نحو تأصيل أنطولوجيّ
لآراء الجهم بن صفوان في الجبر

د. عدنان ملحم*

الملخص

حاول هذا البحث إلقاء الضوء على أفكار الجهم بن صفوان في ما يتعلّق بمذهبه في الجبر بصفتها تأسيسًا لرؤية فلسفيّة حقيقية تقوم على فهم عميق للوجود، بما يدلُّ على أنَّ غالبية القراءات أو التحليلات التي تناولت فكر الجهم لم تكن منصفة، إذ نظرت إليه في أفق ضيق لا يخرجه في أفضل الأحوال من الحيّز الذي حدّده مؤرخو الفرق الكلامية، لكن سيتبيّن أنه يوجد في فكر الجهم بُعد فلسفيّ أصيل بحاجة إلى إعادة النظر فيه.

* جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة.

Towards an Anthological Localization of the Views of Al Jahm bin Safwan in Fatalism

Dr. Adnan Mylhm[**]

Abstract

This research attempts to shed light on the ideas of the philosopher Jahm bin Safwan regarding his doctrine of Fatalism (predestination) as the foundation of a true philosophical vision based on a deep understanding of existence. The research shows that the majority of the readings or analysis that dealt with the thought of Al Jahm were not fair, and depended at best on a narrow vision by the historians of the linguistic difference. The study will show that there is in the thought of Al Jahm an original philosophical dimension that needs to be reconsidered and revisited.

[**] Damascus University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy.

مقدّمة:

ينبغي إعادة تأويل فكر الجهم بن صفوان، في أفق جديد، مغاير لما درجت عليه الكتب التراثية في علم الكلام الإسلاميّ، إذ صنّفته على أساس أنه رائد من رواد مذهب الجبر، أو ما اصطلح على تسميته تمثيلًا لفرقة معينة بمصطلح "الجبرية"، ذلك أنّنا نجد أقدم مؤرخي الفرق الكلامية الإسلامية، يضعون الجهم دومًا في سياق مغلق، متهمين إياه بأنّه صاحب بدعة تخرج بصاحبها على تعاليم الإسلام الصحيح، ونجد ذلك في صيغ مختلفة، مثلًا، عند الأشعري، وعبد القاهر البغدادي، والشهرستاني ومن لفَّ لفَّهم، لذلك قُدمت أفكار جهم على أنَّها تمثّل رؤية إسلامية مغايرة، أو مختلفة عن الرؤية السائدة، أي: المتعارف عليها، ونُظر إليه من منظور تكفيري، بمعنى: أنّ الجهم لا يتسق في تفسيره للإسلام مع التفسيرات الكلاسيكيّة، إلَّا أنَّ التعمق في هذه الإشكالية، سوف يكشف أنَّ الجهم قد قدّم فلسفة مخصوصة ذات أبعاد إنسانيّة كونيّة، ولم يكن متكلّمًا عاديًا؛ بل كان ذا نظرة فلسفيّة عميقة، لأنَّه كما سيتبيّن قدّم نظرات شمولية في حقيقة الله والكون (العالم) والإنسان، واستطاع أول مرة في تاريخ الثقافة الإسلامية، وعلى نحو مبكّر جدًا، أن يستقصي ماهية الألوهية، ويحدد مفهوم الألوهية، إذ كان هذا الموضوع ولا يزال، غير مستحسن الخوض فيه، لذلك، جاء المحور الأول من هذا البحث بهدف تأصيل أفكار الجهم فلسفيًّا، وجاء المحور الثاني بهدف تبيان الخصوصيّة الثقافيّة للجبريّة عند الجهم بن صفوان، وكانت غاية المحور الثالث المقارنة بين أفكار الرواقيين وآراء الجهم من أجل تبيان مدى التقارب بينهما على مستوى الأصالة الفلسفية، وانتهى البحث بجملة من النتائج.

أولا: التأصيل الفلسفي التاريخي لمفهوم الجبر عند الجهم بن صفوان:

يأتي مفهوم "الجبر" عند الجهم بن صفوان* للدلالة، على أنَّ العالم عمومًا، والإنسان خصوصًا، في حالة خضوع تام لقوانين تحكم الأشياء كلها، فلا توجد حرية لدى البشر على الإطلاق، وإنَّما أفعالهم كلّها ليست نابعة من ذواتهم، وإنَّما مصنوعة أو مجعولة لأجلهم مُسبَّقًا، أي إنَّهم مجبرون على ما يقومون به كلّه من سلوكيات وتصرفات ونزوعات، إلخ.. ولا يمكن القول بأية حرية داخل ذواتهم، فها هو الجهم – كما يروي

* الجهم بن صفوان: أبو محرز الراسبي السمرقندي، الكاتب المتكلم أس الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، كتب للأمير حارث بن سريج التميمي. وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن. ويقول: إن الله في الأمكنة كلها. قال ابن حزم كان يخالف مقاتلًا في التجسيم. وكان يقول: الإيمان عقد بالقلب، وإن تلفظ بالكفر. قيل: إن سلم بن أحوز قتل الجهم، لإنكاره أن الله كلم موسى.
انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، جـ6، مؤسسة الرسالة، الرياض، 2001، ص:26–27.

