



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية

القسم الفلسفة



العنوان :

# جدلية العقل والنقل عند المعتزلة

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الدكتور:

بوزيرة عبد السلام

إعداد الطالبة:

خضراوي عائشة

الدرجة الجامعية: 2019/2018

# تشكرات

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا

أتوجه بشكري إلى كل من ساندني في إعداد هذا العمل

وعلى رأسهم الأستاذ المشرف "بوزبرة عبد السلام" على

توجيهه وتصويبه عملي.

وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة، وكل من حببني في

الفلسفة وزادني شغفا بها.

وأتوجه بشكر خاص إلى الذي استفزني يوما بقوله

يوما "المعتزلة طاعون الأمة" فبفضل استفزازه تحرك

في الفضول للبحث والدراسة حول الفكر الاعتزالي.



**إهداء**

**أهدي عملي هذا إلى أمي وأبي لما بذلاه لأجلي حتى أصل إلى ما  
أنا عليه اليوم**

**إلى كل من دعمني وكان سندا حتى أتمّ هذا العمل  
إلى جميع أساتذة وطالبة قسم الفلسفة بكلية العلوم  
الإنسانية بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة  
وإلى كل محب للفلسفة**



**خضراوي عائشة**

### مقدمة :

لقد طرأ على الساحة الفكرية الإسلامية مجموعة من القضايا شدّت الأذهان إليها، خاصّة تلك التي تزامنت مع الانفتاح الفكري الذي شهده العالم الإسلامي مع بدايات القرن الثاني الهجري على ثقافات وأفكار الأمم الأخرى، على وجه الخصوص تلك الأفكار التي تعلقت بالثقافة اليونانية، وما حملته في طياتها من آليات ومناهج عقلانية في خضمّ ذلك كانت قضية العلاقة بين العقل والنقل، والجدلية التي تحكمها من أبرز تلك القضايا وأكثرها حدّة على الثقافة الإسلامية، إذ شهد الإقبال عليها تصادما وتضاربا في الآراء، خاصة على مستوى الفرق الكلامية، فكانت المعتزلة إحدى أهمّ تلك الفرق التي احتلت جدلية العقل والنقل مكانة كبيرة في فكرها تجلت في مجمل آرائها ومواقفها، ذلك أنّها اعتبرت إحدى أبرز الفرق وأكثرها تمثّلا للمنهج العقلاني وتطبيقا له في قوّة وفهم النصّ القرآني، وجاء بحثي هذا في إطار دراسة لتلك الجدلية القائمة بين العقل والنقل في الفكر الاعتزالي.

وكان بحثي هذا محاولة للإجابة على الإشكال الآتي:

هل شهدت جدلية العقل والنقل محطات سابقة عن الفكر الاعتزالي سواء تعلّق الأمر بالثقافة الإسلامية أو بالثقافات السابقة عليها؟ إلى أيّ مدى وصل المعتزلة في تطبيق العقلانية في قراءة وفهم النصّ القرآني؟ وهل انتهت تلك العقلانية بانتهاء وتصفية الفكر الاعتزالي أم أنّها عادت للظهور على الساحة الفكرية الإسلامية ووجدت آفاقا لإعادة بعثها وإحياءها في العصرين الحديث والمعاصر؟

وللإجابة على هذا الإشكال اندرج بحثي هذا ضمن الخطة الآتية:

• **مقدّمات** عبارة عن تقديم عام للموضوع، ثمّ تلاه الإشكال المطروح، بعدها قمت باستعراض لخطة العمل، تلاها المنهج المتبع، قدمت مثلا عن الدراسة السابقة للموضوع، وبعدها عرضت مجموعة من أسباب ودوافع اختياري للموضوع، وكذا

عرض لبعض المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها لأختتمها بأهم الصعوبات والعوائق التي واجهتني في إعداد هذا البحث .

• **الفصل الأوّل** لعلّ عبارة عن تتبّع للجذور الفكرية والتاريخية لجدلية العقل والنقل في اللاّهوتيين اليهودي والمسيحي، ثم في علم الكلام الإسلامي.

• **الفصل الثّاني** : حاولت فيه الإلمام بمجمل الجوانب التي شكّلت وبلورت الفكر الاعتزالي، من مرجعيات فكرية، ومرتكزات قام عليها، بالإضافة إلى عرض لأهمّ آراء ومواقف الفكر الاعتزالي من بعض المسائل الكلامية .

• **الفصل الثالث**: كان عبارة عن عرض لتجليات العقلانية الاعتزالية والوقوف على مدى إمكانية إحيائها من خلال عرض لإفرازات تلك العقلانية والوقوف على بعض المحطّات الفكرية في العصرين الحديث والمعاصر التي شهدت محاولة إحياء وإعادة بعث لها .

• **خاتمة** كانت محاولة إجابة عن الإشكال المطروح، من خلال عرض لأهمّ النّقاط والاستنتاجات التي تمّ الخروج بها من خلال هذا العمل.

لمّا عن المنهج المتبع فقد اعتمدتُ في البحث على توظيف المنهج التحليلي بالدرجة الأولى وهذا ما اقتضته طبيعة الموضوع ، كما استعنتُ بالمنهج التاريخي في الوقوف على بعض المسائل التاريخية، بالإضافة إلى المنهج المقارن حين وقفت في الخاتمة على بعض النقاط التي حملت مقارنة بين الفكر الاعتزالي والفكر الأشعري.

وكان موضوع العقل والنقل عند المعتزلة محطّ اهتمام الكثيرين، انعكس ذلك في مجموع دراسات التي قدّمت في سياق هذا الموضوع، أذكر من بينها الدراسة التي قام بها الدكتور " عبد المجيد مسالتي" والموسومة بعنوان " منزلة النّصّ عند المعتزلة القاضي عبد الجبار نموذجاً"، وهي عبارة عن رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة .

أمّا عن أسباب ودوافع اختياري للموضوع : الميل الذي كان يشدني نحو الفلسفة الإسلامية بصفة عامّة وفكر المعتزلة بصفة خاصّة، والتهكّم الذي يثار عند الحديث عن الفكر

الاعتزالي والعقلانية التي تبناها، كذلك تلك الإشارات التي أوجت بأنّ الفكر الاعتزالي يعدّ من الحلول الراهنة للأوضاع التي تتخبط فيها الحضارة الإسلامية.

وقد اعتمدت في إعداد هذا البحث على مجموعة من المصادر لبعض أعلام المعتزلة، وعلى رأسهم "القاضي عبد الجبار" الذي اعتمدت على مجموعة من مؤلفاته أهمّها " شرح الأصول الخمسة" و مجموعة من أجزاء " المعني في أبواب التوحيد والعدل"، إضافة إلى كتاب " تحكيم العقول في تصحيح الأصول" لـ " الحاكم الجشمي".

أمّا عن المراجع التي اعتمدت عليها فقد اعتمدت على مراجع تخصّصت بالفكر الاعتزالي أهمّها " تاريخ المعتزلة، فكرهم وعقائدهم" لصاحبه " فالح الربيعي"، إضافة إلى مراجع أخرى من بينها " وجهها لوجه مع الفكر الأصولي" لصاحبه " خالد غزال".

وقد واجهت في إعداد بحثي هذا مجموعة من الصعوبات والعوائق نذكر منها :

- توسّع وامتداد أفكار المعتزلة، وصعوبة الإحاطة بها.
- صعوبة التعامل مع بعض المصادر نظرا للغة الصعبة المعتمدة، وكذا بعض المصطلحات والأفكار

## ٧ الفصل الأول: الجذور التاريخية والفكرية لجدلية العقل والنقل:

### ○ المبحث الأول: في اللاهوت اليهودي:

ن المطلب الأول: فيلون السكندري.

ن المطلب الثاني: سعيد بن يوسف الفيومي.

### ○ المبحث الثاني: في اللاهوت المسيحي

ن المطلب الأول: أوريجين السكندري.

ن المطلب الثاني: أوغسطين.

ن المطلب الثالث: يوحنا الدمشقي.

### ○ المبحث الثالث: في علم الكلام الإسلامي.

ن المطلب الأول: الجهمية.

ن المطلب الثاني: الماتريدية.

## الفصل الأول: الجدور التاريخية والفكرية لجدلية العقل والنقل:

إنّ مسألة الجدل بين العقل والنقل طرأت على جميع الأديان الملوية ابتداءً بأوّل الأديان وهو الدين اليهودي ثمّ تلاه الدين المسيحيّ ، فالدين الإسلاميّ ، وكانت في مجملها نتيجة الاحتكاك بالثقافة اليونانية التي عززت التفكير العقلي الذي أدى في النهاية إلى إخضاع نطلق الدين إلى آليات التفكير والفهم العقلي .



## المبحث الأول: في اللاهوت اليهودي:

إن تغلغل الفلسفة اليونانية في الأوساط الشرقية التي كانت تشهد ظهور الديانات السملوية والتي بدأت بالين اليهودي خلق صداما بين معطيات الدين ونصوصه وبين مستجدات تلك الفلسفة ومناهجها وأساليبها ومن هنا انبثقت محاولات التوفيق وبتأثير وح الفلسفية على معطيات الدين اليهودي لإرساء عامة عقلية للمعتقدات الدينية لمواجهة المشككين فيها، وبدأت تلك المحاولات منذ القرن الأول للميلاد وامتدت إلى باقي القرون اللاحقة على يد شخصيات لاهوتية ذات اطلاع واسع بالفلسفة اليونانية.

المطلب الأول: فيلون السكندري<sup>(1)</sup>:

نجد في الإسكندرية إبان القرن الأول لميلاد المسيح فلسفة دينية مثلها في المقام الأول فيلون الذي حاول المزج بين الفلسفة اليونانية و الديانة اليهودية متخذا في هذا المزج وسائل عقلية قوامها التأويل<sup>(2)</sup>. لقد تمتع فيلون بمكانة فكرية هامة بمدرسة الإسكندرية<sup>(3)</sup>, إذ اعتبر آنذاك أكبر ممثل للفكر اليهودي المشبع باليونانية, فكان هدفه الأساسي هو محاولة التوفيق بين ما جاء في الكتاب المقدس وبين ما حملته الفلسفة اليونانية في طياتها خاصة تلك التي مثلها "أفلاطون"<sup>(4)</sup>.

(1) فيلون السكندري: (30ق.م/50 م), ولد بالإسكندرية من أسرة يهودية, كان على دراية باليهودية وكذا الفلسفة اليونانية, لقب بأفلاطون اليهود, له مجموعة من المؤلفات منها: في دوام العالم, في العناية, علي عبد المعطي, ملامح الفكر الفلسفي و الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, دار العلوم العربية, بيروت, ط1, 1992, ص, ص 250, 251.

(2) كامل محمد عويضة, موسوعة الأعلام من الفلاسفة, أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 1993, ص 8.

(3) مدرسة الإسكندرية: نسبة إلى مدينة الإسكندرية بمصر, التي تأسست بأمر من الفاتح الإغريقي لاسكندر الأكبر عام 323 ق م, كانت ملتقى الثقافات و الأديان, فتأسست على اثر ذلك مدرسة الإسكندرية, فأصبحت المدرسة الوحيدة في الشرق ورثة الثقافة و الفلسفة اللاتينية خاصة في القرنين الأول و الثاني ق م, محمد محمود أبو قحف, مدرسة الإسكندرية, الفلسفية "بين الفلسفة و الدين", دار الوفاء, الإسكندرية, ط1, 2004, ص- ص 7- 8.

(4) على عبد المعطي, ملامح الفكر الفلسفي والديني, ص, 250.

كل هذا جاء في خضم النزاع القوي بين الفلسفة و الدين آنذاك عند أول الأديان السماوية لأول مرة وهو الدين اليهودي<sup>(1)</sup>، فكان رائد النزعة التأويلية وقد اضطره إلى ذلك النقد الشديد والمهاجمة التي تعرضت لها قصص التوراة من الفلاسفة اليونانيين، فشرح نصوص التوراة، كما شرح الإغريق "هوميروس" وفق منهج رمزي مجازي، منطلقا في منهجه من مقدمة تمثلت في وحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية<sup>(2)</sup>، فجد أن الحقيقة الدينية قد وضعت في صيغة فلسفية عند "فيلون" فكان أول من جمع بين الثقافة اليونانية وبين الدين اليهودي، فلم يرفض أحدهما لحساب الآخر بل مثل فكره ذلك الفكر الذي مزج بين التفكير العقلي والفهم النقلي، فكان مؤمنا أشد الإيمان بالحقائق النقالية إلى جانب هذا شديد العناية بالفلسفة اليونانية<sup>(3)</sup>.

موقف "فيلون" إذن هو الموقف الذي يعمل على التوفيق بين الإيمان وبين الفلسفة، ذلك من خلال الإغراق في المجاز والرمز وتأويل الظاهر على الباطن، فتفكير "فيلون" الفلسفي لا يظهر بطريقة مباشرة ولكن في شكل تأويل دائم لنصوص التوراة<sup>(4)</sup>، متخذا طريقة التفسير الرمزي للنصوص الدينية تفسيرا يتلاءم مع الحقائق التي أتت بها الفلسفة اليونانية، من أجل درء أي تعارض بين الحقيقة الدينية النقالية وبين الحقيقة الفلسفية العقلية، والحقيقة الدينية عنده هي الأصل في كل تفكير وهي التي تطبع الحقيقة العقلية بطابعها الخاص فالتفكير العقلي بالنسبة لـ"فيلون" هو وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها، فالفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمنا بعدة حقائق ثم يحاول بعد ذلك تفسيرها، فالأصل هو الإيمان والتعقل يأتي تاليا له<sup>(5)</sup>، إذن الفلسفة عند "فيلول" تقصد لذاتها وإنّما من أجل تفسير الحقائق الدينية وترسيخها

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية، بيروت، ط 2، 1984، ص 220.

(2) سوسن البيطار، التأويل في الفلسفة، الموسوعة العربية، www.arab-ency.com، تاريخ الزيارة، 2019/04/11، 14:05.

(3) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 220.

(4) محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية، الفلسفة "بين الفلسفة و الدين"، مرجع سابق، ص 82، 83.

(5) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 221-227.

لتبدو أكثر قبولاً، قالت فكيرالعقلي إنَّ ما هو لأجل دعم تلك الحقائق النقلية حتى تبدو أكثر معقولة<sup>(1)</sup>.

ولأنَّ التوراة كان فيها ما لا يمكن للعقل قبوله شرح "فيلون" التوراة وتأولها تأويلاً رمزياً، فأعطى هذا التأويل الرمزي للتوراة حياة جديدة وجعلها مقبولة، فالضَّ الذي بطبيعته رمزيٌّ، وبالفلسفة تفهم رموزه من هذا يؤكد "فيلون أنَّ كلا من الضَّ الذي يني والفهم العقلي لك الضَّ يؤديان إلى المعرفة الحقَّة بالله<sup>(2)</sup>.

هذا التفكير العقلي عند "فيلون" يعكس كذلك على تصوُّره للوجود أو العالم فقال مقولة أفلاطون بأنَّ الله صنع العالم بمحض خيريته وبأنَّه يمكن الوصول إلى معرفة الله بالذَّظر العقلي في مصنوعاته<sup>(3)</sup>.

من خلال هذا يتضح أنَّ "فيلون" حاول وضع الحقائق الدينية في صيغ فلسفية وتوضيح المبادئ العقلية التي تقوم عليها الحقائق الدينية، كما حاول أن يزيل المعارضة الظاهرة بين ما يقتضيه العقل وما أتى به النقل، فإذا كان الدين هو الأصل فإنَّ الفلسفة أو العقل هو الوسيلة لاكتساب تلك الحقائق الدينية<sup>(4)</sup>، فكان يدمج شروحاته للتوراة بالفلسفة ويقارب بين بعض أقوال الفلاسفة وبعض أقوال الأنبياء ويشرح التوراة شرحاً رمزياً<sup>(5)</sup>.

(1) على عبد المعطي، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، مرجع سابق، ص 265.

(2) يوسف زيدان، دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013، ص، ص35، 36.

(3) على عبد المعطي، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، مرجع سابق، ص، ص 253، 252.

(4) محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية، الفلسفة "بين الفلسفة و الدين"، مرجع سابق، ص 87.

(5) عبد المنعم حفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1980، ص، ص160.

## المطلب الثاني: سعيد بن يوسف الفيومي (1):

إنّ المنحى التوفيقي لـ "الفيومي" جاء في خضم البيئة اليهودية آنذاك حيث تعرضت لخطر وثاق كبيرين وذلك بسبب ظهور فرقة من المتمسكين بالنصوص والدّاعين إلى تنفيذ ما جاء في التّوراة من أوامر ونواه بنصها الحرفي، و في المقابل القائلين بتأويل كل ما نسب إلى اللّت الإلهيّة من تشبيهات وتجسيمات، بالإضافة إلى المزاعم القائلة بوجود تناقض داخل النّصوص المقدّسة فجاءت محاولات الفيومي من أجل إبطال تلك المزاعم (2).

وتظهر محاولة "الفيومي" التوفيقيّة بين معطيات النصّ الّذيّ ومعطيات العقل في قضية تأسيس الخبر على العقل باعتبار أنّ الخبر مكوّن أساسي من مكونات الفكر الديني إذ يعدّ بالإضافة إلى النبوة والثواب والعقاب الأركان الأساسيّة لكل عقيدة وتتمثّل أهميته في الإقرار بوجود العديد من الأشياء برغم من عدم القدرة من إمكانية إدراكها حسياً، فبذل الفيومي جهداً من أجل تأسيس الخبر على العقل (3)، (إذ يعتبر الفيومي أول من قام بالتفرقة بين الشرائع المنطقية والشرائع الخبرية، وجعل من الأولى المدخل والتوطئة الضرورية للثانية) (4).

ويقوم مذهبه في تفسير النص المقدس على أنه لا يرى تعارضاً بين العقل والنقل، فكان يقيم تأويلاته للنص الديني على التفكير العقلي (5).

(1) سعيد بن يوسف الفيومي: 942/892 م، المعروف بسعديا جاؤون، من أشهر مترجمي و مفسري العهد القديم من اليهود، ولد بمصر، هاجر إلى فلسطين و تتلمذ على يد كبار علمائها، له مجموعة من المؤلفات من أهمها: "تفسير التوراة"، "تفسير كتاب الخلق"، و يعد مؤلفه "الأمانات و الاعتقادات" من أهم مؤلفاته الفلسفية، ذكرى يحيى، علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي، تق مصطفى النشار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2015، ص ص 28،30.

(2) المرجع نفسه، ص - ص ، 93- 32 .

(3) المرجع نفسه، ص - ص، 70 - 64 .

(4) المرجع نفسه، ص 258.

(5) عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص، 125 .

لقد انتهج "الفيومي" في ترجمته لأسفار العهد القديم منهاجا لم يسبقه له أحد من اليهود كان قائما على كتابة مقدمات لأي عمل من أعماله، وفي مقدمته للأسفار الخمسة بين لها ترجمة توضيحية مبسطة لنص التوراة اعتمدت على العقل والنقل، فقد حضي العقل بمكانة هامة في فكر "الفيومي"، فكانت أهم فكرة بنى عليها مشروع الفلسفي هي إظهار مشروعية العقل على محاولة البرهنة على العقائد الدينية ومحاولة تأسيسها تأسيسا نظريا من أجل رفع الشكوك والانتقال من مستوى الإيمان التقليدي إلى مستوى الإيمان النظري أي تأسيس النقل على العقل<sup>(1)</sup>.

في إطار رفع الشكوك والشبهات عن معطيات النص الديني فقد تصدى الفيومي للمجسمين فقد شاع لدى اليهود مفهوم التجسيم عندما صوروا اللات الإلهية في صورة جسم هذا نتيجة استنادهم لبعض النصوص الدينية التي تحمل في ظاهرها التجسيم، فانتقد "الفيومي" هذا التصور ومنهجهم في التفسير الذي تمثل في التفسير الحرفي للنص الديني الذي انتهى إلى التجسيم فرفض هذا المنهج من أجل تنزيه الذات الإلهية من كل تجسيم.

وفي سبيل هذا تناول "الفيومي" تلك النصوص الدينية بالمناقشة والتحليل من أجل تنفيذ تلك التصورات ومنه رأى ضرورة تفسير تلك النصوص على سبيل المجاز لا على سبيل التجسيم<sup>(2)</sup>.

ولم تقتصر المناقشة والتحليل لـ"الفيومي" على الآيات التي تناولت التجسيم في ظاهرها، بل شملت كذلك تلك النصوص التي تحدثت عن رؤية الله، والتي حاول اليهود من خلالها إثبات إمكانية رؤية الله فقام بمناقشتها وتحليلها ليوضح استحالة رؤية الله

(1) ذكري يحي، علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص - ص 36-58 .

(2) المرجع نفسه، ص، ص، 133، 134.

وتفسير الذّ صوص التي أوردت رؤية الأنبياء لله بأن الله حين يخاطب الأنبياء إنما يخلق لهم نورا<sup>(1)</sup>.

