مجلة بحوث الشرق الأوسط

مجلة علمية محكمة (معتمدة) شهرية

يصدرها مركز بحوث الشرق الأوسط

السنة السابعة والأربعون - تأسست عام ١٩٧٤

العدد الرابع والستون (يونيو ٢٠٢١)

الترقيم الدولي: (2536-9504)

الترقيم على الإنترنت: (2735-5233)

لا يسمح إطلاقا بترجمة هذه الدورية إلى أية لغة أخرى، أو إعادة إنتاج أو طبع أو نقل أو تخزين أي جزء منها على أية أنظمة استرجاع بأي شكل أو وسيلة، سواء إلكترونية أو ميكانيكية أو مغناطيسية، أو غيرها من الوسائل، دون الحصول على موافقة خطية مسبقة من مركز بحوث الشرق الأوسط.

All rights reserved. This Periodical is protected by copyright. No part of it may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without written permission from The Middle East Research Center.

الأراء الواردة داخل المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها وليست مسئولية مركز بحوث الشرق الأوسط والدراسات المستقبلية

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية : ٢٤٣٣٠ / ٢٠١٦

الترقيم الدولي: (Issn :2536 - 9504)

الترقيم على الإنترنت: (Online Issn :2735 - 5233)

مجلة بحوث الشرق الأوسط

مجلة علمية مُحكَّمة

متخصصة

في شئون الشرق الأوسط

مجلة مُعتمَدة من بنك المعرفة المصري

موقع المجلة على بنك المعرفة المصري

www.mercj.journals.ekb.eg

- معتمدة من الكشاف العربي للاستشهادات المرجعية (*ARCI*) . المتوافقة مع قاعدة بيانات كلاريفيت *Clarivate* الفرنسية.
- معتمدة من مؤسسة أرسيف (*ARCIf*) للاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية ومعامل التأثير المتوافقة مع المعايير العالمية.
- تنشر الأعداد تباعًا على موقع دار المنظومة.

العدد الرابع والستون - يونيو ٢٠٢١

تصدر شهريًّا

السنة السابعة والأربعون - تأسست عام ١٩٧٤

المطبعة | مطبعة جامعة عين شمس
Ain Shams University Press

مجلة بحوث الشرق الأوسط (مجلة مُعتمدة)
دوريَّة علميَّة مُحكَّمَة (اثنا عشر عددًا سنويًّا)
يصدرها مركز بحوث الشرق الأوسط والدراسات المستقبلية

رئيس مجلس الإدارة
الأستاذ الدكتور / هشام تمراز
نائب رئيس الجامعة لشئون المجتمع وتنمية البيئة
ورئيس مجلس إدارة المركز

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور / أشرف مؤنس
مدير مركز بحوث الشرق الأوسط
والدراسات المستقبلية

هيئة التحرير
أ.د. محمد عبد الوهاب (جامعة عين شمس - مصر)
أ.د. حمدنا الله مصطفى (جامعة عين شمس - مصر)
أ.د. طارق منصور (جامعة عين شمس - مصر)
أ.د. محمد عبدالسلام (جامعة عين شمس - مصر)
أ.د. وجيه عبد الصادق عتيق (جامعة القاهرة - مصر)
أ.د. أحمد عبد العال سليم (جامعة حلوان - مصر)
أ.د. سلامة العطار (جامعة عين شمس - مصر)
لواء د. هشام الحلبي (أكاديمية ناصر العسكرية العليا - مصر)
أ.د. محمد يوسف القريشي (جامعة تكريت - العراق)
أ.د. عامر جادالله أبو جبلة (جامعة مؤتة - الأردن)
أ.د. نبيلة عبد الشكور حساني (جامعة الجزائر٢ - الجزائر)

إشراف إداري
أ/ عبير عبدالمنعم
أمين المركز

سكرتارية التحرير
أ/ نهال نوار رئيس وحدة البحوث العلمية
أ/ ناهد مبارز رئيس وحدة النشر
أ/ راندا نوار وحدة النشر
أ/ زينب أحمد وحدة النشر
أ/ شيماء بكر وحدة النشر

المحرر الفني
أ/ ياسر عبد العزيز
رئيس وحدة الدعم الفني

تنفيذ الغلاف والتجهيز والإخراج الفني
أ/ هند علي حسن وحدة الدعم الفني
أ/ رانيا محمد صلاح وحدة الدعم الفني

تدقيق ومراجعة لغوية
د. تامر سعد محمود

تصميم الغلاف أ.د. وائل القاضي

توجه المراسلات الخاصة بالمجلة إلى: أ.د. أشرف مؤنس، رئيس التحرير
البريد الإلكتروني للمجلة: Email: middle-east2017@hotmail.com
• وسائل التواصل:
جامعة عين شمس- شارع الخليفة المأمون- العباسية- القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص.ب: 11566
تليفون: 24662703 (202+) فاكس: 24854139 (202+) (موقع المجلة موبايل/واتساب): 01098805129(2+)

ترسل الأبحاث من خلال موقع المجلة على بنك المعرفة المصري: www.mercj.journals.ekb.eg
ولن يلتفت إلى الأبحاث المرسلة عن طريق آخر

مجلة بحوث الشرق الأوسط

- رئيس التحرير أ.د. أشرف مؤنس

- الهيئة الاستشارية المصرية وفقًا للترتيب الهجائي:

- أ.د. إبراهيم عبد المنعم سلامة أبو العلا رئيس قسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الأسكندرية - مصر
- أ.د. أحمد الشربيني عميد كلية الآداب السابق - جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. أحمد رجب محمد علي رزق عميد كلية الآثار - جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. السيد فليفل عميد معهد البحوث والدراسات الأفريقية السابق - جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. إيمان محمد عبد المنعم عامر رئيس قسم التاريخ السابق - كلية الآداب - جامعة القاهرة - مصر
- أ.د. أيمن فؤاد سيد رئيس الجمعية المصرية للدراسات التاريخية - مصر
- أ.د. جمال شفيق أحمد محمد عامر كلية الدراسات العليا للطفولة - جامعة عين شمس - مصر
- أ.د. حمدي عبد الرحمن كلية الحقوق - جامعة عين شمس - مصر
- أ.د. حنان كامل متولي وكيل كلية الآداب لشئون التعليم والطلاب - جامعة عين شمس - مصر
- أ.د. صالح حسن المسلوت رئيس قسم التاريخ والحضارة الأسبق - كلية اللغة العربية
  فرع الزقازيق - جامعة الأزهر – مصر
  وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة
- أ.د. عادل عبد الحافظ عثمان حمزة كلية الآداب - جامعة المنيا،
  ومقرر لجنة الترقيات بالمجلس الأعلى للجامعات - مصر
- أ.د. عاصم الدسوقي عميد كلية الآداب الأسبق - جامعة حلوان - مصر
- أ.د. عبد الحميد شلبي كلية اللغة العربية بالمنصورة - جامعة الأزهر - مصر
- أ.د. عفاف سيد صبره كلية الدراسات الإنسانية بنات بالقاهرة - جامعة الأزهر - مصر
- أ.د.عفيفي محمود إبراهيم عبدالله كلية الآداب - جامعة بنها - مصر
- أ.د. فتحي الشرقاوي كلية الآداب - نائب رئيس جامعة عين شمس السابق - مصر
- أ.د. محمد الخزامي محمد عزيز عميد كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الجلالة - مصر
- أ.د. محمد السعيد أحمد كلية التربية - جامعة عين شمس - مصر
- لواء/ محمد عبد المقصود رئيس مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار بمجلس الوزراء - مصر
- أ.د. محمد مؤنس عوض كلية الآداب - جامعة عين شمس - مصر
- أ.د. مدحت محمد محمود أبو النصر كلية الخدمة الاجتماعية - جامعة حلوان
  قطاع الخدمة الاجتماعية بالمجلس الأعلى للجامعات ورئيس لجنة ترقية الأساتذة
- أ.د. مصطفى محمد البغدادي كلية التربية - جامعة عين شمس - مصر
- أ.د. نبيل السيد الطوخي كلية الآداب - جامعة المنيا - مصر
- أ.د. نهى عثمان عبد اللطيف عزمي كلية السياحة والفنادق - جامعة مدينة السادات - مصر

- الهيئة الاستشارية العربية والدولية وفقًا للترتيب الهجائي:

- أ.د. إبراهيم خليل العَلاّف — جامعة الموصل- العراق
- أ.د. إبراهيم محمد بن حمد المزيني — كلية العلوم الاجتماعية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- السعودية
- أ.د. أحمد الحسو — جامعة مؤتة- الأردن
  مركز الحسو للدراسات الكمية والتراثية - إنجلترا
- أ.د. أحمد عمر الزيلعي — جامعة الملك سعود- السعودية
  الأمين العام لجمعية التاريخ والآثار التاريخية
- أ.د. عبد الله حميد العتابي — كلية التربية للبنات - جامعة بغداد - العراق
- أ.د. عبد الله سعيد الغامدي — جامعة أم القرى - السعودية
  عضو مجلس كلية التاريخ، ومركز تحقيق التراث بمعهد المخطوطات
- أ.د. فيصل عبد الله الكندري — جامعة الكويت- الكويت
- أ.د. مجدي فارح — رئيس قسم الماجستير والدراسات العليا - جامعة تونس١ - تونس
- أ.د. محمد بهجت قبيسي — جامعة حلب- سوريا
- أ.د. محمود صالح الكروي — كلية العلوم السياسية - جامعة بغداد- العراق