الأشعري– يؤكد "أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، ودار الفَلك، وزالت الشمس، وإنما فَعَلَ ذلك بالشجرة والفلك والشمس اللهُ سبحانه!"[1].

ويظهر من تأكيد الجهم هذا، أنَّ الفاعليّة الحقّة هي لله وحده، لكن مادام الإنسان لا يملك القدرة على الفعل، إذ إنَّه غير فاعل للفعل، فهذا يعني أنَّ الإنسان نفسه جزء من العالم الفيزيقيّ، توجّهه قوانين هي نفسها التي توجّه الكائنات أو الموجودات الفيزيائية، وهذا يعني إدخالًا أو إدراجًا للإنسان داخل العالم في حركيّة مماهاةٍ بين الظاهرة الفيزيائية والظاهرة الإنسانية، فلا فرق بينهما البتة. وعليه، يحيا الموجود الإنساني ضمن سياق قد حُدِّدَ له مسبقًا، وهذا يقتضي أنَّ الجهم يقول بـ "الضرورة "، فالقول بالجبر هو القول بـ "الضرورة" التي هي هنا بنية أنطولوجية تكتنف أفراد بني الإنسان، ليس هذا فحسب، بل سوف تتسع مقولة الضرورة إلى أقصى مدى لها لتشمل الألوهية نفسها.

لكن السؤال الخليق بالطرح هو: كيف يتحرك الإنسان داخل هذه الضرورة؟ هنا يجيب جهم: "أنَّ الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارًا له منفردًا بذلك، كما خلق له طولًا كان به طويلًا، ولونا كان به ملونًا."[2]

إذًا، ما يقف وراء هذه الضرورة –مبدئيًّا– هو الله، وهنا يمكن القول: إنَّ الجهم يقول بهذه الضرورة، لا من منطلق أنه ينكر حرية الإنسان من أجل الركون إلى المُغيَّبات، ومن ثمَّ، لا يهدف إلى إلغاء معنى الوجود الإنساني في الوجود الإلهي، لتغليب النصّ على العقل كما حاول كثيرٌ من الباحثين تفسير الجبرية في منظور الجهم ...، إذ تعرضت الجبرية لهجوم عنيف على أسس غير موضوعية، وفُسِّرت آراء الجبريين على أنَّها بِدَعٌ وضلالات*.

لكن للجبر دلالة أعمق عند جهم، بمعنى: أنه لم يكن مقتصرًا في رؤيته على الأفق المزعوم الذي اختطه له علماء الكلام ومؤرخو الفرق الذين يقرنونه غالبًا بـ "الجعد بن درهم"**، إذ إنَّهم يزعمون أنَّه تتلمذ عليه وأخذ منه مذهب الجبر؛ لكن في الحقيقة لا

---

[1]– الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ1، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص:312.

[2]– المرجع نفسه: الصحيفة نفسها.

* يقول ابن تيمية: "وكذلك الجهم وشيعته دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، وأضلوا بشرًا كثيرًا..."؛ انظر: ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، جـ4، مفصل الاعتقاد، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزار–أنور الباز، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ص:132.

** الجعد بن درهم: مؤدب مروان بن محمد هو أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلًا، ولا كلم موسى، وأن ذلك لا يجوز على الله. قال المدائني: كان زنديقا. وقد قال له وهب: إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله أن له يدا، وأن له عينًا ما قلنا ذلك، ثم لم يلبث الجعد أن صُلب؛ انظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء، جـ5، مرجع سبق ذكره، ص: 433.

توجد نصوص منقولة عن الجعد في كتب التراث تشير إلى أفكاره على نحو واضح، حتى أن "علي سامي النشار" قد استقصى آراء الجعد أو أفكاره كما طرحها المؤرخون وكتاب السير والفقهاء مثل: ابن النديم (مات 1074م)، والذهبي (1274–1348م)، وابن كثير (1301– 1373م)، وابن تيمية (1263–1328م)، وابن نباتة (1287–1366)، وابن العماد (1623–1679) الخ ... ولم يصل النشار إلى تكوين تصور متبلور عن توجُّه الجعد الكلامي، إلَّا أنَّه استطاع استخلاص آراء متفرقة لا تدل على رؤية واضحة متماسكة، وأغلب المعلومات التي جمعها تأخذ الطابع التاريخي والدليل على صحة هذا الكلام أن النشار استخلص رؤيته في ما يتعلق بـ "الجعد بن درهم" على النحو الآتي:

أولًا: كان موقف الجعد الفكري مخالفًا لعامة المسلمين، بسبب إقامته أو حياته بين اليهود، كما يذكر ابن نباته وابن كثير أو بين المانويين كما يذكر ابن النديم.