كل هذه الجهود لـ"الفيومي" كانت في سبيل الدفاع عن عقيدته اليهودية، وتقوية جانب التنزيه فيها وهذا تطلب منه الاستعانة بأدوات التفكير المعروفة آنذاك والتي تستند وبقوة على الفلسفة اليونانية، والتي خرج منها إلى التوفيق بين معطيات التنزيل ومذاهب التأويل العقلي دون صدام عنيف ولا تحريف خطير<sup>(2)</sup>.

## المبحث الثاني: الدين المسيحي:

لقد كانت العلاقة بين الدّين والفلسفة في بداياتها عند المسيحيين علاقة عداة وتنافر، فموقف المسيحية كان عبارة عن معارضة شديدة إزاء نشر الحياة العقلية، لكن هذا الموقف لم

(1) ذكرى يحي، علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي، مرجع سابق، ص، ص 135، 136.

(2) عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مرجع سابق، ص 125 .

يدم طويلا لأنّ المسيحيّة وجدت نفسها في صدام مع الوثنيين الذين كانوا يحاولون مهاجمة الأفكار الدينية و إنكارها لزعمهم أنّها تتعارض مع العقل, وفي خضم هذا ظهرت شخصيات لاهوتية في الفكر المسيحي قديما حاولت التصدي لتلك المزاعم من خلال تأييد الحقائق الدينية بحجج عقلية وبيان مدى التوافق بينهما.

### المطلب الأول: أوريجين السكندري<sup>(1)</sup>:

جاءت أفكار "أوريجين" في خضم محاولات كتاب الوثنية آنذاك إنكار الأفكار الدينية بزعم مخالفتها للعقل , فاخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الدين المسيحي مستعينا بالفلسفة اليونانية<sup>(2)</sup>, أراد بذلك الرد على تلك المزاعم, وبيان ما في الإيمان المسيحي من موافقة للعقل فكانت أفكاره في مجملها منصبة على تحديد العلاقة بين الفلسفة اليونانية والعقيدة المسيحية<sup>(3)</sup>, ومن خلال هذا كان "أوريجين" زعيم الاتجاه العقلي في العقيدة المسيحية في عصره<sup>(4)</sup>.

اتهمه أساقفة الإسكندرية بالإلحاد وعذب لميله إلى التوفيق بين المسيحية والفلسفة الأفلاطونية، توفيقاً قائماً على تأويل معاني بعض النصوص الدينية بما يتفق مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية<sup>(1)</sup>، ذلك أنه كان يرتاب من صحة بعض ما ورد في سفر التكوين، إذا

(1) أوريجين السكندري: 185|254ق م احد اكبر فلاسفة الآباء المسيحيين مصري من أسرة مسيحية تلميذ "كليمانت الإسكندري" , معظم مؤلفاته كانت عبارة عن شروح للكتب المقدسة , من أهم مؤلفاته كتاب "الأصول" عرض فيه موضوعات رئيسية تثير اهتمام الفلاسفة اللاهوتيين: مسائل الألوهية, خلق العالم, حرية الإنسان... كامل محمد محمد عويضة, موسوعة الأعلام من الفلاسفة, أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى, مرجع سابق, ص 24.

(2) حربي عباس عطيتو, ملامح الفكر الإسلامي و الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, تق علي عبد المعطي, دار العلوم العربية, بيروت, ط1, 1992, ص 297.

(3) مصطفى حليمي, الإسلام و المذاهب الفلسفية, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1, 2005, صص 55-105.

(4) محمد محمود أبو قحف, مدرسة الإسكندرية, مرجع سابق, ص 107.

(1) كامل محمد محمد عويضة, موسوعة الأعلام من الفلاسفة, أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى, ص24.

فهم بمعناه الحرفي لذلك لجأ إلى الفلسفة أو التفكير العقلي للفهم وتفسير العقائد الدينية وجعلها أكثر قبولاً<sup>(2)</sup>, (ومع "أوريجين" تحولت الفلسفة إلى تفكير في مضمون الوحي<sup>(3)</sup>).

ويتضح من خلال الشروحات والتأويلات المجازية التي اصطنعها أوريجين في أصول العقيدة المسيحية شذرات من الأفلاطونية، حيث لعبت دورا هاما في تأويلاته وشروحاته خاصة فيما يتعلق ببنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح، إذ قام بتفسير العلاقة بين المسيح والله تفسيراً عقلياً مستخدماً التأويل كمنهج عقلي، فحمل علاقة المسيح بالله على التأويل المجازي، وهو القرب أي قرب المنزلة أي المسيح ابن الله بمعنى هو قريب منه في الدرجة والمنزلة<sup>(4)</sup>, وذهب مذهب الفلاسفة اليونان في القول بقدوم العالم، أي أنّ الأرض على خلق السماوات والأرض بأنّ الله خالق منذ الأزل ونفى الجسمية على الله متأثراً بذلك بأفلاطون وأرسطو<sup>(5)</sup>, فرأى أن المعنى الظاهر بمثابة الجسم، والمعنى المجازي بمثابة الروح، ومنه ضرورة تأويل كل نص يفهم منه حرفياً التجسيم في الله<sup>(6)</sup>.

كما أول النصوص الدّينية التي تحدثت عن الثواب والعقاب في الآخرة وحمل معانيها على أن الثواب والعقاب أمور معنوية لا حسية، و لم يعارض "أوريجين" فكرة أن لكل من الفلسفة والدين ميدانه الخاص، فميدان الفلسفة هو العلم بالمخلوقات والاستدلال على الله تعالى، أما ميدان الدين فهو المعرفة بالطبيعة اللاهوتية، لكن هذا لا ينفي أو يسقط فكرة اتفاق الحقيقة العقلية مع الحقيقة النقلية، فكل من الإيمان والعقل يتقاسمان ميدان الوجود<sup>(1)</sup>.

(2) حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الاسلامي و الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، مرجع سابق، ص 297.

(3) بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2007، ص67.

(4) محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية، مرجع سابق، ص107.

(5) كامل محمد محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص، ص24، 25.

(6) هلال درويش، إشكالية تأويل النص ومفهومه بين الانضباط و الانفلات، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، 2018، ص 50.

(1) كامل محمد محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، ص، ص24، 25.



من خلال هذا التوفيق الذي قام به "أوريجين" بين الفلسفة والدين نتج عنه ملائمة متبادلة بينهما فأخذت المسيحية من الفلسفة اليونانية ما يفيدها في تدعيم العقائد الدينية فصار غرض الفلسفة تبعاً لما قدمه "أوريجين" هو تحديد و تنظيم العقائد الدينية وبيان مدى توافقها مع معطيات العقل<sup>(2)</sup>.

### المطلب الثاني : أوغسطين<sup>(1)</sup>:

(2) مصطفى حلبي، الإسلام و المذاهب الفلسفية، مرجع سابق، ص 55.  
 (1) القديس أوغسطين: (430/354م)، ولد بطاجست بالجزائر من أم مسيحية وأب وثني، انتقل إلى عدة مدن لتعلم الأدب والخطابة، تحصل على منصب أستاذ في ميلانو، له عدة مؤلفات أهمها "الأسس العقلية للإيمان"، "الاعترافات 400م"، "مدينة الله"، كامل محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، أوغسطين، مرجع سابق، ص- ص 29-34.

إنّ من أبرز سمات الفلسفة الأوغسطينية أنّها جمعت بين الوحي الدّيني وبين البراهين العقلية فـ"أوغسطين" لم يكتف بالإيمان فقط ولا بالتعقل فقط، بل زواج بين الإثنين فكان الإيمان عنده ينشد العقل، وكان العقل عنده عقل مسيحي مؤمن<sup>(2)</sup>، فقد جمع "أوغسطين" في المسيحية بين العقل و النص وإن كان قد ميز بينهما من حيث المبدأ، إلا أنه لم يميز بينهما من حيث العمل والسلوك والاعتقاد الفعلي<sup>(3)</sup>، فالتعقل ضروري للإيمان، ذلك إن العقل عنده يجب أن يمهّد لبعض حقائق للإيمان، وبدوره الإيمان ضروري للتعقل، فوضع منهجه في عبارته المشهورة "عقل كي تؤمن و أمن كي تعقل"<sup>(4)</sup>، (فالإيمان حسب "أوغسطين" لا يلغي العقل ولا يمنعه من الفحص ضمن دائرته مادام الاعتقاد إيماناً يوجد في العقل، وهناك حقائق إيمانية مقبولة عقلاً، وأخرى غي مقبولة؛ ومن ثمة فإنّ القول (عقل كي تؤمن) معناه إخضاع الحقائق الإيمانية لميزان العقل)<sup>(5)</sup>، فقد سار "أوغسطين" على المنهج نفسه الذي سار عليه كبار آباء الكنيسة المسيحيين، وهو محاولة اتفاق معطيات التأويل العقلي مع المعطيات النقلية للعقيدة المسيحية<sup>(6)</sup>.

العقل عند "أوغسطين" وسيلة لترسيخ الإيمان فاعتبر أنّ الإيمان هو الحق، والعقل يسعى إلى الحق بغية تعقله فالإيمان عند أوغسطين يعني القبول العقلي لحقائق الدين<sup>(1)</sup>: "ولا ينبغي للإيمان أن يضيق درعا بنقد العقل له لأن الإيمان لن يوجد أو يستقر إلا بالعقل فالبحث عن اليقين... عن الحق، أمر يتم أولاً بالعقل"<sup>(2)</sup> و يميّز "أوغسطين" في منهجه بين

(2) المرجع نفسه، ص 56.

(3) المرجع نفسه، ص 37.

(4) حسن حنفي نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسلم، توما الإكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978، ص 14 .

(5) سفيان البراق، ماذا تعرف عن الفلسفة الغربية في العصر الوسيط، [www.maghress.com](http://www.maghress.com), 2018/01/14، تاريخ الزيارة 2019/04/12 .

(6) هلال درويش، إشكالية تأويل النص ومفهومه بين الانضباط والانفلات، مرجع سابق، ص 50.

(1) كامل محمد محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ص نفسها.

نوعين من الإيمان، الإيمان القائم على القبول العقلي للحقائق الدينية، والإيمان الساذج، حيث يرى أن الفهم شرط للإيمان لا التصديق الساذج لكل ما يقال بل المقصود تجنب موقف الرفض والعناد المبني على الشك وإعداد النفس على تصديق ما تقوم الشواهد على صدقه<sup>(3)</sup>، (فهو يرى أن الإيمان يكون مقصده التعقل، فلا يكون إيماناً ساذجاً بل إيماناً عقلياً... فلا بد إذن من الارتفاع من مرتبة الإيمان الطفولي الساذج و الموروث إلى مرتبة التعقل)<sup>(4)</sup>، ويعتبر أن موضوعات الفلسفة كالألوهية، الذّفس، العالم...، بمثابة الأساس الفلسفي للعقيدة الذي يساعد على حسن تلقي العقائد الدّينية و تفهم الأدلة على صحتها، هذا التفهم أو التّعقل ضروري للإيمان الحقيقي الرّأسخ متميزاً كل القيّز عن الإيمان الساذج الغير مستند إلى أيّ فهم أو تعقل<sup>(5)</sup>.

فقد انتهج أوغسطين منهج التأويل، وأنتج من خلاله نظريات اختلطت فيها الفلسفة مع العقيدة الدينية التي كونت علم اللاهوت الوسيط الذي يوفق بين العقل و الوحي؛ فقد وثق بذلك العلاقة بين الإيمان الديني واليقين العقلي مبيناً أنّ الإيمان لا يلغي العقل، ولا يقتل الفكر<sup>(6)</sup>، وقد استغرق "أوغسطين" في الأدلة العقلية التي راح يدعم بها الحقائق النقلية منها الأدلة التي أثبت بها مسألة وجود الله والخلق، ففي مسألة وجود الله استخدم الدليل الفلسفي الغائي خلاصته أنّ العالم مصنوع على نمط معين ونأّ كل موجود فيه له دور محدد؛ فذلك العالم وتلك الموجودات شاهد صدق على وجود الله، إذن أوغسطين في تأكيده لوجود الله استند على

(3) كامل محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، أوغسطين، مرجع سابق، ص 48.

(4) سعود سالم، حدود العقل، m.alhiwar.org، 2013/12/28، تاريخ الزيارة 2019/04/11، 13:41.

(5) كامل محمد عويضة، موسوعة الإعلام من الفلاسفة أوغسطين، ص 47.

(6) سوسن البيطار، التأويل في الفلسفة، مرجع سابق.

براهين جمع فيها بين منطق العقل و منطق الوحي<sup>(1)</sup> و اعتبر أوغسطين أن الله هو المصدر الذي يجعل الحقائق العقلية متجلية وراسخة لدى الإنسان فالله هو مصدر الحقيقة<sup>(2)</sup>.

ومن خلال ما سبق نجد أن "أوغسطين" قد استند على إرث الفلسفة, ووضع من خلالها الأسس الكافية لبناء فلسفة مسيحية<sup>(3)</sup>, ووضع أيضا الإطار اللاهوتي للكاثوليكية, كما مثل بداية التصحّح الفعلي للفلسفة الغربية<sup>(4)</sup>.

### المطلب الثالث: يوحنا الدمشقي<sup>(1)</sup>:

(1) كامل محمد عويضة, موسوعة الأعلام من الفلاسفة, أوغسطين, مرجع سابق, ص-ص 57-58

(2) عبد الرحمن بدوي, موسوعة الفلسفة, المرجع السابق, ص 250 .

(3) بيتر كونزمان , وآخرون , أطلس الفلسفة, مرجع سابق, ص 69.

(4) سفيان البراق, ماذا تعرف عن الفلسفة الغربية في العصر الوسيط, مرجع سابق.

(1) يوحنا الدمشقي: 676 م/749م: المعروف بمنصور بن سرجون , ولد بدمشق عمل بالإدارة الأموية (720/740 م), تلقى ثقافة أدبية و فلسفية و دينية, التحق بالدير في الثلاثين من عمره, له مؤلفات عديدة : "ينبوع المعرفة", "مقالة ضد

كان الفكر الديني في الفترة التي عايشها "الدمشقي" قد تهيأ لأن يتجاوز الدّالة الحرفية للنصوص الدينية إلى ما هو أبعد غورا من المعاني والأغراض، مما يجاري المنطق والعقل، كل هذا كان قائما في ضلّ تفاعل بين الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، دليلا على انطلاق الفكر الفلسفي الديني فيهما<sup>(2)</sup>، إذ يعتبر يوحنا "الدمشقي" في هذا الصدد أوّل مفكر في العهد الإسلامي يعالج القضايا الدينية على صعيد فلسفي، حيث قام بتحليل بعض القضايا اللاهوتية العويصة تحليلا فلسفيا بارعا، و يمكن القول أنه يعتبر الذي وضع للارثودوكسية دستور إيمانها من خلال التحليل العقلي الدقيق والاجتهاد الفذ<sup>(3)</sup>.

و لما كانت المسيحية قد تضمنت القضايا التي تحتاج إلى المزيد من الشّرح التي تكشف عن مضمون النصوص وأغراضها، ذلك لما يحمله الضّ في بعض المواطن من المعاني البعيدة، فكانت تلك الشروح سبيلا لاستيعاب أغراض الضّ والعمل بمقتضى أحكامه، وفي هذا الصدد جاءت أعمال "الدمشقي" التي عكست موقفه من النصوص الدينية وكيف تعامل معها ومن بين القضايا التي عالجها تلك المتعلقة بمفهوم الصفات الإلهية وبالأخص الصفات الحسية التي جزم بأنّ الدّالة في تلك النصوص التي تضمنت تلك الصفات الإلهية رمزية لا مادية ويجب اعتبارها على سبيل المجاز؛ يقول "الدمشقي" في هذا الصدد: (إذا كنا نجد في الكتاب الإلهي أقوالا كثيرة مقولة في الله بمعنى الدلالة عليه، أكثر جسمانية من غيره...، ممتنع علينا أن نفهم أفعال اللاهوت الإلهية العالية...، إن لم نستعمل صورا أو رسوما، ودلائل مختصة بنا. فكل ما يقال في الله بلفظ أكثر جسمانية، فإن ما مثل فيه بمعنى

المانوية"، شرح رسائل القديس بولس"، القديس يوحنا الدمشقي، سير القديسين والشهداء في الكنيسة القبطية، [st.takla.org](http://st.takla.org)، تاريخ الزيارة 2019/02/28، 19:20 .

(2) كمال اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه اللاهوتية و مسائل علم الكلام، منشورات النور، بيروت، (د ط)، 1984، ص، 94،96.

(3) المرجع نفسه، ص، ص، 87،88.

الدلالة عليه يحوي معنى من المعاني أعلى سموًا من لفظه<sup>(1)</sup>، ومن خلال هذا رأى "الدمشقي" ضرورة إعمال العقل في نقل المدلولات الواردة في النص الديني من الحقيقة المادية إلى المجاز المعنوي<sup>(2)</sup>، فانطلق في معالجته لمسألة الذات لوصدّ فات من تأويل الضّ الدّيني حيث رأى ضرورة فهم الصفات الإلهية على سبيل المجاز لا على سبيل الواقع وشدد على أن ذكر الصفات الجسمية في الضّ الدّيني ليس إلاّ على وجه التقريب والتّمثيل ذلك لكي يسهل على الإنسان إدراكها، ومن هنا تتضح دعوة الدمشقي إلى عدم الأخذ بحرفية النصّ الدّيني وضرورة إخضاعه للفهم العقلي<sup>(3)</sup>.

كما أورد "الدمشقي" في قضية إثبات وجود الله أدلة عقلية، ذلك أنه رأى أن الأدلة الإيمانية في الكتب المقدسة ليست كافية لإقناع أولئك الذين لا يقتنعون إلاّ بدليل عقلي، وبرهان منطقي؛ فأورد مجموعة من الأدلة منها دليل الخلق والإبداع، وكذلك دليل العناية والتدبير<sup>(4)</sup>.

أمّا فيما يخصّ قضية أحوال المعاد، تعرض "الدمشقي" لهذا الموضوع باعتبار أن الضّ المقدس يصف النعيم بأنّه الجنة غناء، والجحيم أنّه سعي لا يخدم فكان التّساؤل هل هذا الوصف الحسي يمثّل واقع النعيم والجحيم، أم هو وصف رمزي مجازي يراد به منتهى السعادة أو غاية الشقاء؟ فحاول "الدمشقي" في هذا الصدد الجمع بين الحقيقة والمجاز في

(1) يوحنا الدمشقي، الأمانة الأرثوذكسية، المقالة الحادية عشر، نقلًا عن كمال اليازجي، يوحنا الدمشقي آراؤه الكلامية، ومسائل علم الكلام، مرجع سابق، ص 99.

(2) المرجع نفسه، ص نفسها

(3) سليمان احمد الظاهر، لاهوت يوحنا الدمشقي، دراسة تحليلية في كتاب: المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسية، مجلة جامعة دمشق، 2009/08/04، ص 10.

(4) المرجع نفسه، ص 126.

مدلول النصوص الدينية يتغير ذلك؛ أن الإنسان لما كان جسدا وروحا ناطقا مقامه الأبدي ماديا وروحيا<sup>(1)</sup>.

اللاهوت المسيحي عامّة وعند الدمشقي " خاصة كان يطح إلى التّ و فيق بين العقل والنقل فجُعلت الفلسفة أداة لشرح وتفسير النصوص المقدسة والعقائد فأُسند إليها تعريف المعاني سوُخرت لمقاصد اللاهوت<sup>(2)</sup> .

(1) كمال اليازجي، يوحنا الدمشقي، آراؤه الكلامية، ومسائل علم الكلام، مرجع سابق، ص، ص 137، 139.

(2) سليمان أحمد الظاهر، لاهوت يوحنا الدمشقي، دراسة تحليلية في كتاب: "المئة مقالة في الإيمان الارثوذكسية" مرجع سابق، ص 17.

## المبحث الثالث: في علم الكلام الإسلامي

إنَّ ظهور الفرق الإسلامية تزامن وساهم في الوقت ذاته في تشكل حقبة كان السباق فيها إلى نتائج الفكر والعقل، فأقبلت بعض الفرق على العقائد الدينيَّة، تدرسها وفق منهج عقلي عكس مستوى الانفتاح الفكري الذي شهده العالم الإسلاميَّ إبَّان تلك الحقبة، فتجلَّى ذلك أساساً في إقحام العقل في فهم النصِّ اليَّيِّ، وإن كانت هذه الفكرة قد لاقت صدىً ومعارضةً شديدين، ورغم هذا مضت بعض الفرق قدما في سبيل هذه الفكرة .