- *Prof. Dr. Albrecht Fuess* — Center for near and Middle Eastem Studies, University of Marburg, Germany
- *Prof. Dr. Andrew J. Smyth* — Southern Connecticut State University, USA
- *Prof. Dr. Graham Loud* — University Of Leeds, UK
- *Prof. Dr. Jeanne Dubino* — Appalachian State University, North Carolina, USA
- *Prof. Dr. Thomas Asbridge* — Queen Mary University of London, UK
- *Prof. Ulrike Freitag* — Institute of Islamic Studies, Belil Frie University, Germany

محتويات العدد ٦٤

عنـوان البحـــث	الصفحـــة
١- صـلاح الـدين الأيـوبي فـي كتابـات المؤرخـات المصـريات (١١٣٨-١١٩٣م) نمـاذج مختـارة	١ – ٢٨
أ. د. محمد مؤنس عوض	
٢- الحملـة المشـتركة (البريطانيـة العثمانيـة) ونهايـة الفرنسـيين في مصر	٢٩ – ٦٤
الباحثة/ انتظار هادي جاسم & أ.د. قبس ناطق محمد	
٣- الاعتمادية الأمنية المتبادلة في رابطة جنوب شرق آسيا	٦٥ – ٩٠
أ.م.د.سمير جسام راضي & الباحثة/ زمن ماجد عودة	
٤- موقف الملك عبدالله الثاني ملك المملكة الأردنية الهاشمية من التطرف والإرهاب دراسة في خطابه إلى العالم (١٩٩٩-٢٠٢٠)	٩١ – ١٢٨
د. بسّام عبدالسلام البطوش	
٥- الأطر التشكيلية في سورة الكهف «دراسة تحليلية»	١٢٩ – ١٥٠
أ.م.د. انتهاء عباس عليوي	
٦- التجديد والإصلاح الديني عند الإمام الخميني (قدس سره) ...	١٥١ – ١٧٤
أ.م.د. خليل عبد حسن	
٧- المعتزلـــة.. نشأتها - أسماؤها- أصولها الخمسة	١٧٥ - ٢١٠
الباحث/ حافظ جبار مجيد & أ.د. فيصل غازي مجهول	
٨- القاضي سعيد القُمّي «حياته- مؤلفاته- منابع ثقافته»	٢١١ – ٢٦٦
الباحث/ عمار سمور عجمي	

تابع محتويات العدد ٦٤

عنــوان البحـــث **الصفحـــة**

٩- الجذب والمثير البصري في عروض مسرح الطفل ..... **٢٦٧ - ٢٩٠**
أ.م. ميادة مجيد أمين الباجلان

١٠- القصدية وفعلها في تصميم المنتج الصناعي ..... **٢٩١ - ٣١٠**
أ.م.د. ضفاف غازي العبادي

11- Symbolik der Farbphraseologismen im Deutschen und Arabischen «kontrastive Studie» ..... **1 - 30**
رمزية مصطلحات اللون باللغتين الألمانية والعربية «دراسة مقارنة»
Abdullnassir N. Toumah & Mazin Jumaa Atiyah

المعتزلـــة

نشأتها – أسماؤها– أصولها الخمسة

The Mutzila

Her creation -his neams- Its five Origins

الباحث/ حافظ جبار مجيد

قسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة بغداد

أ.د. فيصل غازي مجهول

قسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة بغداد

www.mercj.journals.ekb.eg

الملخص:

المعتزلة مدرسة فكرية اُختلف في تاريخ نشأتها، ويرجح الكثير من الذين أرخوا لها أنها ظهرت في بداية القرن الثاني للهجرة في البصرة. ولم تظهر هذه المدرسة فجأة، وإنما سبقتها فرق وآراء استلهمتها منها. سموا بهذا الاسم لاعتزالهم رأي الأمة في حكم مرتكب الكبيرة. ومؤسس هذه المدرسة هو واصل بن عطاء. إن أهم ما ميز هذه المدرسة وجعل لها كيانًا فكريًّا له هويته المميزة عن غيرها من الفرق هو صياغتها للأصول الخمسة وهي التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي هذا البحث أحاول أن أسلط الضوء على نشأتها ومناقشة أهم ألقابها وأصولها الخمسة.

mercj-journals.ekb.eg
M.E.R.C
ISSN 2536-9504

Abstract:

Mutazila is an intellectual school in which many historians are different about the story of its origin.May of them expect that it appeared in the beginning of the Hijri second century in Basra. It did not show surprisingly; but came in to being after many soups and opinion had proceeded it. The historians named the AL-Mutazila(isolationists) her isolating the judgment of the nation a great perpetrator. The founder of this school was Wasil iben Ataa. The most important distinguishing Mutazila and giving its intellectual identity that has a distinct identity from others groups is formulation of its five principles to on is deserved the name of Mutazila until he believes in these principles.They are notheim, the promise of the warning, the intermediate position between two positions, the enjoining of the right and probation of the wrong, in this paper (research) I attempt to shed light upon the origins of Al-Mutazila, to clarify its most important, and finally to discuss its five principles.

M.E.R.C ISSN 2536-9504

المقدمة:

حظيت فرقة المعتزلة باهتمام المؤرخين والمفكرين، اهتمامًا لم تحظَ به أي فرقة إسلامية غيرها. وقد ظهرت الكثير من الدراسات والبحوث التي أرخت لفرقة المعتزلة، واختلف هؤلاء في سبب نشأتها، وتسميتها، ومكان وتاريخ ظهور تلك الفرقة. لقد كان الكثير الذين أرخوا للفكر الاعتزالي، من المتقدمين، هم من خارج فرقة الاعتزال، بل أكثرهم كانوا من أعداء تلك الفرقة، فتضمنت كتبهم ذمًا وقدحًا لأفكار المعتزلة. فأدى ذلك إلى عدم فهم ومعرفة رؤى وأفكار المعتزلة. أما في العصر الحديث، فقد جاء اهتمام الكثير من المفكرين –خاصة دراسات المستشرقين، ومن جاء بعدهم من مفكرين عرب– إلى كشف تلك الضبابية التي أثارها القدماء من خصوم وأعداء المعتزلة حول أفكارهم. فرسموا صورة واضحة حول أهم أفكارها، وما تميزت به من اعتمادها على العقل– والذي مثّل بداية التفكير الفلسفي في التاريخ الإسلامي– وإعطائه الأولوية في تفسير العقائد الإسلامية، وقولهم بحرية الإرادة الإنسانية، وما يترتب على ذلك من الحرية الاجتماعية. كما كان لهم دور كبير في ردهم على أصحاب التقليد في رفض التفسير الأسطوري والخرافي للقران والسنة. كان شيوخ الاعتزال رجال فقه وعلماء لغة وكلام، ودراستهم للمنطق والفلسفة، مكنهم ذلك من امتلاك أدبيات الجدل، والرد على أصحاب النحل من غير المسلمين، والتي كانت تمثل عدوًا فكريًا للإسلام. كذلك دورهم الكبير في واقع الحياة الفكرية والسياسية في التاريخ الإسلامي، وتصديهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية، ضد الملل التي كانت منتشرة في زمانهم. ومما زادهم قوة ونفوذ هو دخول الخلفاء العباسيين–المأمون والمعتصم والواثق– إلى الاعتزال وتأييد أفكارهم. ونحاول في هذا البحث عرض تاريخ نشأة تلك الفرقة، وبيان أصولها، والتعريف بأهم أسمائها.

أولًا– المعتزلة نشأتها وأصولها التاريخية:

قبل التعرض إلى نشأة المعتزلة وأهم الأفكار التي دعت إليها، لابد لنا من

التنويه أن أغلب أخبارهم، بل كل أخبارهم جاءت في كتب مخالفيهم. والكتب التي كتبها المعتزلة بأيديهم ليس سوى كتابيين اثنين هما (المنية والأمل) و(الانتصار) لأبي الحسن الخياط، أما بقية كتبهم القديمة وهي كثيرة جدًّا، فقد ضاعت أغلبها[١]. وفي أواسط القرن العشرين عثر على كتاب(المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبار المعتزلي، في اليمن حققه مجموعة من أعلام الفكر العربي. أما عن نشأتهم، فيذهب المقريزي في كتابه (الخطط)، إلى أن نشأة المعتزلة كانت ابتداء من القرن الهجري الثاني، والبعض الآخر يرى أن الاعتزال قد نشأ بالبصرة في فترة تنحصر في نهاية القرن الهجري الأول وبداية القرن الهجري الثاني، أي من سنة (٩٨ إلى سنة ١١٠هـ)، وهي السنة التي مات فيها الحسن البصري[٢]. ويذهب هنري كوربان إلى أن المعتزلة مدرسة كلامية نشأت في البصرة منذ النصف الأول من القرن الثاني للهجرة. وانتشرت حركتهم انتشارًا سريعًا، حتى أن قسمًا كبيرًا من نخبة المفكرين المسلمين انضموا تحت لوائها. وكانت بغداد عاصمة الدولة العباسية مقرًا لمدرستهم، طيلة عهود عديدة، كما إن مذهبهم كان في وقت من الأوقات المذهب الرسمي للإسلام السني[٣]. وكوربان يتحدث هنا عن مدرسة بغداد التي تأسست متأثرة بمدرسة الاعتزال التي نشأت في البصرة، في بداية القرن الثاني للهجرة. ولم تظهر المعتزلة فجأة في التاريخ وإنما سبقتها فرق عديدة. فيذكر أصحاب المقالات أن الجهمية[٤]. ومنذ نشأتهم طرح المعتزلة قضايا وناقشوا قضايا لم يكن الفكر المسلم المحافظ حينذاك قد اعتاد الخوض فيها– والتي سنتعرض لها في هذا البحث– ولايزال الحديث عنهم بعد قرون من نشأتهم وقرون من اختفائهم وانقطاع أنشطتهم، ذلك أن تاريخ هذه الفرقة قد أرتبط بما يمثل الثورة على الفكر المسلم التقليدي وهو ما حاربه المحافظون من المسلمين كأقصى ما تكون الحرب[٥].

