الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص فلسفة عامة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر الموسومة بعنوان:

نظرية المعرفة عند المعتزلة

دراسة في النزعة الفكرية الفلسفية لدى المعتزلة

إعداد الطالبة:

مخلوف سماح

إشراف الدكتور:

كبير محمد

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الدرجة العلمية	الصفة	الجامعة
مساهل فاطمة الزهراء	أستاذ محاضر – أ –	رئيسا	المدرسة العليا للأساتذة أحمد عمور وهران
كبير محمد	أستاذ محاضر – أ –	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أحمد مسعود	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 1 أحمد بن بلة

السنة الجامعية: 2022 / 2023

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى منبت الخير والتضحية والإيثار إلى من تعب لأجل

أن يرانا سعداء أبي الحنون

إلى من لم تبخل عني يومًا بحبها وعطائها هي فرحة

العمر ومثال التفاني والعطاء أمي الغالية

إلى إخوتي سندي وعضدي دمتم لي فخرًا وذخرًا أواجه

به الزمن

إلى أسماء أختي الحنونة والطيبة أسعدك الله في حياتك أتمنى لكي التوفيق

إلى كل العائلة والأحباب

أهدي لكم ثمرة جهدي وعملي

شكر وتقدير

الحمد لله الذي وفقنا في مشوارنا الدراسي ومنح لنا القوة والصبر على إنجاز هذا العمل المتواضع وسهل لنا طريق البحث في إتمامه فالحمد لله دائمًا وأبدًا.

وإيمانا بمبدأ أنه لا يشكر الله من لا يشكر الناس, فإني أتفضل بالشكر إلى الأستاذ المشرف" كبير محمد" الذي لم يبخل عني يوما بنصائحه ودعمه لي طيلة مشواري الجامعي وأيضا لإنجاز وإتمام هذا العمل, حفظك الله يا دكتور ومنحك الصحة والعافية.

كما أتقدم بأسمى عبارات الشكر والعرفان للأستاذة "مساهل فاطمة" على جهودها المبذولة وعلى نصائحها ودعمها لي جزاها الله كل خير.

دون أن ننسى الأستاذ "مخلوف شاكر" الذي كان له دور كبير في مساعدتي ومساندتي لإنهاء هذا العمل حفظك الله ووفقك.

كما أتقدم بكل كلمات الشكر والتقدير لكل أساتذة قسم الفلسفة الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة.

مخلوف سماح

مـقـدمـــــــة

مقدمـــــــــة:

تعد نظرية المعرفة من بين المباحث الكبرى في الفلسفة والتي أطلق عليها في القرن التاسع عشر بمصطلح إبستيمولوجيا فهي تعني بذلك دراسة لطبيعة المعرفة, كانت هذه نظرية محطة البحث عند العديد من الفلاسفة والمفكرين حيث يرجع ذلك الإهتمام إلى فلاسفة اليونان الذين يعتبرون من الأوائل من بحثوا في هذه الإشكالية بإعتبارها مسألة إنسانية فدفعهم ذلك إلى البحث في معرفة طبيعتها وأنواعها ودرجاتها ومصادرها ومعايير صدقها فتعددت آراؤهم فيها واختلفت وانبثقت منها مجموعة من الإتجاهات تعكس وجهات نظرهم وكيفية معالجتهم لهذه الإشكالية, ولكن لم ينحصر مجال البحث فيها فقط عند اليونان بل توسع نطاقها ليصل إلى البيئة العربية الإسلامية عن طريق الترجمة ولاقت اهتمامًا كبيرًا من طرف الفلاسفة والمفكرين المسلمين عامة والفرق الإسلامية خاصة فذهبوا يبحثون عن أهم الانشغالات التي طرحت فيها حيث تناولت فرقة المعتزلة نظرية المعرفة ولكن من منظور ديني إلاّ أنها تشترك في موضوع واحد وهو الإنسان وكيفية تحصيله للمعارف لكون هذه المعارف متعلقة بالقضايا النقلية الشرعية. وقد كان لهذا البحث جملة من دوافع لاختيار هذا الموضوع من بينها دوافع موضوعية حيث تمثلت في إظهار القيمة الفلسفية والمعرفية لنظرية المعرفة عند المعتزلة, أما عن دوافع الذاتية فتمثلت في الغوص في أعماق الفكر الإسلامي للتعرف على فرقة المعتزلة بإعتبارها فرقة إسلامية وتعرف على عقائدها الفكرية والفلسفية, ولهذا الموضوع أهمية فلسفية حيث يساعدنا على معرفة فرقة المعتزلة وأهم الإشكاليات الفلسفية التي تطرقت إليها وخاصة نظرية المعرفة. ويتمحور بحثنا حول إشكالية مفادها: ما هي المحددات الفكرية لنظرية المعرفة عند المعتزلة؟

وتتفرع من هذه الإشكالية أسئلة جزئية من بينها:

ماذا نعني بفرقة المعتزلة؟

ما هي المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها؟

وهل كان لهذه الفرقة طابع فلسفي حول ما تناولته من موضوعات مختلفة؟

للإجابة على هذه الإشكالية قسمنا البحث إلى ثلاثة فصول تسبقه مقدمة وتتلوه خاتمة وكان لكل فصل ثلاثة مباحث حيث تناولت في الفصل الأول نظرية المعرفة في الفكر الفلسفي وكان عنوان مبحثه الأول عبارة عن ضبط مفاهيم حول المعرفة بشكل عام أما عن المبحث الثاني فتناولت فيه نظرية المعرفة في تاريخ الفكر الفلسفي وقد قمت بذكر أهم الفلاسفة الذين تناولوا نظرية المعرفة قبل فرقة المعتزلة أما عن المبحث الثالث فأدرجت فيه تعريف فرقة المعتزلة وسبب تسميتهم وتاريخ ومكان ظهورهم وأبرز أعلامها.

أما عن الفصل الثاني الذي كان معنون بالسياق التاريخي والفلسفي للفكر المعتزلي فقد تناولت في مبحثه الأول أهم العوامل التي ساهمت في ظهور فرقة المعتزلة, أما المبحث الثاني فعالجت فيه عقائدهم الفكرية والتي كانت تعتبر من ركائز الأساسية في فكرهم, أما بالنسبة للمبحث الثالث فتناولت فيه أبرز الموضوعات الفلسفية التي عالجتها المعتزلة.

أما عن الفصل الثالث فخصصته لمعالجة موضوع بحثنا عن نظرية المعرفة حيث كان معنون بعنوان التأسيس المعرفي لفرقة المعتزلة وكان يضم مبحثين الأول عالجت فيه موضوع العلم لما فيه ارتباط بالمعرفة, أما عن المبحث الثاني فعالجت فيه نظرية المعرفة عند المعتزلة وعلاقتها بالعلم وفي الخاتمة ذكرنا أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذا الموضوع والإجابة عن الإشكالية المطروحة والتساؤلات الفرعية التي ذكرناها.

واعتمدت في ذلك على مجموعة من المصادر والمراجع من بينها: كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار, وكتاب الملل والنحل لشهرستاني. أما عن المراجع فاعتمدت على كتاب المعتزلة لزهدي جار الله و كتاب المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة

لعواد بن عبد الله المعتق. كما قد اعتمدت في دراستي لهذا البحث على منهج تحليلي, تاريخي, وصفي. وأكيد لا يخلوا أي بحث من الصعوبات التي يواجهها الباحث خلال بحثه لموضوع ما حيث كان من بينها عدم توفر المراجع كافية في البحث خاصة في موضوع المعرفة عند المعتزلة. كذلك يوجد بعض المصادر غير واضحة من ناحية الخط مثل كتاب المنية والأمل لابن مرتضى, كما أن لهذا الموضوع بحث لا نهاية له فمجاله مفتوح وواسع نظرًا لتشعب موضوعاته ومسائله ولكن مع ذلك تبقى الصعوبات دافع للباحث حيث تدفعه للبحث أكثر في الموضوع وتقديم بحث أكاديمي.

الفصل الأول:

نظريـة المعرفـة في الفكـر الفلسفـي

المبحـــث الأول:

ضبـــط مفاهيـــم

تمـهيـــــد:

احتلت نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) حيزًا هامًا في التاريخ الفكر الفلسفي بمختلف عصوره، حيث شهدت إهتمامًا كبيرًا من طرف الفلاسفة نظرًا لأهميتها البالغة، فهي تعتبر من بين المباحث الكبرى في الفلسفة هدفها تحديد ماهية المعرفة وقيمتها ومصادرها وطبيعتها. ولطالما كانت الفلسفة سعيًا وبحثًا ملازمًا وراء الوصول إلى الحقيقة والمعرفة بمختلف أشكالها، الأمر الذي دفع بالفلاسفة إلى البحث في طياتها لعلهم يصلوا إلى تلك الحقائق اليقينية المطلقة لذلك كانت نظرية المعرفة شغلهم الشاغل للعديد منهم فتضاربت آراؤهم واختلفوا في تحديد ماهيتها وقيمتها ومصدر الوصول إليها, ونجد ذلك جليا في التراث العربي الإسلامي وما يخص بالذكر تراث الفرق الكلامية الإسلامية خاصة عند المعتزلة فالسؤال المطروح إذن: ما مفهوم نظرية المعرفة؟ وماذا نعني بها على مر التاريخ الفلسفي؟ وماذا نقصد بفرقة المعتزلة التي كان لها الحظ في اهتمام بنظرية المعرفة؟

1. مفهوم النظرية:

لغة: هي مشتقة من الفعل الثلاثي "نَظَرَ" حيث ورد معناه في المعجم لسان العرب عند ابن منظور على أنه "تَأَمَلَ الشَيْءُ"[1]، أي التَأَمُل أثناء التفكير بشيء معين.

اصطلاحاً: جاء مفهوم النظرية Théorie في المعجم الفلسفي لجميل صليبا على أنها:

"قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ"[2].

فمفهوم النظرية بشكل عام هي تلك الفرضيات والتجارب والحقائق التي تستخدم من أجل تحقيق الإدراك الذهني لتفسير ظاهرة ما والوصول إلى نتائجها.