المطلب الأول: الجهمية<sup>(1)</sup>:

كان لورود المتشابه من الآيات في القرآن الكريم دور في ظهور الجدل والنقاش، وهذا الخلاف والجدل والحوار والنقاش رفع من شأن العقل<sup>(2)</sup>، ولم يكن مذهب الجهميين في معزل عن هذا، ومنه فإنَّ مذهبهم في مجمله كان يقول بضرورة تفعيل العقل في فهم النصوص الدينيَّة، وسلوك منهج المجاز في ما ورد في بعض النصوص، وكانت هأولَّ محاولة للمسلمين لسلك مسلك التأويل في النصِّ القرآني إذ كان الباب موصدا ولم يطرحه أحد قبلهم<sup>(3)</sup>، ويعود الفضل في هذا إلى كبير الجهميين "الجهم ابن صفوان"، وتكمن أهمية "الجهم بن صفوان" في الحياة العقلية الإسلامية في أنَّه كان أوَّل من أدخل منهج التأويل العقلي<sup>(4)</sup>، من خلال هذا وضع قاعدته المشهورة التي تلخصت في إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع

(1) الجهمية: فرقة كلامية ظهرت في أوائل القرن الثاني للهجري، ممثلة بمقولات قال بها الجعد ابن درهم كإنكار الصفات، ثم أخذها منه الجهم ابن صفوان الذي تنسب إليه الجهمية وتوسع بها، وأطلق عليها اسم الجبرية بسبب مقولة الجبر التي قال بها الجهم، ناصر بن عبد الكريم العقل، الجهمية والمعتزلة، نشأتها وأصولها وموقف أهل السلف منها، دار الوطن، الرياض، ط 1، 2000، ص 21.

(2) الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية مفهومها أهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، دار النصر، مصر، (د ط)، 1998، ص 61

(3) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1979، ص21.

(4) يحي هويدي، دراسات في علم الكلام، دار الثقافة، القاهرة، (د ط)، 1979، ص100.



وبني على ذلك أنّ العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد وقبح وحسن ويأتي الوحي مصدقا لما قال به العقل<sup>(1)</sup>.

بالرغم من أن الجهمية قالوا بالجبر، إلا أنّهم كانوا مؤمنين أشدّ بالإيمان بالتّأويل العقلي الذي أفضى بهم إلى القول بنفي الصفات<sup>(2)</sup>، فقام الجهمية بنفي الصفات من خلال دعواهم إلى ضرورة تفعيل العقل في فهم النصوص النقلية مستندين على دعوة العقلية؛ إذ اعتبروا أن العقل الصريح هو الذي يستحق أن تسمى قضاياها عقليات، وتكون موافقة للنصوص لا مخالفة لها<sup>(3)</sup>، وكانت الجهمية تعتقد في أن ظاهر الصفات يفيد التشبيه بالمخلوق؛ فما يفهم من النصوص يماثل ما يفهم من صفات المخلوق لذا برروا موقفهم القائل بضرورة التّأويل<sup>(4)</sup>، وأفضى بهم التّأويل إلى إنكار أسماء الله وصفاته، كما أنكروا السمعيات كالرؤية والصراط.....، من خلال تأويلها<sup>(5)</sup>، فأجمعوا على أن الله لا يوصف بصفة مما يوصف بها خلقه وإنما تنطبق عليه فقط الصفات التي ينفرد بها فيوصف بأنه خالق، باري، محيي، مميت، كما لا يحدد الله بجهة فلا يقال أنه فوق البشر أو تحتهم، أو عن إيمانهم، أو عن شمائلهم، كما لا يقال أنه في السماء، أو فوق العرش، فتناولت الجهمية كذلك الآيات التي تشير إلى المكان أو إلى استواء الله، واعتبروا أن الله في كل مكان، لا يحده مكان ولا ينظر إليه في الدنيا ولا في الآخرة<sup>(6)</sup>.

10 علوي بن عبد القادر السّدّاق، موسوعة الفرق، التحسين والتقيح، dorar.net، تاريخ الزيارة 2019/04/14، 9:59.

(2) يحي هويدي، دراسات في علم الكلام، مرجع سابق، ص 100.

(3) جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مرجع سابق، ص 36.

(4) المرجع نفسه، ص 19.

(5) ناصر بن عبد الكريم العقل، الجهمية والمعتزلة نشأتها وأصولها وموقف أهل السلف منها، مرجع سابق، ص 13.

(6) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص، ص176، 175.

ولأنَّ الجهمية كانوا أول ما فتحوا باب التأويل والاستدلال العقلي فإنه قد أطلق اسم الجهمية على كل الفرق التي تعتمد في تقرير العقيدة منهج الاستدلال والقواعد العقلية<sup>(1)</sup>.

---

(1) ناصر بن عبد الكريم العقل، الجهمية والمعتزلة نشأتها وأصولها وموقف أهل السلف منها، مرجع سابق، ص 14.

## المطلب الثاني: الماتريدية (1):

إنَّ ظهور الماتريدية تزامن مع فترة اشتدت فيها المجادلات بين الفقهاء وعلماء الكلام, ذلك أن "الماتريدي", عاش في حقبة كان السباق فيها إلى نتائج العقل والفكر, فلم تكن آراؤه بمعزل عن ذلك بل عكست تلك الظروف والمستجدات (2).

كان للعقل سلطان كبير في منهج الماتريدية فقد حاول "الماتريدي" إثبات العقائد التي اشتمل عليها القرآن بالعقل والبراهين المنطقية (3), فقد جعلت الماتريدية العقل أساس منهجها وانطلقت منه لفهم النصوص الشرعية, فأصبح التّأويل الوسيلة لإزالة أي تعارض بين ما جاءت به تلك النصوص وبين الفهم العقلي (4), فقد أرادوا الجمع بين الأحكام العقلية والنصوص النقلية أي تأويل النقل كي يتفق مع العقل (5), فقد التزمت الماتريدية بالعقل كمصدر أساسي في التلقي, وقررت أن أحكام العقل ثابتة يقينية وان العقل هو المعيار الدية يجب أن تسوى إليه جميع الأمور, وبهذا اخضعوا له النصوص الشرعية فما وافق العقل من الكتاب والسنة اقره على ظاهره واحتجوا به وما عارضه قالوا فيه بوجوب التّأويل من خلال صرف النص عن ظاهره (6).

(1) الماتريدية: إحدى المدارس الكلامية تعتبر مدرسة فكرية في علم العقائد ظهرت مع مؤسسها أبو منصور الماتريدي والذي تنسب في تسميتها إليه نسبة إلى مكان يسمى "ماتريد", انتشر فكرها في العالم الإسلامي خاضت في مجمل القضايا الكلامية التي خاضت فيها باقي الفرق الكلامية, أحمد بن عوض الله, الماتريدية دراسة و تقويما, دار العاصمة, الرياض, ط1, 1413, ص-ص 93-94-96-104 .

(2) محمد أبو زهرة, تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية, دار الفكر العربي, القاهرة, (د ط), 1999, ص 164.

(3) المرجع نفسه, ص 167.

(4) أحمد بن عوض الله, الماتريدية دراسة و تقويما, ص, ص 135, 136 .

(5) المرجع نفسه, ص 142.

(6) أحمد بن عوض الله, الماتريدية دراسة و تقويما, ص 162.

الماتريدي اعتمد على العقل بإرشاد من الشرع فهو يوجب النظر العقلي و قد عاب على كل من ينكرون النظر العقلي ويوجبون الاعتماد فقط على ما ورد في النص الديني وأخذ به بظاهره فقط<sup>(1)</sup>، يقول: (وليس لمنكري النظر دليل إلا النظر...، وكيف ينكرون النظر وقد دعا الله تعالى عباده إلى النظر وأمرهم بالتفكر والتدبر...، وهذا دليل على النظر مصدر من مصادر العلم)<sup>(2)</sup>، ف"الماتريدي" جعل من العقل مصدر لعلم العقائد مثله مثل النقل، وخشية الزلل ليست مبررا لمنعه من النظر كما يقول البعض، وقد اعتبر أن ترك النظر في النصوص الدينية إهمالا لها<sup>(3)</sup>.

ويرى "الماتريدي" أن معرفة الله تتحقق بالعقل<sup>(4)</sup>، يقول في كتابه التوحيد: (إلّا العلم بالله وبأمره عرض لا يدرك إلا بالاستدلال)<sup>(5)</sup>، فالعقل عند الماتريدي باستطاعته الوصول إلى معرفة الله، وعدم اعتبار العقل سبيلا لمعرفة الله يكون تعطيلًا للنتائج التي رتبها الله فالعقل لو توجه اتجاهها مستقيما خاليا من الهوى والتقليد أوصل إلى معرفة الله والإيمان به<sup>(6)</sup>، ويتضح موقف "الماتريدي" الذي دعا فيه إلى ضرورة معرفة الله بالعقل في تفسيره لقوله تعالى: أأ تُؤْتِن تِي تِي النساء: (الأية/165)، حيث اعتبرنا حقيقة الحجة هي العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فان سبيل لزومها العقل<sup>(7)</sup>.

ومن القواعد التي يقوم عليها منهج الماتريدي في تقرير العقيدة قولهم بالحسن والقبح العقليين، فقد ذهب الماتريدي إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها وهذا القول يعود إلى

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 186.

(2) الماتريدي، التوحيد، نقلا عن محمد أبو زهرة، مرجع نفسه، ص نفسها.

(3) المرجع نفسه، ص، ص 168، 169.

(4) المرجع نفسه، ص 169.

(5) المرجع نفسه، ص 141.

(6) المرجع نفسه، ص 169.

(7) أحمد بن عوض الله، الماتريدي دراسة وتقويم، مرجع سابق، ص 147.

قولهم بأن العقل هو أصل المعرفة فمعرفة القبح والحسن تتم عقليا<sup>(1)</sup>، فالعقل له القدرة على إدراك حسن الأشياء وقبحها، لكن إدراك الحسن والقبح لا يمكن العقل من التفرد بالتكليف، فالكليف يتم بالشارع الحكيم<sup>(2)</sup>.

لقد كان منهاج الماتريديون بصفة عامة قائما على إعطاء العقل سلطانا كبيرا<sup>(3)</sup>، إلا أنهم لم يقولوا بالقدرة المطلقة للعقل إذ اعتبروه يبقى غير قادر كل القدرة على إدراك ماهية بعض الأشياء<sup>(4)</sup>.

(1) أحمد بن عوض الله، الماتريديّة دراسة وتقويما، مرجع سابق، ص، ص 151، 152.

(2) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص، ص 169، 170.

(3) المرجع نفسه، ص 167.

(4) أحمد بن عوض الله، الماتريديّة دراسة وتقويما، ص 140.

٧ الفصل الثاني :الملاحم العامة للفكر الاعترالي.

○ المبحثالأول: الجذور الفكرية للفكر الاعترالي.

ن المطلب الأول: الفلسفة اليونانية.

ن المطلب الثاني: الدين الإسلامي.

○ المبحث الثاني :مرتكزات الفكر الاعترالي.

ن المطلب الأول:المنهج العقلي.

ن المطلب الثاني :الأصول الخمسة.

○ المبحث الثالث: أهم المسائل الكلامية التي خاض فيها المعتزلة.

ن المطلب الأول:الصفات ورؤية الله.

ن المطلب الثاني: خلق القرآن.

ن المطلب الثالث: القبح و الحسن.

### الفصل الثاني :الملاحح العامة للفكر الاعترالي:

إنّ الحديث عن الفكر الاعترالي يُعدّ استحضارا لكافة الجوانب التي ميّزت ذلك الفكر، سواء تعلّق الأمر بالمرجعيات الفكرية التي ساهمت في تشكّله أو بالمرتكزات التي قام عليها، إضافة إلى أهمّ آراءه ومواقفه - إزاء المسائل الكلامية التي عكست خصوصيته وتفرّدّه عن باقي الأفكار التي عاصرها .

المبحث الأول: الجذور الفكرية للفكر الاعترالي:

يعتبر الفكر الاعترالي في تكوينه واكتماله مزيجا بين مجموعة من الأفكار التي تعود إلى مرجعيات مختلفة استندت عليها المعتزلة في صياغة فكرها وبلورته، فلا يمكن إغفال المصادر التي تلقت منها المعتزلة<sup>(1)</sup> أفكارها، لأن ملاحم تلك المصادر والمرجعيات كانت متجلية بشكل كبير في الساحة الفكرية الاعترالية.

المطلب الأول: الفلسفة اليونانية:

لقد أثرت الفلسفة اليونانية في الفرق الكلامية عامة، وكان للمعتزلة نصيب كبير من ذلك التأثير<sup>(2)</sup>، ذلك أنه حين أخذ المعتزلة على عاتقهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية، وحين تعرضوا لمخالفاتها يجادلونهم تبييناً لهأن أولئك القوم أمضى منهم سلاحا، وأقدر على الجدل والمناظرة، ذلك لأنه كان لهم معرفة بالفلسفة والعلوم العقلية واطّلاع على كتب الفلاسفة الأقدمين من حضارة اليونان والرومان، فاقتبسوا الكثير من عناصرها، من خلال ذلك استطاع هؤلاء أن يردّوا عقائدهم على أصول فلسفية، مما أَدَّ للمعتزلة أن هم لم يتمكنوا من مجاراتهم إذا لم يعتمدوا مثلهم على الفلسفة ويستفيدوا منها في دعم حججهم، لذلك أُقبل المعتزلة على دراسة الفلسفة وهذه الحاجة دعت إلى ضرورة السير قدما بنقل الكتب

(1) المعتزلة: أهم الفرق الكلامية التي عرفها التاريخ العربي الإسلامي ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، ولعبت دورا أساسيا في وضع المسائل الأساسية لعلم الكلام، وفرضت جدالا في قضايا دينية لم يكن من المألوف التطرق إليها، يقال عن تسميتها أنتت من الموقف الذي اتخذه أصحابها من اعتزال الفتنة التي نشبت بين المسلمين في أعقاب مقتل الخليفة عثمان بن عفان، أثرت المعتزلة بشكل جلي و مهم في الحياة الفكرية والسياسية في العصرين الأموي والعباسي، دخلت في نزاع مع الفرق الكلامية الأخرى ومع الفقهاء مما أثار ضدها العداء، وانتهى أمرها بتصفيتها من قبل الخليفة العباسي المتوكل، خالد غزال، وجها لوجه مع الفكر الأصولي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص، 107 .

(2) طه أحمد نور، أثر الفلسفة اليونانية في الفلاسفة والمتكلمين في مسألة صفات الله تعالى، مجلة جامعة بخت الرضا العلمية، السودان، العدد 14، 2015، ص، 38.



اليونانية إلى العربية<sup>(1)</sup>، فكانوا من الأوائل الذين استعانوا بالفلسفة اليونانية لتأييد نزعاتهم وآرائهم<sup>(2)</sup>.

إنّ المعتزلة اعتُبرت أكثر المدارس الفكرية تمثلاً لفلسفة والمنطق اليوناني واستخداماً لهما للاستفادة من قواعدهما وأساليبهما في المناظرة والجدل، فاعتبروهما خير سلاح للدفاع عن العقيدة في وجه خصومهم من أصحاب الديانات والعقائد الأخرى<sup>(3)</sup>، ذلك أن كبار المعتزلة كانوا أسرع مفكري عصرهم قبولاً للفلسفة اليونانية وأكثرهم اتصالاً بها لما وجدوا فيها من إعانة لهم خاصة في الجانب المنهجي<sup>(4)</sup>، وصار المعتزلة يعظمون الفلاسفة اليونان ويقبلون على أفكارهم، وبهذا لم يقتصر إقبال المعتزلة على الفلسفة اليونانية من جانبها المنهجي فحسب، بل كانوا يقبلون على الأفكار التي جاءت بها الفلسفة اليونانية ودمجونها مع أفكارهم<sup>(5)</sup>، بما يتوافق معها ويخدمها ويجعلها أكثر معقولة .

ومن أبرز الأفكار اليونانية التي أثرت في الفكر الاعترالي وتجلت في آرائهم تلك الأفكار التي تعلقت بمسألة صفات الله لنّ إثبات قديمين هو إثبات الهين، فالمعتزلة حينما نفوا الصفات الإلهية وقالوا بان الله تعالى يجب أن يوصف بصفات السلب فقط كانت هذه المقولة تعكس تأثرهم الشديد بأفلاطون لان مقولتهم تقارب وبشدة مقولات لأفلاطون في نفس السياق<sup>(6)</sup>.

(1) عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، مكتبة الرشد، الرياض، ط 4، 2001، ص ص، 47، 49.

(2) قدرّي حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، (د ط)، (د س)، ص 18.

(3) فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية، القاهرة، ط 1، 2001، ص 42.

(4) هناء عبده سليمان أحمد، أثار المعتزلة في التفكير الإلهي عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005، ص ص، 12، 13.

(5) عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، ص 50.

(6) طه أحمد نور، أثر الفلسفة اليونانية في الفلسفة والمتكلمين في مسألة صفات الله تعالى، مرجع سابق، ص 38.

كانت هذه من بين أهم مواطن التأثير للفكر الاعترالي بالفلسفة اليونانية, فلا يمكن بأي شكل من الأشكال إغفال الحيز الكبير الذي احتلته أفكار الفلسفة اليونانية من الفكر الاعترالي, فهي تعد من أهم مرجعياته.

المطلب الثاني: الدين الإسلامي:

كان الفكر الاعتزالي في أساس نشأته الأولى استجابة لظروف سياسية واجتماعية مر بها المجتمع الإسلامي آنذاك؛ فاصطبغ هذا الفكر بصبغة دينية<sup>(1)</sup>، فكانت المعتزلة بهذا مدرسة ذات طابع ديني، ذلك أن جل مساعيها ومحاولاتها كانت نابعة من المعطيات الدينية الأساسية في الإسلام<sup>(2)</sup>، ذلك أن اغلب مفكري الإسلام كان الغالب على فكرهم هو الطابع الديني الروحي وهذا ما ينطبق كذلك على المعتزلة<sup>(3)</sup>، وانطلاقاً من تلك المرجعية الدينية بلّوا جهداً في الدفاع عن الدين الإسلامي والدعوة إليه فلم يكتفوا بالرد على المخالفين بل تعدوا إلى الدعوة إلى الإسلام لك أنّهم أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية والدعوة إليها<sup>(4)</sup>، ومنه فمن الضروري أن تكون تلك العقائد الدينية قد احتلت حيزاً كبيراً في فكرهم .

ولم يكن اهتمام المعتزلة وبحثهم عن الأدلة العقلية وإعلائهم من شأن العقل نتيجة تأثرهم بالفلسفات والأفكار الخارجية بشكل كلي وإنما كان للمرجعية الدينية نصيب كبير ذلك أن القرآن الكريم بدوره قد أعلى من شأن العقل<sup>(5)</sup>، فقد حارب الدين الإسلامي التقليد وتجلّى هذا في مواطن عديدة من النصوص القرآنية، ثأناً لـ خ ل م ل ي  
 نم في

يتضمن تصريحاً بأن التقليد بغير نظر، وبحث واقتناع هو شأن الكفار و المعاندين بغير حجة ولا برهان، فالنص القرآني حارب التقليد لما فيه من إبطال لعمل العقل<sup>(1)</sup>، من خلال

(1) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، تص عاطف البرقوقي، دار العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص 37.

(2) هنري كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر نصير مروة، مر موسى الصدر، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998، ص 170.

(3) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، ص68.

(4) عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، مرجع سابق، ص 47.

(5) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، ص37.

(1) يوسف محمود أحمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، دار الحكمة، الدوحة، ط 1، 1993، ص، ص 186، 187.

هذا تظهر المرجعية الدينية للفكر الاعترالي في مقولته بضرورة إعمال العقل، فالنص القرآني يناشد الإنسان بأن لا يقبل شيئاً على أنه حق إلا إذا أقام عليه البرهان، ويؤكد على أهمية البرهان<sup>(2)</sup>، يقول تعالى: أأ

بج حء البقرة ( الآية/111).

كما اعتبرت مسألة المتشابه من الآيات في القرآن الكريم من أهم المسائل التي كان لها دور كبير في ظهور الجدل والنقاش، وهذا الجدل والحوار والنقاش رفع من شأن العقل<sup>(3)</sup>، حين تم اتخاذ التأويل العقلي الوسيلة لفهم تلك النصوص، وهنا يظهر أن الضرورة بإعمال العقل التي نادى بها المعتزلة في فهم النصوص القرآنية قد تمخضت بشكل مباشر من خلال مسألة المتشابه والتي انبثقت من النص القرآن، فيتبين من خلال هذا أن القرآن حمل في طياته ما يدعوا إلى إعمال العقل في فهم مقاصد نصوصه، (والمعتزلة في قولهم بضرورة التأويل ذلك لأنهم لم يتصوروا للحظة أن يدل العقل على خلاف ما يدل به القرآن)<sup>(4)</sup>.