احتلت المعتزلة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي مكانة كبيرة، فهم أفضل فرقة كلامية إسلامية. وقد كثرت البحوث والدراسات حولها، تاريخها، وأهم أفكارهم،

وموقفهم من الفرق الكلامية الأخرى، كالأشاعرة، وأثرهم في الفلسفة الإسلامية[٦].وقد جاءت أفكارها على يد مفكريها الأوائل من أمثال (وصل بن عطاء)[٧] و(عمر بن عبيد)[٨]، امتد أثرها إلى تاريخنا المعاصر، تاركين أرثًا ضخمًا، جمعوا في ألوان متعددة من الثقافات والمعارف[٩].

اختلفت راويات الذين أرخوا لنشأة المعتزلة، فكان أشهر ما قيل في سبب تسميتهم بالمعتزلة. والثابت أن اسم الاعتزال أطلق على مدرسة واصل بن عطاء[١١]، من خلال الحادثة التي وقعت في مجلس الحسن البصري[١٢].أن رجلًا دخل على الحسن البصري وسأل عن مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر؟ فتكلم واصل بن عطاء فقال: (أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا ولا كافر مطلقًا؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي وهو وأصحابه المعتزلة)[١٣]. ثم انضم إليه عمرو بن عبيد فأخذا يقرران مذهب المعتزلة، فهما نواة هذه الفرقة.

قلنا أن أغلب ما ذهب إليه مؤرخو الفلسفة الإسلامية في نشأة المعتزلة قد ردّوها إلى أيام الحسن البصري بالتحديد إلى ظهور واصل بن عطاء وعمر بن عبيد، ولكن لا يمكن أن يكون هذا الأمر بهذه البساطة، وهذا الأصل يلقي الضوء على حقيقة (المعتزلة) و(الاعتزال) والسؤال هو: هل ظهرت المعتزلة في التاريخ فجأة؟ أو بمعنى أدق هل ظهرت بحركة مسرحية في مجلس الحسن البصري؟ أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامي؟ وهل قابلها المسلمون الأوائل بكراهية واستنكار حقًّا؟ أم إنها تطور تاريخي لمبادئ معينة وليدة البحث العلمي والنظر العقلي في النصوص الدينية؟ [١٤].

ليس من المعقول أن يقوم مذهب متكامل بين ليلة وأخرى وأثناء جلسة واحدة أثر خلاف بسيط في مسألة هي مثار جدل واهتمام عامة المسلمين وهي مسألة

مرتكب الكبيرة[١٥]. فلابد إذًا أن المعتزلة لم تظهر فجأة، إنما سبقتها إرهاصات ومسائل كلامية كثيرة، وإنها جاءت لحاجة دينية وسياسية واجتماعية. إذًا الخلاف ليس بسيطًا؛ لأن القصد كان تحديد مفهوم المؤمن، والصلة بين الإيمان والعمل.

يرى محمد عمارة أن النشأة الأولى للمعتزلة، فكرًا وتنظيمًا، بدأت مع الرجال الذين ضمّهم عصر واحد وتوزعتهم المدن والأقاليم. وهم: أبو الأسود الدؤلي[١٦] في الكوفة، ومعبد الجهني[١٧]، والحسن البصري وعمرو بن عبيد في البصرة، وواصل بن عطاء في المدينة، والعراق، والبصرة، ثم بواسطة التنظيم الذي بناه واصل امتد نشاط المعتزلة إلى أغلب أنحاء الدول العربية الإسلامية[١٨]. ويمضي عماره إلى أن النشأة الأولى كانت بسبب انشقاق طلحة والزبير عن علي بن أبي طالب عليه السلام بعد ما تمت بيعته، وأخذوا بالتجهيز لموقعة الجمل، اعتزل الخروج معه، وتوقف عن المشاركة في هذه الحرب، مجموعة من الصحابة، واتخذوا موقفًا محايدًا ومعتزلًا عدد من الصحابة أبرزهم[١٩].

بعد ذلك افترق إلى ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، وفرقة منهم اعتزلت مع(سعد بن أبي وقاص)، و(عبد الله بن عمر بن الخطاب) و (محمد بن سلمه الأنصاري) و (أسامه بن زيد بن حارثه) مولى رسول الله، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته، فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد[٢٠]. وهذه التسمية ترجع إلى سبب سياسي، وهو أمر غير مقبول كون المعتزلة خالفت أهل لسنة والجماعة في شأن مسألة دينية هي مرتكب الكبيرة.

وإن كان عبد الرحمن بدوي، ومحمد عماره وحسين مروه. رأوا أن اسم المعتزلة ليس مأخوذًا عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم أو على الأقل تقبلوه بمعنى المحايدين، أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) على الآخر في المسألة السياسية الدينية الخطرة، مسألة الفاسق[٢١]. وهذا الرأي وإن كان يقر بالنظرية المشهورة لنشأة المعتزلة،

إلا إن تسمية الفاسق هو خلاف ديني بحت، وإن كان يترتب عليه موقفًا سياسيًّا، على الحكم بين علي ومعاوية.

هناك رأي لايخلو من الغرابة في تفسير نشأة المعتزلة وتسميتهم، لباحث كبير هو (أحمد أمين)؛ إذ يقول: (ما قرأناه في الخطط المقريزي من أن الفرق اليهودية التي كانت منتشرة في ذلك العهد وقبله الطائفة التي يقال لها (الفروشيم) وقال أن معناها (المعتزلة)، ومن مذهبهم القول بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم، وقد أكدت هذا المعنى المعاجم اللغوية الحديثة فقط، وأن هذه الفرقة كانت تتكلم بالقدر، فهم يؤمنون بأنه ليس كل الأفعال خلقها الله، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود لما رأوه بين الفرقتين من الشبه في القول في القدر ونحو ذلك)[٢٢].

ثانيًا– أسماء المعتزلة:

كثيرة هي أسماء المعتزلة جاءت في كتب الذين أرخو للمعتزلة، ويذهب زهدي جار الله إلى أن الأكثر الأسماء شهرة هو (أهل العدل والتوحيد) و(أهل الاعتزال)، الأول أطلقوه هم على أنفسهم ورضوا به أسمًا لهم، والثاني فرض عليهم فرضًا ولزمهم، فاضطروا إلى قبوله، وراحوا يدافعون عنه ويثبتون فضله[٢٣].

أطلق خصومهم أسماء أخرى المقصود منها ذمّهم، ومعارضة آرائهم كالثنوية[٢٤] والمجوس[٢٥].

يذكر ابن الخياط المعتزلي أنهم يُسَمّونَ (المعتزلة) و(العدلية)؛ لأنهم أعطوا للتوحيد والعدل مفهومًا وتصورًا مختلفًا للآراء التي كانت سائدة في عصرهم، و(الموحّدة) لقولهم لا قديم مع الله[٢٦]. ويحتجون للاعتزال بقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ﴾[مريم:٤٨]. ونحوها في قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا

﴿جَمِيلاً﴾[المزّمل:١٠]. واحتجوا من السنّة بقوله (ص): «من اعتزل منَ الشر سقط في الخير». كما أطلقوا على أنفسهم بـ(أهل الحق)؛ لأنهم كانوا يرون أنفسهم أهل الحق، والفرقة الناجية، بناءً على قول الرسول(ص) «ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»[٢٧]و(سمّو المعتزلة؛ لأنهم خالفوا إجماع الأمة)[٢٨]. كذلك سمّوا بالقدرية[٢٩]، لأنهم قالوا بنفي القضاء والقدر[٣٠]. والقدرية سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهني وغيلان الدمشق[٣١][٣٢]، وسماهم خصومهم أيضا بـ(المعطلة)، لتعطيلها الله عن صفاته[٣٣].

يذكر صاحب كتاب الانتصار إن الاعتزال أوّل ما نشأ من القدرية وهي فرقة من فرق السلف كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد وباختياره في أفعاله ليعاقب عليها ويثاب ثم جاء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في آخر دولة بني أمية في الأوّل من أصحاب الحسن البصري ووسعا مجال القدرية وادخلا فيها ملاحظات جديدة[٣٤]. كذلك لقبوا بالجهمية، والجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة، وقالت بالجبر وخلق القرآن، ونفت الصفات، وأنكرت الرؤية السعيدة، فلما قال المعتزلة بذلك أخذوا عن الجهمية أقوال في خلق القرآن ونفي الصفات، فأطلقوا عليهم أهل السنة اسم(الجهمية)[٣٥]. وسمّوا بالوعيدية [٣٦].