[1] ابن منظور, لسان العرب, دار المعارف, القاهرة, مصر,(د,ط), (د,ت), ص4465

[2] جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ج2, دار الكتاب اللبناني, بيروت, لبنان, (د, ط), 1982, ص 477

ويعرفها أندري لالاند على أنها: " إنشاء انظري للعقل، يربط النتائج بالمبادئ "[1]

فمن خلال مفهومين سابقين يتضح لنا مفهوم النظرية على أنها هي مجرد تصور أو نسق فكري تتخذ المنهج بطريق للبحث وتفسير ظاهرة ما، وتساهم في ربط النتائج بالمبادئ من أجل الوصول إلى النتائج جديدة.

1. مفهوم المعرفة:

لغة: مشتقة من الفعل عَرَفَ،"عَرَفَ الشيء – عِرْفَانًا، ومَعْرِفَةً: أَدْركه بحاسةٍ من حواسه"

وهناك تعريف آخر لغوي للمعرفة وهو: "إدراك الشيء على ما هو عليه"[2]

وبالتالي فكلا تعريفان يتفقان على أن المعرفة هي إدراك الشيء كما هو على حقيقته وذلك من خلال الحواس.

اصطلاحا: جاء مفهوم المعرفة Connaissance في المعجم الفلسفي لجميل صليبا وتعني:

"إدراك الأشياء وتصورها. ولها عند القدماء عدة معانٍ: منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، ومنها العلم مطلقًا، تصورًا كان أو تصديقًا، ومنها إدراك البسيط، سواء كان تصورًا للماهية أو تصديقًا بأحوالها"[3]

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نحدد مفهوم للمعرفة على أنها هي تلك المعلومات اليقينية التي نتحصل عليها والتي تكون عبارة عن مجموعة من التصورات والمدركات التي تخص

[1] أندريه لالاند, موسوعة لالاند الفلسفية, مج1, منشورات عويدات, بيروت, باريس, ط2, 2001, ص1454

[2] أحمد أبو حاقة, معجم النفائس الوسيط, دار النفائس, بيروت, لبنان, ط2, 2011, ص 1255

[3] جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ص392

موضوع أو شيء ما. ولكن طريقة إدراكها والحصول عليها تختلف من فيلسوف لآخر فهناك من يجعلها حسية وهناك من يراها عقلية، حدسية...الخ

- كما نجد مفهوم آخر للمعرفة على أنها هي " مجرّد عرض شيء ما، أو إدراكه وفهمه، وعمومًا يشير لفظ المعرفة إلى نشاط الفكر الذي يثبت شيئًا ما بالإيجاب أو السلب، سواء كان هذا الفكر فاعلاً في ذلك أو منفعلاً، وسواء كان إثباته كاملاً يقوم على الوضوح والبداهة أو ناقصًا يعمّه الغموض والاختلاط"[1]. فالمعرفة بشكل عام هي نشاط فكري لأنها تقوم على إعمال العقل من خلال إدراك وفهم الشيء وتحليله.

فالسؤال المطروح إذن هل مفهوم نظرية المعرفة هو حاصل الجمع بين مفهومي النظرية والمعرفة؟

إذا كان الأمر كذلك فيكون مفهوم نظرية المعرفة كالتالي: هي تلك نظرية التأملية الفكرية التي تهتم بدراسة المعرفة من خلال البحث في طبيعتها وقيمتها ومصدرها وطرق الوصول إليها وتحقيقها.

3. مفهوم نظرية المعرفة: Théorie de la connaissance

نجد من بين أهم الفلاسفة والمفكرين الذين قدموا مفهومًا لنظرية المعرفة هو جميل صليبا حيث عرفها على أنها:" هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف"[2].

إذن فنظرية المعرفة بشكل عام تهتم بالبحث في العلاقة بين الذات والعالم الخارجي.

[1] جلال الدين سعيد, معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية, دار الجنوب, تونس, (د,ط), 2004, ص433

[2] جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ص478

كما نجد مفهومًا آخر لنظرية المعرفة تعني:" البحث في طبيعة المعرفة وحدودها وقيمتها وأصلها ووسائلها، وفي المشكلات الفلسفية التي تنشأ عن العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والموضوع المدرك أو المعروف"[1]

ومن هنا نستنتج أن نظرية المعرفة تعتبر فرع من فروع الفلسفة تهتم بالبحث في طبيعة المعرفة وتحديد قيمتها والمصادر التي تؤدي إليها.

4.مفهوم العلم: science

هو الإدراك مطلقًا تصورًا كان أو تصديقًا، يقينيًا كان أو غير يقيني. وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهومًا كان أو حكمًا، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ماهو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها. والعلم مرادف للمعرفة، إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم[2].

وعليه فالمعرفة أعم وأشمل من العلم لكونها تنقسم إلى قسمان: معرفة عامية ومعرفة علمية وأن هذه الأخيرة تعتبر من بين أعلى درجات المعرفة كما تسمى أيضًا بالتعقل المحض أو الخالص وبالمعرفة الكاملة. أما العلم فهو جزء من المعرفة فهذه الأخيرة تتعلق بذات الشيء بينما العلم يتعلق بأحواله.

5. مفهوم المنهج: Méthode

يقصد بالمنهج "في أعم معانيه، وسيلة لتحقيق هدف، وطريقة محددة لتنظيم النشاط وبالمعنى الفلسفي الخاص، كوسيلة للمعرفة، المنهج طريقة للحصول على ترديد ذهني للموضوع قيد الدراسة"[3].

---

[1] عبد المنعم الحفنى, المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة, مكتبة مدبولى, القاهرة, مصر, ط3, 2000, ص880

[2] جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ص99

[3] روزنتال, يودين, الموسوعة الفلسفية, تر: سمير كرم, دار الطليعة, بيروت, (د,ط), (د,ت), ص 502

إذن فالمنهج هو طريق الذي يتبعه الباحث أو الفيلسوف خلال دراسته لموضوع ما لهدف الوصول إلى النتائج.

ولا تزال نظرية المعرفة تحاول الإجابة على الأسئلة التي من بينها: هل يمكننا الوصول إلى المعرفة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي المصادر التي تؤدي إليها؟ وما طبيعتها؟

فإنطلاقا من هذه الأسئلة والتي تعتبر من بين المشكلات الأساسية التي تناولتها نظرية المعرفة، فإننا سنحاول بطريقة تحليلية في مبحثنا الثاني الخوض في أهم النظريات والمذاهب الفلسفية التي عالجت هذا الموضوع.

المبحث الثاني: نظريــة المعرفـة في تاريخ الفكـر الفلسفــي

أولاً: المعرفة عند فلاسفة اليونان:

1. أفلاطون:

كان السفسطائيون يرون أن المعرفة كلها مترتبة على المدركات الحسية باعتبارها الوسيلة الأولية للوصول إلى المعرفة فهي تختلف من شخص لآخر ليست ثابتة لكونها ترتبط بالحواس التي تعتبر مبعث الإدراكات معرفتها نسبية متغيرة، الأمر الذي دفع بسقراط إلى وضع نقدًا هدّم به قولهم الذي بنوه مفاده أن المعرفة هي عبارة عن مدركات عقلية لكونها تتكون من مجموعة من الحقائق يستخلصها العقل لا الحواس وبالتالي فالحقيقة تكون ثابتة لكون العقل عنصر مشترك بين الناس. فالسؤال المطروح إذن هل أفلاطون وافق رأي أستاذه سقراط في كون المعرفة مصدرها العقل؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي نظرية المثل التي بنى عليها أفلاطون نظريته في المعرفة؟ وماهي الأداة التي توصلنا إليها؟

يتبين لنا من ذلك أن أفلاطون جاء ليواصل طريق أستاذه لذا وضع نظرية المثل والتي تعتبر القطب الرئيسي من فلسفته فهي الأساس الذي تقوم عليه والأصل الذي تتفرع من خلاله."فالمعرفة الحق عند أفلاطون هي معرفة المثل، لأن المثل هي حقائق الثابتة، وإذا كانت موجودة فوق هذا العالم المحسوس، وكانت الجزئيات الحسية لا تشاركها إلاّ في بعض جوانبها، كانت المعرفة الحاصلة للعقل من تأمل هذه المثل أعلى من المعرفة الحسية"[1]. فالمعرفة صحيحة حسب أفلاطون هي تلك المعرفة متواجدة في عالم المثل لكون هذا الأخير يحمل حقائق ثابتة غير نسبية يعتمد على العقل، على عكس عالم الحس الذي يتميز بالأخطاء وحقائقه متغيرة ومختلفة. وعليه يتم إدراك المثل بالعقل لا بالإحساس والتجربة لأن التجربة قائمة على التغيير والتبدل، وأن كل هذه الظواهر الحسية هي خاضعة للزوال على عكس المثل الذي هو أبدي أزلي، فالحواس لا يمكنها إدراك المجردات بل تدرك المحسوسات والأشياء الملموسة وربما هذا ما أفقد قيمتها مقارنة بالعقل الذي يدرك المعقولات المجردة كالأخلاق، والعدالة والفضيلة.

ولهذا المثل خصائص ومميزات تميزه عن الأشياء الحسية وهي:

أن حقائقه ثابتة، وجوده مطلق، هو عام لا خاص، معانيه مجردة لا مادية وعناصر وجوده من نفسه لا من شيء خارج عنه، أبدي لا يفنى، هو جوهر الأشياء، لا يرتبط بالزمان والمكان، يتميز بالمعقولية لكونه يعتمد على العقل.