لقد مارس المعتزلة التعقل داخل دائرة الإسلام، واعتبروا أن العقل رسول من الله للإنسان، والشريعة تنزل لطفاً من الله بالبشر وتنزل بما يقره العقل<sup>(5)</sup>، وقد استندت المعتزلة في آرائها على حجج شرعية تدل على مدى استفادتها من التراث الديني الإسلامي، فكانوا يستخدمون مصطلحات تكشف عن تأثرهم بالتراث الديني، فاستخدام العقل عند المعتزلة كان هدفه الأساسي هو إقرار العقيدة الواردة في الشرع، فهم قد استخدموه في مدار فهم العقيدة، فلبجوءهم إلى التأويل كان يهدف أساساً لغاية دينية منطلقين من الدين ونصوصه محاولين تعقلها<sup>(6)</sup>، فاعتمدوا العقل لإثبات العقائد متخذين من القرآن مدداً حتى لا يذهب بهم الشطط إلى الخروج عن جادته<sup>(1)</sup>، أي أن مركزية العقل في الفكر الاعترالي انبثقت من خلفية إسلامية فتمجيدهم للعقل كان بحجة أن النصوص القرآنية حملت دعوة التفكير والتدبر وإعمال

(2) المرجع نفسه، ص، ص، 184، 185.

(3) الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية، مفهومها وأهميتها، ونشأتها وأهم قضاياها، مرجع سابق، ص 61.

(4) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، مرجع سابق، ص، 55.

(5) حامد فتحي، في إطار البحث عن تجديد الخطاب الديني الإسلامي، rassef22.com، تاريخ الزيارة، 2019/04/13، 22:05.

(6) هناء عبده سليمان أحمد، أثار المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مرجع سابق، ص 22.

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 132.

العقل في فهم مقاصد الشرع, واطلاع المعتزلة على الفلسفة اليونانية لم يخرجهم عن دائرة الأصول الإسلامية, وهذا أن دل على شيء فإنما يدل على أن المعتزلة كانت لهم شخصيتهم الإسلامية المتميزة المدافعة عن الدين<sup>(2)</sup>.

لقد كان المعتزلة بحق فلاسفة الإسلام لأنهم انطلقوا من دراسة العقائد الإسلامية مقيدين أنفسهم بحقائقها, وفهمهم لنصوص القرآن فهما فلسفيا لم يجعل منهم خالعين للشرية ولا متحللين من نصوصها<sup>(3)</sup>.

المبحث الثاني: مرتكزات الفكر الاعترالي:

(2) هناء عبده سليمان أحمد, أثار المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي, ص 12.

(3) محمد أبو زهرة, تاريخ المذاهب الإسلامية, ص 150.

إن المعتزلة في قيامها كفرقة إسلامية حملت لواء الدفاع عن الدين وأصوله، استندت على مجموعة من الركائز شملت الأفكار التي قدمتها وسعت إلى إثباتها، بالإضافة إلى المنهج الذي سطرته واتبعته ودعت إلى إتباعه، لتكتمل بذلك معالمها كفرقة تميزت عن باقي الفرق.

### المطلب الأول: المنهج العقلي:

يعد العقل الأساس والركيزة التي استندت عليها المعتزلة في مجمل آرائها، فقد اهتمت بالعقل وأولته مكانة رفيعة فكان الدعامة والمنطلق لمجمل أدلتهم فاستعملوه في الجدل والنقاش إذ رأوا فيه السبيل إلى الوضوح<sup>(1)</sup>، فالمذهب الاعتزالي كان قائماً في الأساس على العقل والجدل والفلسفة<sup>(2)</sup>.

و لأن العقل كان أداة التفكير عندهم فقد اتخذوا من المنهج العقلي السبيل في جل معارفهم وآرائهم، يقول "القاضي عبد الجبار"<sup>(3)</sup>: (...لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أصل العقل، ولأبّ به يعرفان الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع)<sup>(4)</sup>، ونجدنا وصل بمنهجه العقلي إلى حد معرفة الله عن طريقه، يقول: (معرفة الله لا تنال إلا بالنظر في حجة

(1) ليلي عباس خميس، أثر العقل في وضوح دلالة الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العراق، العدد 75، 2012، ص 95 .

(2) فالج ربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، مرجع سابق، ص 42.

(3) القاضي عبد الجبار: هو أبو الحسن بن عبد الجبار بن أحمد، أحد شيوخ المعتزلة، ولد سنة 320هـ، عيّن قاضياً سنة 367هـ، وبعدها لقب بقاضي القضاة، كان مواظباً على التدريس، شافعي المذهب، له العديد من المصنفات منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، المغني في أبواب العدل والتوحيد، توفي عام 341هـ، أحمد قاسم عبد الرحمن، القاضي عبد الجبار و مذهبه الاعتزالي في تفسيره المسمى ب: الكبير و المحيط، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، المجلد 3، العدد 12، 2011، ص، ص 97، 98 .

(4) القاضي عبد الجبار، أبي القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، دار التونسية، تونس، (د ط)، 1974، ص 139 .

العقل، لأذنه متى لم نعرفه أنه صادق، لم نعلم صحة الكتاب والسنة والإجماع<sup>(1)</sup>، ومن خلال هذا يتبين أن المنهج المتبع عند "القاضي عبد الجبار" هو المنهج العقلي، فهو سبيل المعرفة بما فيها المعرفة العقديّة وبه يستدل على حجية المصادر الشرعية .

إن المعتزلة يقدمون العقل في سلسلة الأدلة المختلفة، فالعقل عندهم أول الأدلة على الإيمان وصحة الدين، واعتبروا العقل الوسيلة لمواجهة خصومهم ذلك أنهم اعتبروا أنه لا يمكن مجادلة غير المسلمين بنصوص دينية من داخل الإسلام لإثبات صحة المصدر، لذلك فالمنطقي عندهم هو استخدام أدوات خارج النص لأن النص نفسه ليس حجة على غير المسلمين<sup>(2)</sup>

كما دعا " الحاكم الجشمي"<sup>(3)</sup> إلى ضرورة اتخاذ العقل وسيلة للتفكير واستدل بأدلة عديدة اعتبر أنّ الأنبياء أنفسهم سلكوا مسلك العقل في دعواهم للناس يقول: (ويقال لهم: أليس الأنبياء ابتدءوا بالدعاء إلى التوحيد، وحثوا أممهم على النظر في صنعه، وجادلوه في ذلك)<sup>(4)</sup> ويرى أنّ العلم لا يحصل إلا بسلوك مسلك النظر؛ أي تحكيم العقل

(1) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تح فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط 1، 1998، ص 66.

(2) محمد الباز، المعتزلة تكشف الفرق بين الدين و الفهم الديني، [www.aman-dostor.org](http://www.aman-dostor.org)، تاريخ الزيارة، 2019/04/20، 15:45.

(3) الحاكم الجشمي: هو الحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، ولد عام 413 هـ، متكلم معتزلي واحد كبار المعتزلة، كان عالما في التفسير، له مؤلفات عديدة منها: "كتاب العيون"، "كتاب التهذيب"، "كتاب العقل"، توفي مقتولا بمكة عام 494 هـ، القاضي عبد الجبار، أبي القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، مرجع سابق، ص، ص353، 357 .

(4) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تح عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي، صنعاء، ط 2، 2008، ص 46.

حتى يتحقق العلم ويكتمل سواء كان العلم بالدين أو سائر العلوم يقول أيضا: (فإن قال: فالنظر فيما يجب؟ في الأدلة حتى يحصل العلم)<sup>(1)</sup>.

وكذلك الأمر بالنسبة لإبراهيم الذّظام<sup>(2)</sup>، حيث رأى أن الإنسان العاقل يتوصل بالتفكير والتأمل إلى معرفة الخالق<sup>(3)</sup>، ويرى أن العلم عملية تعقل وليس حشوا للمعلومات، ويفرق بين العوام والخواص، إذ اعتبر أن العوام لا يتبعون سبيل العقل ووصفهم بأنهم يقدمون على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد دون تمحيص أو تحليل<sup>(4)</sup>، وهذا يعكس وبشدة المنهج العقلي الذي ينشده الذّظام.

وباتخاذ المعتزلة المنهج العقلي وسيلة متمثلا في الاستدلال على المسائل العقديّة فإنهم في استدلالاتهم على تلك المسائل استخدموا أدلة وحجج فلسفية عكست المنهج العقلي المتبع، وأصبحت أولى الحقائق في المنهج الاعترالي هي البرهنة على العقائد بالأدلة المنطقية<sup>(5)</sup>، فكانت بهذا طريقتهم عقلية خالصة حاولوا بها عدم الخروج ومخالفه النص القرآني، فانعكس منهجهم العقلي على تأويل النص كطريقة أساسها الثقة في العقل

(1) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص 48.

(2) إبراهيم النظام: هو إبراهيم بن سيار النظام ولد عام 220 هـ، أحد شيوخ و كبار المعتزلة، أسس لنفسه مذهباً و فلسفة جعلته رائداً للنظامية إحدى فرق المعتزلة، انصبت اهتماماته على عدة مسائل منها: الحرية، الثواب والعقاب، الإرادة... له عدة مصنفات منها "مقالة خاصة بالأجسام" نقض أرسطو طاليس"...، محمد عزيز نظمي، إبراهيم بن سيار الذّظام والفكر النقدي في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د ط)، (د س)، ص - ص 7-8-18.

(3) قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص 81.

(4) محمد عزيز نظمي إبراهيم بن سيار الذّظام والفكر النقدي في الإسلام، ص - ص 12-20.

(5) جابر إدريس، منهج السلف و المتكلمين في موافقة العقل للنقل، وأثر المنهجيين في العقيدة، ج 1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1998، ص - ص 334-448.



ومعطياته<sup>(1)</sup>, (فقد أعطى المعتزلة العقل دورا أوليا وسابقا عن الشرع, وجعلوا الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي ومترتبا عليه...)<sup>(2)</sup>.

ومن خلال هذا يتبين أن المعتزلة على اختلاف أقطابها أجمعت واتبعت المنهج العقلي ودعت إليه وهذا ما عكسته الآراء والأساليب المختلفة التي اتبعتها المعتزلة والتي تسير في مجملها في مسار المنهج العقلي وانعكست بشكل كبير في اتخاذهم التأويل كطريقة لقراءة وفهم النصوص القرآنية, مفسحين المجال بذلك للفهم العقلي في استنتاج تلك النصوص, فعكست بذلك مختلف آراءهم ومواقفهم الكلامية منهجهم العقلي المتبع .

(1) محمد أبو زهرة, تاريخ المذاهب الإسلامية, مرجع سابق, ص 127.

(2) نصر حامد أبو زيد, الاتجاه العقلي في التفسير, دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, ط 4, 1998, ص 59.

المطلب الثاني : الأصول الخمسة:

لقد ارتكز مذهب الاعتزال على مجموعة من الأصول وهي خمسة تمثلت في : التوحيد, والعدل, الوعد والوعيد, والمنزلة بين المنزلتين, الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, كان لا بد بالنسبة إليهم من توفرها في الشخص حتى يكون معتزليا<sup>(1)</sup>.

1. التوحيد: يعتبر من أهم الأصول التي قام عليها مذهب الاعتزال, فالمعتزلة اعتبروا أنفسهم أهل التوحيد, ولقد اختاروا هذا الاسم لأنهم كانوا في صدام دائم مع أصحاب الديانات والمعتقدات المشركة, فكانت جل آرائهم في إطار الرد على هؤلاء وإثبات وحدانية الله<sup>(2)</sup>.

وفي بيان طبيعة هذا الأصل يقول "القاضي": (والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيء واحد...، أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفيا و إثباتا)<sup>(3)</sup>.

ويقول في موضع آخر: (فإن قيل فما التوحيد؟ قيل له: أن تعلم أن الله عز وجل واحد لا ثاني له في الأزل وتفرد بذلك, فإن قيل: فما علم التوحيد؟ قيل له: هو العلم بما تفرد الله عز وجل به من الصفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين؛ وتفسير ذلك أن تعلم أن لهذا العالم صانعا, وأنه موجود فيما لم يزل, قديم فيما لا يزال, لا يجوز عليه الفناء...)<sup>(4)</sup>, ومن خلال مقولة التوحيد خرج المعتزلة بالقول بأن الله قديم لا يفنى, وبنفي الصفات التي تحمل التشبيه بالأجسام والمخلوقين, وأفضى بهم الأمر إلى إنكار الرؤية لما

(1) فالج ربيعي, تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم, مرجع سابق, ص 42.

(2) مرجع نفسه, ص نفسها.

(3) القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, تع أحمد بن حسين, تع عبد الكريم عثمان, مكتبة وهبة, القاهرة, ط3, 1996, ص 128.

(4) القاضي عبد الجبار, الأصول الخمسة, مصدر سابق, ص, ص 67, 68.

تحمله من تجسيم<sup>(1)</sup> وفي نفس السياق يقول الحاكم "الجشمي": (ليس بجسم ولا عرض، ولا تجوز عليه الحاجة...، ولا تجوز عليه الأعضاء والجوارح والحواس، وأنه غني لا تجوز عليه الحاجة)<sup>(2)</sup>.

أصل التوحيد عند المعتزلة تمثل أساسا في تنزيه الذات الإلهية ونفي الجسمية عليها وبيان قدَمِها الذي لا تشاركه فيها أي ذات أخرى فالله تعالى هو القديم الأوحد وما سواه مُدَدٌ، نَهْوٌ مُدَدٌ، يَقُولُ "القاضي": (قَعْلَمُ أَنَّهُ وَاحِدٌ فِي الْقَدِيمِ وَالْأُولِيَّةِ، لَا ثَانِي لَهُ، وَنَأْ كُلُّ مَا سِوَاهُ مُدَدٌ، مَفْعُولٌ مَحْتَاجٌ مَدِيرٌ مَرْبُوبٌ، فَإِذَا عَلِمْتَ هَذِهِ الْجُمْلَةَ كُنْتَ عَالِمًا بِالتَّوْحِيدِ)<sup>(3)</sup>.

وقد ربطت المعتزلة أصل التوحيد بشرطين تمثلا في العلم، الإقرار، إذ لا يكون موحدا من لم يتوفر فيه هذين الشرطين يقول "القاضي": (ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم، والإقرار جميعا لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدا)<sup>(4)</sup>.

وانتهت المعتزلة إلى تكفير كل من خالف هذا الأصل يقول القاضي عبد الجبار: (أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله ما يجب إثباته وأثبت ما يجب نفيه عنه، فإنه يكون كافرا)<sup>(5)</sup>.

2. العدل: يأتي هذا الأصل ثانيا بعد التوحيد من حيث اهتمام المعتزلة وتوسعهم فيه فقد شكل بالإضافة إلى التوحيد أهم مقولات المعتزلة فعرفوا من خلالهما بأهل العدل والتوحيد<sup>(6)</sup>.

(1) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، مرجع سابق، ص، ص 41، 41.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص، ص 86، 87.

(3) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 69.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 128.

(5) المرجع نفسه، ص 125.

(6) فالج ربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، مرجع سابق، ص 43.

العدل في اصطلاح المعتزلة, فإذا قيل عنه تعالى أنه عدل فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة, وأنّه لا يفعل القبيح, ولا يعذب أطفال المشركين, ولا يكلف العباد ما لا يطيقونه<sup>(1)</sup>, يقول "القاضي": (العدل هو العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح...، فهو أن تعلمنّ جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيرهما لا يجوز أن تكون من خلقه....، وأنّه لا يكلف العبد ما لا يطيقه....، وتعلم أنّه لا يعذب أطفال المشركين في النار بذنوب آبائهم)<sup>(2)</sup>, مستشهدا بنصوص قرآنية أقرت بعدل الله أيضا : (فأما العدل فالعقل يدل عليه...، ثأثأ ي ي فصلت:(الآية/46)،

ونفى عن نفسه أن يكلف أحدا إلا وسع والوسع دون الطاقة)<sup>(3)</sup>.

لقد ربطت المعتزلة مقولة العدل بنفي القبح عن الله ونفوا عنه تعذيب أطفال المشركين طرأوا في الأمر من جور لا يليق بالله كما ربطوه بتحقيق الله لوعده ووعيده (كون الله عادلا عند المعتزلة يقتضي منه أن يعاقب المسيء ويثيب المحسن؛ أي أن يحقق وعده للمؤمن ووعيده للكافر, حتى يتحقق عدله)<sup>(4)</sup>.

كما رُبط العدل عند المعتزلة بالتكليف, وكذا بمعرفة نعم الله على عباده, يقول "القاضي": (وأنه قد دلهم على ما كلفهم, وبين لهم طريق الحق ليأتوه وطريق الباطل ليوقوه. وتعلم أن كل ما بنا من نعمة فمن الله عز وجل...، وما وصل إلينا من جهته أو من جهة غيره, فإذا عرفت هذه الجملة صرت عالما بالعدل)<sup>(5)</sup>.

(1) عبد الرحمن بدوي, مذاهب الإسلاميين, المعتزلة, الأشاعرة, الإسماعيلية, القرامطة, النصيرية, دار العلم للملايين, بيروت, (د ط), 1997, ص, ص 60,61.

(2) القاضي عبد الجبار, الأصول الخمسة, مصدر سابق, ص 69.

(3) القاضي عبد الجبار, أبي القاسم البلخي, الحاكم الجسمي, فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة, مصدر سابق, ص 141.

(4) نصر حامد أبو زيد, الاتجاه العقلي في التفسير, مرجع سابق, ص, ص 215, 216.

(5) القاضي عبد الجبار, الأصول الخمسة, ص 70.

3. الوعد والوعيد: وهذا الأصل عند المعتزلة متفرع من الأصل الثاني<sup>(1)</sup>, لأنهم كما أسلفنا في الذكر اعتبروا أن عدل الله يقتضي أن يعاقب المسيء و يثيب المحسن أي عدل الله يتحقق بتنفيذ وعده ووعيده.

يقول "القاضي" في بيان طبيعة هذا الأصل: (هو العلم بأن كل ما وعد الله به من الثواب لمن أطاعه, وتوعده من العقاب لمن عصاه فسيفعله لا محالة, لأنه لا يبديل القول ولا يجوز عليه الخلف في وعده ووعيده...)<sup>(2)</sup>, ولقد أيدت المعتزلة رأيهم في الوعد بنصوص قرآنية, فقد فسر الزمخشري<sup>(3)</sup>, قوله تعالى: أ

لج لـ لـ لـ النساء (الآية/100), ففسر قوله تعالى: أ, فقد وجب ثوابه عليه, وحقيقة الوجوب الوقوع والسقوط<sup>(4)</sup>, ومن خلال هذا ترى المعتزلة أن الله يجب أن ينفذ وعده بالثواب ووعيده بالعقاب لأن هذا ما يقتضيه عدله وحكمته.

4. المنزلة بين المنزلتين: لقد انفردت المعتزلة بهذا الأصل ذلك أنه أحد من الأمة لم يقل به قبلهم فهو الذي ميزهم عن باقي الفرق وارتبطت نشأتهم وظهورهم به<sup>(5)</sup>, وقد تعلق هذا الأصل بقضية مرتكب الكبيرة, وقد اختلفت الأمة في بيان منزلته فالخوارج قالوا بأذاه كافر, في حين ذهب المرجئة إلى أنه مؤمن, أما المعتزلة فقالوا مقولتهم الشهيرة بالقول أنه في منزلة بين المنزلتين<sup>(6)</sup>.

(1) فالح الربيعي, تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم, مرجع سابق, ص 46 .

(2) القاضي عبد الجبار, الأصول الخمسة, مصدر سابق, ص 70.

(3) الزمخشري: هو محمود بن عمر بن محمد الملقب بأبو القاسم الزمخشري نسبة إلى زمخش إحدى مدن خوارزم بالعراق, ولد عام 267 هـ, كان معتزلي المذهب, له عدة مؤلفات عكست توجهه الاعترالي, من بينها: "رسالة الأسرار", "الكشاف في التفسير", "جواهر اللغة", توفي عام 538 هـ, محمود الزمخشري, تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل, تع خليل مأمون, دار المعرفة, بيروت, ط3, 2009, ص, ص 7, 10 .

(4) المصدر نفسه, ص 256 .

(5) فالح الربيعي, تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم, ص 45.

(6) عبد الرحمن بدوي, مذاهب الإسلاميين, مرجع سابق, ص, ص 64, 65.

ويوجز "القاضي" في الحديث عن هذا الأصل قائلاً: (فإن قيل أخبرني عن المنزلة بين المنزلتين ما هي؟ قيل له: هو العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة، فهو فاسق...، ولا حكمه حكم المؤمن في التعظيم والمدح، لأنه يلعن و يتبرأ منه، وليس بكافر ولا حكمه حكم الكافر في أنه لا يدفن في مقابر المسلمين...، فله منزلة بين المنزلتين)<sup>(1)</sup>، وكذلك الأمر بالنسبة لـ"الجشمي" إذ يقول: (فأما الأحكام فمن حكم المؤمن التعظيم والتبجيل...، ومن حكم الكافر مباينته في القبر والصلاة...، ونحو ذلك، وللفاسق منزلة بين هاتين المنزلتين، لا تجري عليه أحكام الكفار، ولا أحكام المؤمنين)<sup>(2)</sup>.

ويتلخص هذا الأصل عند المعتزلة في قولهم بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً في الاسم لا في الحكم، فلا يسمى مؤمناً ولا تقع عليه أحكام المؤمن، ولا يسمى كافراً ولا تقع عليهم أحكام الكافر، بل يسمى فاسقاً، في منزلة بين منزلتي الإيخ والكفر، أمّا حكمه في الآخرة فأه يخلد في النار وليكّ عذابه يكون أخف من عذاب الكافر<sup>(3)</sup>.

5. الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر: وافق المعتزلة الأمة في هذا الأصل ذلك أن جميع المسلمين يقرون بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر<sup>(4)</sup>.

ويوجز "القاضي" في عرضه لهذا الأصل بقوله: (فإن قيل: أخبرني عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما هما؟ قيل له: الأمر بالمعروف على ضربين: أحدهما واجب وهو الأمر بالفرائض...، والأخر نافلة وهو الأمر بالنوافل... فأما النهي عن المنكر فكله واجب لأن المنكر كله قبيح)<sup>(5)</sup>، فالحكم بالنسبة للأمر بالمعروف يتدرج في

(1) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 71.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص 218.

(3) عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة، مرجع سابق، ص 257.

(4) فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، مرجع سابق، ص 45.

(5) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، ص نفسها.

الوجوب بحسب طبيعة الأمر المدعو إليه، فما كان فعله واجبا كان الأمر به واجبا، وما كان فعله نافلة، كان الأمر به نافلة.

وقد ذهب "الزمخشري إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية، وقرنها بشرط العلم فلا يمكن الأمر بالمعروف ما لم يكن عارفا بالمعروف وكذلك الأمر بالنسبة للنهي عن المنكر، وهذا يتبين من خلال تفسيره لقوله تعالى: أأ<sup>أ</sup> نبي نبي ير<sup>ير</sup> ين<sup>ين</sup> آل عمران (الآية/104)، فيقول في شرحه لهذه الآية: (أ) من التبويض، لأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف و المنكر... فإنّ الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر<sup>(1)</sup>.

إنّ المعتزلة في قولهم بهذا الأصل قد وجدوا من نصوص القرآن ما يوافقهم فيه، ذلك أن نصوصا عديدة أقرت بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول الحاكم "الجشمي": (الأصل في وجود الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الكتاب والسنة والإجماع)<sup>(2)</sup>، واستدل بقوله تعالى: أأنم نى<sup>نى</sup> آل عمران (الآية/110).

وهذه كانت في الإجمال الأصول الخمسة التي بنى عليها المعتزلة آرائهم فقد تضمنت هذه الأصول باقي المقولات التي خرج بها المعتزلة في مناظراتهم.

### المبحث الثالث: أهمّ المسائل الكلامية التي خاض فيها المعتزلة:

(1) محمود الزمخشري، تفسير الكشاف، مصدر سابق، ص 187.

(2) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص 220.

لقد تعددت المسائل الكلامية التي خاضت فيها الفرق الإسلامية بشكل عام والمعتزلة بشكل خاص، فلم يكن الفكر الاعتزالي بمعزل عن تلك المسائل الكلامية المطروحة آنذاك، فصيغة الفكر الاعتزالي وبلورته تمت في إطار تلك المسائل المطروحة.

### المطلب الأول: الصفات ورؤية الله:

إنّ موقف المعتزلة من مسألة صفات الله ورؤيته جاء مخالفا ومغايرا لما كان شائعا ومأخوذا به، ذلك أنهم اعتمدوا في ذلك موقفهم القائل بأسبعية الدليل العقلي على الدليل النقلى، فقاموا على هذا الأساس بتأويل النصوص الشرعية المتضمنة للصفات وللرؤية، في دعوة منهم لتنزيه الذات الإلهية عن كل تشبيه وتجسيم وتعدد يطالها من القول بالصفات أو بالرؤية<sup>(1)</sup>، (فالذي يعم طائفة من المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا يعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة، ومعاني قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم...، لشاركته في الإلهية)<sup>(2)</sup>، أي أن ما يمكن وصف الله تعالى به هو كونه قديم، وكونه قديم يستدعي نفي باقي الصفات لان إثباتها برأيهم هو إثبات قدمها ومنه تتشارك القدم مع الله فتتعدد الآلهة بهذا.

اعتبرت المعتزلة أن الصفات أعراض، والأعراض هي كل ما يطرأ على الجسم من تغيرات مثل الحركة والسكون، وهذه الأعراض حادثة ومنه فهي متغيرة، والقديم ثابت لا يتغير إذن لا يمكن وصفه بها، ولو أثبتنا صفة قديمة فإننا نقول بقديمين، ذلك أن الصفات زائدة عن الذات<sup>(3)</sup>، فالصفات عند المعتزلة أجزاء وأبعاض، إثباتها ينافي التوحيد من جهة ويلزم التشبيه من جهة أخرى، فقد أثبت المعتزلة من الصفات كونه قادرا عالما حيا سميعا مدركا،

(1) عبد الله غانم العامري، موقف المعتزلة من صفات الله تعالى، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 28، العدد 2، 2012، ص، 581.

(2) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تع أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992، ص 38.

(3) محمد العبد، طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، مصر، ط 1، 1987، ص، ص، 46، 47.



لكنهم أثبتوها عقليا بطريقة مخالفة للنص<sup>(1)</sup>، فخرجت المعتزلة بالقول أنه تعالى قادر لذاته، عالم لذاته، حي لذاته، يقول "القاضي": (والعلم والقدرة يحتاجان إلى محل مخصوص، والمحل والمخصوص لا بد أن يكون جسما، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه قادر تعالى لذاته)<sup>(2)</sup>، أي أن القول أن الله عالم، قادر، حي إلى غيرها من الصفات يقتضي أن يكون جسما بحسب قول المعتزلة لأن إثبات القدرة أو العلم أو الحياة لا يتم إلا بوجود محل أو جسم تُثبت عليه تلك الصفات، ومن خلال هذا قال المعتزلة مقولتهم بنفي الصفات، فقالوا أن الله عالم بدون علم، وقادر بدون قدرة، وسميع بدون سمع فنظريتهم في الصفات مفادها أن صفاته تعالى هي عين ذاته، وأن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بصفة فيها معنى إيجابي كالعلم والقدرة<sup>(3)</sup>.

وقد استدلت المعتزلة بقوله تعالى: **أَتَهْتَدُ جَمِ حَمَّ يَوْسُفَ (الآية/76)**، لكي يدحضوا كل من قال إثبات صفات الإيجاب على الله تعالى، فقال "القاضي" مستدلا بالآية السابقة الذكر: **(ووجه الاستدلال أنه تعالى لو كان ذا علم على ما ذكرتموه، لوجب أن يكون فوقه من هو أعلم منه...، وذلك محال فليس إلا أنه تعالى عالم بعلم، فيجب أن يكون عالما لذاته قادرا لذاته...)**<sup>(4)</sup>.

كما قال المعتزلة بضرورة تأويل الآيات التي تحمل في ظاهرها معنى يفيد صفات تحمل التجسيم والتشبيه للذات الإلهية، كقوله تعالى: **أَأَ الْمَائِدَةَ (الآية/64)**، وقوله: **أَأَبَرَّ الرَّحْمَنِ (الآية/27)**، فتأولوا أن وجه الله هو الله وأنَّ يده هي كرمه، لما رأوا في المعنى الظاهر من تجسيم مناف لتتزيه الله تعالى<sup>(5)</sup>.

وفي سياق مسألة صفات الله تعالى اندرجت مسألة رؤية الله وجوازها وعدم جوازها عليه، فاعتبرت هي أيضا من القضايا الهامة التي ثارت بين المعتزلة وخصومهم، وارتبطت هذه

(1) عبد اللطيف بن رياض العكوك، منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة والمذاهب

المعاصرة، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011، ص 33.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 162.

(3) محمد العبد، طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، مرجع سابق، ص 47، 48.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 213.

(5) محمد العبد، طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 49.

القضية بقضية التوحيد ونفي الجسمية عن الله، فانطلق المعتزلة نحو نفي رؤية الله سواء أكان ذلك في الدنيا أو في الآخرة<sup>(1)</sup>، وانصبوا يؤولون الآيات التي يحمل ظاهرها الرؤية تأويلاً يتفق مع مقولتهم في نفي الرؤية يقول "القاضي": **وقوله تعالى** "نم في القيامة (الآية/22-23)؛ فسرهما تأويلها أن تنتظر ثواب الله، وتنتظر نعمته"<sup>(2)</sup>، فتأول النظر بمعنى الانتظار وليس بمعنى النظر والرؤية.

والمعتزلة قالوا بأن الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض وأن الحواس لا تدرکه لا في الدنيا ولا في الآخرة، ونفي الرؤية هو نفي للجسمية عن الله ذلك أنهم قالوا بنفي الرؤية لأنهم اعتبروا أن كل شيء يرى بالعين يجب أن يكون في مقابلة العين، أي ينبغي أن يكون جسماً يحتل حيزاً<sup>(3)</sup>، يقول "أبي القاسم البلخي"<sup>(4)</sup>: **(المعتزلة مجمعة على أن الله عز وجل ذكره شيء لا كالأشياء....، وأن شيئاً من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في الآخرة)**<sup>(5)</sup>، ويقول "القاضي": **(الذي يدل على أنا غير رائيين له، أنا لو رأيناه لوجب أن نعلمه، لأن من حق ما نراه إذا ارتفع اللبس أن نعلمه على ما هو به ولذلك نعلم جميع المرئيات على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر، وكذا سائر المدركات....، على أنه لا أحد يدعي انه يرى الله**

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 190.

(2) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 74.

(3) أبو لبابة حسين، موقف المعتزلة السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها، دار اللواء، الرياض، ط 2، 1987، ص، ص 119، 118.

(4) أبو القاسم البلخي: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، نسبة إلى بلخ إحدى مدن خراسان، المولود عام 274هـ، عالم متكلم من متكلمي المعتزلة، تفرّد ببعض المسائل منها: إرادة الله ليست قائمة بذاته، بل هي حادثة في محل، كان صاحب علم، له مؤلفات منها: كتاب في "التولد وأفعال الطباع"، "الجوابات"، "التهذيب في الجدل"، قيل أنه توفي عام 309 هـ، أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجسمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، مصدر سابق، ص، ص 43، 47.

(5) المصدر نفسه، ص 63.

سبحانه إلا من يعتقدّه جسماً مصوراً...، ويعتقد فيه أنه يحل في الأجسام، وذلك مما بينا فساده<sup>(1)</sup>، فكل ما تقع عليه الرؤية هو في دائرة الأجسام وهذا يتنافى مع الذات الإلهية .

وبضيف المعتزلة إلى مجموع أدلتهم دليل آخر لإثبات نفي رؤية الله، مستدلين على قصة سيدنا موسى عليه السلام حين طلب من الله رؤيته<sup>(2)</sup>، يقول "الحاكم الجشمي": (ويقال: أليس لما سئل موسى الرؤية بقوله: أأ تراه ثم جرم ثم حم ثم حم الأعراف: (الآية/143)، فنفي الرؤية عاما من غير تخصيص)<sup>(3)</sup>؛ فهذه الآيات الواردة في قصة موسى عليه السلام كانت تمثل لدى المعتزلة متشابها في حاجة إلى التأويل، فأولوها على أن موسى طلب من الله أن يعرفه نفسه معرفة ينجلي عنها الشك فتكون كالمعرفة الناتجة عن الرؤية والنظر المباشر، والمعتزلة في فهمهم لهذه الآية يقولون بفكرة التبعيد؛ أي أن الله علق رؤية موسى باستقرار الجبل على جهة التبعيد رُأى ذلك لم يحدث<sup>(4)</sup> ذلك لأنّ الجبل لم يستقرّاً ثم تراه ثم جرم ثم حم ثم حم الأعراف (الآية/143).

كما استدلت المعتزلة بصفات المدح التي لا يجب نفيها على الله؛ أي أن الله تعالى قد تمدح نفسه بأنه لا يرى، ومنه فإن الزعم بأنه يرى هو نفي للمدح الذي امتدح به نفسه فالله قد يمدح نفسه حين نفي الرؤية عن ذاته<sup>(5)</sup>، يقول "الجشمي": (ويقال أليس القديم سبحانه تمدح بنفي الإدراك بقوله أأ يمي الأنعام (الآية/103)، وكل ما كان نفيه مدحا يرجع إلى ذاته كان إثباته نقصا...، فوجب ألا يرى بحال)<sup>(1)</sup>.

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، رؤية الباري عز وجل، تح خضر محمد نبها، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، (د س)، (د ط)، ص 107.

(2) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في تفسير القرآن، مرجع سابق، ص 198.

(3) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص 113.

(4) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في تفسير القرآن، ص نفسها.

(5) المرجع نفسه، ص 191.

(1) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص 112.

فجاءت هذه الآفة مدحا لذات الله ناففة عنه توهم الجسم فالبصر يدرك الجسم إدراكا بصريا, والإدراك عند اقترانه بالبصر يفيد الرؤية والرؤية لا تكون إلا للجسم أو ما هو في حكم الجسم, ومنه فلا يمكن وقوع الرؤية على الله<sup>(2)</sup>, فكل ما يتم إدراكه بواسطة البصر تقع عليه الجسمانية ويثبت عليها الحدوث, يقول "القاضي": (وا إدراك الإبصار وهو رؤية البصر فيجب ألا يرى به إلا ما كان في جهة دون جهة, وتعالى الله عن ذلك, لأن ذلك علامة الحدوث, فيجب ألا يرى بالإبصار)<sup>(3)</sup>.

إنّ موقف المعتزلة إذن من مسألة صفات الله ومسألة رؤيته, كان موقفا عقلانيا بامتنياز ذلك أنه عكس توجههم العقلي الذي تمثل أساسا في ممارسة التأويل على النصوص القرآنية الخاصة بصفات الله ورؤيته, والذي أفضى بهم إلى تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى.

(2) أمين نايف حسين دياب, رؤية الله بين المناهج الإسلامية mutazelah.com, تاريخ الزيارة/2019/04/18, 20:29.

(3) القاضي عبد الجبار, الأصول الخمسة, مصدر سابق, ص 74.

المطلب الثاني: خلق القرآن:

اقتربت مسألة خلق القرآن بتاريخ المعتزلة، وإن كانت سابقة عنهم في الوجود حين قال بها "الجعد بن درهم"، وقد تمخضت مقولة خلق القرآن عند المعتزلة من خلال نفيهم للصفات، فكان نفي الكلام عن الله من بين تلك الصفات التي قاموا بنفيها، فأنكروا أن يكون الله تعالى متكلماً، وقالوا بأن الكلام مخلوق لله سبحانه، والقرآن مخلوق لله سبحانه<sup>(1)</sup>، يقول القاضي عبد الجبار (ولا خلاف بين جميع أهل العدل و التوحيد في أن القرآن مخلوق، محدث مفعول، لم يكن ثم كان)<sup>(2)</sup>، فالمعتزلة أرادوا بمقولة حدوث الكلام والقرآن نفي القدم عنهما حتى لا ينجر عن القول بغير هذا وجود قديمين، وتنتفي مقولة التوحيد ومنه يضرب الإسلام في دعامة الأساسية وهي التوحيد.

لقد استدلت المعتزلة في قولهم بخلق القرآن بنصوص قرآنية، وتأولوها بما يثبت هذه المقولة، يقول "القاضي": (فإن قيل: أفقولون قد أنعم الله علينا بأن كلفنا وأمرنا ونهانا، وأن الكلام فِعْلُهُ، قيل له نعم، لأن الله عز وجل خلق العباد....، فكذلك كلامه محدثٌ، وقد قال عز وجل: أأ... وقال عز وجل: أأ... الأحزاب(الآية/37)، والأمر هو القرآن<sup>(3)</sup>، فاعتبر المعتزلة أن إنكار الاعتقاد بخلق القرآن يعني إثبات قدمه، وكل ما هو قديم فهو إله، فانفراد الله بالإلوهية يقتضي انفراده بالقدم، والقول بحدوث القرآن وخلق<sup>(4)</sup>، وهذه المقولة للمعتزلة إنما جاءت لصد محاولات النصارى على رأسهم الدمشقي في مجادلاته للمسلمين فيما يتعلق بكون المسيح كلمة الله كما ورد في القرآن الكريم لحملهم على القول

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 141، 142.

(2) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل و التوحيد، خلق القرآن، ج7، تق إبراهيم الابياري، إشرطه حسين، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1961، ص 3.

(3) القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 86.

(4) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "1" المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، مرجع سابق، ص 132.

بقدم المسيح وألوهيته، لذلك كان القول بحدوث القرآن حجة المعتزلة لنفي قدمه، فأروا في ذلك ضرورة حتى لا تكون للنصارى حجة على الإسلام<sup>(1)</sup>.

لقد نفى المعتزلة صفة الكلام عن الله سبحانه لأنها من صفات الحوادث، والحروف التي تقرأ والمعان التي تفهم من القرآن مخلوقة لله<sup>(2)</sup>، فاعتبر المعتزلة أن إجماع المسلمين على أن القرآن كلام الله، وكلمات مجموعة لها مفتتح ومختتم، إضافة على إجماعهم على أنه بين أيدينا، نقرأه بالسنتنا، ونبصره بأعيننا ونسمعه بأذاننا، كل هذا دليل على أن القرآن مخلوق، ذلك انه محال أن تكون كل هذه الصفات وصفا لله، ففي القرآن صفات لا يتصف بها القديم، فهو يتجزأ ويتبعض، فيقال ثلثه وربعه، كل هذه الصفات مخالفة للقديم<sup>(3)</sup>.

يقول "الحاكم الجشمي": (ويقال لهم: القرآن غير الله أو هو غير الله، أو بعضه؟ فإذا قالوا: غيره، قلنا: فإثبات غيره قديما لا يجوز لأن فيه إثبات ثاني مع الله، وإن قالوا: القرآن هو الله، قلنا: باطل، لأنه لو كان كذلك لجاز أن يقال القرآن هو الخالق والرازق، وهو المعبود، وأنه إله، ولأنه يتلى، والقديم سبحانه لا تصح عليه التلاوة)<sup>(4)</sup>، وبهذا فكل ما هو مخالف للقديم فهو مٌحدَث، فالكلام عند المعتزلة شأنه شأن السمع والبصر، ليس من صفات الذات، ومنه فالكلام بما فيه القرآن ليس أزليا، ولو كان أزليا لأصبح قديما ولأصبح إليها ثاني مع الله<sup>(5)</sup>.

تصدى المعتزلة إلى جل الشبهات التي أثيرت حول مسألة خلق القرآن منها تلك التي تعلقت بقدرة الله على الكلام، ذلك أنهم حين قالوا بقدرة الله تعالى على إحداث الكلام أثيرت الشبهات حول هذه المقولة فتصدى المعتزلة لهذا من أجل دفع أي تجسيم يطال الذات

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 148 .

(2) المرجع نفسه، ص 147 .

(3) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "1" المعتزلة، مرجع سابق، ص 131، 132.

(4) الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، مصدر سابق، ص 170.

(5) أحمد محمود صبحي، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "1" المعتزلة، ص نفسها .

الإلهية يقول "القاضي": (فإن قالوا: كونه قادر على الكلام يقتضي حاجتنا إلى آلة وجارحة لأنّ إيجاده لا يصح إلا على هذا الوجه قيل لهم: إن الواحد منا إذما يحتاج إلى الآلة في ذلك لكونه قادر بقدرة لا يصح أن يفعل بها إلا باستعمال محلها ولذلك يحتاج في الكتابة وغيرها إلى آلة. فإذا كان تعالى ذكره قادر لنفسه فيجب أن يصح منه إحداث الأفعال في المحال من غير آلة...، فإذا غني تعالى عن الحاجة إلى ذلك)<sup>(1)</sup>.

وبهذه المقولة تصدى المعتزلة لمحاولات الدمشقي وغيره، فالمعتزلة بإصرارهم على القول بخلق القرآن إنما كان إثباتا منهم لوحداية الله وتفرده بالإلهية، وردع كل محاولات التشكيك في مقولة التوحيد، وكان هذه المقولة إحدى أهم أسباب تصفيتهم إلا أنّهم وما يمكن قوله أنّ المعتزلة لم يجدوا مفرّا من القول بخلق القرآن رغم كل المؤاخذات والمنزقات التي أودت بها هذه المقولة، وقد عكست مقولتهم هذه عقلانيتهم وأسبقية الدليل العقلي عندهم عن الدليل النقلي من خلال تأويلهم الدائم للنصوص النقلية المتعلقة بكلام الله بصفة عامة والقرآن بصفة خاصة.

(1) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، خلق القرآن، مصدر سابق، ص 56، 57.

المطلب الثالث: القبح و الحسن:

تعد مسألة الحسن والقبح \_ والتي تندرج ضمن قضية خلق الأفعال \_ من أهم المسائل التي خاض فيها المعتزلة, وقد ارتبطت أقوالهم فيها بمجمل الأصول التي قدموها, وعكست جدلية العقل والنقل القائمة في الفكر الاعترالي.