- **العقل عند المعتزلة:**

تتجلى أصالة المعتزلة في أنهم قد التزموا بالعقل منهجًا وبالأخلاق نسقًا، وكشف تفكيرهم فيما عالجوه من الموضوعات: صلة الله بالعلم والإنسان – موقف الإنسان إزاء الله والعالم فكرًا وعملًا مصير الإنسان– كشف هذا التفكير عن اتساق لا تهافت فيه[٣٧].ولهذا جعل المعتزلة العقل أساسًا للتكليف ومقدمة ضرورية له؛ لأن الله وهب البشر جميعًا عقولًا[٣٨]. وقد عُرِفَ المعتزلة[٣٩]، واشتهروا باحتضانهم العقل الذي

جعلوه المحور الأساسي الذي تدور حوله أفكارهم في كل ما قالوا، وما انتجوا من أفكار ونظريات عقلية كان لها أهمية كبيرة، في الفكر العقلاني الإسلامي. فالمعتزلة جميعًا يتفقون على أن الإنسان العاقل قادر بعقله قبل ورود الشرع على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها، وقادر على التفريق بين الخير والشر، وقادر حتى على معرفة الله تعالى، وإن قصر في تلك المعرفة استوجب العقوبة(٤٠). إذ إن (معرفة الله ومعرفة دليل الداعي إلى معرفته تتمان بضرورة العقل)(٤١). وبذلك يكون الإنسان قادر على معرفة الخالق بدليل العقل من أول وهلة ودون روية. والعقل عندهم وكيل الله، وخلافًا لأصحاب الحديث وأهل السنة الذين يرتبون الأدلة على النحو التالي: الكتاب فالسنة فلإجماع، فأضاف المعتزلة إلى هذه دلالة العقل، وقدموه عليها جميعًا، وهم يعللون ذلك بأنه قبل الاستناد إلى الكتاب والسنة يجب أن نعلم بأن ثمة إلها أنزل الكتاب وبعث الرسل والعلم بذلك لا يأتي إلا من طريق العقل(٤٢)، فالمسلمات العقائدية محصورة في تعالي العقل وقدرته على معرفة الله قبل ورود النص، فالعقل عندهم مزود بقوانين، والتي هي جملة من استدلالات تسمح له بإدراك الحقائق المطلقة(٤٣). فالبغدادي يوضح موقف المعتزلة بهذه المسألة بقوله: (فالعقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية وعلى جواز إرساله الرسل إلى عباده، وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء، كما)(٤٤).

ومن هنا رفض المعتزلة التقليد، وذمّوا الناس، فقد رفض المعتزلة صحة إيمان المقلد حتى قالوا بتكفيره؛ إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائمًا على الاستدلال العقل. وتعصب المعتزلة، وسعيهم إلى حَثّ العامة والجمهور على دروب النظر والاستدلال تعبيرًا عن نزعتهم التنويرية(٤٥).

واعتماد المعتزلة على العقل يوجب القول بما يأتي:

أ– الحسن والقبح: والحسن والقبح العقليان أحدى المسائل التي تفرعت عن مبدأ العدل، والتي أوْلى لها المعتزلة اهتمامًا كبيرًا، ولم يكن المعتزلة أول من تكلم

بهذ المبدأ، فقد سبقها إليه (الثنوية) و(التناسخية) و(الدهرية)[٤٦]. وهذا المبدأ أشهر ما عرف به المعتزلة، وهو قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، أي أن الشيء أو العقل يحمل صفة الحسن أو القبح في ذاته، ولا يكون موصوفًا بها لعلة خارجية، كالأمر والنهي[٤٧]، وقد اتفق أهل الاعتزال على أن الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام، امتحانًا واختبارًا[٤٨].

وموقف المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين صار على معنى، أنه يجب على الله تعالى أن يفعل بالعبد ما فية صلاح، ويجب عليه العقاب على الفعل القبيح[٤٩]. وقد ردَّ المعتزلة على الأشاعرة الذين يرون، أن الحسن إلا ما حسنه الشرع، وأن القبيح إلا ما قبحه الشرع في حكم التكليف والشرع عند المعتزلة يخبرنا بتحسين أو تقبيح، لكنه لا يثبتهما، وتبقى للعقل قدرة التمييز بين مما هو قبيح، وما هو حسن قبل أن يرد الشرع بذلك[٥٠]. فالمعتزلة بذلك أعطوا للعقل قيمته الكبرى في معرفة الله قبل ورود السمع، وسلطانه الكامل ففي معرفة الخير والشر والفساد والصلاح، وقدموه على سواه، حتى على الشرع نفسه[٥١]. فكان العقل عندهم مقياس كل شيء، فهو الأول والسابق الذي يعرف الخير والشر، وليس الإرادة الإلهية، أي ليس الشيء حسنًا؛ لأن الله أمر به، بل إن الله أمر به لأنه حسن[٥٢].

ب- التكليف: يربط المعتزلة بين الحرية الإنسانية والعقل من جهة، وبين التكليف والمحاسبة من جهة أخرى. فالمكلّف عندهم ينبغي أن يكون مزودًا بالعقل أولًا ليدرك مسؤولية أفعاله، ثم أن يكون مختارًا حرًا في تصرفاته، إن شاء اتبعَ طريق الهُدى، وهو مدرك له فيثاب، وإن شاء اتبعَ هواه، وهو مدرك له فيعاقب[٥٣].

ج- الصلاح والأصلح: هو الأساس الذي بنى عليه المعتزلة نظريتهم المشهورة في الصلاح والأصلح هي ما يذكره صاحب كتاب نهاية الإقدام الذي يقول:(وقالت

المعتزلة: نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح، فشيوخنا من بغداد حكموا بأن الواجب في الحكمة لخلق العالم، وخلق من يكون قابلًا للتكليف، ثم استصلاح حاله، بأقصى ما يقدر من إكمال العقل والأقدار على النظر والفعل)[٥٤]. وان الله لا يعطي عباده في الدنيا إلا ما هو أصلح لهم، فلا يقدر لله أن يعّمي بصيرًا أو يمْرض صحيحًا أو يفقر غنيًّا إذا عَلِمَ أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، ولا يقدر أن يغني فقيرًا أو يصحّ مريضًا إذا علم أن الفقر والمرض أصلح لهم[٥٥]. وقد ذهبوا المعتزلة إلى ابعد من هذا، فقالوا إن تخليد أهل النار أصلح لهم؛ لأنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا أسّر من الأول، وتخليد أهل الجنة أصلح لهم، فلا يقدر الله أن يميتهم بحيث يبقى وحده كما كان وحده[٥٦].

إن الأخذ بالعقل قد تطور عند المعتزلة، فبعد أن كان العقل وسيلة لفهم الدين وتفسير نصوصه، أصبح عند بعض المعتزلة مساويًا للشرع وندًا له، إلا إن العقل عند الأعم الغالب من المعتزلة أرادوا به أن يدافعوا عن قضايا الإيمان[٥٧]. والتحسين والتقبيح العقليان عند المعتزلة هما الخلاصة الحقيقية لمعايشتهم لنص القرآن، ومحولاتهم العديدة بما في القرآن من ركائز عقلية كان يقيم عليها أحكام الشريعة. فالتحسين والتقبيح بالعقل عند المعتزلة قاعدة عقلية تستمد مادتها مما تنزلت به آيات القرآن من إحالة على العقل في بيان حكمة الله[٥٨].

والعقل كما عرّفه القاضي عبد الجبار العقل بأنه: (هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في المكلَّف صحَّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف به)[٥٩]. وهذا التعريف يجعل من العقل هو الأساس الذي يقوم عليه التكليف، وبها يتميز الإنسان العاقل دون غيره، (وأن العقل محتاج إلى هذه العلوم، وإن لم يجز أن ينفك أحدهما من الآخر)[٦٠]. وهذه العلوم تكون مجتمعة حتى يتحقق فيها العقل.

وأخيرًا، فإن تعظيم المعتزلة للعقل البشري وقولهم في المعارف العقلية حمّلهم

على البحث في مسألتين أخريين هما البلوغ أو متى يصبح الطفل قادرًا على المعرفة، وحكم من لم تبلغه دعوة الإسلام. فقال أكثرهم إن بلوغ الحقيقي هو كمال العقل، وليس البلوغ الجسدي، فالإنسان قد يبلغ قبل البلوغ الجسدي أو بعده وقد لا يبلغ أبدًا(٦١).

ثالثًا– الأصول الخمسة:

مثلت الأصول الخمسة عند المعتزلة النسق النظري والفلسفي، نابع من الفكر الإسلامي الأصيل، وبإمعان النظر إلى هذه الأصول، إنها جميعًا قائمة على التوحيد الإسلامي، أو تصور الإلوهية في القرآن الكريم(٦٢).

توصلت المعتزلة إلى صياغة فلسفة خاصة بهم قائمة على أصول خمسة مثلت مذهبهم، إذ يقول الخياط المعتزلي: (وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة وهي: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمسة صار معتزليًا)(٦٣). وهذه الأصول هي التي ميزت المعتزلة عن غيرها من الفرق ببروز أصولها ومذهبها من أول وهلة وبوضوح هذه الأصول؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى نشأة المعتزلة كانت نشأة فكرية محضة أنجها البحث العقلي بغية فض تلك المعضلات الدينية من جهة ودفع الآراء المتسربة من الخارج إلى الإسلام من جهة أخرى(٦٤).

الأصل الأول (التوحيد):

يعد التوحيد الأصل الأول للمسلمين جميعًا والمعتزلة من ضمنهم، والتوحيد ليس شانًا إسلاميًّا، بل هو ما قالت به الأديان السماوية على اختلاف تفسيراتها له. أما مفهوم التوحيد عند المعتزلة، وكما يبينه الأشعري في (مقالات الإسلاميين) بقوله: (اتفقت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة.... ولا يوصف بشيء من

صفات الخلق ولا يوصف بأنه متناه)[٦٥].

إن قصد المعتزلة بالتوحيد هو نفي الصفات القديمة، والدفاع عن وحدانية الله عز وجل، لذلك وجهوا جهدهم إلى تدعيم حقيقة التوحيد في النفوس، فقالوا بوحدة الذات والصفات، أي إن ذات الله وصفاته شيء واحد، وأنكروا أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته[٦٦]. فقد ذهبوا إلى أن الله (واحد في ذاته لا قسيم ولا صفة له وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله ومحال وجود قديمين)[٦٧] وأجمعت على أن للعالم محدثًا قديمًا عالمًا عارفًا ليس بجسم ولا عرض[٦٨]. ولما كان المعتزلة يعتقدون بوحدانية الله عز وجل، وأن القدم أخص وصف لذاته الكريمة، فأنهم حاربوا كل مذهب وكل قول يرون أنه يتعارض مع مبدأ الوحدانية[٦٩].

