعل الأمر (كُنْ) من الله الذي يجعل الأشياء شيئاً⁴⁴. يقول الأشعري موضحاً ما قاله ضرار:

إرادة الله سبحانه على ضربين: إرادة هي المراد، وإرادة هي الأمر بالفعل، وزعم أن إرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق، وإرادته لفعل العباد هي خلق فعل العباد، وخلق فعل العباد هو فعل العباد، وذلك أنه كان يزعم أن خلق الشيء هو الشيء⁴⁵.

وفقاً للأشعري، ضرار كان يميز بين الفعل الذي يصدر عن الإنسان، والفعل الذي يصدر عن الله. حينما يريد الإنسان أن يفعل شيئاً، وفي نفس الوقت له القدرة على عدم فعله، يعتبر هذا الفعل، من فعل الإنسان. كل الأفعال عدا ذلك، هي من فعل الله. ضرار يدعي أن الإنسان يستطيع أن يقوم بفعل في فضاء غير فضائه في الحقيقة، مثل الحركة والسكون. ونتيجة عمل الإنسان الذي يؤديه في هذا الفضاء، هو اكتساب إنساني، ولكن الفعل الذي ينفذه الإنسان هو فعل إلهي في الحقيقة⁴⁶.

يضرب ضرار (عملية الإدراك) مثلاً لتوضيح ما يقصده. هو ينظر إلى تلك العملية (الإدراك) من جانبين: الإدراك "كسب" إنساني، و"فعل" إلهي، في الوقت نفسه. هو يخالف هؤلاء الذين اعتبروا أن الإدراك هو فعل إنساني بحت، بحيث لا يتعلق بإرادة الله مطلقاً⁴⁷. ضرار يعطي مثلاً آخر، وهو "عملية قراءة القرآن"، ليميز بين فعل الإنسان وفعل الله أثناء قراءة القرآن. يقول: إن القرآن خُلِقَ من قبل الله، وعندما أقرأ القرآن أكون أنا منفذاً لفعل القراءة، إذ أنا فاعل حقيقي للقراءة، أما الله فهو خالق القرآن، وفي الوقت نفسه، هو الخالق للقدرة التي أستطيع بسببها أن أقوم

44- الأشعري، مقالات، 2:199.

45- نفس المصدر 2:199.

46- الأشعري، مقالات، 2:91.

47- نفس المصدر 2:70.

بفعل قراءة القرآن، وباختياري لتلك القراءة، وهي "الاستطاعة"⁴⁸. القرآن من الله خلقاً، ومي قراءة وفعلاً، لأنني أقرأ القرآن، والمسموع هو القرآن، والله يأجيني عليه، فأنا فاعل، والله خالق⁴⁹.
يشرح (فان أس) فكر ضرار في هذا الصدد قائلاً: إن القدرة على الفعل وفقاً لتصوير ضرار موجودة لا فقط قبل أداء القراءة، بل أثناء الأداء، وحتى بعد الأداء. هنا يظهر خلاف بين هذا القول، وما قاله المرتضى، حيث إن ضرار وافق على وجود الاستطاعة قبل الفعل، وهي نقطة الفصل بينه وبين جهنم، من جهة، والسمي، من جهة أخرى⁵⁰. وفقاً ل(فان أس)، ضرار هنا يحدد مستويين للاستطاعة عند الإنسان، هما: القوة والقدرة. القوة هي الاستطاعة الأولية لفعل ما، التي يمكن أن يقابلها معنى الصحة، هي أداء الجسم الإنساني، الذي يعرف ب(الاستطاعة). في الوقت نفسه، هناك الاستطاعة الثانوية اللحظية أثناء الأداء، والتي سماها ضرار ب(القدرة). ضرار اعتقد أن الفعل الإنساني هو الفعل الحقيقي، ولكنه في الوقت نفسه مخلوق من قبل الله⁵¹. على أساس هذا المفهوم أن الإنسان يكمل خلق الفعل عند الله بالاكتمال⁵².