إن قول المعتزلة بالتحسين والتقييح العقليين جاء في إطار قولهم بخلق العباد لأفعالهم, يقول "القاضي": (اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد حادثة من تصرفهم, وقيامهم, وقعودهم حادثة من جهتهم,.... ولا فاعل لها ولا محدث سواهم)<sup>(1)</sup>. فالقبح والحسن من الأفعال هو من صنع العباد ذلك أن الأفعال تتضمن حكما بالحسن أو القبيح, وبالعقل يستطيع الإنسان أن يميز بين قبيح الأفعال و بين حسنها (واتفقوا \_المعتزلة\_ على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع, والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل)<sup>(2)</sup>.

وقد ارتبطت مقولة خلق الأفعال بمجمل أصول المعتزلة فارتبطت بأول الأصول وهو التوحيد<sup>(3)</sup>, يقول "القاضي" (ونبين أن العبد إنما يقدر على إحداث الشيء وإيجاده,...., نوا يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين, ويستحيل تعلق الفعل بفاعلين مُحدّ ثين, أو قديم ومُحدّ ث)<sup>(4)</sup> أي أنه مدام الإنسان هو من يقوم بالفعل فهو مُحدّ ثه, فلا يمكن ربط أفعال العباد بالله لأنه يستحيل اشتراك محدثين في فعل واحد.

وفي إطار تنزيه الله عن كل قبيح نفت المعتزلة أن يكون الله هو خالق لأفعال العباد, والقول بنفي القبيح عن الله يصب في مقولة العدل, يقول "القاضي": (فأما قولنا عن

(1) القاضي عبد الجبار, المغني في أبواب العدل والتوحيد, المخلوق, تح توفيق الطويل, مر إبراهيم مذكور, ج8, إشر طه حسين, المؤسسة المصرية العامة, القاهرة, د ط, 1963, ص 3.

(2) أبو الفتح الشهرستاني, الملل والنحل, مرجع سابق, ص 39.

(3) نصر حامد أبو زيد, الاتجاه العقلي في التفسير, مرجع سابق, ص 216.

(4) القاضي عبد الجبار, المغني في أبواب العدل والتوحيد, المخلوق, ص 4.



أكثر الأصول الخمسة أنها علوم العدل. فإننا نقصد بها غير ما تقدم ذكره: وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه, وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً<sup>(1)</sup>, وفي نفس الصدد يقول "الجشمي": (فأما الكلام في أنه لا يفعل القبيح, فيقال لهم: أليس هو تعالى عالم بقبح القبيح, وبغناه عنه. فلا بد من بلى, فيقال: فمن هذه حاله لا يختار القبيح البتة إذا كان حكيماً, كالواحد منا إذا استوي عنده الصدق والكذب في النفع والضر لا يختار إلا الصدق)<sup>(2)</sup>. إذن حكمة الله تنزهه عن فعل كل قبيح, ومدام الله تعالى منزه عن كل قبيح من الفعل فإن الأفعال القبيحة هي من صنيع العباد, ولا يتأتى لهم صنعها إلا بعد معرفتها وإدراكها سواء كانت حسنة أم قبيحة و هذا يثبت بحسب رأي المعتزلة أن معرفة القبح والحسن تتم بالعقل.

وقد ارتبطت مسألة القبح والحسن بأصل آخر من أصول المعتزلة وهو الوعد والوعد فكون الله لا يفعل القبيح يقتضي عدم إخلافه لوعده ووعيده, وهذا لكونه عادلاً, يقول "القاضي": (...., يقال: إن الخلف في حق الله تعالى كذب لما تقدم, والكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه)<sup>(3)</sup>, واستدل بقوله تعالى: <sup>ق</sup> (الآية/29).

كما اقترنت مقولة خلق الأفعال بأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين لمعتزلة من خلالها أنه لو كان الله خالق للأفعال عباده لما كانت هناك من جدوى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقول "القاضي": (...), ويجب على هذا القول أن لا يكون للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معنى, لأن المقدم على المنكر لا يتهيأ له مفارقتة لأنه مخلوق فيه, ولا التارك للمعروف يمكنه إيجاده لأنه قد خلق فيه تركه, فيجب ألا يكون للتعبد بهما معنى...)<sup>(4)</sup>.

(1) القاضي عبد الجبار, المغني في أبواب العدل والتوحيد, التعديل والتجويز, تح محمد محمود قاسم, مر إبراهيم مذكور, ج6, إشر طه حسين, المؤسسة المصرية العامة, القاهرة, د ط, 1958, ص 51.

(2) الحاكم الجشمي, تحكيم العقول في تصحيح الأصول, مصدر سابق, ص 115.

(3) القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, مصدر سابق, ص 136.

(4) القاضي عبد الجبار, المغني في أبواب العدل والتوحيد, المخلوق, ج8, مصدر سابق, ص 217.

اقتزنت فكرة القبح والحسن وكونهما من صنيع العباد بمسألة الإرادة فمادام الإنسان يختار أفعاله عن إرادة وقصد منه فهو من يخلقها, ويقرر قبحها أو حسنها, ومنه لا يمكن نسبها إلى الله يقول "الجشمي": ( فيقال للقوم: أليس يجب وقوع تصرفات العبد بحسب قصده و دواعيه, وانتفاؤها بحسب كراهته...., حتى إذا أراد المشي يجب وقوع المشي ولا يقع الأكل, فلا بد من: بلى, فيقال: فلو كانت خلقا لله تعالى لما وجب ذلك فيها كسائر أفعال الله تعالى)<sup>(1)</sup>.

لقد أقرت المعتزلة بأن إثبات الحسن والقبح يتم بالعقل, وأن القبح والحسن صفتان ذاتيتان, وأنّ الشرع يأتي كاشفا ومبينا لتلك الصفات فقط, إلا أنه هناك بعض الأشياء لا يستطيع العقل معرفة قبحها أو حسنها فلا يعلمها إلا عن طريق الشرع كقبح صيام يوم العيد<sup>(2)</sup>.

انتهت المعتزلة في موقفها إزاء مسألة القبح والحسن بتقرير أسبقية العقل عن النقل في تقرير قبح الأشياء أو حسنها, فلم تخرج بهذا عن جادة مسارها العقلي الذي سطرته وانتهجته في تقرير آراءها ومواقفها المختلفة من القضايا الكلامية.

(1) الحاكم الجشمي, تحكيم العقول في تصحيح الأصول, مصدر سابق, ص 120.

(2) تميم القاضي, التحسين والتقيح بين أهل السنة والمبتدعة, al-aqida.com, تاريخ الزيارة, 2019/05/20, 11:50.

## الفصل الثالث: تجليات العقلانية الاعتزالية وأفق إحيائها

### ○ المبحث الأول: إفرات العقلانية الاعتزالية

ü المطلب الأول: نحو عقلنة الخطاب الديني (الثورة ضد الجمود).

ü المطلب الثاني: الحرية والإرادة الإنسانية (الثورة ضد الجبر).

### ○ المبحث الثاني: امتدادات الفكر الاعتزالي في العصرين الحديث و المعاصر

ü المطلب الأول: محمد عبده.

ü المطلب الثاني: محمد أركون.

ü المطلب الثالث: نصر حامد أبو زيد .

## الفصل الثالث: تجديبات العقلانية الاعتزالية وأفق إحياءها :

إنَّ العقلانية الاعتزالية التي تجسدت في مجمل آراء ومواقف المعتزلة لم تبق حبيسة التنظير العقلي، بل ألفت بظلالها على الحياة الاجتماعية آنذاك حين ثاروا على الجمود الفكري، وواجهوا مقولة الجبر، ولم يكن ذلك التأثير حبيس حقبة معينة، بل إنهم تمدَّ إلى باقي العصور، فظهر الفكر الاعتزالي تمثلاً في شخصيات حملت آرائه ودعت إلى إحيائه وإعادة بعثه.

## المبحث الأول: إفرزات العقلانية الاعتزالية:

يعد الفكر الاعتزالي لحظة حاسمة في تاريخ الحضارة الإسلامية لما حمله في طياته من أفكار عقلانية كسرت الجمود والانغلاق الفكري الذي كان مفروضا، وفتحت الأبواب أمام حرية الإنسان التي هيئت مجالا خصبا للإبداع، كل هذا كان وليد مخاض عسير للعقلانية التي حمل لواءها الفكر الاعتزالي.

## المطلب الأول: نحو عقلنة الخطاب الديني: الثورة ضد الجمود

لقد مثل المعتزلة وبقوة ذلك الاتجاه العقلي الذي خاض غمار التأويل وخالف الاتجاهات السائدة، فكان نقلة فريدة من حال الجمود والتقليد إلى حال الاجتهاد العقلي والانفتاح، فقد حاربوا الجمود وأباحوا التأويل، وفتحوا أبواب الاجتهاد والنظر العقلي في فهم النصوص القرآنية، فقالوا بحكم العقل في مواجهة التقاليد والقيود الموروثة و المفروضة<sup>(1)</sup>، فخصوصية الفكر الاعتزالي شكلها تمثل المعتزلة للعقلانية في أسمى درجاتها، وهذا ما لم تقدم عليه التيارات الأخرى التي كانت سائدة لهذا فإن أي حديث عن عقلنة النص الديني بالضرورة هو استحضار للفكر الاعتزالي دون غيره.

تعتبر مجمل آراء المعتزلة صورة عكست توجهها العقلاني، والتي من بينها قولهم بخلق القرآن الذي مثل اتجاها مغايرا لموقف المرجعيات الفقهية، وشتى الطروحات التقليدية التي لم تخرج عن ساحة التقليد، فهذا الاتجاه المغاير لو قدر له البقاء لكان من شأنه إدخال أدوات جديدة في مجال دراسة الوحي، تستخدم فيه معطيات جديدة تاريخية مخلوق وثقافية... بمقدورها إعطاء طروحات أكثر إنسانية وعقلانية<sup>(2)</sup>، ( القول بأن القرآن ليس مجرد كلام...؛

(1) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 291.

(2) سامح محمد إسماعيل، المعتزلة وحرية الإرادة، [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)، تاريخ الزيارة، 2019/05/15، 10:30

ذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمة<sup>(1)</sup>، إذن مقولة خلق القرآن كانت بمثابة فتحة لذلك الباب الموصل بين العقل الإنساني وبين معطيات النص الديني فتصبح بذلك معطيات الوحي متاحة أمام اجتهادات الإنسان فيحدث التفاعل بين العقل والذقل، ويصبح الضّ الّهيّّ متاحا لمسايرة حياة النّاس وحل مشكلاتهم، وبهذا ينقش الجمود الذي غلف الضّ الّهيّّ من جراء عزله عن كل اجتهاد وممارسة عقلية، ( فلو أنّّه أُتيح للموقف المعتزلي بخصوص القرآن المخلوق أن يستمر...، لما أصبح الإسلام مجرد دين كتاب)<sup>(2)</sup>.

المعتزلة بتمجيدهم للعقل وسعوا مجال المعرفة الدينيّة، ودعوا إلى الشكّ باعتباره خير من اليقين الذي لا أساس له، بالشكّ وتقصدّي الحقائق والمعاني المتخفّية يحصل اليقين المؤسس على قواعد عقلية، فدعوة الشكّ عندهم ارتبطت بإيمانهم بالعقل وقدرته، واعتبروا بذلك ممثلي النزعة العقلية في الإسلام بامتياز<sup>(3)</sup>، المعتزلة إذن قدموا خدمة كبرى إلى الفكر والحضارة الإسلاميّة تمثلت في أنهم أرسوا دعائم التفكير العقلي والمنطقي<sup>(4)</sup>.

الحديث إذن عن الفكر الاعتزالي-في إطار محاولة عقلنة الخطاب الديني- هو حديث عن مرحلة مضيئة تمكن فيها العقل والثّقافة الإسلاميّة من الخروج من حالة الجمود والقيود المفروضة والحجب عن الممارسة العقلية على النّصوص القرآنيّة، فكانت بذلك محاولة المعتزلة لإعطاء العقل السّلطة في فهم وتفسير النّصوص الدينيّة، تحقيقا لنهضة تتجاوز و تدحر ذلك التّحدّر والجمود الفكريين الذين حشروا العقل الإسلامي في زاوية التقليد والاجترار النصي، فالحركة العقلية الاعتزالية جاءت في مواجهة تفشي اليقين المستهجن في القسّدك بالنّصوص القرآنيّة بعيدا عن كل اجتهاد عقلي، فهم أرادوا في خضم كل هذا بعثا

(1) محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام، المسيحية، الغرب، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص ص 61، 62.

(3) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 291، 292.

(4) فالج الربيعي، تاريخ المعتزلة، فكرهم وعقائدهم، مرجع سابق، ص 149.

واقعيًا للنصوص القرآنية وفق رؤية عقلانية عميقة، فسروا من خلالها الضَّ على أساس العقل مُنجزين بذلك عقلنة فريدة من نوعها للنص الديني<sup>(1)</sup>.

إنَّ الذَّظر في قيمة الفكر الاعتزالي وإنجازاته خاصة تلك التي تعقلت بالدعوى إلى القراءة العقلية للنصوص الدينية، تستدعي ضرورة إدراك أهميَّة ذلك الفكر في تحقيق نهضة فكرية وتجاوز حالة الجمود والرضوخ إلى تلك الخطابات المظلمة<sup>(2)</sup>، تحت ستار فكرة التقديس والعصمة التي تحول دون إمكانية النظر والتفسير والتحليل، (وإنه لواجب مقدس تفرضه رسالة الحياة على المفكرين أن يعملوا على إحياء روح المعتزلة والفلاسفة العرب في إعزاز العقل واعتباره الدليل والقائد والحكم)<sup>(3)</sup> إنَّ المسلمين في هذا العصر أشد حاجة إلى بعث الفكر الاعتزالي من جديد، ذلك الفكر الذي مجد العقل، ودعا إلى التجديد وللأنزع نحو الخلاص والإنعتاق من قيود وأغلال التقليد والجمود، تلك الروح الاعتزالية هي القادرة على إنارة الطريق نحو حل العديد من المشاكل التي تعوق الحضارة الإسلامية، وحدها الروح العقلانية قادرة على دفع عجلة التقدم، وصون العقل من التعطيل والتجميد<sup>(4)</sup>.

رغم ما حققته العقلانية الاعتزالية إلا أنها كانت في صدام مع آراء المخالفين لهم من الفرق الأخرى وعلى رأسها فرقة الأشاعرة<sup>(5)</sup>، التي مثلت الاتجاه الذي يقول بأسبقية النقل

(1) عبد الحي كريبط، المعتزلة ودورهم في عقلنة الفكر الإسلامي، [www.sasapost.com](http://www.sasapost.com)، تاريخ الزيارة، 2019/05/22، 11:15.

(2) الخطابات المظلمة: وهي ما اصطلح عليها المفكر محمد أركون مصطلح "الأرثوذكسية"، والتي تعني فرض التفسير الصحيح والمستقيم للنصوص الدينية، واعتبار كل ما عداه هرطقة وضلال، فالأرثوذكسية بالمعنى الحرفي تعني الخط المستقيم، لكنها بالمعنى الإصطلاحي تعني الجمود والإنغلاق، وفرض خط واحد من خطوط التأويل بالقوة والقسر، محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1991، ص 16.

(3) قدرى حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص 231.

(4) المرجع نفسه، ص 230.

(5) الأشاعرة: نسبة إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المولود عام 260هـ بالبصرة، كان أول أمره معتزلياً، اشتهر بمنظراته مع أبو علي الجبائي المعتزلي، حيث كانت مجمل آرائه في مواجهة آراء المعتزلة فقال في الصفات أنها قائمة بذاتها؛ أي ليست ذاته وأثبت الرؤية على الله، كما خالفهم في مسألة مرتكب الكبيرة، وقال بأن الأفعال مخلوقة لله، له العديد من المؤلفات منها: "مقالات الإسلاميين للآمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ط 1، 1993، ص، ص 50، 52.

على العقل, فرأوا في موقف المعتزلة العقلاني خروج عن جادة الطريق جراء الانجراف وراء دعوة العقلانية, فاعتبروا ما حملته أفكار المعتزلة الممجدة للعقل مسا بالمقدسات خاصة تلك المتعلقة بخلق القرآن ( لم يكتف المعتزلة بتجاوز المؤلف في الجدل بقولهم بخلق القرآن, بل تجاوزا ذلك إلى نفي صفة الإعجاز عنه, وهو ما نظر إليه في وصفه مسا<sup>1</sup> بالمقدسات اجمع عليها المسلمون)<sup>(1)</sup>, كما حملت فكرة خلق القرآن أبعادا أخرى تعلقت بممارسات المعتزلة حين قاموا يكفرون كل من يخالفهم في القول بخلق القرآن, وهذا يتناقض مع ما حملته أفكارهم من دعوى للحرية الفكرية, ( شكلت قضية خلق القرآن عند المعتزلة جوهر نظريتهم في اللاهوت الإسلامي... , لكنهم لم يختلفوا عن أخصامهم في اعتماد تكفير من خالفهم الرأي في هذا المجال)<sup>(2)</sup>.

(1) خالد غزال, وجها لوجه مع الفكر الأصولي, مرجع سابق, ص 117.

(2) المرجع نفسه, ص نفسها .



### المطلب الثاني: الحرية والإرادة الإنسانية (الثورة ضد الجبر)

شكّلت قضية حرية الإنسان وإرادته في فكره، وأفعاله وممارساته أهم رهانات الفكر الاعتزالي ولا يمكن الحديث عن عقلانية اعتزالية في منأى عن قضية الحرية والإرادة الإنسانية (من البديهي أن تتخذ هذه القضية الحرية والإرادة الإنسانية حجماً مركزياً في فكر المعتزلة لأنها تشكل التطبيق الفوري للقراءة العقلانية المعتزلية للشريعة الإسلامية ولظواهر الحياة كلها)<sup>(1)</sup>؛ أي أن مقولة الحرية والإرادة كانت من مجموع مقولات المعتزلة، كانت وليدة العقلانية التي تبنتها في قراءة النصوص الدينية، (اعتمدت حجج المعتزلة على آيات وردت في النص القرآني تؤكد على حرية الإنسان في أفعاله والمسؤولية عنها، كما اعتمدت المعتزلة المنطق الذي قادهم إلى اعتبار العقل مقياساً في النظر إلى الأمور. في سعيهم إلى إثبات نظريتهم الخاصة بحرية الإنسان في خياراته وأفعاله، استنتق المعتزلة الفسّ القرآني بصفته خير داعم لوجهة نظرهم)<sup>(2)</sup>.

الحرية والإرادة الإنسانية التي نادى بها المعتزلة اصطدمت وبشدة بمقولة الجبر التي كانت سائدة كمقولة دينية في ظاهرها لخدمة السلطة و تقوية وجودها في المجتمع الإسلامي آنذاك، يقول "القاضي": (...، أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويتوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر....)<sup>(3)</sup>، فكانت مقولة الجبر هذه نوعاً من الجمود الممارس والمفروض على العقل والإنسان المسلم لتبرير ممارسات الحكام تحت ستار القضاء وأنّ الإنسان مجبر في أفعاله لا حرية له فيها ولا إرادة، وما عليه سوى الرضوخ لما قدر له لأدّها إرادة الله وقضاؤه ولا راد لقضائه، فالسلطة استغلت التصور الديني القائل رناً الكون خاضع لإرادة الله

(1) خالد غزال، وجهها لوجه مع الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 113.

(2) المرجع نفسه، ص ص 113، 114.

(3) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، المخلوق، ج 8، مصدر سابق، ص 4.

ومشبيته كنوع من التبرير الديني لجعل مقولة الجبر أكثر قبولاً في عقول الناس<sup>(1)</sup> فبرفض المعتزلة مقولة الجبر (... رفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد آلة لا رأي له ولا حرية ولا اختيار....)<sup>(2)</sup>، وفي سبيل مواجهة الجبر رأى المعتزلة أن التسليم بالجبر الإلهي تترتب عليه نتائج أهمها انه لا تصبح هناك من جدوى من بعث الأنبياء لان الله سيكون هو خالق الكفر في الناس، فلا مجال لتغيير ذلك، فمقولة الجبر إلى جانب كونها قائمة على تعطيل الفعل الإنساني وبعث العبيثية فيه، فإنها كذلك تنسب الظلم للذات الإلهية<sup>(3)</sup>

تمصّت فكرة مسألة الحرية والإرادة الإنسانية عن مختلف آراء المعتزلة فارتبطت بأصل العدل و أصل الوعد الوعيد (فكون الله عادلاً يقتضي أن يعاقب المسيء وأن يثيب المحسن.....، ولكي تتحقق هذه العدالة لا بد من أن يكون الإنسان حراً مختاراً في فعله ومسؤولاً عنه)<sup>(4)</sup>، فعدل الله اقتضى أن يجعل للإنسان عقلاً يهتدي به ويميز به بين الخير والشر، ومن ذلك التميز يختار ما يفعل سواء خيراً كان أم شراً، وبناءً على حريته وإرادته في اختياراته يكون مسؤولاً أمام الله عليها وينال جزاءه أو عقابه.