ويتبيّن لنا من خلال ذلك أن أفلاطون اتبع طريق في تفسير الحصول على المعرفة وهو طريق الجدل الصاعد لكون هذا الجدل يساعدنا إلى الإنتقال من عالم المحسوس إلى عالم المعقول، "بل من المعقولات الأولى إلى المعقولات الثواني، للوصول إلى مبدإ المعقولات كلها وهو مبدأ الخير، فالفلسفة هي العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، والعقل يصل

[1] جميل صليبا, تاريخ الفلسفة العربية, دار الكتاب اللبناني, بيروت, لبنان, ط2, 1973, ص48

إليها بالاستناد إلى العلوم الجزئية ثم يهبط منها إلى هذه العلوم فيربطها بمبادئها، ثم إلى المحسوسات فيفسرها، ويسمى هذا المنهج الذي يجتاز جميع مراتب الوجود من الأدنى إلى الأعلى بالجدل الصاعد، وعكسه الجدل الهابط الذي يتناول جميع الموجودات من الأعلى إلى الأدنى"[1]. وبالتالي فالجدل بالنسبة لأفلاطون هو المنهج الذي من خلاله يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول ويوجد هناك جدلين: الجدل الصاعد ويكون بالإستقراء والذي يعني انتقال الذهن من الجزئيات إلى الكليات وذلك من خلال التعميم. ففي الجدل الصاعد يبدأ الإنسان بإدراك الأشياء المحسوسة متواجدة في العالم الحس حيث يتم إنتقاله من العالم المحسوس إلى العالم المثل عن طريق العقل ذلك العالم الذي يحمل الحقائق الثابتة. أما الجدل النازل فيكون من خلال القسمة فالمثل عند أفلاطون مرتب ترتيبًا هرميًا وفي أعلى الهرم ينتصب مثال الخير، والجدل النازل يتمثل في النزول من أعلى درجات الهرم أو من أرفع المثال إلى أدناها ويكون المنهج الذي استخدم هنا هو القسمة، أما التصنيف يبدأ من الأسفل إلى الأعلى على عكس التقسيم. ونتيجة ذلك يتبيّن لنا أن المعرفة عند أفلاطون كانت تختلف عن بروتاغوراس وهيرقليطس وأمثالهم ممن أرجع المعرفة إلى المدركات الحسية ويعتبرونها جزئية ونسبية.

وقد جعل أفلاطون المعرفة تمر بأربعة درجات وهي:

" الأولى درجة الإحساس وهو إدراك ظواهر الأجسام أو أشباحها، والثانية درجة الظن وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك، والثالثة درجة الإستدلال وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات، والرابعة درجة التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة من كل مادة"[2]

[1] جميل صليبا, تاريخ الفلسفة العربية, ص49

[2] المرجع نفسه, ص49

ومن هذا المنطلق يعتبر الإحساس بالنسبة لأفلاطون هو أول مرحلة من مراحل المعرفة، ولكن لو اقتصرت المعرفة عليه لما استطاع الإنسان أن يدرك ماهيات الأشياء، فوظيفة الإحساس هو تنبيه للحكم على الظواهر.

" أما الظن فهو حكم على المحسوسات غير مرتبط بعلة، وهو يتغير بتغير موضوعه، وقد يكون كاذبًا أو صادقًا. أما العلم فهو صادق بالضرورة، فليس الظن إذن علمًا وإنما هو قلق في النفس يدفعها إلى طلب العلم"[1]. أما بالنسبة للاستدلال نجده يطبق في رياضيات والفلك فهو منهج أعلى من الظن، حيث نجده يستخرج كثيرًا النتائج الصادقة من المقدمات الكاذبة، ويفرض على العقل القبول بالنتائج من دون أية وسيلة إقناع وهذا ما نجده في الرياضيات." ينتج من ذلك كله أن المعرفة الحق هي التي تحصل للإنسان بتعقل المثل، إذا حصلت صور هذه المثل في العقل حصل العلم، وإذا لم تحصل فيه لم يستطع أن ينتقل من النسبي إلى المطلق، ومن الناقص إلى الكامل. فالمعرفة إذن حدس واستبصار يستعصي على الوصف، وسبيلها تطهير النفس من ضلالات الحس، ومجاوزة الإحساس والظن والاستدلال إلى التعقل والتأمل"[2].

ولكيفية الحصول على هذه المعرفة في العقل استدل أفلاطون بأسطورة الكهف فتأويل تلك الأسطورة هي " أن الإنسان هو السجين وأن الكهف هو العالم المحسوس ومعرفة الظلال هي المعرفة الحسية، والخلاص من عالم الظلال إنما يتم بالجدل، والأشياء المرئية هي الأنواع والأجناس والأشكال أي الأمور الثابتة في هذه الدنيا والأشياء الحقيقية هي المثل، والنار ضوء الشمس، والشمس مثال الخير"[3].

[1] جميل صليبا, تاريخ الفلسفة العربية, ص50

[2] المرجع نفسه, ص50

[3] المرجع نفسه, ص51

فحسب أفلاطون لا يمكننا الإطلاع على الحقيقة إلاّ من خلال الحدس والتذكر، فالإحساس كما ذكرنا سابقًا ماهو إلاّ تنبيه وإيقاف النفس من سباتها فلما هبطت النفس إلى الجسم فقدت معرفة الأشياء التي أودعها الله فيها ولا يمكنها أن تسترجع هذه المعرفة إلاّ عن طريق التذكر وبالتالي يمكنها أن تنتقل بواسطة الجدل الصاعد لتسموا إلى معرفة المثل تلك المعرفة المطلقة والموضوع الحقيقي للعلم.

2. أرسطو:

لم يقتنع أرسطو بنظرية أفلاطون في المعرفة واعتبر عالم المثل الذي تحدث عنه أفلاطون أنه عالم وهمي غير حقيقي زائف، فهو كان يرى " أن المعرفة تكون دائمًا معرفة بالأشياء الثابتة، وهي صور الأشياء المحسوسة، وهذا تطوير لموقف أفلاطون، لم يقل أرسطو إن الحواس خادعة أو أن العالم المحسوس موضوع للظن، لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع معرفة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة. ويشرح ذلك بقوله أن المعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور. لكي نعرف شيئًا يجب إدراجه تحت نوع وجنس، ومن ثم تعرف ماهيته، وهي صورته وعلّته، ولكي نعرف علته يجب البرهان على الماهية من مبادئ أولى ونعرف هذه المبادئ بنوع من الحدس ونرى صدقها في الأمثلة الحسية"[1]

فيتضح من خلال ذلك أن المعرفة عند أرسطو تختلف كل الإختلاف عن نظرية المعرفة عند أفلاطون حيث يعطي أرسطو اهتمامًا كبيرًا للحواس بإعتبارها هي المعرفة الأولية التي تنقل لنا الحقائق كما هي فلا يمكننا الإستغناء عنها لأنها تساعدنا في تصفح والبحث في الأشياء وذلك كله عبر الحواس، فلما أدرك أرسطو ذلك اشتق طريقًا جديدًا في الفلسفة إلى جانب طريق أفلاطون وأصبح للمعرفة أداتين نستطيع من خلالها الوصول إلى

[1] محمود زيدان, نظرية المعرفة, دار النهضة العربية, بيروت, لبنان, ط1, 1989, ص22, 23

المعرفة: الحس، والعقل ولا نستطيع الإستغناء عنهما فالحواس تعتبر المعرفة الأولية تساعد العقل في نقل المعلومات، أما العقل فيقوم بتفسير تلك المعطيات الحسية وتحليلها وذلك بهدف الوصول إلى الحقيقة ولهذا نجد أرسطو يقدر أي نوع من المعرفة الإنسانية سواءً كان مصدرها من الحواس أو من العقل ولكن ينبغي تمييز بين هذه درجات، لذا حدد أرسطو معيار هذا التفضيل بقوله:" نحن نؤثر معرفة على أخرى، إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم"[1]

وبناءً على ذلك يتضح لنا أن للتمييز بين درجات هذه المعرفة الإنسانية يقوم على مبدأين:" أولهما مدى دقة هذه المعرفة وبالطبع فإن ما تنقله لنا الحواس من معرفة يتفاوت في دقته عما ينقله إلينا العقل بمستوييه النظري والعملي...، وثانيهما هو موضوع هذه المعرفة ذاتها، فكلما كان الموضوع أكرم وأشرف كلما كانت الأداة التي تنقله أفضل وأهم، وبالطبع فإن مقياس ذلك يعود إلى تفضيل أرسطو للمعرفة العقلية لأنها ذات موضوع أشرف وأهم حيث أننا بواسطة العقل ندرك المعقولات وعلى رأسها الإله الذي هو صورة خالصة وعقل خالص"[2], فالمعقول عمومًا بالنسبة لأرسطو هو أهم وأشرف من المحسوس، ولكن هذا لا يبين أن أرسطو أهمل المعرفة الحسية أو أنه كان يفضل المعرفة العقلية على المعرفة الحسية كما فعل أفلاطون، بل وضع كل اهتمامه على المعرفة الحسية ولخص أهميتها في زاويتين وهي: أولا أنها نقطة بداية كل معرفة إنسانية، فالحواس هي المصدر الأولي لمعرفتنا للعالم الخارجي. ثانيًا أن هذه أن هذه المعرفة الحسية وما تنقله لنا من معطيات حسية هي نقطة البداية في عمل العقل، لأن العقل لا يفسر الأشياء من تلقاء نفسه أو انطلاقًا من الفراغ بل يبدأ عمله انطلاقًا من إنتقال المعطيات الحسية إليه.

[1] أرسطو طاليس, النفس, تر: أحمد فؤاد الأهواني, المركز القومي للترجمة, القاهرة, مصر, ط2, 2015, ص3

[2] مصطفى النشار, فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة, دار الثقافة العربية, (د,ط), 2006, ص71-72

واستخلاصًا لما سبق يتضح لنا أن المعرفة عند أرسطو اتسع مجالها ليشمل المحسوسات والمعقولات على حد سواء، فلم تكن المعرفة الحسية عديمة القيمة كما كانت في نظر أفلاطون، بل ولما كانت الماهيات مفارقة لعالم المثل أصبحت تلك الماهيات تتواجد في الأشياء ذاتها فالإنسان ينطلق من معرفته للأشياء عن طريق حواسه مرورًا إلى استدلالها ومعرفة جوهرها بالعقل، فالمعرفة التي تقدمها لنا الحواس ناقصة تحتاج إلى من يكملها ويحلل معطياتها لذلك نجدها تستند على العقل. فالمعرفة العقلية إذن ذات الأفضلية لدى أرسطو لأننا بدونها لا نستطيع أن ندرك الماهيات وجواهر تلك الأشياء سواءً كانت حسية أو عقلية، وأن الحس أولويته زمانية على العقل، أما العقل أولويته منطقية. ومما لاشك فيه أن اهتمام أرسطو بالعقل وتنظيمه من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية أدى به إلى وضع المنطق الذي يعتبر أداة لتنظيم الفكر.