وقد تفرعت عن أصل التوحيد عدة مسائل من أهمها:

١- نفي الصفات:

يذهب الشهرستاني إلى أن المعتزلة يقولون بنفي صفات الباري تعالى، من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وهي صفات حادثة، فمن اثبت معنى، وصفة قديمة أثبت إلهين[٧٠]. الصفات عندهم هي عين ذات الله فأخذوا يقررون (أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته حي بحياة وحياته ذاته)[٧١]. ولا يعني إمكان إطلاق هذه الصفات – القدرة، والعلم، والحياة، على الإنسان مماثلة أو مشابهة بينه وبين الله؛ لأن هذه الصفات إنما تُتطْلَق على الله لذاته، بينما تطلق على الإنسان لمعنى خارج عن ذاته[٧٢].

إن أهل الاعتزال أردوا من هذه المسألة نفي أي صفة قديمة، فالقدم هي أخص صفات الله تعالى، فمن أثبت صفة قديمة، فقد أثبت قديمين. والصعوبة التي واجهها المعتزلة بعد أن ذهبوا في التنزيه إلى حد نفي أدنى مماثلة بين الله والإنسان، إلا وهي التي توهم التشبيه، وقد تأولها المعتزلة على نحو يتفق مع تنزيههم المطلق لله[٧٣].

يعتقد أحمد أمين أن المعتزلة: (كانوا مضطرين أن يقولوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حيٌّ عالم قادر بذات، لا يعلم بعلم وقدرة وحياة زائدة؛ لأنه لو كان عالم بعلم زائد على ذاته، وحيًّا بحياة زائدة؛ على ذاته كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزه عن الجسمية، ولو قلنا إن كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلة)[٧٤].

فنراهم ألغوا الصفات القديمة أصلًا، فقالوا هو عالم لذاته، قادرٌ لذاته، حيٌّ لذاته، لا بعلم ولا بقدرة لا بحياة، فإن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو اخص وصف له، لشاركته في الإلهية[٧٥]. ورأيهم هذا خالفوا فيه الاشعرية وأهل السلف يرون: (إن الباري تتعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه، وهي صفات أزلية، ومعان قائمة بذاته)[٧٦].

ب– القول بخلق القرآن: القول في خلق القرآن هل هو حادث مخلوق أو غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات، متفرع منها[٧٧]. وهذه المسألة مرتبطة بمسألتي التوحيد ونفي الصفات ارتباطًا مباشرًا، وأن أوّلَ من تحدث بهذه المسألة هو (الجعد بن درهم)[٧٨]. ومشكلة خلق القرآن مرتبطة بشكل وثيق بمسألة كلام الله أو صفة الكلام عند الله، وهذا المشكلة مستمدة من مشكلة الصفات. وإذا كان كلام الله مخلوقًا، فالقرآن مخلوق؛ لأنه كلامه، وقد خلقه وأحدثه ولكن كيف؟ ولا يمكن أن يكون الله احدث الكلام في ذاته؛ لأنه إذا تكلم خلق في ذاته الصوت الذي هو جسم أو عرض، فأصبحت ذاته محلًا للحوادث، ولا يجوز أن يحدثه في محل لا الأجسام والأعراض تتطلب محلًا تقوم به، فلا ينبغي إلا إن يحدثه في محل، ونفي أن يكون لله كلامًا قديمًا يشاركه في القدم كباقي الصفات، ولذا قالت المعتزلة إن كلام الله مخلوق وليس قديمًا[٧٩].

وهذه الفكرة التي تبنى المعتزلة تعميقها ضمن فلسفتهم، في العلاقة بين الذات

الإلية والصفات، أتاحت لهم بتأويل القرآن، لأنه مخلوق لله لا كلامه. فالمسألة كان لها ارتباط وثيق بكلام الله أو صفة الكلام عند الله، فالمعتزلة يرون أن الله متكلم ولكن لا بكلام قديم، بل بكلام محدث، يحدثه ووقت الحاجة إلى الكلام، وأن هذا الكلام المحدث ليس قائمًا به تعالى، بل خارجًا عن ذاته العلية، يحدثه في محل فيسمع من المحل، وقد اشترطوا في المحل أن يكون جمادًا حتى لا يكون هو المتكلم به بدون الله[٨٠]. ذلك أنهم يعتقدون أن حقيقة المتكلم من فعل الكلام لا من قام الكلام به[٨١]. وقد أولوا المعتزلة الآيات التي تشير ظواهرها بقدم القرآن، أما الآيات التي تشي ظواهرها إلى معنى الخلق والحدوث فتمسكوا بها، واعتبروها أدلة تنفي المعاني المضادة للحدوث[٨٢].

ج– نفي الرؤية السعيدة: نفى المعتزلة رؤية الله يوم القيامة والتي يقول بها أهل السنة والجماعة، معتمدين على الآية الكريمة (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة).(سورة الإنسان، الآية:٢– ٢٢)

إن المعتزلة في تأيدهم لوحدانية الله سبحانه ودفاعهم عنها قد حاربوا كل شيء ينافي هذه الوحدانية وفندوه بالأدلة العقلية، حتى لقد رفضوا أن يأخذوا الآيات القرآنية التي تحمل معاني التجسيم والتشبيه على ظاهرها بل اعتبروها مجازًا وأوّلوها تأويلات تتفق مع وحدانية الله ومع تنزيهه عن الشبه بخلقه[٨٣].

والنتيجة التي نصل إليها في أصل التوحيد عند المعتزلة هي أننا أمام موقف عقلي بحت، فلم يقبل المعتزلة فكرة المحرك الذي لا يتحرك[٨٤]، ولم يقبلوا صورة الله المجسم المشبه[٨٥]. يقول القاضي عبد الجبار: (وإذا علمنا أن الفعل لابد له من فاعل، وعلمنا أن العالم محدث، علمنا أن له فاعلًا، وعلمناه مخالفًا له)[٨٦].

الأصل الثاني (العدل):

العدل هو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح، وأن أفعاله كلها حسنة. وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيرها لا يجوز أن تكون من خلقه،

وأن نعلم أن الله عز وجل لا يكلف الكافر الإيمان، ولم يعطه القدرة عليه، وأنه لا يكلف ما لا يطيقه، وإنما أتى الكافر في اختياره الكفر من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى(٨٧). ومعنى العدل عند المعتزلة، أن الله لا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وان أفعاله كلها حسنة(٨٨). وهذا الأصل يتعلق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله العدل المطلق، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل(٨٩). وهناك صلة بين العدل والتوحيد. لقد نزه المعتزلة الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين، كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته فلا يصدر عن شر(٩٠).

أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون لأفعالهم مخترعون لها، وأن الله تعالى ليس في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير. إذ إن العدل ما يقتضيه العقل في الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة، وإنه تعالى عدل، والمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب ليه(٩١).

تتكشف العلّة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل، إنه فرع من نظرتهم في التوحيد، فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق، وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق في إصدار الظلم عنه(٩٢). فما دام العبد خالق لأفعاله، غير مقدرة من الله أصبحت، لذلك فكرة نفي القدر جوهرًا في فلسفة العدل عندهم، مثلما كانت فكرة نفي الصفات عن الذات الإلهية جوهرًا في فلسفة التوحيد لديهم(٩٣). ونستخلص من أن مسألة القدر ترتبط ارتبطًا وثيقًا بأصل العدل عند المعتزلة، وإنما أرادوا من ذلك هو تأكيد حرية الإنسان.

كذلك أرادت المعتزلة من خلال هذا المبدأ الرد على الجبرية، فأكدت حرية الإنسان وأهمية العقل بالفرائض وضرورة اجتناب المحرمات. ووهي بهذا تقرر مبدأ الميعاد وما يتصل بعث وحساب وجنة ونار(٩٤).

ويترتب على هذا الأصل عدة قضايا:

ا– نفي القدر. أي نفي أن تكون أفعال الإنسان مقدرة من الله تعالى.

ب– والقبح والحسن العقليان.

ج– نفي الظلم عن الله تعالى: أراد المعتزلة قول بأن الله خالق أفعال العباد ليثبتوا نفي الظلم عنه تعالى، وأن الإنسان خالق لأفعاله؛ لأن في أفعال العباد الظلم والكذب ولو كان الله خالق هذه الأفعال في العباد لكانت تلك القبائح من خلقة تعالى، وهذا ما لا يجوز في حقه عز وجل[٩٥]. فكل من فعل شيء فهو منسوب إليه لا يعقل غير ذلك فلو خلق الله الخطأ والكذب والظلم والكفر لنسب كل ذلك إليه تعالى عن ذلك[٩٦]. فإذا كان فعلكم خلقا لله تعالى وعذبكم على فعلكم، فقد عذبكم على ما خلق[٩٨].

الأصل الثالث (الوعد والوعيد):

وهذا الأصل عند المعتزلة يعني: إن الله صادق في وعده للمؤمنين بالجنة، وصادق في وعيده للكافرين بالنار[٩٧].

يرتبط هذا الأصل بمبدأ العدل الإلهي، فالمعتزلة تعتقد أن الله عادل، ولما كان عادل فهو لابد منجز وعده ووعيده، فالله ينفذ ما وعد به وتوعد عليه وهو صادق في وعده ووعيده[٩٨]. فلو كان الله تعالى خلق أفعال عباده، وكان العباد لا فعل لهم، بطل التكليف وبطل الوعد والوعيد؛ لأن التكليف طلب، والطلب يستدعي مطلوبًا ممكنًا من المطلوب منه، فإذا لم يتصور منه فعل، بطل طلب، والأهم من ذلك حساب الآخرة؛ لأنه إذا كانت أفعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة، إلا يكون تعالى لو حاسبهم عليها، قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هون وكانوا لا صنع لهم فيها ولا تقدير[٩٩].