إنّ مقولة الحرية والإرادة الإنسانية كانت لها أبعاد اجتماعية ساهمت في فتح أبواب الإبداع، وتفشي روح المسؤولية ذلك أن الإنسان حر مسؤول على فعله، وساهمت أيضاً في تخليص المجتمع من ممارسات السلطة المتخفية تحت رداء القدر. وهذا ما شدد في الدعوة إلى إحياء الفكر الاعتزالي لما يحمله من حلول اجتماعية للمجتمع الإسلامي.

(1) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 18، 19.

(2) قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص 81.

(3) سامح محمد إسماعيل، المعتزلة وحرية الإرادة الإنسانية، مرجع سابق.

(4) نصر حامد أبو زيد الاتجاه العقلي في التفسير، ص 215، 216.

يجب أن ندرك أن التقدم لا يتم الوصول إليه إلا على جسر الحرية التي نادى بها المعتزلة في مواجهة الجبر، فالمعتزلة رفعوا مقام الإنسان من كونه ذلك الإنسان المجبر الذي لا حول ولا قوة له في أفعاله إلى كونه إنسانا عاقلا مفكرا مدبرا جديرا بالمسؤولية<sup>(1)</sup>.

لقد اصطدمت مقولة الحرية والإرادة الإنسانية بمقولات بعض الفرق التي كانت سائدة وعلى رأسهم فرقة الأشاعرة التي كانت تقول في مقابل مقولة المعتزلة بالحرية والإرادة مقولة الكسب وان الإنسان غير مخير في أفعاله ولا حرية له فيها فاعتبروا أن المعتزلة حرروا الإنسان حرية مطلقة (إن القول بحرية الإنسان المطلقة ظل يثير مسألة التعارض بين إرادة الله وإرادة الإنسان، بمعنى أن الإيمان بإرادة الإنسان الحرة يؤدي إلى التصادم والتقليل من الإرادة الإلهية)<sup>(2)</sup>، بالإضافة إلى هذا فإن المعتزلة وبالاستناد إلى أحد مبادئهم وهو مبدأ المنزلة بين المنزلتين، الذي يمنع تكفير صاحب الرأي المختلف ويتيح الحرية للأراء الأخرى، قد مارسوا سلوكا مناقضا للحرية التي نادوا بها، حين اعتمدوا سيف الخليفة في فرض آرائهم على من يخالفهم وهذا ما شهدت عنه مسألة خلق القرآن<sup>(3)</sup>.

(1) قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص ص 82-213.

(2) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق، ص 219.

(3) خالد غزال، وجها لوجه مع الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 119.

### المبحث الثاني: امتدادات الفكر الاعتزالي في العصر الحديث والعصر المعاصر

إن أفكار المعتزلة رغم تصادمها الشديد مع أفكار التي كانت سائدة، خاصة تلك الأفكار التي تعلقت ببعض الفرق الكلامية الأخرى، ورغم التصفية التي تم اتخاذها في مواجهة الفكر الاعتزالي، إلا أن هذا لم يقضي عليه وغن تم القضاء على أعلامه، ذلك أن الفكر الاعتزالي ضل يتسلل وينتشر ويبدأ ليظهر من جديد في الساحة الفكرية الإسلامية على مر العصور اللاحقة، وقد تجسد في العصر المعاصر على يد شخصيات فكرية تمثلت ذلك الفكر العقلاني ودعت إلى ضرورة إحيائه لتجاوز الجمود والتخلف الفكري المخيم على الساحة العربية الإسلامية.

#### المطلب الأول: محمد عبده<sup>(1)</sup>:

إن شخصية محمد عبده مثلت في العصر الحديث أهم الشخصيات التي تبنت الطرح الاعتزالي العقلاني في صياغة وطرح جل أفكارها، فكان مشروع عبده الفكري والإصلاحي إحياءً \_ في العصر الحديث \_ لما قدمته المعتزلة من أفكار خاصة تلك الممجة لسلطان العقل. لقد قام فكر محمد عبده على ركيزة أساسية تمثلت في توضيح العقائد الأساسية في الإسلام؛ توضيحاً يبرز مدى استنادها لمنطق العقل، والمكانة الكبيرة التي يحتلها العقل فيها، واعتبر عبده أن النظر العقلي الصحيح هو وسيلة الإيمان الصحيح، يقول في حديثه عن القرآن وبيان مكانة العقل التي وردت فيه: ( فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما قيده،

(1) محمد عبده 1905/1849: مفكر ومصلح عربي، ولد بمصر، ترعرع في أسرة نائبة ضد استبداد الحكام وتسلطهم، مما عزز في نفسه روح التحرر، بدأ بتلقي الدروس في جامع الأزهر عام 1864، لكن سرعان ما ترك الدراسة فيه لما رأى من عقم في أساليب التدريس، وبدأ بحضور مجالس للأفغانى، فكان هو من فتح له أبواب الفلسفة الصوفية، قد محمد عبده أعمالاً طيلة مساره الفكري الإصلاحي من بينها مقالات سياسية نذكر منها: مصر والمحاكم الأهلية، وأعمال فكرية منها: ترجمة رسالة الرد على الدهرين، لائحة إصلاح التربية في مصر، رسالة التوحيد...، محمد عبده، رسالة التوحيد، تق محمد عمارة، المركز المصري العربي، الجيزة، ط 3، 1989، ص - ص 5-7-12-17.

وخلصه من كل تقليد كان استعبده... مع الخضوع مع ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته, ولا حد للعمل في منطقة حدودها, ولا نهاية للنظر تحت بنودها<sup>(1)</sup>.

"محمد عبده" وافق المعتزلة في اعتبار أن إعمال العقل والنظر هو مقصد الشريعة والنصوص القرآنية تحمل دعوة صريحة لإعمال العقل, وبهذا فقد ثار عبده على ذلك الجمود الذي فرضه رجال الدين حين رفضوا أي دعوة إلى إعمال العقل خاصة في فهم النصوص القرآنية يقول: (رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية, ففرضوا على العامة أو أباحوا لهم أن يقرءوا قطعاً من تلك الكتب, لكن على شريطة ألا يفهموها وألا يطيلوا أنظارهم إلى ما ترمي إليه... ورموا عقولهم بالقصور عن إدراك ما جاء في الشرائع والنبوات, ووقفوا كما وقفوا بالناس عند تلاوة الألفاظ تعبدًا بالأصوات والحروف فذهبوا بحكمة الإرسال)<sup>(2)</sup>, وبهذا يرى عبده أن تعطيل العقل هو تعطيل لما ورد في الشريعة وإفراغ لها من محتواها فيصبح القرآن مجرد ترانيم تتلى, فوقف بهذا في وجه رجال الدين الذين يحدون من استعمال العقل, ويقفون في وجه أي محاولة للنظر والتفكير يقول: (الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد, وتقرير الأحكام... ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان احد أو عبادته لربه, أو ينازعه في طريق نظره)<sup>(3)</sup>

"محمد عبده" في أفكاره بدا جلياً تأثيره بالفكر الاعتزالي وبمنهج التأويل الذي أقره في فهم النصوص القرآنية وقال بمقولتهم بتقديم العقل على النقل في حال التعارض بينهما, ويؤكد على أن القرآن لم يطلب أن يُسَلَّم بما جاء فيه بل خاطب العقل واستنهض الفكر فالقرآن مليء بالمبرهنات والحجج, وبيان ما في الكون من عبر لأصحاب العقول من أجل

(1) محمد عبده, رسالة التوحيد, مرجع سابق, ص 152.

(2) المرجع نفسه, ص 153.

(3) محمد أركون, من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي, مرجع سابق, ص 10.

أن يصلوا بعقولهم لليقين الذي جاء به القرآن<sup>(1)</sup>؛ بمعنى أن القرآن جاء بحقائق لا يمكن بلوغها إلا بإعمال العقل ولا يمكن دونه بلوغ مقاصد الشريعة.

"عبده" دعا إلى التجديد في حركة التفسير والتأويل للنص القرآني ذلك أن التأويل يبسط أسباب الاحتكام لتلك النصوص في الحياة الإنسانية، وتوجيهها والاستفادة بما تحويه تلك النصوص من طاقات، ولا تتم هذه الاستفادة دون إعمال للعقل<sup>(2)</sup>، ولعل هذا ما قامت به المعتزلة قبل عصور حين فتحت آفاقاً جديدة في قراءة النصوص الدينية، وربطتها بحياة الإنسان ووجهتها لحل مشاكله ودفعه نحو تحقيق انفتاح فكري يحرره من حالة الجمود.

وأكد "عبده" من جانب آخر على فكرة الحرية الإنسانية والإرادة، فاعتبر أن الإسلام جاء ليثبت حرية الإنسان، ويحرره من القيود التي كبلت فكره، وإرادته سواء تلك التي أقيمت تحت دعوة أن إرادة الإنسان شعبة من الإرادة الإلهية، ولا يملك الإنسان حرية فكر أو أفعال<sup>(3)</sup>، ويظهر هنا مرة أخرى تشبع فكر عبده بأفكار المعتزلة ودعوتهم إلى تحرير الإنسان في فكره وأفعاله، وجعله مسؤولاً عنها.

وانتهى عبده بإقرار أن العلم هو أساس لكل تطور ورفي اجتماعي، العلم الذي ينتج عن نشاط عقلي سليم<sup>(4)</sup>،

أفكار "عبده" كانت بمثابة مرآة عكست الفكر الاعتزالي في العصر الحديث فحاول في إطار هذا إعادة بعث ذلك الفكر العقلاني لما رأى فيه من حلول لمشاكل المجتمع المسلم الراهنة والتي تمثلت أساساً في تخطب داخل التخلف والجمود الفكري

(1) زاهد خلف روسان، موقف العقل كما يراه الإمام محمد عبده من بعض المفاهيم التي طرحها الإسلام، مجلة جامعة دمشق، المجلد 18، العدد 4+3، 2002، ص ص 140-148.

(2) هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، مرجع سابق، ص 50.

(3) محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص 148.

(4) زاهد خلف روسان، موقف العقل كما يراه الإمام محمد عبده من بعض المفاهيم التي طرحها الإسلام، مرجع سابق، ص 153.

المطلب الثاني: محمد أركون: (1)

يعدّ "محمد أركون" من بين أكثر المفكرين الذين مثل فكرهم بصورة أو بأخرى امتدادا للفكر الاعتزالي في العصر المعاصر، ذلك أنه تبنى عقلانية في فهم ودراسة التراث قاربت العقلانية الاعتزالية، كما كشفت بعض آراءه عن إعجابه بالفكر الاعتزالي وممارساته العقلانية خاصة على النص القرآني.

قدم "أركون" مشروعا قائما على نقد العقل الإسلامي عكس رؤية عقلانية نقدية في دراسته وفهمه للتراث، حيث شملت تلك الرؤية التفسير التقليدية ومناهج التأويل التراثي وتجاوز ذلك<sup>(2)</sup> (فتوغل في نقده وتفكيكه وصولا إلى الأصل الأول أي إلى الوحي القرآني... فيقوم بقراءته وتأوله من جديد، مستخدما مختلف المنهجيات والعقلانيات في المقاربة والتحليل، معيدا النظر في مفهوم الوحي نفسه في ضوء علاقته وتفاعله مع الواقع والتاريخ)<sup>(3)</sup>، فقد مثل التأويل جوهر فكر "أركون" من خلال محاولته تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية وإحداث قطيعة مع كل التأويلات المغلقة الغير خاضعة لمراقبة العقل<sup>(4)</sup>؛ قراءة "أركون" التأويلية النقدية للتراث بشكل عام والنص القرآني بشكل خاص إن مثلت شيء فإنّ ما تمثل استحضارا للفكر الاعتزالي بامتياز في العصر المعاصر فلك أن المعتزلة مارسوا العقلانية على النص القرآني، وكان التأويل جوهر حركتهم ومحرك فكرهم، فاستحدثوا مناهج

(1) محمد أركون: مفكر عربي، أحد أبرز الشخصيات التي اهتمت بشؤون الفكر والدراسات التراثية في العالم العربي، وأبرز المشتغلين في ميدان الإسلاميات والمؤلفين فيها، عمل أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي في جامعة السوربون، ألف وكتب بالفرنسية من أهم مؤلفاته: من أجل نقد العقل الإسلامي، صدر عام 1984، وترجم تحت عنوان: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، بالإضافة إلى أعمال أخرى منها: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2005، ص 61.

(2) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 2010، ص 215.

(3) علي حرب، نقد النص، ص 62.

(4) عمر كوش، فكر محمد أركون في سياق التجربة الإسلامية، ar.qantara.de، تاريخ الزيارة 2019/05/12، 10:41.

عقلانية في فهم النص الديني عكست الانفتاح الذي عايشوه خاصة مع الفلسفة اليونانية التي كانت مصدرا للآليات التي طبقوها في فهم النص الديني، فمثلت قراءتهم نقلة جديدة مع ما كان سائدا آنذاك، وهذا ما ظهر مرة أخرى حين استحدثت أركون مناهج وآليات جديدة في قراءة النص الديني، يقول أركون: (إنَّ هذا النوع من البحث الإضافي الذي نعتمده يبدو غريبا عن الذِّقِّد الإسلامي التقليدي...، وذلك عن طريق زحزحة ميدان الدراسة والتحليل باتجاه علم الألسنيات الحديثة، وعلم النفس التاريخي، والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية)<sup>(1)</sup>.

رفض "أركون" مناهج التأويل التراثي ورأى فيها اغتياالا للعقل، فمشروعه مثل غريفة للتراث التفسيري وتحريم النص القرآني من سلطة التفسير، ذلك أنه رأى أن التراث التفسيري يحجب مغزى النص، ويصد العقل عن تقصي حقائقه وأسراره، لأنه رأى أن التفسير التقليدي متجردة من العلمية لأنها واقعة داخل قوقعة الأدلجة والأسطرة، ومثلت اغتياالا للعقل<sup>(2)</sup>، وهذا ما قامت به المعتزلة قبل قرون حين وقفت في وجه مقولة الجبر التي عكست تفسيراً إيديولوجياً خاضعاً للسلطة وخادماً لها أقصى العقل و الحرية.

نادى "أركون" بضرورة استحداث تفسيرات جديدة وتجاوز تلك التقليدية لأنَّ النصَّ أضى بحاجة إلى قراءة عصرية تستجيب للتطورات والتغيرات، فعاب على المحدثين الاعتماد على التفسيرات التقليدية<sup>(3)</sup>، ذلك أنه رأى أنها أهملت جوانب عديدة ولم تصل إلى المعاني الخفية المبنوثة في طيات النصوص القرآنية، وبهذا ضلت تلك المعاني حبيسة يغلفها الانغلاق الذي فرضته تلك القراءات القديمة، يقول "أركون": (ونلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم في طريقة تفسيرهم... على المفسرين القدامى. ولن يحاول أي واحد منهم أبداً أن يفكك تاريخياً وفلسفياً نظام المسلمات أو البديهيات المؤبدة منذ قرون

(1) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص 42.

(2) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، مرجع سابق، ص 216، 217.

(3) خالد غزال، وجها لوجه مع الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 221.



عديدة بوصفها موقفا مقدسا أو معصوما<sup>(1)</sup>، فهو بهذا يرفض هالة التقديس المحيطة بتلك التفسيرات والرضوخ لسلطتها واعتبارها معصومة الخطأ، فاعتبر ذلك تقديس لما هو غير مقدس أضاف الجمود على النصوص الدينية وعزلها عن واقع الإنسان المتغير باستمرار، ( ينظر "أركون" إلى أن عملية نزع القدسية عما هو غير مقدس يشكل أكبر عملية تحرير للعقل السليم...، من أجل أن يتمكن الإنسان من التصالح مع نفسه أولا، وتاليا مع الزمن الذي يحيا ضمنه)<sup>(2)</sup>، وقد نظر إلى مسألة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة أولى الخطوات التي فتحت المجال نحو ممارسة نقدية على النص القرآني مما أدى إلى التخفيف من حدة التقديس التي كانت محيطة به والتي وقفت في وجه أي محاولة لقراءة النص الديني قراءة تأويلية عقلية، وقد نتج فكر المعتزلة المنفتح جراء انفتاحهم على المناهج والآليات العقلية يقول: ( فبالإضافة إلى دراستهم الوحي الإسلامي فإنهم قد اهتموا أيضا بذلك المحور الآخر للعقل، اقصد تلك الممارسة الآتية من اليونان الكلاسيكية...، لقد وصل الأمر بهؤلاء المفكرين إلى حد طرح مشكلة ما دعوه بالقرآن المخلوق. إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا تجاه ظاهرة الوحي. إنه يمثل موقف حدث في عز القرن الثاني الهجري، أو الثامن الميلادي. وكان هذا الموقف...المبتكر الذي اتخذته المعتزلة يفتح حقا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية....)<sup>(3)</sup>. ف"أركون" اعتبر أن مقولة خلق القرآن وحدها كانت قادرة على الوقوف في وجه دعوة التقديس والتعالي التي كانت تُسيج النص القرآني وتمنع أي محاولة لدراسته ونقده و عقلنته .

( تكمن أهمية مشروع "أركون" في عملية النقد الشامل للنص الديني و التراث، والممارسة التي نتجت عنهما في ضوء ما هو جار اليوم من فكر وفتاوى باتت تضي

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 39.

(2) خالد غزال، وجهها لوجه مع الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 217.

(3) محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام، المسيحية، الغرب، مرجع سابق، ص ص 60، 61.

القدسية على كل شيء في حياة المسلم العادي... بحيث يصبح نقدها مسا بالدين نفسه<sup>(1)</sup>, فهو أراد تخلص العقل الإسلامي من خطابات الهيمنة التي كانت ولا زالت تقف حاجزا أمام بناء معرفة تاريخية, وتحقيق انفتاح نقدي على الحاضر والماضي<sup>(2)</sup> فنجد أن دراسة "أركون" النقدية تحرر الإنسان المسلم من التصورات الضيقة والموروثة بوصفها حقائق لا تقبل النقاش. كما سطرته التفسيرات التقليدية الخالية من الطابع العلمي على حد قول أركون. وتفتح مجالا لتصور جديد عن الإسلام و التراث, وهذا هو هدف نقد العقل الإسلامي, فهو يعني تجديد الفكر الإسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية<sup>(3)</sup>.

إن مشروع "أركون" كما حمل في طياته دعوى انفتح وتحرر, وإزالة الجمود عن النص الديني بسبب التفسيرات التي ألصقت به, إلا أنه حمل من جانب آخر في طياته دعوى هدم القدسية وإزالتها عن النص القرآني, وهذه تعد نتيجة حتمية عن تطبيق المناهج العقلانية النقدية على الظاهرة القرآنية, (لما كان النص القرآني عند "أركون" يخلع عن نفسه أسما القداسة والتبجيل... بوصفه خطابا مستغرقا للبشر جميعا)<sup>(4)</sup>. ولعل "أركون" رأى في قول المعتزلة بخلق القرآن المنفذ لتبرير أن الضّ الدّيني ليس بتلك القداسة التي تمنع الممارسة النقدية عليه, مما يمكن قوله أن مشروع "أركون" الفكري مثل بطريقة أو بأخرى استحضارا للفكر الاعتزالي في العصر المعاصر, ولا يعني هذا أن كل ما قدمه "أركون" من أفكار يعكس بشكل كلي فكر المعتزلة فلكل من الفكرين خصوصيته وأبعاده, وأهدافه.

(1) خالد غزال, وجها لوجه مع الفكر الأصولي, مرجع سابق, ص 217.

(2) رشيد بوطيب, أطروحات محمد أركون, ar.qantara.de, تاريخ الزيارة 2019/05/12, 11:30.

(3) محمد أركون, من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي, مرجع سابق, ص 9.

(4) قطب الريسوني, النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير, مرجع سابق, ص 216.

المطلب الثالث: نصر حامد أبو زيد<sup>(1)</sup>:

تعتبر قراءة "نصر حامد أبو زيد" للتراث الديني\_ والذي يمثل القرآن أهم أقطابه\_ من بين أكثر القراءات المعاصرة التي مثلت امتدادا للعقلانية الاعتزالية في قراءة النص الديني واستنطاقه, مثلت بدورها ثورة على الجمود المفروض والأغلال الموضوعية في التعامل مع النصوص الدينية.