ثانيا: المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى:

1. القديس أوغسطين:

لقد اهتم أوغسطين كغيره من الفلاسفة السابقين بنظرية المعرفة وإمكانية الوصول إلى الحقيقة حيث نجده كتب أول كتاب فلسفي هو ضد الأكاديميين بمعنى ضد الشكوك حيث نجده يعارضهم لنقدهم للمعرفة الحسية حيث كانوا يدلون أن المعرفة الحسية هي معرفة ناقصة وخادعة لا يمكن الوثوق بها. ولكنه وجد أن هذا البحث يلزمه منهجًا ذلك الطريق الذي من خلاله يمكننا الوصول إلى إكتشاف الحقائق، " وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين[1]*، وهو طريق الوجدان Intuition أي المعرفة المباشرة العيانية فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات. وعن طريق إكتشافه للذات يصل إلى

* الأفلاطونيين المحدثين هم أولائك الذين يدافعون عن أفكار أفلاطون بل ويعتبرون أنفسهم أفلاطونيين إلا أن الكثير من الباحثين يعتبرون هذه الفلسفة هي محاولة جمع بين مدرستين أساسيتين يونانيتين وهما الأفلاطونية و الأرسطية.

الحقيقة، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذي يثبت به إمكان هذه الحقيقة، وثانيًا الطريق الموصل إلى هذه الحقيقة وهذه هي النقطة الأرخميدية التي كانت نقطة البدء في تفكير ديكارت، والتي اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة. فهو قد بدأ كأوغسطين بالفكر لكي يصل إلى الوجود. ومن هنا تظهر أهمية أوغسطين على الأقل" [1]

لذا يعتبر أوغسطين الشك هو المنهج الوحيد الذي يوصلنا إلى الحقائق اليقينية، فالشك إذن يسهل لنا الوصول إلى مرحلة اليقين، فهو أولاً موجود وهو حقيقة، ثانيًا أنه لما يرتبط الشك بتلك العمليات النفسية فتكون بالضرورة حقائق يقينية. فالذات إذن هي التي تشك وهي من تقوم بتلك العمليات النفسية وبالتالي فهي تثبت لنا وجودها الذاتي. فالطريق الذي يمكننا من خلاله أن نحكم على الأشياء بأنها حقيقة هو المعرفة المباشرة (الوجدان) فالمعرفة الحسية إذن لا يمكنها أن تتصل بالحقائق مباشرة لأن مقياس الحقائق لا يكون إلا من خلال حضورها في النفس مباشرة فهي التي توصلنا إلى الحقائق اليقينية ويمكننا إدراكها عن طريق الوجدان ولكن السؤال الذي يبقى مطروحًا هو أن تلك الحقائق لا يمكن إدراكها إلا بالوجدان هي مسألة ذاتية فإذا تمكنت من الوصول إليها فهنا أكون قد توصلت إلى معرفة ذات والحقائق الخاصة بها ولكن كيف يمكننا أن نتعرف على الذوات الأخرى وعلى العالم الخارجي بصفة عامة؟

" ولهذا فلكي ينتقل الإنسان من العالم الذاتي إلى العالم الخارجي، لابد أن يبحث عن طريق آخر وهنا تظهر الأفلاطونية المحدثة مرة أخرى، فنراه يفرق بين عالمين: العالم الحسي، والعالم العقلي، والقديس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكاك: إن العالم الحسي باطل، بل قال بأن له حقيقة ووجودًا، وأعطى له كل ما له من قيمة في اكتشاف المعرفة،

[1] عبد الرحمان بدوي, فلسفة العصور الوسطى, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, ط2, 1969, ص 22

إلا أنه قال إن العالم الحسي غير كاف، لأن المعرفة الحسية تؤدي فقط إلى الإيمان لا إلى العلم. وكأنه كان متفقًا مع الفلاسفة الأفلاطونيين، سواء المحدثين والقدماء"[1]

وبالتالي فالمعرفة التي تؤدي بنا إلى العلم هي معرفة الحقائق الأبدية وهذه الحقائق الأبدية الأزلية نجدها في النفس الإنسانية فبإمكان الإنسان أن يصل إليها بكل سهولة. فتتمثل هذه الحقائق الأبدية بحقائق العلم والمنطق والرياضيات، فهذه الحقائق الأبدية لا تستمد من الحس لذلك يقول أوغسطين:" لقد رأيت خطوطًا قد رسمت كأحسن ما يكون، ولكنني لم أستطع إدراك خطوط كالهندسة من الأشياء الحسية. فهو يقول كما قال أفلاطون إن الحسيات ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية، وهي تنزع نحو الكمال المتحقق في الحقائق الأبدية" [2]

فيتضح لنا من خلال قوله أنه لم يقتنع بالحقائق الحسية وحدها مثله مثل أفلاطون فالمعرفة الحسية لا توصلنا إلى الحقائق الأبدية. ولكن هل هذه المعرفة الحسية تختلف كل الإختلاف عن معرفة الحقائق الأبدية الأزلية؟

إن المعرفة الحسية ماهي إلاّ دوافع وبواعث تساعد النفس في معرفة ذاتها لكي تكتشف تلك الحقائق المتواجدة فيها، لذا فالحس ضروري لا يمكننا الإستغناء عنه لأنه يحثنا على إدراك الحقائق الأبدية. وبالتالي فإن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية أو معرفة الحقائق الأبدية هي وجهان لعملة واحدة لا يمكننا الفصل بينهم ولا استغناء عن واحدة منهما ولكن المشكلة التي تعترضنا هي كون هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي حقائق مشتركة لكونها مشتركة بين جميع الأفراد، فمن أين حصل هذا الإشتراك؟

[1] عبد الرحمان بدوي, فلسفة العصور الوسطى, ص 24

[2] المرجع نفسه, ص24

وربما هذا ما جعل أوغسطين يفصل على أن للوقائع نوعان الوقائع النفسية وتكون طريقة الإدراك فيه مختلفة إذ تختلف من شخص إلى آخر.ووقائع ميتافيزيقية أو منطقية يكون موضوع إدراكها واحد ومشترك والحقائق فيها أزلية لا تخضع للأفراد ولا لإحداثية الزمان. فمصدر هذه الحقائق الأبدية هي " نظرية الإشراق أو الإشعاع. فيقول إن هناك نورًا أزليًا أبديًا هو الشمس الذي نستطيع من خلالها أن ندرك الحقائق وهذه الحقائق الموجودة في النفس هي فيض من النور الأول، وهو الله أو بعبارة أخرى هو logos أو «كلمة» الله. وهذا يتفق تمامًا مع مستهل «الإنجيل» الرابع. ولهذا وجد أوغسطين أن الإتفاق تام بين الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية"[1].

واستنادًا مما سبق فالحقائق متواجدة في النفس الإنسانية هي من فيض الله وهي بذلك تثبت وتأكد شيء هو المحدث لها وبالتالي يتضح لنا أن نظرية المعرفة تقودنا مباشرة إلى نظرية الله ومن ثمّ نستخلص أن هناك شبه كبير بين ديكارت و أوغسطين، فديكارت وصل إلى الذات عن طريق الحقائق، و أوغسطين وصل إلى الله عن طريق الحقائق الأبدية الموجودة في الذات.

2.توما الأكويني:

إن إدراك المعرفة عند توما الأكويني يختلف كل الإختلاف عن القديس أوغسطين. إذن فما أصل المعرفة عنده؟

يوجد هناك نوعان من أنواع الإدراك الطبيعي وهما: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فالمعرفة الحسية هي مرحلة الأولى التي تسهل لنا الوصول إلى أهدافنا مباشرة لكونها تتعلق بموضوعات مادية ندركها بالحواس، ولكن تجميع المعلومات التي تنقلها لنا الحواس وإصدار الحكم فيها يتطلب إلى إعمال العقل، ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن توما

[1] عبد الرحمان بدوي, فلسفة العصور الوسطى, ص 25, 26

الأكويني يؤمن بأسبقية المعرفة الحسية على المعرفة العقلية، وعلى هذا المبدأ يؤسس توما الأكويني على أن المعارف الحسية هي أمر أساسي وضروري لمعرفة الله في العالم الطبيعي. "وهكذا نرى بوضوح عند الأكويني تأكيدًا لإحدى المبادئ الرئيسية في الفلسفة الأرسطية حيث أن أرسطو طاليس يؤمن بأنه لا يوجد في العقل شيء لم يكن من قبل في التجربة الحسية. وهذا بدوره يعني ببساطة أن الإنسان ليس لديه أية أفكار نظرية على الإطلاق.. حتى عن الله ذاته"[1]

ومن هذا المنطلق نجد الأكويني يستشهد بحجته الأرسطية على أن عقل طفل صغير في حين ولادته يكون صفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء قط. وعلاوة على ذلك فإن " العقل يعتمد على الخبرات الحسية بطريقتين أولاهما: مقدرتها على معرفة أي شيء بدون أسبقية الحركة الحسية حتى إدراك الذات نفسها لا يتم بدون الإحساس، لأن أول ما يقدم للعقل وكذلك أول ما نعانيه هو المحسوسات. أي العقل يبدأ بإدراك الأشياء المادية المحسوسة قبل إدراكه للمعاني المجردة"[2], لأن تلك الموضوعات الحسية جزئية تعتبر موضوعات أولية وبسيطة يعيها العقل مباشرة من دون أية تعقيدات, فالإحساس يقدم للعقل كل التصورات المادية لموضوع ما والعقل يقوم باستخلاص ذلك الموضوع وتحليله وتقديم النتائج وهذا ما يسمى بالإدراك العقلي. وبناءً على ذلك "فإن كل نظرية علمية، وفقًا لرأي الأكويني تبدأ في الحس حيث إنه أساس الإدراك العقلي، وهذا هو تفسير الأكويني (الإدراك الحسي)، أما بالنسبة لـ (الإدراك العقلي) فنجد الأكويني يقرر أن عملية الإدراك العقلي تنشأ عن طريق الحس, غير أن الإدراك العقلي له معنى أكبر من ذلك عند الأكويني حيث أن الجزئيات الطبيعية دائمًا لها جانبان، أولهما، جانب حسي وثانيهما،

[1] ماهر عبد القادر محمد, حربى عباس عطيتو, دراسات في فلسفة العصور الوسطى, دار المعرفة الجامعية, (د,ط), 2000, ص424

[2] المرجع نفسه, ص 424

جانب عقلي، بمعنى أن الجزئيات الطبيعية هي عبارة عن مواد يمكن أن يتلقفها الحس مثل اللون والطعم والرائحة وما شابه ذلك من أشياء مادية تدركها أدوات الحس" [1].