ثانيًا: جاء قتل الجعد ليس لأسباب فكرية، وإنَّما لأسباب سياسية من قبل الأمويين؛

ثالثًا: كل ما ذكر عنه هو أنه كان يقول بخلق القرآن، والتعطيل، وأنه ينادي بأن الله لم يكلم موسى تكليمًا[3].

وعليه، إنَّ أيّ تسليم بأنَّ جهمًا كان تلميذًا للجعد أو متأثرًا به، هو قول غير منصف في حق الجهم، لأنهما وإن اشتركا في القول بالتعطيل، أي بنفي الصفات عن الله وبخلق القرآن، إلَّا أنَّ نظرية الجهم في الجبر لها خصوصيتها الفريدة، وينبغي فهمها في أفق جديد تمامًا، أي يجب ألا يقرأ الجهم في سياق تاريخيٍّ كلاميٍّ مغلق، وإنما يجب فهمه من منطلق فلسفي جديد، يدرجه في التجربة الفلسفية الإنسانية عامة.

ثانيًا: الخصوصيّة الثقافيّة للجبريّة عند الجهم بن صفوان:

إنّ الجبريّة عند الجهم يمكن أن تُفهم على أنَّها نظرية فلسفيّة ظهرت ضمن الخصوصية الحضارية للثقافة الإسلاميّة، إلَّا أنَّها ليست ذات طابعٍ اتباعيّ؛ وإنَّما هي نظرة تحليلية لبنية هذه الثقافةِ نفسها، أي هي رؤية إنسان–فيلسوف لحقيقة الوجود، وبذا تأتي نظرته إلى النصوص المقدسة ضمن هذه الرؤية عينها، فالنصّ خاضعٌ للرؤية، لا الرؤية خاضعةٌ للنصّ، ولئن كانت العلاقة بينهما، أي بين الرؤية والنصّ جدلية في عمقها، إلا أنَّ الرؤية ليست مجرد تأويلٍ للنصّ بالمعنى التقليديّ؛ لكن هي تأويل يُعيد تكوين النصّ بصورةٍ جديدةٍ تمامًا، ليقوده نحو آفاق ما كان ليصل إليها لولا إعادة التأمل فيه من منظور فلسفة جديدة هي فلسفة الجبر.

[3]– النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، دار المعارف، مصر، 1966، ص: 355 (بتصرف).

لذلك نجد أنَّ الجهم قام بتأويل ما يُعدّ ثابتًا على المستوى النصّيّ في أفق جديدٍ تمامًا، فيروي عبد القاهر البغدادي عنه أنَّه "قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال. وأنكر الاستطاعات كلها. وزعم أنَّ الجنّة والنار تبيدان وتفنيان وزعم أيضًا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط"[4].

ويُلاحظ هنا أنَّ طريقة تفكير جهم تقوم على خلخلة ما هو ثابت نصيًّا، إذ إنَّ إنكاره لأي نوع من الإرادة الحرة* وتأكيده فناء الجنة والنار** وتمسكه بحقيقة أنَّ الإيمان*** هو المعرفة بالله والكفر هو الجهل به، ذلك كلّه يخالف منطوق النصّ من قرآن وحديث إذا أُخِذَ على ظاهره.

وعليه، لابدَّ من تأصيل نزعة فلسفيّة حقيقيّة عند الجهم تنأى به عن التفسيرات التقليديّة لمذهبه في الجبر[5]، وتتجه به نحو فهم فلسفيّ أكثر عمقًا، وليس دقيقًا في هذا الاتجاه الرأي الذي أورده الباحث خالد العلي في ما يتعلق بجبرية الجهم، إذ قال هذا الباحث: "وربما كان قول جهم في الجبر هو إثبات التوحيد المطلق، وأنَّه لا يشترك مع الله تعالى أحد من خلقه في فعل الأفعال فأدت به مبالغته في هذا الرأي في جعل الإنسان كالريشة المعلقة في الهواء، وأن الفعل يُسند إلى الإنسان مجازًا"[6].

والحقيقة أنَّ هذا الباحث ربط بين التوحيد المطلق ونفي الأفعال نهائيًّا عن البشر حتى يصح معنى التوحيد في هذا الاتجاه! لكن ما لم يُركِّز عليه الباحث هو أنَّ الجهم ذهب في مفهوم الجبر إلى أبعد من ذلك، إذ جعل الجبر شاملًا للألوهية أو لله نفسه، إذ يؤكد الجهم كما يذكر الأشعري–أنَّ "لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر"[7].

---

[4]– البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دون تاريخ، ص: 186.

* كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (المدثر: 38).