قدّم "حامد أبو زيد" مشروعاً فكرياً في إطار دراسته للتراث, وقد تركّز هذا المشروع أساساً في قراءة النص الديني قراءة تحيط بجميع جوانبه التاريخية واللغوية وكذا بالأهداف الدينية, ورأى أن هذه القراءة لا يمكن أن تقوم في معزل عن العقل فوحده العقل قادر على بلوغ وتحقيق قراءة شاملة<sup>(2)</sup>, وفي إطار هذا انطلق "حامد أبو زيد" ينتقد القراءات التقليدية التي لم تفتح المجال الواسع للعقل في فهم النص الديني وتحليله, وقد اندرجت هذه القراءات بحسب رأيه تحت مسمى الخطاب الديني الذي سيّج عملية الاجتهاد تحت دعوة قدسية النص الديني وتعاليه عن أي محاولة لتحليله ونقده, ولم يكتف بهذا بل وسع دائرة المقدس لتشمل حتى قراءاته فيطباقها في القداسة مع النص القرآني في حد ذاته, فتصبح بهذا قراءته مطلقة غير قابلة لتغيير والمراجعة, يقول: (... ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك, بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها, وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات والموضوع فقط, بل يتجاوز ذلك إلى إدعاءِ ضمني\_ بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية, والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص)<sup>(3)</sup>, فالخطاب الديني بقراءته التقليدية في نظر "أبو زيد" يرى ذاك تكشف

(1) نصر حامد أبو زيد 2010/1943: أحد أبرز المفكرين العرب, باحث وكاتب ومنظر متخصص في الدراسات القرآنية, له العديد من الأعمال في مجال دراسة علوم القرآن من بينها: "الاتجاه العقلي في التفسير", الذي مثل دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة, بالإضافة إلى "كتاب فلسفة التأويل", والعديد من المؤلفات الأخرى, وقد مثلت دراساته المختلفة التي قام بها على مستوى التراث الديني مواقف صريحة, وجريئة, علي حرب, نقد النص, ص, ص 199, 200.

(2) خالد غزال, وجهها لوجه مع الفكر الأصولي, مرجع سابق, ص 206.

(3) نصر حامد أبو زيد, نقد الخطاب الديني, مرجع سابق, ص 78.

كل أسرار النص الديني ووصل إلى مقاصده وحقائقه ومنه لا ضرورة إلى الاجتهاد وإلى قراءة جديدة، ونسب تلك الاجتهادات إلى الإسلام بسبب التوحيد الذي قام بت بين النصوص وبين قراءته له، ( وحتى الاستناد لآراء واجتهادات القدماء أصبح هو الآخر إسناداً للإسلام)<sup>(1)</sup>. تكمن خطورة هذه الوجة في القراءة من نظرة تأويلية للخطاب الديني المعاصر الذي يعتبر نفسه متحدثاً باسم الله بكل ما يعنيه ذلك من تسليط سلطة هذا الخطاب على الفكر و الاجتهاد ومنع استخدام العقل ومنع تحكيمه سلطاناً<sup>(2)</sup>.

انطلق "أبو زيد" في مشروعه من دراسة النص القرآني بوصفه المحور الذي تدور حوله الثقافة الإسلامية، فكان يهدف من خلاله دراسته إلى قراءة النص الديني قراءة نقدية تحليلية عقلانية<sup>(3)</sup>، وانبت أطروحته على اعتبار أن الأصل الإلهي في النصوص الدينية لا يمنع من البحث فيها وإخضاعها للدراسة والتحليل والنقد<sup>(4)</sup>؛ أي أن "أبو زيد يرى أنه لا مفر من التخفيف من حدة هالة التقديس المحاطة بالنص المقدس حتى تتأتى دراسته وسبر أغواره وتكشف أبعاده الحقيقية، وهذا ما لم تصل إليه تلك القراءات التقليدية لأنها لم تكن تعكس اجتهاداً عقلياً بمعنى الكلمة، وانتهى بها الخطاب الديني إلى توحيدها مع النص الديني (...). تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل النقاش، أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته)<sup>(5)</sup>.

ويشير "حامد أبو زيد" إلى أن الخطاب الديني في اعتماده على سلطة التراث إنما يعتمد فقط على جانب واحد من ذلك التراث، ويتجاهل ذلك الجانب الذي يحوي في طياته

(1) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 79.

(2) خالد غزال، وجهها لوجه مع الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 206.

(3) علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 201.

(4) خالد غزال، وجهها لوجه مع الفكر الأصولي، ص 210.

(5) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 82.

استتارة عقلية , فهو بهذا أي الخطاب الديني يتخذ موقفاً يستبعد فيه الجانب العقلي من التراث ليكرس للجانب الرجعي, وبهذا الاستناد فإن الخطاب الديني المعاصر يتجاهل أهم أقطاب الجانب الآخر أمثال المعتزلة الذين مثلوا ذلك الجانب العقلي المستتير<sup>(1)</sup>, فقد اعتبر أن القراءة الاعتزالية للنص الديني حازت على قدر كبير من العقلانية ومثلت اجتهاداً عقلياً بامتياز, لهذا فغن دعوته لقراءة النص الديني قراءة عقلية كانت بشكل أو بآخر امتداداً للقراءة الاعتزالية وهذا ما جعله يشيد بها ويدعو إلى ضرورة بعثها من جديد, واعتبر عملية اقتلاع الفكر الاعتزالي من الساحة الثقافية الإسلامية كان بمثابة قتل للعقل ولروح الاجتهاد المستتيرة, (إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي, فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية, بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال... وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة)<sup>(2)</sup>, فاعتبر أن جهود المعتزلة عملت على رفع التناقض بين معطيات النص الديني ومعطيات العقل<sup>(3)</sup>, عكست تلك الجهود عقلانية فذة في قراءة النص الديني, واجهت وبقوة الجمود والقيود التي كانت مفروضة.

واعتبر "حامد أبو زيدان" دعوة إعمال العقل في فهم النصوص وتحليلها ونقدها لا تتعارض مع ما جاء به الإسلام ولا تنقص منه كما يدعي الخطاب الديني بل على العكس من ذلك إنها تتماشى مع ما جاء به الإسلام, يقول: (ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله, وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته, لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط وهو العبودية, التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان وتحريم عليه السؤال والنقاش)<sup>(4)</sup>.

(1) نصر حامد أبو زيد, نقد الخطاب الديني, مرجع سابق, ص ص, 85, 86.

(2) المرجع نفسه, ص 102.

(3) نصر حامد أبو زيد, الاتجاه العقلي في التفسير, مرجع سابق, ص 246.

(4) نصر حامد أبو زيد, نقد الخطاب الديني, مرجع سابق, ص 116.

وما يمكن قوله على فكر "أبو زيد" أنه والى جانب العديد من الأفكار في العصر المعاصر كان إحياء -في أحد جوانبه- للفكر الاعتزالي ودعوة لإحيائه لما له من قدرة على الخروج بالثقافة الإسلامية من حال الجمود الراهن والذي حال دون لحاقها بركب التطور والتقدم

## خاتمة:

من خلال دراستي وقراءتي لموضوع جدلية العلاقة بين العقل والنقل عند المعتزلة، وما تمّ استعراضه في الفصول الثلاثة السابقة، حاولت استنتاج جملة من النتائج يمكن إجمالها وحصرها فيما يلي:

جدلية العقل والنقل طرأت على الأديان السماوية، وكان محركها الأساسي هو الانفتاح على التراث اليوناني وما حمله من مناهج وآليات عقلانية .

المعتزلة تعدّ من أكثر الفرق التي تمثّل فكرها لجدلية العلاقة بين العقل والنقل، على غرار الجهمية والماتريدية.

الفكر الاعتزالي في نشأته وقيامه استند على مجموعة من المرجعيات الفكرية، تمثّلت أساسا في كل من الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي.

الفكر الاعتزالي قام على ركائز شكّ لها أو لا المنهج العقلي الذي تجلّى في اعتمادهم

الكبير على تأويل المنقول حتى يتّفق مع المعقول، مع الإقرار بأسبقية العقل على النقل،

ثانيا "الأصول الخمسة" التي خالفوا الأمة في بعضها، مثل قولهم بالمنزلة بين المنزلتين.

موقف المعتزلة من المسائل الكلامية كان فريدا ومتميزا عن باقي المواقف ذلك أذّه

عكس بشدّة العقلانية التي مارسوها في قرآنهّصلّ القرآني، فتمدّض عن ذلك قولهم

بنفي الصدّقات وإنكار الرّؤية، وكذا قولهم بخلق القرآن وبالقبح والدّسّان العقليين .

العقلانية الاعتزالية كان لها مظاهر وتجليات في الحياة الاجتماعية الإسلامية، تمثّلت

في دعواهم ومحاولتهم لعقلنة الخطاب الديني حين ثاروا على الجمود والتقييد ، اللذين

كانا مفروضين سواء من رجال الدين او من رجال السلطة، وكذا ثورتهم ضدّ مقولة الجبر

حين أعلنوا أنّ الإنسان حرّ في أفعاله واختياراته، ومسؤول عنها.

العقلانية الاعتزالية من اقتحام الساحة الفكرية الإسلامية في العصرين الحديث والمعاصر، حين عادت للظهور على يد شخصيات استلهمت من الفكر الاعتزالي، ورأت فيه ما يحمل حلولاً للأوضاع الرهينة للمجتمع الإسلامي خاصة تلك المتعلقة بفرض الجمود وتعطيل التفكير في قراءة النص القرآني.

أفكار المعتزلة لطالما لاقت استهجاناً ومعارضة من الآراء الأخرى، وكانت فرقة الأشاعرة أكثر الفرق التي تصادمت آراءها مع آراء المعتزلة، وشكلت أسبقية العقل والنقل محور ذلك الصدام، وأقرت الأشاعرة بأسبقية النقل على العقل، وهذا جرهم إلى القول بأن الله هو خالق أفعال الناس فقالوا مقولتهم بالكسب في مواجهة مقولة الحرية والإرادة الإنسانية للمعتزلة والشرع هو من يقرر قبح الأشياء وحسنها، كما عارضت وبشدة مقولة المعتزلة بخلق القرآن فأثبتوا صفة الكلام عن الله.

وما يمكن قوله مما سبق أنه وبالرغم من تعرض أفكار المعتزلة للنقد، خاصة تلك التي تعلقت بإعلانهم لمقام العقل والنظر إليها على أنها عقلانية تطرفت وحادت عن الطريق، وقولهم بحرية الإنسان في فكره وأفعاله والنظر إليها على أنها حرية مطلقة وإنكار لقضاء الله وقدره لا يعد مسوغاً لحملات الإقصاء التي تم شنها على الفكر الاعتزالي منذ ظهوره إلى يومنا هذا يضاف إلى ذلك إبعاده التام على الساحة الفكرية الإسلامية والتعظيم والتغيب الذي يطال أي شخصية فكرية تحاول تجسيده، فلا يمكن بأي شكل من الأشكال إنكار دورهم الفعال في بعث نهضة فكرية أساسها عقلة النص الديني حتى تتماشى معطياته مع مستجدات العصر ومشاكله، إضافة إلى قولهم بحرية الإنسان وإرادته في أفعاله، حمل دعوة للعمل والإبداع وتحمل المسؤولية، وهذا ما تحتاجه الأمة الإسلامية في عصرنا هذا، بعد أن تهاوت العزائم وارتخت تحت مبرر القضاء والقدر.



ووددت أن أختتم بحثي هذا بمقولة من كتاب "العقل في الإسلام": (إننا حين نستعبد أنفسنا بهذا النمط من تعطيل العقل...، ألا نفتح المجال أمام الآخرين لكي يتمكنوا من استعبادنا موضوعيا/ تاريخيا، من خلال ما أنجزوا، بينما نحن قابعون، نتلهى كأطفال بمعتقدات وتوهيمات تحتاج إلى عقلنة...)<sup>(1)</sup>

---

(1) خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص،ص 25، 26

## قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

أولاً:

\*القرآن الكريم، برواية ورش عن الإمام نافع.

ثانياً: قائمة المصادر:

1. الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تح عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي، صنعاء، ط 2، 2008.
2. القاضي عبد الجبار، أبي القاسم البلخي، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، دار التونسية، تونس، (د ط)، 1974.
3. القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تح فيصل بدير عون، لجنة التأليف والتعريب والنشر، الكويت، ط 1، 1998.
4. المغني في أبواب التوحيد والعدل ، خلق القرآن، ج7، تق إبراهيم الابياري، إشر طه حسين، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1961.
5. المغني في أبواب التوحيد والعدل، التعديل والتجوير، تح محمد محمود قاسم، مر إبراهيم مذكور، ج6، إشر طه حسين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د ط، 1958.
6. المغني في أبواب التوحيد والعدل، المخلوق، تح توفيق الطويل، مر إبراهيم مذكور، ج8، إشر طه حسين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، د ط، 1963.
7. المغني في أبواب التوحيد والعدل، رؤية الباري عز وجل، تح خضر محمد نبها، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت، (د س)، (د ط).
8. شرح الأصول الخمسة، تع أحمد بن حسين، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996.
9. محمود الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، تع خليل مأمون، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2009.

ثالثاً: قائمة المراجع:

10. أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تع أحمد فهيمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992.
11. أبو لبابة حسين، موقف المعتزلة السنة النبوية ومواطن انحرافهم عنها، دار اللواء، الرياض، ط 2، 1987.
12. أحمد بن عوض الله، الماتريدية دراسة و تقويما، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1413.
13. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.
14. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "1" المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.
15. جابر إدريس، منهج السلف و المتكلمين في موافقة العقل للنقل، وأثر المنهجين في العقيدة، ج1، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1998.
16. جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط1، 1979.
17. حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الإسلامي و الديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، تق علي عبد المعطي، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992.
18. حسن حنفي نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط: أوغسطين، أنسلم، توما الإكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978.
19. خالد غزال، وجها لوجه مع الفكر الأصولي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.
20. خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 1993،
21. نكري يحي، علم الكلام اليهودي، سعيد بن يوسف الفيومي، تق مصطفى النشار، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2015.
22. زاهد خلف روسان، موقف العقل كما يراه الإمام محمد عبده من بعض المفاهيم التي طرحها الإسلام، مجلة جامعة دمشق، المجلد 18، العدد 3+4، 2002.
23. الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية مفهومها أهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، دار النصر، مصر، (د ط)، 1998.

24. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، (د ط)، 1997.
25. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2005.
26. عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منهم، مكتبة الرشد، الرياض، ط 4، 2001.
27. فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية، القاهرة، ط 1، 2001.
28. قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، بيروت، (د ط)، (د س).
29. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 1، 2010.
30. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)، 1999.
31. محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام، المسيحية، الغرب، تر هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1996.
32. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2010.
33. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1991.
34. محمد العبد، طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، مصر، ط 1، 1987.
35. محمد عبده، رسالة التوحيد، تق محمد عمارة، المركز المصري العربي، الجيزة، ط 3، 1989.
36. محمد عزيز نظمي إبراهيم بن سيّار النّظام والفكر النقدي في الإسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د ط)، (د س).
37. محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية، الفلسفة "بين الفلسفة و الدين"، دار الوفاء، الإسكندرية، ط 1، 2004.

38. مصطفى حليمي، الإسلام و المذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005.
39. ناصر بن عبد الكريم العقل، الجهمية والمعتزلة، نشأتها وأصولها وموقف أهل السلف منها، دار الوطن، الرياض، ط 1، 2000.
40. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 1998.
41. هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، تص عاطف البرقوقي، دار العربي، القاهرة، ط1، 1993.
42. هلال درويش، إشكالية تأويل النص ومفهومه بين الانضباط و الانفلات، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، 2018 .
43. هناء عبده سليمان أحمد، أثار المعتزلة في التفكير الإلهي عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2005.
44. هنري كوربان تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر نصير مروة، مر موسى الصدر، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998.
45. يحي هويدي، دراسات في علم الكلام، دار الثقافة ، القاهرة، (د ط)، 1979 .
46. يوسف زيدان، دوامات التدين، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2013.
47. يوسف محمود أحمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، دار الحكمة، الدوحة، ط1، 1993.

## قائمة المصادر والمراجع

رابعاً : قائمة الرسائل العلمية:

48. عبد اللطيف بن رياض العكوك، منهج المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العقيدة والمذاهب المعاصرة، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، 2011.

خامساً : قائمة المعاجم والقواميس :

49. بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، تر جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2007.

50. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية، بيروت، ط 2، 1984.

51. عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1993.

52. عبد المنعم حفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1980.

53. كامل محمد محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، ط1، 1993.

54. كامل محمد محمد عويضة، موسوعة الأعلام من الفلاسفة، أوغسطين فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

سادساً : قائمة المجلات:

55. أحمد قاسم عبد الرحمن، القاضي عبد الجبار و مذهبه الاعتزالي في تفسيره المسمى ب: الكبير و المحيط، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، العراق، المجلد3، العدد 12، 2011.

56. سليمان احمد الظاهر، لاهوت يوحنا الدمشقي، دراسة تحليلية في كتاب: المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسية، مجلة جامعة دمشق، 2009/08/04.

57. طه أحمد نور، أثر الفلسفة اليونانية في الفلاسفة والمتكلمين في مسألة صفات الله تعالى، مجلة جامعة بخت الرضا العلمية، السودان، العدد 14، 2015

58. عبد الله غانم العامري، موقف المعتزلة من صفات الله تعالى، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 28، العدد 2، 2012.
59. ليلى عباس خميس، أثر العقل في وضوح دلالة الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العراق، العدد 75، 2012.
- سابعا : المواقع الالكترونية :
60. أمين نايف حسين دياب، رؤية الله بين المناهج الإسلامية [mutazelah.com](http://mutazelah.com).
61. تميم القاضي، التحسين والتقييح بين أهل السنة والمبتدعة، [al-aqida.com](http://al-aqida.com).
62. حامد فتحي، في إطار البحث عن تجديد الخطاب الديني الإسلامي، [rassef22.com](http://rassef22.com).
63. رشيد بوطيب، أطروحات محمد أركون، [ar.qantara.de](http://ar.qantara.de).
64. سامح محمد إسماعيل، المعتزلة وحرية الإرادة، [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com).
65. سعود سالم، حدود العقل، [m.alhiwar.org](http://m.alhiwar.org).
66. سفيان البراق، ماذا تعرف عن الفلسفة الغربية في العصر الوسيط، [www.maghress.com](http://www.maghress.com).
67. سوسن البيطار، التأويل في الفلسفة، الموسوعة العربية، -[www.arab.ency.com](http://www.arab.ency.com).
68. عبد الحي كريط، المعتزلة ودورهم في عقلنة الفكر الإسلامي، [www.sasapost.com](http://www.sasapost.com).
69. علوي بن عبد القادر السدّ قاف، موسوعة الفرق، التحسين والتقييح، [dorar.net](http://dorar.net).
70. عمر كوش، فكر محمد أركون في سياق التجربة الإسلامية، [ar.qantara.de](http://ar.qantara.de).
71. القديس يوحنا الدمشقي، سير القديسين والشهداء في الكنيسة القبطية، [st.takla.org](http://st.takla.org).
72. محمد الباز، المعتزلة تكشف الفرق بين الدين و الفهم الديني، -[www.aman.dostor.org](http://www.aman.dostor.org).

فهرس الموضوعات

- إهداء
- تشكرات
- مقدمة ..... أ.....
- للفصل الأول ل : الجذور التاريخية والفكرية لجدلية العقل والنقل ..... 04
- المبحث الأول: في اللاهوت اليهودي..... 06
- ن المطلب الأول ل: فيلون السكندري. .... 06
- ن المطلب الثاني: سعيد بن يوسف الفيومي..... 09
- المبحث الثاني: في اللاهوت المسيحي ..... 12
- ن المطلب الأول ل: أوريجين السكندري..... 12
- ن المطلب الثاني: أوغسطين..... 15
- ن المطلب الثالث: يوحنا الدمشقي. .... 18
- المبحث الثالث: في علم الكلام الإسلامي..... 21
- ن المطلب الأول ل: الجهمية..... 21
- ن المطلب الثاني: الماتريدية..... 24
- v الفصل الثاني :الملاح العامة للفكر الاعترالي..... 27
- المبحث الأول ل: الجذور الفكرية للفكر الاعترالي..... 29
- ن المطلب الأول: الفلسفة اليونانية. .... 29
- ن المطلب الثاني: الدين الإسلامي. .... 32
- المبحث الثاني : مرتكزات الفكر الاعترالي..... 35
- ن المطلب الأول: المنهج العقلي. .... 35
- ن المطلب الثاني :الأصول الخمسة. .... 39



- المبحث الثالث: أهم المسائل الكلامية التي خاض فيها المعتزلة .....45
- ن المطلب الأول: الصفات ورؤية الله. ....45
- ن المطلب الثاني: خلق القرآن . ....50
- ن المطلب الثالث: القبح والحسن.....53
- الفصل الثالث: تجيآت العقلانية الاعتزالية وأفق إحياءها.....56
- المبحث الأول: إفرزات العقلانية الاعتزالية .....58
- ن المطلب الأول: نحو عقلنة الخطاب الديني (الثورة ضد الجمود).....58
- ن المطلب الثاني: الحرية والإرادة الإنسانية (الثورة ضد الجبر).....62
- المبحث الثاني: امتدادات الفكر الاعتزالي في العصرين الحديث والمعاصر ..65
- ن المطلب الأول: محمد عبده .....65
- ن المطلب الثاني: محمد أركون.....68
- ن المطلب الثالث: نصر حامد أبو زيد .....72
- خاتمة .....76
- قائمة المصادر والمراجع .....80
- فهرس الموضوعات .....88