لذلك فكل تجربة حسية تحتاج إلى عقل يدركها ويفسرها، فالعقل لم تنتهي مهمته فقط في جمع المحسوسات لإخراج فكرة بل ذهب به الأمر إلى أن يقرر ويصدر الأحكام في حق تلك المحسوسات الخارجية إذا تطابقت مع الأفكار متواجدة في العقل لأن هذه الأفكار تعد مقياسًا للحكم وميزانًا توزن به الأشياء متواجدة خارج العقل. وانطلاقا مما سلف يتبين لنا أن الأكويني يعطي اهتمامًا كبيرًا للإدراك الحسي لكونه موضوعًا ماديًا وأنه ذو أساس عقلي لأنه يساعد العقل في تقريره للأحكام فالإدراك الحسي بالنسبة له يقوم على ازدواجية الحس والعقل معًا.

ثالثاً: المعرفة عند الفرق الإسلامية (الجبرية والقدرية):

لم يكن البحث في مشكلة نظرية المعرفة مقتصرًا فقط عند فلاسفة اليونان وفلاسفة القرون الوسطى، بل انتشر واتسع مجال بحثها ليصل إلى الفرق الإسلامية الكلامية فكانت مشكلة المعرفة محطة البحث عندهم لكونها مشكلة إنسانية فراحوا يبحثون عن مصدرها ومجالها وحدودها وكان بحثهم هذا انطلاقًا من عقيدتهم الإيمانية التي انبثقت من القرآن والسنة، وقد استوقف البحث في نظرية المعرفة مجموعة من الفلاسفة الإسلام والمتكلمين على أن المعرفة هي شرط أولي طلبه الإسلام من الإنسان وذلك من خلال دعوته إلى التفكير وإعمال العقل, إذن فما هو مصدر المعرفة عند الفرقتان؟

" لقد ارتبطت قضية المعرفة منذ نشأة الفرق الكلامية بقضية الإيمان، وذلك على يد المرجئة*. وانقسم المرجئة إلى جبرية* على رأسهم جهم بن صفوان وإلى قدرية* وعلى رأسهم غيلان الدمشقي. وإذا كانوا جميعًا قد اتفقوا على تحديد الإيمان بأنه معرفة الله

[1] ماهر عبد القادر محمد, حربى عباس عطيتو, دراسات في فلسفة العصور الوسطى, ص424, 425

وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، فمن الطبيعي أن يختلفوا حول قدرة الإنسان على المعرفة بناءً على اختلافهم في الجبر والإختيار. وإذا كان جهم قد ذهب إلى إنكار أي قدرة للإنسان على الفعل وذلك حتى تثبت القدرة لله، فإن غيلان الدمشقي ذهب إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة الثانية ومن حقنا أن نستنتج أن المعرفة الثانية هي المعرفة الناتجة عن النظر"[1]

وتماشيًا مع ما تم ذكره أن مشكلة المعرفة عند الجبرية والقدرية قد ارتبطت بمعرفة الله حيث اتفقوا على أن الإيمان بالله هو المعرفةً وأن الكفر به هو جهلاً. فموضوع المعرفة عندهم يرتبط بالإيمان والقدرة (قدرة الإنسان على المعرفة) وهذا ما نجده عند جهم بن صفوان الذي أنكر قدرة الإنسان لهدف إثباته القدرة لله كما ذهب أيضا غيلان الدمشقي إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة الثانية وأن هذه المعرفة ناتجة من النظر وهو نشاط عقلي واستدلال.

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن المعرفة عند الفرقتين سابق ذكرهما ترتبط بالعقل باعتباره مصدر تفسير، فعند الفرقة الجبرية " يرى جهم بن صفوان أن إيجاب المعارف يكون بالعقل قبل ورود السمع، فالعقل يمكنه أن يعرف الخير والشر، ويمكنه أن يصل إلى

* المرجئة هي فرقة كلامية تنسب إلى الإسلام خالفوا رأي الخوارج وأهل السنة في مرتكب الكبيرة وكل فرقها تتفق على أن الإيمان هو المعرفة الله والتصديق دون العمل.

* الجبرية أو كما تسمى بالجهمية تعتبر من الفرق الكلامية الإسلامية وهي إحدى فرق غلاة المرجئة مؤسسها جهم بن صفوان الترمذي صاحب مقالة الجبر.

* القدرية هي فرقة تنفي قدر الله ويرون أن الله غير مسؤول في خلق أفعال العباد وأن العبد هو المسؤول في خلق أفعاله وهي تندرج ضمن الفرق الكلامية الإسلامية ظهرت في بداية العهد الأموي مؤسسها غيلان الدمشقي وهو ثاني من تكلم بالقدر بعد معبد الجهني.

[1] نصر حامد أبو زيد, الإتجاه العقلي في التفسير, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, بيروت, ط5, 2003, ص47

معرفة ما وراء الطبيعة، والبعث ويجب على الإنسان أن يعمل بهدى العقل في ذلك، إذا لم يكن هناك وحي إلهي"[1]

يتضح لنا مما سبق أن الجبرية أعطت اهتمامًا كبيرًا للعقل أكثر من غيره فهو المصدر الأساسي لمعرفة الخير والشر ولمعرفة الحسن والقبح. أما غيلان الدمشقي فلقد ارتبطت المعرفة عنده بالإيمان تلك المعرفة التي تنشأ عن النظر واستدلال، فالمعرفة الأولية عنده هي اضطرار وربما ذلك كان سبب في عدم ربطها بالإيمان. ومن هنا نستنتج أن كلا الفرقتين (الجبرية والقدرية) ربطوا المعرفة بمصدر العقل ومنحوا لهذه المعرفة إهتمامًا كبيرًا.

المبحث الثالث: المعتزلـة بيـن المفهـوم والنشـأة

1)تعريف المعتزلة:

لغة: جاء معنى المعتزلة في اللغة عند ابن منظور في كتابه لسان العرب, مأخوذ من لفظ عزل: عزل الشيء يَعزِلُه, عَزْلاً وَعَزّلَهُ فاعْتَزَلَ وانْعَزَلَ وتَعَزَّلَ: نَحَّاهُ جانِبًا فتَنَحَى. لقوله تعالى:" إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ"[2], "معناه أَنَّهم لَمَا رُمُوا بالنجوم مُنعوا من السمع. واعتزل الشيء وتَعَزَلَه, بمعنى: تنحى عنه"[3] وقوله تعالى:" وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ" [4] أي إن لم تؤمنوا بي, فلا تكونوا معي. والله يريد بهذه الآية معنى: التنحي والإنفصال والإبتعاد.

وبذلك يكون معنى المعتزلة في اللغة الابتعاد والتنحي والانفصال.

---

[1] عبد الحليم محمود, التفكير الفلسفي في الإسلام, ج1, مكتبة أنجلو المصرية, القاهرة, (د, ط), 1955, ص205

[2] سورة الشعراء الآية: 212

[3] ابن منظور, لسان العرب, دار المعارف, القاهرة, (د,ط), (د,ت), ص2930

[4] سورة الدخان الآية: 21

اصطلاحا: لقد تعددت التعريفات للمعتزلة نذكر من بينها:

جاء تعريفها في كتاب الموسوعة الأديان على أنها:" فرقة إسلامية نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي, وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة" [1]

فالمعتزلة هي فرقة كلامية إسلامية كانت تقوم على إعمال العقل في فهم العقيدة الإسلامية, وذلك يرجع إلى تأثرها بالفلسفات السابقة التي اتخذت العقل منهجًا لفهم مشكلاتها الفلسفية.

وهناك تعريف آخر للمعتزلة يقصد بها جماعة من المفكرين المسلمين ظهروا في مدينة البصرة والتي كانت مهبط للعلم والفلسفة وكان تاريخ ظهورهم في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة, "وضمت اتجاهات فكرية متعارضة وآراء دينية متباينة, وكان لها دور كبير في تاريخ الفكر الإسلامي طيلة القرنين الثاني والثالث الهجري على الأقل ولها الفضل في (تأسيس القواعد الفكرية التي قام عليها فيما بعد علم الكلام السني), ورجالهم هم (أول من أدخلوا النزعة العقلية في الإسلام وصانوها)[2]

إذن فالمعتزلة هي أول فرقة إسلامية ساهمت في إدخال النزعة العقلية في الإسلام.

وجاء في تعريف للقاسمي وهو من المنصفين يقول:" إنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية في صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول

[1] محمد بن محمود آل عبد الله, موسوعة الأديان والفرق والمذاهب والجماعات, دار الوفاء لدنيا, الإسكندرية, مصر, ط1, 2016, ص176

[2] عبد الحميد عرفان, دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية, مطبعة الإرشاد, بغداد, العراق, ط1, 1967, ص 83

والمعقول, وإنهم من أعظم الفرق رجالاً وأكثرهم أتباعًا"[1] يتبين من هذا التعريف على أن المعتزلة كانوا دائمًا يسعون جاهدين على تطابق بين العقل والنقل.