فكرة ضرار هذه أصبحت مشكلة عويصة لدى المعتزلة من بعده، فحاول بشر بن المعتز أن يفسر مفهوم كلمة الاستطاعة لتنفيذ الفعل، بكلمة (الصحة). أما ضرار، فلم يذهب إلى ذلك المنحى في مزاعمه حول الاستطاعة⁵³. يشير (فان أس) كذلك إلى أن ضرار من المحتمل جداً أنه لم يعتمد على العقل فقط في مذهبه هذا، بل اعتمد على القرآن أيضاً. ضرار استعمل مفهوم الاكتمال استناداً إلى القرآن، حينما يقول إن الإنسان لا يستطيع أن يكمل الفعل لوحده، بل هو شيء يخلقه الله⁵⁴. ثم يقول إن ضرار اعتقد أن الكون المخلوق يتكون من الأعراض فقط. الذي نراه هو أعراض أو صفات مؤتلفة، تظهر أمامنا على شكل جسم. بهذا الرأي يعارض ضرار أولئك الذين يصفون الأشياء بأنها طبيعة مستقلة، أو روح، أو جوهر، أو أي ذات قائمة بنفسها. هو كان يعتقد أن الجسم الذي ندركه، ليس جسماً في الحقيقة، بل صفات أو أعراض تكون جسماً، بحيث ليس هناك أي شيء آخر بجانب تلك الأعراض. لذا فالجسم في النهاية ليس إلا أعراض مؤتلفة، واعتبر ضرار أن الحركة والسكون ضمن الأعراض غير الأساسية في تشكيل الجسم⁵⁵.

ضرار له نظريته الخاصة في شرح الحركة والسكون اللذان يحدثان في الجسم. وجهة نظر ضرار تبدو في أول وهلة أنها تفسير مادي بحت، لأنه يرى الحركة والسكون ليسا إلا حدثين طبيعيين، ليسا إلا نتيجة لأسباب وتفاعلات مادية خارجاً عن إرادة الله. عندما يستبدل عرض من الأعراض الأساسية مكانه لعرض آخر في الجسم، مثلاً استبدال الحرارة بالبرودة، أو العكس، يؤدي إلى دفع الأعراض جميعاً معاً في الوقت نفسه بالاتجاه المدفوع إليه، مؤدياً حدوث الحركة المطلوبة في الجسم⁵⁶. السؤال المطروح هنا، هو: ما علاقة هذه النظرية في تصور ضرار بالإنسان وخلق فعله؟ كما علمنا، كان ضرار يقول إن الإنسان جسم، وكل جسم يتكون من أعراض. مثلاً يمكننا أن نشعر بحرارة جسم الإنسان،

48- نفس المصدر 2:265.

49- نفس المصدر 2:265.

50 Van Ess, *Theology and Society*, 3:48؛ عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق، ت. محمد عثمان الخشاب (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 1988)، 188.

Ibid., 3:48. 51

Ibid., 3:48. 52

Ibid., 3:48. 53

Ibid., 3:49. 54

Van Ess, *Theology and Society*, 3:41. 55

Ibid., 3:48. 56

نرى لون جلده، نشم جسده ونلمسه، لكن هذا الجسد يملك أفعالاً، فهو بلا روح أو جوهر مستقل بوجوده. أما الظروف المهيئة لتلك الأفعال التي يمكن للإنسان أن يقوم بها، فهي وجود عرض اسمه الحياة في جسم الإنسان⁵⁷. قوة الإنسان أو استطاعته لإنجاز فعل ما، وفقاً لضرار، عرض متصل وغير قابل للانفصال عن الإنسان، ومستمر وجوده ما دام هذا الإنسان حياً. موقف ضرار هو حل وسط بين موقف المعتزلة، الذي يعتمد على التمييز الأرسطي بين الفاعلية الجوهرية والفاعلية السلبية للأشياء، وموقف جهم الذي ينفي النشاط فيما يتعلق بالجسم المادي. ففي الوقت الذي يقترب ضرار إلى النظرية الماتريديّة حول إنجاز الفعل، فإن جهم كان قريباً إلى الأشعري في مسألة إنجاز الفعل⁽⁵⁸⁾.