** "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا" (الجن:23).." وَٱلَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا لَّهُمْ فِيهَآ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًا ظَلِيلًا"(النساء:57)

*** عن أبي عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان) أخرجه البُخاريُّ في «صحيحه» (8، 4515).

[5]– انظر في ما يتعلق بالتفسيرات التقليدية لفلسفة الجهم بن صفوان: قاضي، ياسر، أثر مقالات الجهم بن صفوان في الفرق الإسلامية، أطروحة مقدمة لنيل الدرجة العالمية (الماجستير) قسم العقيدة – كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي– الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية–كلية الدعوة وأصول الدين–قسم العقيدة، العام الجامعي 1424هـ–1425هـ.

[6]– العلي، خالد: جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1965، ص:116.

[7]– الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ1، مرجع سبق ذكره، ص: 224.

وهنا يتضح أنَّ الجهم يُخضع الله ذاته لنمط معيّن من الجبريّة، إذ وضع حدودًا لقدرة الله لا يمكن أن تتجاوزها، وإيقاف العلم الإلهي عند تخوم محددة لا يتعداها، فضلًا عن وضع نهايات لأفعال الله، ذلك كلّه يشير إلى أن الجهم يجعل الجبر قانونًا شاملًا حتى للذات الإلهيّة، والواقع أنَّ هذه الرؤية فلسفية بحتة تنطوي على عناصر أنطولوجيّة واضحة، إذ نجد هنا تأويلًا لحقيقة الألوهية في أُفق قوانين الوجود، ولا نجد تأويلًا للوجود في أفق الألوهيّة.

وكان علي سامي النشار قد أشار إلى النصّ الذي رواه الأشعري أعلاه، إلَّا أنَّه تركه من دون تحليل أو تعليق في ما يتصل بفكرة إخضاع الله نفسه لضرب من الجبر[8].

لكن لم تلاقِ أفكار الجهم في هذا الاتجاه أيّ قبول ولم يُفهم مذهبه في الجبر إلا على نحو مذهبيّ أو إيديولوجيّ مغلق، ولم يتم الانتباه إلى الآفاق الفلسفية التي افتتحها، وتم تسخيف آراء الجهم في الجبر إذ كان الرأي الغالب في هذا الاتجاه عند مؤرخي الفرق الكلاميّة، أنَّ الجبر عند الجهم "يعني إسناد فعل العبد إلى الله تعالى"[9]. والحقيقة أن مذهب الجهم في الجبر كان أكثر عمقًا مما طرحه مؤرخو الفرق الكلامية الإسلاميّة، إذ اتسع ليشكّل رؤية فلسفيّة شاملة.

ويُضاف إلى ذلك أنَّ الفهم المحدود لآراء الجهم أفضى إلى إساءة تأويل أفكاره أو فهمها على نحوٍ قادَ إلى تكفيره، إذ يذهب ابن قيم الجوزية إلى تكفير الجهمية[10]، كما نجد هذه النزعة التكفيرية نفسها عند الباحثين المعاصرين، إذ ذهب أحد هؤلاء الباحثين إلى الجمع بين الجهمية والمعتزلة[11] في حكمه عليهما بالخروج على الملّة، مؤكدًا "أنه لا تخلو فرقة من الفرق الأخرى التي خرجت على السُّنَّة والجماعة من تأثُّر بالجهمية والمعتزلة على حدّ سواء"[12].

---

[8]– النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، مرجع سبق ذكره، ص: 368.

[9]– الدمشقي، جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، مطبعة المنار، مصر، 1331 هـ ق، 1292 هـ ش، ص: 21.

[10]– انظر: ابن قيّم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد، كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، جـ3، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدم له: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، 1412هـ.

[11]– هناك تأثيرات واضحة للجهم في المعتزلة، تحديدًا في ما يتعلّق بنفي الصفات عن الله، لكن الفرق بينهما أنَّ الجهم يقول بالجبر، والمعتزلة يقولون بحرية الأفعال؛ انظر: النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، مرجع سابق، ص:398؛ وانظر أيضًا: محمد، أكرم مطلك: جهم بن صفوان وآراؤه الكلامية في نفي الصفات عن الله، مجلة الباحث، جامعة كربلاء، عام 2011، مج 1، ص:8–35. لكن يُلاحظ أن هذا الباحث لم يتطرق إلى مشكلة الجبر عند الجهم.

[12]– العقل، ناصر بن عبد الكريم: الجهمية والمعتزلة: نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منهما قديمًا وحديثًا، دار الوطن للنشر، الرياض، 2000، ص: 8.

ومع ذلك، كان الجهم ذا نزعة أنطولوجية واضحة في تفكيره، بمعنى: أنه قدّم فلسفة متكاملة عن حقيقة الوجود، وكان مشغولًا أو مُنهمًّا، بالوصول إلى معنى الوجود، وقد توصّل إلى أنّ هذا العالم بصفته كلًا يجمع الألوهية والإنسانيّة، محكوم بقوانين تعلو على الله نفسه، وتحكم أيضًا العالم والإنسان. وهذا يقتضي أن الجهم أخضع الوجود كله بما فيه الألوهية إلى قوانين مفترضة من قبله.