2) أصل التسمية:

لقد تعددت الآراء المؤرخين حول أصل تسمية الفرقة بالمعتزلة نذكر من بينها:

- رأي ابن مرتضى حيث يؤكد أنهم إنما سموا المعتزلة لاعتزالهم البدع والأقوال المحدثة استناداً إلى الآية :" واهجرهم هجراً جميلاً " وقول الرسول صلى الله عليه وسلم :" من اعتزل الشر سقط في الخير"[2]. يتبين لنا من خلال ذلك أن المعتزلة كانوا يبرهنون عن أصل تسميتهم بذلك استنادًا بالأدلة النصَّية (القرآن الكريم والسنة النبوية).
- أما البغدادي فيرى أن" تسميتهم بهذا الاسم تعود إلى أنهم انفردوا عن إجماع الأمة الإسلامية بآرائهم حول (الكبيرة, ومرتكب الكبيرة) فهم يرون أن الفاسق في منزلة وسط بين الإيمان والكفر"[3], ولعل تسميتهم بهذا الاسم يرجع إلى اختلافهم بين الفرق حول حكمهم على مرتكب الكبيرة.
- أما الرأي الآخر كان للنوبختي فهو يدل أن أصل التسمية ترجع إلى عددًا من الصحابة وعلى رأسهم" سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة اعتزلوا عن علي- رضي الله عنه- وامتنعوا من محاربته والمحاربة معه. فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد"[4]

---

[1] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, دار النهضة العربية, بيروت, لبنان, ط5, 1985, ص103, 104

[2] محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, دار النهضة العربية, بيروت, لبنان, (د, ط), (د, ت), ص 159

[3] هنري كوربان, تاريخ الفلسفة الإسلامية, تر: نصير مرّوة و حسن قبيسي, عويدات, بيروت, لبنان,ط2, 1998 , ص 171

[4] الحسن بن موسى النوبختي, فرق الشيعة, منشورات الرضا, بيروت, لبنان, ط1, 2012, ص34

يلاحظ أن تسمية المعتزلة التي أطلقت على الصحابة كان يُطلق عليها معتزلة السياسة, وتعتبر أسلافًا لمعتزلة واصل.

- أما الرأي السائد والذي يتفق عليه أغلب المؤرخين والباحثين هو أن أصل التسمية تعود حيثياتها إلى القصة التي جرت بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري حيث يقول الشهرستاني في كتابه " الملل والنحل" أنه :" دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين, لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة, وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر. ولا يضر مع الإيمان معصية, كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاد؟ فتفكر الحسن في ذلك, وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً, ولا كافر مطلقاً, بل هو في منزلة بين المنزلتين, لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن, اعتزل عنا واصل. فسميّ هو وأصحابه معتزلة" [1] ولعل هذه الحادثة كانت سببًا في تسميتهم بالمعتزلة.

هذه كانت أبرز الآراء في توضيح عن أصل التسمية.

[1] الشهرستاني, الملل والنحل,ج1, تحقيق:عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور, دار المعرفة, بيروت, لبنان, ط3, 1993 ص61-62

3)أهم الأسماء التي اشتهروا بها:

أ: الأسمـاء التـي أطلقـوها عليـهم الغيـر:

- **المعتزلة:** بمعنى المنشقين والخارجين عن الأمة وأرادوا من خلال هذا الاسم التصغير من شأنهم وإهانتهم. فالمعتزل كما يفهم من الكلمة هو المخالف والمنفصل.
- **الجهمية:** أطلق أهل السنة على فرقة المعتزلة باسم الجهمية وهي فرقة ظهرت قبل المعتزلة ولكن سبب تسمية هذه الأخيرة بالجهمية يرجع إلى توافق الفرقتين في بعض المسائل وإن كان هناك بعض الاختلاف إلا أنهم كانوا يتفقون في بعض المسائل مثل: مسألة خلق القرآن ونفي الصفات والرؤية.
- **القدرية:** كانت هذه الفرقة تقوم على نفي علم الله السابق بما سيقع, وكانوا يقولون أن الله لم يخلق أفعال العباد بل يجعلون العبد هو المسؤول عن أفعاله, ولما ظهرت المعتزلة وافقوا القدرية في مسألة إنكار المشيئة والخلق وخالفوهم في إثبات علم الله السابق ولذلك لقبهم أهل السنة والتوحيد بالقدرية. ولاشك أن المعتزلة لم يقبلوا هذا الاسم إذ كان الذم به متفقا عليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم:" القدرية مَجُوسُ هذه الأمة"[1]. ويقول السيد شريف الجرجاني في [شرح المواقف]" دُعي المعتزلة, قدرية, لأنهم ينسبون أعمال العباد إلى القدر, أي: إلى قدرة الإنسان" [2], لأن الإنسان هو المسؤول عن أفعاله وأعماله.

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص 56

[2] محمد جواد مشكور, موسوعة الفرق الإسلامية, تر: علي هاشم, مجمع البحوث الإسلامية, بيروت, لبنان, ط1, 1995, ص475

– **الثنوية والمجوسية:** يقول المقريزي:" **إن** المعتزلة يدعون الثنوية, لقولهم الخير من الله, والشر من العبد " [1], فلما كان قول المعتزلة يشبه الثنوية في ذلك نسب إليهم هذا الاسم.

– **المعطلة:** كان أهل السنة يطلقون هذا الاسم على الجهمية لما قامت بتعطيل الصفات الله تعالى, ولما جاءت المعتزلة وافقتها في رأي وسارت على خطاها فانتقل ذلك الاسم إليهم.

هذه كانت أبرز الأسماء التي أطلقها الخصوم على فرقة المعتزلة, فكان لابد من المعتزلة أن يدافعوا عن أنفسهم بالرد عليهم لذا أطلقوا على أنفسهم عدة أسماء وراحوا يبرهنون عن فضلها.

ب: الأسماء التي أطلقوها على أنفسهم:

– **المعتزلة:** سبق لنا وأن بينا سبب تسميتهم بهذا الاسم, فلما وجدوا أنهم لا خلاص منه أخذوا يبرهنون عن فضله فكانوا يقصدون به اعتزال عن الشر والمعاصي والظلمة ويستدلون بقولهم هذا من القرآن الكريم لقوله تعالى:"واهجرهم قولاً كريمًا"[2]

– وهناك نص لأحد مفكري المعتزلة وهو القاضي عبد الجبار يقول فيه:" كل ماورد في القرآن من لفظ الاعتزال فإن المراد منه الاعتزال عن الباطل"[3]. فالمعتزلة أخذوا يبرهنون عن فضل هذا الاسم للرد على خصومهم الذين كانوا يهينونهم ويستصغرونهم.

---

[1] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها, مكتبة الرشد, المملكة العربية السعودية, ط2, 1995 ص 23, 24

[2] سورة المزمل الآية: 10

[3] فخر الدين الرازي, اعتقادات فرق المسلمين والمشركين, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان,(د,ط),1982, ص 39

- **أهل العدل والتوحيد:** لقبوا أنفسهم بأهل العدل لقولهم بعدل الله وحكمته وبأهل التوحيد لقولهم بوحدانيته وأزليته وهذان الأسماء تندرج ضمن أصولهم الخمسة تلك المبادئ الأساسية التي يقوم عليها مذهبهم.
- **أهل الحق:** كانوا يعتبرون المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية بحيث كانوا يرون أنهم على حق وأن غيرهم على باطل لذلك لقبوا أنفسهم بذلك الاسم.
- **الوعيدية:** هذا الاسم مأخوذ من قول المعتزلة بالوعد والوعيد وهذا الأخير يعتبر من الأصول الخمسة التي يقوم عليها الاعتزال, "ومعناه أن الله صادق في وعده ووعيده, وأنه لا يغفر الذنوب إلا من بعد التوبة "[1]. فالوعد عند المعتزلة هو أن من أطاع الله دخل الجنة, والوعيد هو من عصى الله دخل النار.

4)نشـــأة المعتزلـــة:

لقد اختلف المؤرخي الفرق الإسلامية والباحثين حول نشأة المعتزلة وتاريخ ظهورها كاختلافهم في أصل تسميتها, وكل ما وصلنا أنها ظهرت في بداية القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة بالعراق والتي كانت في تلك الحقبة مجمعًا للعلم والأدب والفلسفة. ومن بين آراء التي نقلت إلينا تاريخ ظهورها هي:

1. لقد ورد في أغلب المصادر التاريخية أن ظهور المعتزلة كان في البصرة في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المولودين سنة (80 هجري) وأن سبب الذي أدى إلى نشوء تلك الفرقة هي الحادثة المشهورة التي وقعت بين واصل بن عطاء والحسن البصري حول اختلافهم في الحكم على مرتكب الكبيرة.

[1] عوّاد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص24

2.وهناك رأي آخر يقول أن المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الهجري الثاني في سنة محصورة بين (100- 110 هجري) وهذا يوافق ما يذهب إليه المقريزي من أنهم ظهروا بعد المائة الأولى من السنى الهجرة [1], مما لاشك أن هذه الفترة تزامنت مع الفترة التي وجد فيها الحسن البصري.

3.وهناك رواية تقول أن " أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزال الذي تعلم على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن حنفية ثم ذهب سنة (101) هجرية إلى البصرة "[2], وهذه السنة يتفق عليها أغلب المؤرخين بأنها سنة التي ظهرت فيها المعتزلة.

4."غير أن الشيعة ولاسيما زيود اليمن, وقد دخلوا حركة الاعتزال خلال القرن الرابع الهجري يرجعون أصول المعتزلة إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية كما يذكر الشهرستاني ويرون أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبي هاشم وفي رأي آخر عن محمد بن الحنفية, أما الإمام إبن المرتضى فقد أوصل المعتزلة إلى علي بن أبي

طالب والد محمد بن حنفية ثم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم"[3]

فيتضح من خلال ذلك أن واصل بن عطاء تتلمذ على يد محمد بن حنفية ومن ممكن أن يكون واصل بن عطاء أخذ أصول الاعتزال عنه فهنا نلاحظ اختلاف المؤرخي حول إرجاعهم لأصول المعتزلة.