الأصل الرابع (المنزلة بين المنزلتين):

إحدى المسائل التي شغلت التفكير الإسلامي والتي كانت السبب في انفصال المعتزلة. وهي أولى القضايا التي تعرض لها المعتزلة في بنائهم الفكري والعقائدي(١٠٠). والأصل في هذه العبارة– المنزلة بين المنزلتين– في رأي واصل بن عطاء، إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منها بشبه، فصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، على ما يجيء من بعد(١٠١). وهذا الأصل في رأي الباحثين نقطة البدء التاريخية في نشأة المعتزلة، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمنًا ولا كافرًا، لكنه منزلة بين المنزلتين.

يذكر علي سامي النشار، أن البلخي المعتزلي صاحب كتاب المقلات، وهو من أقدم مؤرخي الفكر المعتزلي، يقول: أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذي له سميت المعتزلة بالاعتزال، وأن الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر(١٠٢).

ولا يعدو القول بالمنزلة بين المنزلتين كونه حكمًا شرعيًّا استخرجه واصل بن عطاء بالنظر العقلي في آيات القرآن الواردة في مرتكبي الكبائر، فقد جاء في القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة:٦٧]و ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور:٤](١٠٣).

الأصل الخامس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر):

الأصل العملي الوحيد، إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عمليًا، فقد عرفت سيرة رجالهم بجهاد الزندقة والفُسّاق، فضلًا عن التصدي للمعترضين للإسلام(١٠٤). كذلك إنه مبدأ، سياسي، أخلاقي، وأصل عام لدى المسلمين جميعًا. ولكن اختلفوا في تطبيقه، فبينما يرى الخوارج أنه واجب إطلاقًا، رأى المعتزلة إنه فرض كفاية، وأنه ليس بواجب إلا إذا غلب الظن

احتمال وقوع مصيبة[١٠٥].

يذهب القاضي عبد الجبار في تفسير هذا الأصل فيقول: (والأمر فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل، وأما المعروف، فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه، وأما المنكر، فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع ممن المنكر الله تعالى القبيح لا يقال إنه منكر، لما يعرف قبحه ولا دل عليه)[١٠٦].

أولت المعتزلة لهذا الأصل اهتمامًا كبيرًا، وجعلته فرضًا من فروضها العملية للرد على فرق المخالفين والمشبهة والثنوية والمعطلة[١٠٧]. فهذا الأصل واجب عملي ضروري جاء في مواجهة السلطة وإسقاط نظريتها الميتافيزيقية الجبرية عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي كان نتيجة لتشخيص طبيعة الحكم الأموي والحكم عليه بالفسق[١٠٨].

والأصول الخمسة عند المعتزلة مرتبطة ببعضها البعض، فالتوحيد والعدل مقابل طبيعة الله وحرية الإنسان، والوعد والوعيد مقابل طبيعة الإنسان ومصيره، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يتعلقان برؤية الواقع السياسي والأخلاقي[١٠٩]. فيما أوجد البصريون تأصيلات أخرى إزاء فرق المشبهة والغنوصية أصحاب الاعتقادات المذهبية المخالفة، فالتوحيد إزاء الشكاك والارتيابيون والمعطلة والدهرية والمشبهة وسواهم[١١٠]. وإذا كان المعتزلة قد قالوا بهذه الأصول الخمسة، بحيث لا يعتبر معتزليًا إلا ويقول بهذه الأصول، فإن أصل التوحيد، بالإضافة إلى أصل العدل يعتبران أهم أصلين من الأصول الخمسة[١١١]. والقاضي عبد الجبار يدخل الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أصل العدل[١١٢].

الخاتمة:

من خلال عرضنا لنشأة فرقة المعتزلة، وبدايات تشكل مذهبهم، وأهم أسمائهم. نخلص إلى أنهم قد مثلوا ظاهرة قد أثارت كثير من الجدل في الواقع العربي الإسلامي، من خلال تبنيها المنهج العقلي وإعطائه الأولوية في فهم وتأويل العقيدة الدينية الإسلامية، وفي تفسير الكتاب والسنة، ومن خلال إخضاع المسائل الدين والعقيدة لبراهين العقل وليس لبراهين النقل. كما مثلت الحرية الإنسانية التي أرادوا من خلالها أن يبينوا علاقته الإنسان مع الخالق والمجتمع. لقد مثل الفكر الاعتزالي حاجة من حاجات استجدّت في الواقع العربي والإسلامي، كما أنهم كانوا على حد تعبير (نصر حامد أبو زيد) قد نجحوا في أن ينقحوا تصور الإنسان للإلوهية من شوائب الحس وملابسات الجسم. كما نجدهم في أصولهم الخمسة، وكما صورها الكثير من المفكرين القدماء والمحدثين. هي مذهب فلسفي متكامل يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين، من خلال إدخالهم منهجًا عقليًا، ونسقًا أخلاقيًا داخل المجال الديني. وأن يؤسسوا ميتافيزيقا تحتوي على الأصل الأول كله وهو التوحيد، وأجزاء الأصل الثاني وهو العدل، يبحث في ذات الله وصفاته، وينبثق عن هذين الأصلين ميتافيزيقا عامة، فإذا انتقلنا إلى الجزء الثاني من أجزاء الفلسفة وهو الميتافيزيقا، فإننا نراها واضحة في أبحاث متعلقة بالأصل الأول –التوحيد– عن مادة العالم وخلقه وشيئية المعدوم، ومن هذا الأصل الأول انبثقت فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، وما استدعاه من بحوث في الحركة والسكون والأعراض والطفرة– والتي سنتناولها في المبحث الثاني–. وأما إذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة وهو الإنسان، فإننا نرى فلسفة الأخلاق واضحة في الأصل الثاني وهو العدل. وفي الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد، نظرية نجد فيها نظرية متكاملة في الحرية الإنسانية، والمسؤولية الفردية.ويتمم النظرية الأخلاقية بحوثهم في المنزلة بين المنزلتين، وأن هذا الأصل يتصل بالإيمان ومفهومه، ولكنها في الآن عينه تبحث في الإنسان وموضوعة في المجتمع أو مصيره

الأخروي.أما الناحية السياسية عند المعتزلة، فقد أقيمت على أساس عقلي فتتضح في الأصل الخامس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الأصل سياسي بحث، إنه حمل بال شك في ألفاظه شعارًا دينيًا أو وسمًا قرآنيًّا، ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب، وأن على الشعوب، وأن على الشعوب أن تثور ضد حكامها الظالمين.

mercj.journals.ekb.eg
M.E.R.C
ISSN 2536-9504

الهوامش

(١) عبد الحليم بليغ: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، ط٢، القاهرة١٩٦٨، ص٥.

(٢) ينظر: هاني إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، ط١،القاهرة ١٩٩٣، ص١٦.

(٣)هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسين مروّه و حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت\ لبنان ١٩٩٨، ط٢، ص١٧٠.

(٤) الجهمية: مذهب الجهم بن صفوان(٧٤٥م)، ويتلخص في أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، لا قدر له، ولا إرادة ولا اختيار، والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال، فهم ينكرون حرية الإرادة ويردون كل شيء إلى الله، وهذه هي الجبرية الغالية. يراجع: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٨٣، ص٦٣.

(٥) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥، ص٥.

(٦) واصل بن عطاء: متكلم عربي، مؤسس مدرسته المعتزلية. توفى سنة ١٣١هـ/٧٤٨م. عارض معلّمه الحسن البصري بصدد مرتكبي الكبائر. لقب بالغزال لتصدقه على فقيرات الغزل. له السبيل إلى معرفة الحق، والخطب في العدل والتوحيد. يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون– اللاهوتيين– المتصوفون–)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، بيروت/لبنان ٢٠٠٦، ص٧٢٩.

(٨) عمر بن عبيد: أبرز شيوخ المعتزلة، إلى جانب واصل بن عطاء في عهد تشكلها، توفي سنة ١٤٤هـ/٧٦١هـ. يعرف أيضًا بأبي عثمان البصري. كان من موالي بني تميم. ولد في بلخ وعاش في البصرة. كان من المقدمين عند الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي. له التفسير والرد على القدرية. يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، المصدر نفسه، ص٤١٨.

(٩) ينظر: عبد الحليم بليغ، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٢، القاهرة١٩٦٩، ص٦.

(١٠) يورد زهدي جار الله حديث أبن المرتضى(٨٤٠هـ) حول نشأة المعتزلة، بأن واصل بن عطاء وعمر بن عبيد قد أخذا المذهب عن أبي هاشم عبد الله، وأخذه هذه عن أبيه محمد بن

الحنفيه، وهذا عن والده الإمام علي بن أبي طالب(ع)، وأخذه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. يراجع: زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت/لبنان١٩٧٤، ص١٢. كما يرى أحمد أمين في كتابه(فجر الإسلام)، أن اسم الاعتزال أطلق على الذين لم ينغمسوا في حرب الجمل ولم يشتركوا في حرب صفين. يراجع: أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط١٠، بيروت/لبنان ١٩٦٩، ص٢٩١.