ثالثًا: القدرية الرواقية والجبرية الجهمية:

كان الجهم من القائلين بالجبرية المطلقة فهو ينفي عن الإنسان أي فاعلية حقيقية، لأنَّه في رأيه خاضع لقوة ترغمه على الوجود بالطريقة التي يوجد فيها، إذًا، ليس للإنسان أي اختيار، وإنَّما حياته وأفعاله وتصرفاته ومسالكه محددة له وجوديًّا على نحو مسبق، فالإنسان أشبه بآلة مبرمجة من أجل القيام بمهمات معينة، ولا معنى للقول: إنَّه حرّ، لكن هذا الجبر في رأي الجهم ليس نابعًا من استسلام للألوهية، بقدر ما هو نابع من استسلام لطبيعة الوجود نفسها التي تفرض الجبر أو يوجد الجبر فيها على نحو بنيوي، أي الجبر هو بنية أنطولوجية قابعة في هذا العالم.

وآية ذلك أن الشهرستاني يروي عن الجهم الآتي: "إن الإنسان ليس يقدر على فعل، ولا يوصف بالاستطاعة وإنَّما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنَّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وينسب إليه الأفعال مجازًا كما ينسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت وازدهرت الأرض وأنبتت إلى غير ذلك والثواب والعقاب جبر وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر."[13]

تدلُّ هذه الآراء على أنَّ الجهم يقول بنوع من الضرورة التي تحكم البشر، والحقيقة أن هذه الضرورة كما يظهر من النصوص التي جمعها له المؤرخون وعلماء الكلام، هي ضرورة عاقلة، بمعنى: أنَّها ضرورة تنظم العالم وترتبه وتدبره على هذا النحو الذي يسود فيه الجبر، ولا تدبر هذه الضرورة العالم على أي نحو آخر فيه فسحة للحرية، فأفعال الإنسان هي مخلوقة من قبل الله للإنسان والإنسان يفعلها مجبرًا عليها.

والحقيقة أنَّه لا يمكن إلَّا أنَّ نقارن موقف الجبر الجهمي هنا بموقف الرواقيين من القَدَر، نظرًا للتلاقي الكبير في الآراء بين هذين الموقفين الفكريين الفلسفيين، رغم اختلاف السياق الحضاري والثقافي بينهما.

---

[13]- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنحل، جـ1، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 2001، ص: 98؛ وانظر أيضًا: النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص: 370-371.

غير أنَّ محمد علي أبو ريان يذهب إلى أنَّ "ردّ مذهب الجبرية إلى أصل غير إسلاميّ مسلكٌ يحيط به الشك، ذلك أنَّ إرجاع الأفعال إلى الله وحده وعدّهُ الفاعل على الحقيقة مع ما فيه من مبالغة –هو أقرب إلى منهج التفويض وإسقاط التدبير والإيمان بالقدر خيره وشره على ما تقول به السُّنة الصحيحة ورجال الصدر الأول من أنقياء المسلمين دون نظر عقلي أو تأويل أو مجادلة لمعنى الجزاء والاستحقاق"[14].

لكن لابدّ من إعادة النظر في رأي "محمد علي أبو ريان" الذي يُرجع الجبرية إلى ينابيع إسلامية بحتة، ويبتعد عن التركيز على الأصالة الفلسفيّة التي يقوم عليها مذهب الجبر. كما أنَّه لا يمكن بالقَدْر نفسه البت هل كان جهم بن صفوان المتوفّى 128هـ/746م قد اطلع على الترجمات أو النقول الفلسفية اليونانية من اليونانية أو السريانية إلى اللغة العربية؟ ذلك أنَّ حركة الترجمة قد بدأت إرهاصاتها الأولى في أواخر العهد الأموي مع خالد بن يزيد بن معاوية الذي اهتم بترجمة كتب علم الصنعة أو الكيمياء القديمة كما يقول ابن النديم[15]، وانطلقت حركة الترجمة في بدايات العصر العباسي[16] وبلغت أوجها في عصر المأمون[17]، لذلك يُعدّ استقصاء هذه الإشكالية مطلبًا ملحًا، إذ ليس من العدالة حسبان أنَّه لا يوجد أيّ مفكر ظهر على المستوى الفلسفي في الحضارة الإسلامية، إلَّا على أساس أنه تأثّر بالفلسفة اليونانية، أو أنه يرجع إلى أصول فقهيّة أو كلاميّة إسلامية بحتة، لذلك لا بدّ من قراءة الجهم في أفق جديد خارج المرجعيّة النصيّة وخارج المرجعيّة اليونانيّة أيضًا.

كما أنَّ عثمان أمين في معرض تحليله للعلاقة بين الرواقية والإسلام لم يتطرق نهائيًّا للعلاقة بين فكر الجهم بن صفوان والرواقية، علمًا أنَّه حاول أن يستقصي تأثير الفلسفة الرواقية في الفرق الكلامية الإسلاميّة[18].