[1] زهدي جار الله, المعتزلة, الأهلية, بيروت, لبنان,ط1 ,1974, ص12

[2] رشيد البندر, مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة, دار النبوغ, بيروت, لبنان, ط1, 1994, ص34

[3] محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, ص 155

5."ويقرر هاملتون* « Hamilton » أن حركة الاعتزال بدأت في الواقع في نهاية القرن الأول الهجري كرد فعل للتطرف المذهبي لتعصب الخوارج من ناحية ولتراخي المرجئة من ناحية أخرى" [1], فحسب رأي هاملتون أن حركة الاعتزال جاءت كرد على الفرقتين الخوارج والمرجئة.

6. وهناك من المؤرخين والباحثين من يربط نشأة بموقف الحياد الذي اتخذه الصحابة في الحربين, حرب الجمل التي وقعت بين الزبير وطلحة من جهة , وعلي بن أبي طالب من جهة أخرى لأجل تنفيذ القصاص في حق قاتلي عثمان بن عفان. وحرب الصفين التي وقعت بين معاوية بن أبي سفيان وعلي بن أبي طالب .حيث أخذ الصحابة موقف الحياد والاعتزال وقيل عن هؤلاء الذين اتخذوا موقف الحياد أنهم "اعتزلوا"عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه ," لكن هذا الاعتزال لا يمت بصلة إلى الاعتزال الفكري الذي أسسه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد, فالذين اعتزلوا الصراع بين علي ومعاوية سموا معتزلة بمعنى عدم المشاركة في القتال. أو كما يسميها البعض تجنبًا للفتنة. وهذا هو الاعتزال السياسي"[2]

وعلى هذا الأساس هناك من يرى أن هناك صلة بين معتزلة الحرب والمعتزلة أصحاب المذهب العقلي, ولكن هذا رأي ضعيف, "حيث نرى أن العلاقة الجوهرية المزعومة بين معتزلة الحرب الدائرة بين أنصار علي ومعاوية وبين معتزلة الفكر الذين ظهروا باعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عن شيخهم الحسن البصري, لا وجود لها, كون الاعتزال لم ينشأ كمدرسة فكرية إلاَّ بعد التطور السياسي والاجتماعي والفكري في الدولة العربية" [3]

* هاملتون ألكسندر روسكين كب هو مستشرق ومؤرخ بريطاني ولد في الإسكندرية.

[1] هانم إبراهيم يوسف, أصل العدل عند المعتزلة, دار الفكر العربي, القاهرة, مصر, ط1, 1993, ص18

[2] رشيد البندر, مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة, ص21

[3] المرجع نفسه, ص21-22

هذه كانت بعض الآراء في تحديد المكان وزمان ظهور المعتزلة.

5)التدرج التاريخي لأعلام المعتزلة:

كان أول ظهور للتيار الإعتزالي في مدينة البصرة ثم امتد ليظهر في بغداد وانتشر في أنحاء العالم الإسلامي. ولكن ظلت البصرة وبغداد كالقلب النابض للفكر الإعتزالي حيث تطور وازدهر وكوَّن تيارين يجمع عددًا كبيرًا من رجال المعتزلة يتفقون على المبادئ الأساسية (الأصول الخمسة). وعلى هذا الأساس نجد ابن المرتضى يرتب المعتزلة على شكل طبقات في كل طبقة تشمل مجموعة من أهم وأبرز رجال الاعتزال حيث كان ترتيبه كالتالي:

أولاً: فـرع فـي البصـرة :

- الطبقة الرابعة: تشمل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد
- الطبقة الخامسة : عثمان الطويل والحسن بن زكوان
- الطبقة السادسة : أبو الهذيل العلاف, النظام, الشحام, الفوطي ومعمر
- الطبقة السابعة: الجاحظ, الأسواري,وعباد بن سليمان
- الطبقة الثامنة: أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم

ثانيًا: فـرع فـي بـغداد :

- الطبقة السادسة: بشر بن المعتمر مؤسس الفرع
- الطبقة السابعة: المردار، جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر، ثمامة بن الأشرس والإسكافي
- الطبقة الثامنة : الخياط والبلخي[1]

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ج1, مطبعة دار نشر الثقافة, الإسكندرية, (د,ط), 1950, ص9, 10

أولاً: معتزلــة البصـــرة:

1)أبـو حذيفـة واصـل بـن عطـاء الغـزال (80-131هـ/ 699-748 م):

ولد في المدينة البصرة سنة 80هـ يقال أنه أخذ أصول الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب ثم ذهب إلى البصرة وأخذ يتردد على حلقة الحسن البصري. وفي البصرة التقى واصل بمعبد الجهني القائل بقدرة الإنسان على أعماله والتقى أيضًا بالجهم بن صفوان الذي أنكر صفات الله القديمة فيكون أبو هاشم ومعبد والجهم الينابيع الثلاثة التي استقى منها واصل أصول الاعتزال"[1]. كان يصعب على واصل لفظ حرف الراء فكان يتجنبه ويستبدل كل كلمة فيها حرف الراء بمرادفات تخلو منه وهذا ما تبيّن لنا في خطبه و حكمه وأقواله التي وصلتنا منها بعض شذرات. لقب بالغزال نتيجة تردده على سوق الغزالين, كان يمتاز بالفطنة والفصاحة والذكاء, ويعتبر المؤسس الأول لفرقة المعتزلة بعد اعتزاله مجلس الحسن البصري.

مصنفاتـه:

"يذكر صاحب المنية والأمل عددًا من كتب واصل وأهمها: كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية, كتاب المعتزلة بين المنزلتين, كتاب الخطب في العدل والتوحيد, كتاب السبيل إلى معرفة الحق, كتاب معاني القرآن, كتاب التوبة, كتاب الفتيا, كتاب أصناف المرجئة, كتاب خطبه التي أخرج منها حرف الراء, كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد, طبقات أهل العلم والجهل" [2]

ويشير الشهرستاني إلى ذكر أربع قواعد التي ترتكز عليها الواصلية (نسبة لواصل بن عطاء) وهي:

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ص13

[2] أحمد علي زهرة, بين الكلام والفلسفة, نينوى, دمشق, ط1, 2004, ص123

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات, لأن إثبات صفة من الصفات إلى جانب الذات يعني إثبات إلهين وهذا يؤدي إلى الشرك.

القاعدة الثانية: القول بالقدر أو حرية إرادة الإنسان حيث يقول واصل:" إن الباري تعالى حكيم عادل, لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر. ويحتم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير و الشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية. وأفعال العباد محصورة في الحركات, والسكنات, والإعتمادات والنظر والعلم. ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعال وهو لا يمكنه أن يفعل"[1]

القاعدة الثالثة: "القول بالمنزلة بين المنزلتين"[2], ويرجع ذلك إلى تلك القصة التي جرت بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري حول الحكم على مرتكب الكبيرة إذ قال واصل أنه في منزلة بين المنزلتين (الكفر والإيمان). والتي كانت سبب في انفصاله من الحلقة. "ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا ما اجتمعت سمي المرء مؤمنًا وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق إسم المدح, فلا يسمى مؤمنًا وليس هو بكافر مطلقًا أيضا, لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها, لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة, فهو من أهل النار خالد فيها" [3]. فهذه القاعدة أصبحت فيما بعد مبدأ من مبادئ الأساسية التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي.

القاعدة الرابعة: "قوله في الفريقين من أصحاب الجمل, وأصحاب الصفين إن أحدهما مخطئ لا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه قال: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة, لكن لا بعينه وقد عرفت قوله في الفاسق,

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص61

[2] المصدر نفسه, ص61

[3] المصدر نفسه, ص62

وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين, فلا يجوز قبول شهادة عليّ وطلحة, والزبير على باقة بقل. وجوّز أن يكون عثمان وعليّ على الخطأ"[1] فهذه هي القواعد الأساسية التي وضعها واصل بن عطاء والتي من خلالها أقامت عليها الفكر الاعتزالي.

2) عمرو بن عبيد بن باب (80- 142هـ / 699-761م):

عاش عمرو بن عبيد في البصرة واشتهر بزهده وتقواه, كان طليق اللسان حيث كان يؤثر على مستمعيه, عاصر واصل بن عطاء وأعجب بشخصيته فكان صديقه المقرب إليه ويقال أنه من شدة إعجابه بواصل زوّجه أخته وقال لها: " زوجتك برجل ما يصح إلا أن

يكون خليفة" [2], كان أول من انظم إلى واصل بعدما انفصل من حلقة أستاذه الحسن ,كما يعتبر هو وصديقه من مؤسسي لفرقة المعتزلة. ولما أصبح عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة بعد واصل بن عطاء كل ما فعله أنه واصل طريق صديقه ولم يطرأ على أفكاره أي جديد إلا في رده للأحاديث النبوية. ومن هنا نلاحظ أن المعتزلة في بدايتها لم تكن لهم مواضيع ومسائل تشغلهم وتضاعف نشاطهم الفكري.

3)أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف:(135-226 هـ/752-840 م):

"ويدعى أيضًا أبو الهذيل بن مكحول العلاف وأبو الهذيل بن حمدان العلاف" [3], كان يعد من شيوخ البصرة وكان مواليًا لقبيلة عبد القيس. ولقب بالعلاف فيما يقول ابن المرتضى:

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص63

[2] شمس الدين الدمشقي, ميزان الاعتدال في نقد الرجال, مج2, ط1, 1325هـ, ص 295

[3] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ص 16

"لأن داره بالبصرة كانت بالعلافين"[1] . أخذ الإعتزال عن عثمان بن خالد وأخذ هذا الأخير عن واصل بن عطاء. "كان للعلاف كسب عالٍ في الجدل والحوار وأنه أفحم الكثيرين ودافع عن الدين الإسلامي ضد المبتدعة والمنحرفين والزنادقة, ولقد قيل أنه أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل"[2]. فهذا يبين أنه كان يمتاز بفصاحة لسان وكان يتقن فن المجادلة. كان العلاف أيضا متأثرًا بالفلسفة اليونانية وقيل أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة, وربما هذا ما جعله يطلع على الفلسفة اليونانية ويتأثر بمواضيعها وأفكارها, حيث "كان نقطة التحول من المذهب المعتزلي الأول الساذج إلى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة "[3], ونسبت إليه هو وأتباعه طائفة تدعى بالهذيلية نسبة إلى اسمه, لقد كان العلاف يختلف عن غيره من المعتزلة لأنه أثار مواضيع ومسائل جديدة كمسألة الأعراض والجزء الذي لا يتجزأ ومواضيع أخرى تناولتها الفلسفة اليونانية.