يشرح (كورنيليا شكاك) عقيدة ضرار من نفس الزاوية التي قرأها (فان أس) حول خلق فعل الإنسان من قبل الله. ضرار كان يتصور أن فعلاً واحداً له عاملان في الوقت نفسه، واحد منهم يخلق ذلك الفعل، وهو الله، والثاني يكتسب ذلك الفعل، وهو الإنسان. الله في الحقيقة فاعل بالنسبة إلى خلق أعمال الإنسان، والإنسان في الحقيقة فاعل مباشر لما يعمل⁽⁵⁹⁾.

هنا سؤال يطرح نفسه: أين ينبع فكر ضرار حول الجبرية والقدرية؟ مما سبق ظهر أن خلق الله لفعل الإنسان ليس مطلقاً، كما تصوره جهم بأن الله هو الفاعل الحقيقي، وليس للإنسان أي قدرة إلا تمثيل ما أراده الله منه. على رغم أن جهم يقول إن الله يسر للإنسان قوة كي يختار به عمله، ولكنه يؤكد في نهاية الأمر أن ليس له أي دور في الأداء إلا مجازاً⁽⁶⁰⁾. في مقابل ذلك ضرار يعتقد أن الإنسان يتكون من الأعراض؛ مثل: اللون، الطعم، الرائحة، والقوة، وأعراض أخرى. والأعراض بطبيعتها المادية لا قوة لها ولا حول، حتى يمكنها أن تفعل أو تنتج شيئاً من ذاتها دون الاستناد إلى شيء غيرها. لذا، الذي يمكن أن يجعل الإنسان أن يفعل شيئاً هو الله، الذي بدوره يتدخل في كل حركة أو عمل في الكون بالطريق المباشر، والإنسان ليس خارجاً عن هذا القانون. لكن - كما يقول ضرار - إن تلك الأعراض التي مجتمعة تصبح إنساناً، تعطيه القابلية أن يختار فقط لا أن يخلق. ففي نظر ضرار إن الإنسان لا يملك لا روحاً ولا أي جوهر حتى يجعله ذاتي الحركة مستقلاً بنفسه، وكما يقولون إن الجوهر قائم بذاته، ووجوده لا يعتمد على غيره. يقول ضرار:

الجسم أعراض ألفت وجمعت، فقامت وثبتت، فصارت جسماً⁶¹.
يتكون الإنسان من أشياء كثيرة: لون، وطعم، ورائحة، وقوة، وما أشبه ذلك، وأنها الإنسان إذا اجتمعت، وليس هاهنا جوهر غيرها⁶².

ضرار حامل نظرية للوجود، تميزه عن غيره في زمنه. وإن كنا لم نستطع أن نصل إلى كنه كامل نظريته، ولكن تصوره لوجود الله، صفاته، وإرادته، وتصوره للوجود وكيفية إيجاده، نظرته إلى الأجسام وكيفية بنائها، وأخيراً اعتقاده في كيفية تركيب الإنسان من الأعراض، وأنه هو خالٍ من الروح أو الجوهر، أدى به إلى أن يكون نظرته الخاصة به ليتجنب جبرية الجهمية و قدرية المعتزلة. حاول أن يجد مخرجاً عن طريق إيجاد مصطلح (الاستطاعة)، هرباً من الجبرية، ويعترف

⁵⁷ Ibid., 3:48.

⁵⁸ Schöck, "Jahm b. Šafwān."

⁵⁹ Cornelia Schöck, "Jahm b. Šafwān (d. 128/745-6) and the 'Jahmiyya' and Ḍirār b. 'Amr (d. 200/815)," in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 75.

60- الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، ت. أحمد الحسيني (قم: دار القرآن، 1405)، 2:181.

61- الأشعري، مقالات، 2:7.

62- الأشعري، مقالات، 2:26.