هذا إلى أنَّ علي سامي النشار يؤكد رأيًا مفاده أن "ليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجبرية الرواقية... وأنَّ تحقيق الصلة وتوكيدها من الصعوبة بمكان في ذلك العهد المبكر"[19].

---

[14]– أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات–علم الكلام–الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ، ص: 147–148.

[15]– انظر: ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طبعة طهران، دون تاريخ، ص: 303.

[16]– انظر مقدمة كتاب: غوتاس، ديمتري، الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة: نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2003.

[17]– انظر: رفاعي، أحمد فريد، عصر المأمون، مج1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927، ص: 161.

[18]– انظر: أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1971، ص: 281–304.

[19]– النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، ج1، مرجع سابق، ص: 471.

ويظهر هنا أن علي سامي النشار يستبعد أي تأثير رواقي في الجهم بن صفوان، مبيّنًا أنه "إذا كان لابدَّ أن نقول: إنَّ هناك من تأثّر بالرواقية في ذلك العصر فهو إذًا عدو الجهم اللدود مقاتل بن سليمان فالتجسيم رواقي وكان مقاتل بن سليمان مُجَسِّمًا"[20].

لكن، لابدَّ من إعادة النظر أيضًا في رأي علي سامي النشار، إذ تأتي أهمية مقارنة جبريّة الجهم مع قدريّة الرواقيين من أنَّه يمكن على أساس هذه المقارنة إظهار التشابه في طريقة التفكير على المستوى الفلسفي بين الجهم والرواقيين، ما يدل دلالة واضحة على أنَّ الجهم يمتلك وعيًا فلسفيًّا أصيلًا، من منطلق أن نمط تفكيره يماثل بصورة أو بأخرى نمط تفكير الرواقيين؛ غير أنَّه من أجل تحديد مجال هذه المقارنة لا بدّ من طرح السؤال الآتي: أيمكن أن يكون الجهم قد اطلع على مؤلفات رواقية كانت قد نُقلت إلى اللغة العربية على نحو أو آخر؟

هنا يمكن القول: إنَّ وفاة خالد بن يزيد بن معاوية من حيث إنه أول من أمر بنقل الكتب اليونانية والسريانية إلى العربية كانت سنة 90 هـ ووفاة الجهم بن صفوان كانت سنة 128هـ، إلَّا أنَّه لا توجد أية دلائل حتى الآن على صحة هذا الأمر فعلًا، أي إنَّ هناك من يُشكك في قيام خالد بن يزيد بهذا النقل[21]، كما أنَّه لا توجد أية أدلة على نقل المؤلفات أو الشذرات الرواقية[22] إلى العربية في عصر الجهم. كما أنَّ أبا العباس السفاح الخليفة العباسي الأول تولى الخلافة سنة 132 هـ ما يدل على أنَّ الجهم كان بعيدًا عن أيّ تأثر حقيقي بحركة الترجمة؛ ذلك بسبب الفاصل الزمنيّ الواضح إذ كان موته قبل انطلاق حركة الترجمة في العصر العباسيّ.

إنَّ الأمر الأكثر أهمية في هذا الاتجاه هو تبيان وجود نوع من التشابه بين فكر الجهم وفلسفة الرواقيين، وإذا أمكن تحقيق ذلك تبيّن وجود نمط من التفكير عند الجهم يدلُّ على أصالة فلسفيّة حقيقيّة ليست نابعة من أية مرجعيّة نصيّة ولا أية مرجعيّة فلسفيّة يونانيّة، وهذا ما يمكن تحديده في جبريّة الجهم على عكس ما اعتقد علي سامي النشار

---

[20]- المرجع نفسه، ص: 472.

[21]- "جعلت الحكايات المتأخرة خالدًا من أصحاب الكيمياء، إذ يُقال إنه أمر الباحثين المصريين أن يترجموا إلى العربية الكتب اليونانية والقبطية في الكيمياء والطب والفلك، وأنه أخذ الكيمياء على راهب رومي (بيزنطي) يدعى مريانوس (ويقال أيضًا إسطفانوس)، وهذا كله لا سند له من التاريخ"؛ انظر: أولمان، م، مادة: خالد بن يزيد، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998، عمود 1، ص: 4550.

[22]- توجد أقدم الشذرات الرواقية في التراث العربي –الإسلامي وفقًا لاطلاع الباحث في ما ذكره الشهرستاني في كتابه الملل والنِّحَل، إذ سمّى الرواقيين بـ"أهل المظالّ"، انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، جـ2، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 2001، ص: 441.

الذي استبعد وجود مثل هذا التشابه، وليست الغاية من إثبات التشابه هنا سوى تبيان عُمق فكر الجهم بما يُتيح رفعه إلى مصاف الفلاسفة الكبار في تاريخ الفلسفة.