(١١) الحسن البصري: الحسن بن يسار البصري (٢١– ١١٠هـ/٦٤٢– ٧٢٨م)، تابعي، كان إمام أهل البصرة، و حبر الأمة في زمنه، وهو أحد علماء الفقهاء الفصحاء الشجعان، ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف الإمام علي بن أبي طالب(ع). استكتبه الربيع بن زياد والي خرسان في عهد معاوية بن أبي سفيان، سكن البصرة وعظمت هيبته في القلوب، توفي في البصرة. يراجع: خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج٢، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت/لبنان ٢٠٠٢، ص٢٢٦.

(١٢) أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، ط٢،ج١، ص٤٠. وذكر هذه الحادثة أبي منصور بن عبد القاهر البغدادي في كتابه، الفَرْق بين الفُرق، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة–مصر، بدون تاريخ، ص١٠٧–١٠٩. كذلك ذكرها الخياط المعتزلي في كتابه الانتصار والرد على ابن الراوندي الزنديق، دار قتْرقية للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢، بيروت ١٩٩٣، ص٥٠–٥١.

(١٣) يذهب عبد الرحمن بدوي إلى رأي مخالف لهذه الرواية، فهو يعتقد أن لفظ الاعتزال يشير في الأصل إلى معنى سياسي، فالاسم ليست مأخوذ من فكرة الانفصال عن أهل السنة والجماعة، ولم يكن قد اخترعه أهل السنة مضمنين إياه معنى السخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة، إنما اختار إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهلب السنة، وإنما أختار المعتزلة الأولون هذا الاسم، أو على الأقل تقبلوه، بمعنى محايدين، أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج)، على الآخر، في مسألة السياسية الخطيرة، مسألة (الفاسق)، وما دامت هذه المسألة وأخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات والحروب الأهلية في القرن الأول، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر، فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمرار في ميدان الفكر والنظر، المعتزلة السياسيين أو العمليين. يراجع: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية– دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مصر ١٩٤٠، ص١٩٠–١٩١.

(١٤) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف، القاهرة ١٩٩١، ص٣٧٣.

(١٥) علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ليبيا–طرابلس ١٩٦٧، ص٢٣.

(١٦)أبو الأسود الدوئلي: أبي سعيد الحسن السُكَّري، وأسمه ظالم بن عمرو بن سفيان بن جندل. ولد بالجاهلية قبل البعثة النبوية بثلاث سنوات، عاش خمسًا وثمانين سنة، فتكون ولادته قبل الهجرة بستة عشر عامًا، أدرك حياة الرسول (ص)، هاجر إلى البصرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وهو من المتحققين بولاية الإمام علي بن أبي طالب(ع)، وشهد معه الجمل وصفين، وولي القضاء بالبصرة، أراد الإمام علي(ع) بان يُقدم أبا الأسود للتحكيم فأبى الناس، توفي في الطاعون الجارف وهو ابن خمس وثمانين سنة. يراجع: أبي الأسود الدؤلي، ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، منشورات دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط٢، بيروت/لبنان١٩٩٨، ص٩–٢٩.

(١٧) معبد الجهني: معبد بن عبد الله بن عُليم الجهني البصري: أول من قال بالقدر في البصرة. سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن حصين وغيرهما. وحضر يوم التحكيم، وانتقل من البصرة إلى المدينة، فنشر فيها مذهبه. وأخذ عنه غيلان وخرج مع ابن الأشعث على الحجاج بن يوسف، فخرج، فأقام بمكة، فقتله الحجّاج صبرًا بعد أن عذبه. وقيل: صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق، على القول بالقدر عام ٨٠هـ–٦٩٩م. يراجع: الزركلي، ج٧، ص٢٤٦.

(١٨) ينظر: محمد عماره، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط١، بيروت، ١٩٨٩، ص١٥٦–١٧٨.

(١٩) ينظر: محمد عماره، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط١، بيروت، ١٩٨٩، ص١٥٦–١٧٣.

(٢٠) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ج١، ص٢٧.

(٢١)عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الاشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروتالبنان ١٩٩٧، ص٣٧.

(٢٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١٠، بيروت١٩٦٩/لبنان ص٣٤٥.

(٢٣) زهدي جارا لله، المعتزلة، ص١٠–١١.

(٢٤) الثنوية: وهو مذهب يقول بإلهين اثنين، إله للخير وإله للشر، ويرمز لها بالنور والظلمة. يراجع: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤، ص.

(٢٥) المجوس: نحلة دينية تعتقد أن الله والشيطان قديمان، والله احدث هذا العالم، فما فيه من خيرات فمنه، وما فيه من الشرر فممن الشيطان. وقال بعضهم: إنهما جسمان قديمان. وقال

بعضهم: إن الله جسم، والشيطان ليس بجسم، وقال آخرون: الشيطان جسم، والله ليس بجسم. يراجع: سميح ادغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون للطباعة والنشر، ج٢، بيروت/لبنان ١٩٩٨، ص١١٧٦.

(٢٦) الخياط المعتزلي، المنية والأمل، في باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، ص١٢. ويذكر الزمخشري أن المعتزلة أطلقوا على أنفسهم أهل التوحيد. يراجع: أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، اعتنى به وخرَّج أحاديثه وعلّق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط٣، ج١، بيروت لبنان ٢٠٠٩، ص١٨.

(٢٧) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥، ص٢٥.

(٢٨) أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، أصول الدين، ص٣٣٥. كذلك ذكرهم بنفس المعنى ابن حزم في الملل والنحل، ص٥٠. وشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، طبع مي مدينة ليدن المحروسية بمطابع بريل ١٨٧٧، ص٣. وكذلك: المسعودي، في مروج الذهب، ج٧، ص٢٣١.

(٢٩) القدرية: من القدر، وهي تعني إسناد فعل العبد إليه، لا إلى الله تعالى، بحيث يصير العبد خالقًا لأفعاله بالاستقلال. يراجع يوسف كرم، المعجم الفلسفي، ط١، مصر١٩٦٦، ص٦٥– ١٢٨.

(٣٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٥.

(٣١) غيلان الدمشقي: أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، من أصحاب الحسن البصري في الفقه، وله أتباع يقال لهم الغيلانية. كان قبطيًّا قدريًّا، ولم يتكلم في القدرية أحد قبله. قال الأوزعي: أول من تكلم في القدر معبد الجهني، ثم غيلان بعده. أخذ غيلان من قبل هشام بين محمد، فصلبه بباب دمشق، يقال بدعوة من عمر بن عبد العزيز. أحمد بن مصطفى– المعروف بـ(طاش كبري زاده)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، م٢، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت / لبنان ١٩٨٥، ص١٤٦–١٤٧.

(٣٢) زهدي جار الله، المعتزلة، ص٦.

(٣٣) ينظر: الصواعق المحرقة، ج١، ص١٩٢.

(٣٤) الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الرواندي الزنديق، داورقثرقية للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢، بيروت ١٩٩٣، ص٤٩.

(٣٥) ينظر: الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت ١٩٧٩، ص٤٤.

(٣٦) الخياط المعتزلي، الانتصار، ص١٢٦.

(٣٧) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص١٧٢.

(٣٨) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، ص٣٨.

(٣٩) ينظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٧.

(٤٠) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٦٥.

(٤١) ينظر: أرثور سعدييف وتوفيق سلّوم، الفلسفة العربية الإسلامية –الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، ط١، بيروت/لبنان٢٠٠٠، ص١١

(٤٢) ينظر: هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط١، الإمارات العربية، ٢٠١٢، ص٢١–٢٢.

(٤٣) ينظر: عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ، ص٨١.

(٤٤) ينظر: أرثور سعدييف وتوفيق سلّوم، الفلسفة العربية الإسلامية –الكلام والمشائية والتصوف، ص٥٤.

(٤٥) ينظر: عبد الستار الراوي، ثورة العقل، ص٤٠.

(٤٦) ينظر: علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص٦٢.

(٤٧) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص٣٩.

(٤٨) ينظر: أبي المظفر الاسرافيني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط١، بيروت ١٩٨٣، ص٧١.

(٤٩) عضد الدين الإيجي، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط١، بيروت/ لبنان١٩٩٧، ص٩٧.

(٥٠) ينظر: علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص٦٦.

(٥١) ينظر: جولد تسيهر،، العقيدة والشريعة في الإسلام–تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، نفله إلى العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى وعلي عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، بدون تاريخ، ط٢، ص١٠٧.

(٥٢) ينظر: علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص٧١.

(٥٣) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد يدجيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، القاهرة ٢٠٠٩، ص٣٧١.

(٥٤) ينظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٣.

(٥٥) ينظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٦.

(٥٦) كاد المعتزلة أن ينكروا النص الديني مع وضوحه، إنهم لم يؤمنوا إيمانًا مطلقًا بالنص الديني ما لم يؤيده العقل، فأنكروا نظرية المعرفة الإسلامية –السمع والنقل– إنهم امنوا بالعقل وحده، وقبلوا الوحي الإلهي بتسليم مطلق، وقد راعهم حشو الحديث فأنكروه، ولم يقبلوا الإسرائيليات، وتلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده. يراجع: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٣١٣.

(٥٧) ينظر:علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، ص٩٧.

(٥٨) ينظر: محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت/لبنان١٩٩٨٣، ص١٥٩.

(٥٩) القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد– التكليف، ج١١، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، ص٣٧٥.

(٦٠) القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد– التكليف، ج١١، ص٣٧٦.

(٦١) ينظر: زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٠٩. ولمزيد من المعلومات يراجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٧٦–٧٧.