بأن الإنسان يتحمل المسؤولية، لأن الإنسان مستطيع، بمعنى آخر الإنسان قابل للاستطاعة وله الاختيار بين الخطأ والصحيح. لذا بعض الناس فهمت ضرر أنه من المجبرة والبعض الآخر اعتبره من القدرية لأنه اعترف بأن الإنسان يتحمل المسؤولية بسبب تملكه للاستطاعة.

المصادر والمراجع:

العربية

الأشعري، أبو الحسن. (1950). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (المجلد 1 و 2). ترجمة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

ابن عبد ربه. (1983). العقد الفريد (المجلد 8). ترجمة عبدالمجيد الترحيني. بيروت: دار الكتب العلمية

ابن حزم. (تاريخ النشر غير معروف). جمهرة أنساب العرب. ترجمة عبدالسلام هارون. القاهرة: دار المعارف.

البغدادي، عبدالقادر. (1988). الفرق بين الفرق. ترجمة محمد عثمان الخشاب. القاهرة: مكتبة ابن سينا.

الجاحظ. (1966). الحيوان (المجلد 4). ترجمة عبدالسلام هارون. مصر: مصطفى البابي الحلبي.

الصفدي. (2000). الوافي بالوفيات (المجلد 16). ترجمة أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الذهبي. (1990). تاريخ الإسلام (المجلد 12). ترجمة عمر عبدالسلام. بيروت: دار الكتاب العربي.

الذهبي. (1982). سير أعلام النبلاء (المجلد 8). بيروت: مؤسسة الرسالة.

خيون، رشيد. (1997). معتزلة البصرة وبغداد. لندن: دار الحكمة.

خيون، رشيد. (1994). مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة. بيروت: دار النبوغ.

كمال، محمد علي. (1937). "تطور علم الكلام في رسالة إنقاذ البشر من الجبر". مجلة الرسالة، 220 (20 شهر أيلول): 33-38.

الملطي، ابن عبدالرحمن. (1993). التنبيه والرد على الأهواء والبدع. ترجمة محمد زينهم محمد عذب. القاهرة: مكتبة مدبولي.

المرتضى، الشريف. (1405). رسائل المرتضى (المجلد 2). ترجمة أحمد الحسيني. قم: دار القرآن.

النشار، سامي علي. (1995). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (المجلد 3). القاهرة: دار المعارف.

وكيع. (تاريخ النشر غير معروف). أخبار القضاة (الأجزاء 1 و 2 و 3). ترجمة سعيد اللحام. بيروت: عالم الكتب.

الأجنبية:

- Ess, J. van. (2017). *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Vol. 1. Edited by Maribel Fierro, M. Şükrü Hanioğlu, Renata Holod, Florian Schwarz. Translated by John O’Kane. Leiden: Brill.
- Ess, J. van. (2018). *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. Vols. 2, 3, 4. Edited by Maribel Fierro, M. Şükrü Hanioğlu, Renata Holod, Florian Schwarz. Translated by Gwendolin Goldbloom. Leiden: Brill.
- Ess, J. van. “Ḍirār b. ‘Amr.” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition — Brill (EI²).
- Heck, Paul L. (2014) *Skepticism in Classical Islam: Moments of Confusion*. London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Lewis Bernard. (1986). “On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49, no. 1, (February): 141-147.
- Montgomery, W. Watt, (1985). *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: University Press.
- Martin, Richard C., Mark R. Woodward, and Dwi S. Atmaja, (1997). *Defenders of Reason in Islam: Mu‘tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxford, England: Oneworld Publication).
- Schöck, C. (2016). “Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745–6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ‘Amr (d. 200/815).” *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Edited by, S. Sabine. Oxford: Oxford University Press, 55-80.
- Vida G. Levi Della, and R.G. Khoury, “‘Uthmān b. ‘Affān.” *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition — Brill (EI²).
- Wensinck. A. J., (1979). *The Muslim Creed: its Genesis and Historical Development*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corp.