إنَّ نقطة التشابه التي يمكن التركيز عليها في هذا الاتجاه بين الرواقيين والجهم بن صفوان هي أنَّهما معًا يقولان بفناء العالم، ذلك أنَّ الرواقيين من حيث إنهم اعتقدوا أنَّ النار هي المبدأ الفاعل للوجود، ذهبوا إلى أنَّ "النار تعود فتخلُص بالتدريج من العناصر الأخرى فلا تأتي السنة الكبرى حتى يكون قد تم الاحتراق العام ثم يعود الدور إلى النسق نفسه والأحداث نفسها وهكذا على غير نهاية"[23].

ويتبيّن من ذلك أنَّ الرواقيين يقولون بنهاية للعالم، إذ تعود النار التي هي عندهم رمز لعلّيّة العالم بعد أن تُوجِد هذا العالم لتقوم بإفنائه، واللافت أنَّنا نجد هذه الفكرة نفسها عند الجهم إذ أخذ يصرّح أنَّ "أنَّ الجنة والنار تفنيان، ويفنى أهلهما حتى يكون الله آخرًا لا شيء معه، كما كان أولًا لا شيء معه"[24].

إنَّ هذا الاتفاق الفلسفيّ على نهاية العلم بين الرواقيين والجهم، رغم اختلاف السياق الحضاري والثقافي بينهما، يحمل دلالة واضحة على قدرة الجهم على التفكير الأنطولوجيّ في حقيقة الوجود، إذ إنَّ نظرته الفلسفيّة في هذا الاتجاه تدلُّ دلالة واضحة على أنَّه تجاوز منطوق النصّ المقدّس وذهب إلى أبعد منه في تحليله لمعنى الوجود الذي يُعدّ في منظوره زائلًا. فكما أنَّ النار الرواقية ستعود نقيّةً إلى نفسها بعد إفناء العالم، كذلك سيعود إله جهم إلى نفسه وحيدًا محضًا بعد إفنائه للعالم، سواء أكان هذا العالم دنيويًّا، أم أُخرويًّا؟

ويلتقي الرواقيون والجهم في وجهة نظر فيها قدر كبير من التشابه أيضًا، إذ إنَّ الرواقيين يعتقدون أنَّ الحكيم الرواقي لا يُعنى جوهريًّا بالتفاصيل التي توجد في مسالك الحياة الإنسانيّة، "فيعتبر أنَّ الموضوعات الخارجية منافع أو مضار لا يراها جديرةً بأن تسمى خيرات وشرورًا، فإنه هاته الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها ونسبية إليها؛ أما الإرادة الصالحة فشيء مطلق كالإرادة الكلية ومدرك بالعقل[25]". والحقيقة أنَّ التركيز على الإرادة الكلية عند الرواقيين نابع أصلًا من اعتقادهم بالقدر، "فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقًا لقدر مرسوم فالأشياء التي قدر أن تقع لنا ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل"[26]. وهذا يعني أنَّه ينبغي للإنسان ألَّا يكترث بأفعاله التي تتعلّق بالموضوعات الجزئية، تحديدًا على المستوى الأخلاقي؛ ذلك أن الفعل الأخلاقي

[23]– كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ، ص: 227.
[24]– الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ1، مرجع سابق، ص: 14.
[25]– كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص: 229–230.
[26]– أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مرجع سابق، ص: 169.

الإنساني لا يكتسب قيمته من طبيعة موضوعه الجزئي، وإنَّما من مطابقة ما هو كليّ، أي قبول القدر الذي يلفّ الوجود كلّه، فالخضوع للطبيعة يعني موافقة إرادتها الكليّة التي يمثلها القدر، إذ إن الطبيعة والله وفقًا لنظرية وحدة الوجود هما سِيّان في نهاية المطاف؛ وهذا الضرب من المعرفة، يعني، أساسًا، أنّ ما يُعدّ مُهمًّا في رأي الرواقيين في هذا السياق هو التركيز على المبدأ العام الذي يؤسس للفعل، لا على الفعل الجزئي نفسه من حيث علاقته بموضوعه المحدد.

والحقيقة أنَّنا نجد هذا النمط من التفكير عند الجهم أيضًا، إذ قال: "إنَّ الإيمان: هو المعرفةُ بالله فقط، والكفر: هو الجهل بالله فقط"[27].

فقد قال الرواقيون إنَّ الله أو القدر أو اللوغوس أو الضرورة الكاملة تحكم العالم، وهذه الأسماء كلها مترادفات، وعلى الحكيم الرواقي أن يتكيف مع هذا القدر لأنه تعبير عن القوانين السارية في الطبيعة، وهذه القوانين تمثل الألوهية التي يرمز لها الرواقيون لها بالنار، فلذلك على الحكيم الرواقي أن يعيش في وفاق مع الطبيعة وحسب الحكمة الرواقية الشهيرة: "العيش في وفاق مع الطبيعة[28]"

إذًا، القدر محتوم عند الرواقيين ويجب قبوله بل الاستسلام له، لذلك الحكيم الحقيقي هو من تتطابق إرادته الفردية مع الإرادة الكلية للطبيعة أي عليه أن يقبل ضربات القدر، لأنَّها أمر محتم، أي ضروري لابدَّ منه، وليس في وسع الإنسان فعل أي شيء إلَّا بأن يكون له اختيار محدود في كيفية الفعل الذي يتخذه في التعامل مع الظروف المحتومة، فهذه الظروف لا مجال لتغييرها أبدًا، وكل ما يمكن فعله هو كيفية التعامل معها، وهنا نلمس وجهًا كبيرًا للتشابه بين الرواقيين والجهم.