(٦٢) يذكر نصر حامد أبو زيد سبب جوهري في اهتمام المعتزلة بتمجيد العقل، وهو أن المعرفة هي أساس التمايز بين البشر بدلًا من التفاخر بالعرق والنسب والثروة التي كانت سببًا للعصبية العربية، وكما نعرف أن كبار رجال المعتزلة ورؤسائهم كانوا من الموالى كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد وأبي الهذيل العلاف ولنظام والجاحظ وغيرهم. يراجع: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص٣٤.

(٦٣) أبي الحسين عبد الرحيم محمد بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الزنديق، مكتبة الدار العربية للطباعة والنشر ط٢، بيروت ١٩٩٣، ص١٢٦–١٢٧.

(٦٤) يراجع: سليمان الشوايشي، واصل بن عطاء وآراءه الكلامية، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية العربية الليبية ١٩٩٣، ص١٣٥.

(٦٥) ينظر: أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، يطلب من دار النشر– كلاوس شفارتس فرلاغ برلين، ط٤، بيروت ٢٠٠٥، ص١٥٥.

(٦٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ص٤٨–٤٩.

(٦٧) ابن حزم، الملل والنحل، ج١، ص٥٧.

(٦٨) الانتصار والرد على ابن الرواندي الزنديق، دار قثرقية للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢، بيروت ١٩٩٣، ص٢٣.

(٦٩) الخياط المعتزلي، الانتصار، ص١٣. كذلك يراجع: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٨٠.

(٧٠) ابن حزم، الملل والنحل، ج١، ص٥٧.

(٧١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص٤٠.

(٧٢) ينظر :أحمد محمود صبحي، في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية.

(٧٣) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط٥، بيروت/لبنان ١٩٨٥، ص١٢٥.

(٧٤) أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ج٣، ط٧، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٩.

(٧٥)علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٢٢.

(٧٦) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٧٥.

(٧٧) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد يدجيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٩، ص٨٩.

(٧٨) الجعد بن درهم: (١١٨هـ – ٧٣٦م)، من الموالي: سكن الجزيرة الفراتية، وأخذ عنه مروان بن محمد لما ولي الجزيرة، في أيام هشام بن عبد الملك، فنسب إليه، وكان الجعد وأستاذه في صغره، تعلم منه مذهبه في القول بخلق القران والقدر. يراجع الزركلي، ج٢، ص١٢٠.

(٧٩) ينظر: سهيل قاشا، المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحر، ص٨٢–٤٨.

(٨٠) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٤–٥٨.

(٨١) ينظر: نهاية الإقدام، ص٢٧٩.

(٨٢) ينظر: عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ص٢٦٤.

(٨٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٥٤–٥٨.

(٨٤) المحرك الذي لا يتحرك: إن المحرّك الأول لا يحركه شيء خارج عنه، والمحرّك الأول ساكن غير متحرك لا بحركة ذاتية ولا عرضية، وانه أزلي واحد، وهو يحرك الأشياء حركة أزلية. يراجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٩٣٦، ص١٨١–١٩٠.

(٨٥) ينظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ص٤٢٨.

(٨٦) القاضي عبد الجبار المعتزلي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، بدون تاريخ، ص١٣٩.

(٨٧) ينظر: عبد الجبار بن أحمد الأسد الآبادي، أصول الدين، حققه وقدم له: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت١٩٩٨، ص٦٩.

(٨٨) ينظر: عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص٣٠١.

(٨٩) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد،ج٦، ص٤٩.

(٩٠) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، ص١٤١.

(٩١) ينظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٢.

(٩٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج١، ص٤٣٣.

(٩٣) الأب سهيل قاشا، المعتزلة: ثورة الفكر الإسلامي الحر، ص١٦.

(٩٤) ينظر: عبد الستار الراوي، ثورة العقل، ص٣٦.

(٩٥) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج٣، ص٢٣–٣٧.

(٩٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٣، ص٣٧.

(٩٧) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل،ج١، ص٥٩.

(٩٨) ينظر: عبد الستار الراوي، ثورة العقل، ص٢٤–٢٥.

(٩٩) زهدي جار الله، المعتزلة، ص٩٦. كذلك يراجع كتاب ابن حزم، الملل والنحل،ج٣، ص٣٦. ويراجع: كتاب نهاية الإقدام، ص٨٣–٨٤.

(١٠٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٣، ص٣٧.

(١٠١) عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقَدَّم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣٧.

(١٠٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج١، ٤٣٨.

عبد الجبار ببن أحمد: شرح الأصول الخمسة، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم للهه: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٢، القاهرة ١٩٩٦. ص٣٠١ وما يتبعها.

(١٠٣) ينظر: محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، درا النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣، ص١٣.

الشهرستاني، الملل والنحل، ج٣، ص٣٧.

(١٠٤) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، ص١٦٦.

(١٠٥) وليد القصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، ص١٩.

(١٠٦) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٤١.

(١٠٧) عبد الستار الراوي، ثورة العقل، ص٤٦.

(١٠٨) عبد الستار الراوي، العقل والحرية،ص١٣.

(١٠٩) هنري كوربان، المصدر السابق، ص١٧٠.

(١١٠) عبد الستار الراوي، فلسفة العقل– رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الشؤون الثقافية العامة، ط١، العراق بغداد ١٩٨٦، ص١٣.

(١١١) توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥، ص٥.

(١١٢) القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدينً، ص٣١٨.

mercj-journals-ekb-eg
M.E.R.C
ISSN 2536-9504

المصادر والمراجع

١. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٨٣.
٢. أبي الأسود الدؤلي، ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، منشورات دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط٢، بيروت/لبنان١٩٩٨.
٣. أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، يطلب من دار النشر – كلاوس شفارتس فرلاغ برلين، ط٤، بيروت ٢٠٠٥.
٤. أبي الحسين عبد الرحيم محمد بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروانديِ الزنديق، مكتبة الدار العربية للطباعة والنشر ط٢، بيروت ١٩٩٣، ص١٢٦–١٢٧.
٥. أبي المظفر الاسرافيني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط١، بيروت ١٩٨٣.
٦. أحمد أمين، فجر الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١٠، بيروت١٩٦
٧. أحمد بن مصطفى– المعروف بـ(طاش كبري زاده)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، م٢، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت / لبنان ١٩٨٥، ص١٤٦–١٤٧.
٨. أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد واثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠
٩. أحمد شوقي إبراهيم العمرجي، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠.
١٠. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام–دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط٥، بيروت/لبنان ١٩٨٥.
١١. ارثور سعدييف وتوفيق سلّوم، الفلسفة العربية الإسلامية –الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، ط١، بيروت/ لبنان٢٠٠٠.
١٢. توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥.
١٣. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة– المناطقة– المتكلمون– اللاهوتيين– المتصوفون–)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، بيروت/ لبنان ٢٠٠٦.
١٤. جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام–تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى وعلي عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، بدون تاريخ، ط٢.

١٥.حمد فرج الله، تاريخ جديد للتاريخ– المعتزلة بين الحقيقة والوهم، بغداد، ط١، بغداد ٢٠٠٦.
١٦.خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط٣، ج١، بيروت لبنان ٢٠٠٩، ص١٨.
١٧.الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الزنديق، داورقثرقية للطباعة والنشر والتوزيع،ط٢، بيروت ١٩٩٣.
١٨.خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس التراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج٢، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت/لبنان ٢٠٠٢.
١٩.سليمان الشوايشي، واصل ابن عطاء وآراءه الكلامية، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية العربية الليبية ١٩٩٣.
٢٠.سميح ادغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون للطباعة والنشر، ج٢، بيروت/لبنان ١٩٩٨.
٢١.الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت ١٩٧٩.
٢٢.الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت ١٩٧٩.
٢٣.عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بدون تاريخ.
٢٤.عبد الجبار بن أحمد الأسد الآبادي، أصول الدين، حققه وقدم له: فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت١٩٩٨.
٢٥.عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقَدَّم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٣، القاهرة ١٩٩٦.
٢٦.عبد الحليم بليغ: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع االهجري، دار النهضة المصرية للطباعة والنشر، ط٢، القاهرة١٩٦٨.
٢٧. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية– دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النهضة المصرية، مصر ١٩٤٠.
٢٨.عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت\ لبنان ١٩٩٧.
٢٩.عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد يدجيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، القاهرة ٢٠٠٩، ص٣٧١.
٣٠.علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف، القاهرة ١٩٩١.
٣١.علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، دار مكتبة الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، ليبيا–طرابلس ١٩٦٧.

٣٢.القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد– التكليف، ج١١، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين.
٣٣.القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد آبادي، المغني في أبواب العدل والتوحيد– التكليف، ج١١.
٣٤.محمد عماره، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط١، بيروت، ١٩٨٩.
٣٥.محمد عماره، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، ط١، بيروت، ١٩٨٩.
٣٦.محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقران الكريم، دار النهضة العربية للطبعة والنشر، بيروت/ لبنان١٩٨٣.
٣٧.محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت/لبناان١٩٩٨٣.
٣٨.هاني إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، ط١، القاهرة ١٩٩٣.
٣٩.هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسين مروّه و حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت\ لبنان ١٩٩٨، ط٢.
٤٠.هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، نادي تراث الإمارات، ط١، الإمارات العربية، ٢٠١٢.
٤١.يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر ١٩٣٦.

M.E.R.C
ISSN 2536-9504

Middle East Research Journal

Refereed Scientific Journal (Accredited) Monthly
Issued by Middle East Research Center

Forty-seventh year · Founded in 1974

Vol. 64 June 2021
Issn: 2536-9504
Online Issn :(2735-5233)