نتائج البحث

تشير الدلائل المطروحة في البحث إلى أن الجهم بن صفوان استطاع أن يقدم رؤية فلسفية يكمن فيها كثير من عناصر الجِدَّة؛ ذلك على النحو الآتي:

أولًا: لا يعني قول الجهم بالجبر أو إنكاره الحرية الإنسانية أنَّ الله هو الفاعل الحقيقيّ بقدْر ما يعني أن الإنسان جزء من العالم الطبيعيّ وخاضع لقوانينه.

ثانيًا: حاول الجهم إدراج الإنسان في العالم الطبيعيّ ليفهم نفسه بوصفه جزءًا منه، بدلالة أنَّه جعل فناء العالم الدنيويّ ليس فقط قانونًا يشمل عالم الحياة الإنسانية فقط؛ بل يشمل أيضًا العالم الأخرويّ.

---

[27]- الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ1، مرجع سابق، ص: 14.

[28]- انظر: كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، دون تاريخ، ص: 226-229.

ثالثًا: يؤكد الجهم أنه ضمن الضرورة الكليّة الشاملة للوجود بكلّ ما فيه هناك قوّة موجودة داخل النوع الإنساني هي مسؤولة عن فاعلية البشر. وهذا دليل على ترسيخ فكرة القوانين الحاكمة لمدى القدرات البشريّة أو حدودها، ما يدل على فهمه لمعنى القانون العام على المستوى الوجودي أو الأنطولوجيّ.

رابعًا: استطاع الجهم أن يطوّع النصوص الدينية لصالح رؤيته الفلسفية، ولم يجعل رؤيته الفلسفية تتبثق عن هذه النصوص.

خامسًا: أخضع الجهم الألوهية نفسها لمذهبه في الجبر، فجعل الله والموجودات على حدّ سواء في حالة خضوع لقوانين أنطولوجية كليّة.

سادسًا: يوجد تشابه في الأفكار بين الجهم والرواقية، إذ أثبت البحث أنَّ هذا التشابه موجود، مع أنّه لم يثبت اطلاع الجهم على المأثور الرواقي، إذ لم تكن حركة الترجمة قد بلغت أوجها بعدُ، ما يدل على أنَّه يجب النظر إلى أفكار الجهم من منظور فلسفيّ جديد يسهم في إظهارها بصفتها نوعًا أصيلًا من التفكير الفلسفيّ.

المصادر والمراجع:

أولًا: الكتب

1- ابن قيّم الجوزية: شمس الدين أبو عبد الله محمد، كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، جـ3، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدم له: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، 1412هـ.

2- ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طبعة طهران، دون تاريخ.

3- ابن تيمية الحراني: تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، جـ4، مفصل الاعتقاد، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزار، أنور الباز، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998.

4- أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات-علم الكلام-الفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، دون تاريخ.

5- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ1، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.

6- أمين، عثمان: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1971.

7- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دون تاريخ.

8- الدمشقي، جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مطبعة المنار، مصر، 1331 هـ ق، 1292 هـ ش.

9- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان: سير أعلام النبلاء،جـ6، مؤسسة الرسالة، الرياض، 2001.

10- رفاعي، أحمد فريد: عصر المأمون، مج1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927.

11- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد: الملل والنحل، جـ1، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 2001.

12- العقل، ناصر بن عبد الكريم: الجهمية والمعتزلة: نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منهما قديمًا وحديثًا، دار الوطن للنشر، الرياض، 2000.

13- العلي، خالد: جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1965.

14- غوتاس، ديمتري: الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة: نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2003.

15– قاضي، ياسر: أثر مقالات الجهم بن صفوان في الفرق الإسلامية، أطروحة مقدمة لنيل الدرجة العالمية (الماجستير) قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، العام الجامعي 1424هـ–1425هـ.

16– كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، دون تاريخ.

17– النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، دار المعارف، مصر، 1966.

ثانيًا: المجلات والدوريات:

1– محمد، أكرم مطلك: جهم بن صفوان وآراؤه الكلامية في نفي الصفات عن الله، مجلة الباحث، مج1، جامعة كربلاء، 2011.

ثالثًا: الموسوعات:

1– أولمان، م: مادة: خالد بن يزيد، ترجمة: إبراهيم زكي خورشيد، دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998.