4)معمر بن عباد السلمي:

كنيته أبو معتمر, قيل أنه من بني سالم لذلك لقب بالسلمي, يعتبر من أشهر معتزلة البصرة, حيث نشأ فيها وأخذ الإعتزال عن عثمان الطويل والذي كان تلميذ واصل بن عطاء. كان يتميز بالتدقيق في القول حيث قال عنه الشهرستاني:" أنه أعظم القدرية في تدقيق القول بنفي الصفات, ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى, والتكفير والتضليل على ذلك"[4]. نسبت إليه فرقة سميت المعمرية نسبة له. وكان من تلاميذه بشر بن معتمر.

[1] علي سامي النشار, نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج1،دار المعارف, القاهرة, مصر, ط9,(د,ت), ص443

[2] فيصل بدير عون, علم الكلام ومدارسه, دار الثقافة, القاهرة, مصر,(د,ط), (د,ت), ص243

[3] علي سامي النشار,المرجع السابق, ص444

[4] الشهرستاني, الملل والنحل, ص79, 80

أفـكـــاره:

كان يرى أن "الله تعالى ما خلف لونًا ولا طعامًا ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتًا ولا صحة ولا سقمًا ولا قدرة ولا عجزًا ولا لذة ولا شيئًا من الأعراض, وإنما خلق الأجسام فقط وخلق الأجسام الأعراض في أنفسها, وزعم أن الإنسان غير هذا الجسد وأنه عالم حكيم مدبر للجسم, وليس بمتحرك ولا ساكن, ولا ذي لون ووزن, ولا حال في الجسد ولا متمكن فيه ولكنه مدبر له. فوصف الإنسان بما يصف به ربه وقال مع ذلك بإثبات أعراض لا نهاية لها وأن كل عرض يحل محله لمعنى سواه لا إلى نهاية"[1], فهو كان يزعم أن كل الأجسام هي أعراض وأن الإنسان يتشابه مع خالقه.

5) إبراهيم بن سـيار النظـام:(231هـ =845 م):

"هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هاني البلخي, المعروف بالنظام مولى بني بجير بن الحارث بن عباد الضبعي, قيل لقب بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة, وهو ابن أخت أستاذه أبي الهذيل العلاّف" [2]. كان يعد من أعظم رجال المعتزلة وأكثرهم اهتمامًا بالفلسفة وأوفرهم إنتاجًا, حيث قال عنه الشهرستاني:" طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة "[3], نشأ أبو إسحاق النظام بالبصرة ويقال أنه كان فقيرًا لا يمتلك قوت يومه. عرف عن نظام أنه عاشر قومًا من الثانوية والسمنية في مرحلة شبابه ثم خالط قومًا من ملحدة الفلاسفة في كبره, كان صديقًا لهشام بن الحكم الراضفي, " فأخذ عنه وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ, ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها, وأخذ عن الثنوية قوله: بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والظلم وأخذ أيضا عن هشام قوله: إن الألوان والروائح أجسام, وبنى على هذا قوله

[1] عادل العوا, المعتزلة والفكر الحر, الأهالي, دمشق, ط1, (د,ت), ص68

[2] الأب سهيل قاشا, المعتزلة, التنوير, بيروت, لبنان, ط1, 2010, ص289, 290

[3] الشهرستاني, الملل والنحل, ص67

بتداخل الأجسام في حيز واحد" [1]. يتبين من خلال ذلك أن أفكار النظام كانت ممزوجة مع أفكار غيره.

أخذ الاعتزال عن خاله وأستاذه أبي الهذيل العلاف ولكن يبدو أنه تفوق عليه من خلال ثقافته وعمقه الفلسفي حيث يقول عنه المستشرق نيبرغ*: " شاعر فذ وعالم لغة بارع, وهو بوجه خاص جدلي بلغ الغاية في النفاذ والإرهاف, وهو من أهم الشخصيات في الثقافة الإسلامية"[2]. كان للنظام شخصية ثقافية شاملة حيث كان من أكثر المعتزلة حرصًا في استخدام العقل والجدل في مسائل الحياة والفكر بشكل كبير, وقد أكد أحمد أمين أنه يتميز بناحيتين أساسيتين: "ناحية أدبية, وناحية كلامية أو لاهوتية, فهو من ناحيته الأدبية قد عرف بالغوص على المعاني الدقيقة وصوغها في قالب ظريف"[3]. وربما هذا ما جعل أفكاره متميّزة عن غيره من المعتزلة.

- آراءه:

"نفى نهاية الجزء وأبطل بذلك إحصاء الباري تعالى لأجزاء العالم وعلمه بكمية أجزائه, وزعم أن الإنسان هو الروح وأن أحدًا ما رأى إنسانا قط وإنما رأى قالبه. وزعم أن الأعراض كلها حركات, وأنها جنس واحد وأن الإيمان من جنس الكفر وأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم من جنس فعل إبليس, وقال بالطفرة"[4]. هذه كانت من بين أفكاره التي أتى بها.

[1] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص56

* نيبرغ هو مستشرق ومؤرخ أديان سويدي

[2] الأب سهيل قاشا, المعتزلة, ص291

[3] أحمد أمين, ضحى الإسلام, ج3, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, مصر, ط7, (د, ت), ص106

[4] عادل العوا, المعتزلة والفكر الحر, ص68

6)أبو عثمان الجاحظ (159-256هـ/775-872م):

ولد الجاحظ في البصرة عام 159هـ تعلم الأدب في البصرة على يد ابن عبيد والأصمعي ثم أخذ الاعتزال عن النظام. كان يميل كثيرًا إلى المطالعة يقال أن الخليفة المأمون لما طالع كتابه" في الإمامة" دعاه إلى قصره وفي بغداد تعلم الفلسفة اليونانية عند بعض المتكلمين, حيث كان متأثرًا بها لذلك نلتمس في أغلب نصوصه مصطلحات تخص بالفلسفة اليونانية, يعتبر الجاحظ من معتزلة البصرة ويرتب ضمن الطبقة السابعة.

يقول عنه الشهرستاني أنه:" كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم وقد طالع كثيرًا من كتب الفلاسفة, وخلط وروَج كثيرًا من مقالاتهم بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة, وكان في أيام المعتصم والمتوكل"[1], لذا كان أسلوبه مختلف عن غيره لأن أفكاره كانت مسبوغة بصبغة فلسفية ويرجع ذلك لتأثره بالفلسفة اليونانية وغيرها من الفلسفات.

7)هشـام بـن عمـرو الفـوطـي:(226هـ/ 840م):

ولد هشام الفوطي بالبصرة وكانت كنيته أبو محمد, وقيل أنه لقب بالفوطي نسبة لمهنته في بيع ثياب " الفوط", أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاف. نسبت إليه فرقة تدعى بالهشامية نسبة لاسمه.

أفكاره:

"قال الفوطي في القدرة والاستطاعة, الاستطاعة عَرض وهي غير الإنسان, وغير الصحة والسلامة, والله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرته كل عمل من أعماله فالإنسان يعمل بقدرة حادثة, والإنسان فاعل أعماله, وهو حر ومسؤول, ولو فرضنا أن الله تعالى خالق

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص87, 88

أفعال العباد, وأنه كان عالمًا بمن سيؤمن من عباده ومن سيكفر, إذن لا تبقى فائدة من إرسال الله رسله إلى العباد"[1]

ويرى أن مسألة الإمامة مبنية على معاملات الناس فإن كانوا يتعاونون على البر والتقوى واشتغل كل واحدٍ من المكلفين بواجبه لاستطاعوا الإستغناء عن الإمام. وقيل أنه طعن في إمامة علي بن أبي طالب وأنكرها وكان يقر بإمامة معاوية.

8) أبـو علـي الجبائـي:

"هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي(توفي303هـ / 915م), كان أحد أعلام مدرسة البصرة الاعتزالية, درس على يد أبي يعقوب يوسف الشحام, الذي كان من أهم رجال المعتزلة بالبصرة في عصره"[2], أصبح رئيسًا لهذه المدرسة بعد موت أستاذه وكان من بين تلاميذه أبو الحسن الأشعري.

– كان الجبائي يرى أن صفات الله هي عين ذاته فهو بذلك كان لا يخرج عن رأي أبو الهذيل العلاف, بل وكل آراءه الكلامية كانت تتوافق مع آراء العلاف إلاّ أن الجبائي كان أكثر عمقًا وتوسعًا في عرض آرائهِ.

9)أبـو هـاشـم الجـبـائـي: (توفي 321هـ)

هو أبي هاشم عبد السلام الجبائي ولد في البصرة وكان تلميذ أبي علي الجبائي, امتاز بالذكاء والفصاحة, كانت تنسب إليه فرقة البهشمية وكان من تلاميذه ابن عباد والقاضي عبد الجبار. اهتم بمسائل علم الكلام مثل التوبة واستحقاق العقاب والذم. لم يصل إلينا شيء من مؤلفاته إلا ماذكره القاضي عبد الجبار من اقتباسات نسبت إليه.

[1] الأب سهيل قاشا, المعتزلة, ص308

[2] إبراهيم محمد تركي, علم الكلام بين الدين والفلسفة, دار الوفاء, الإسكندرية, ط1, 2007, ص132

- وضحت الكثير من المصادر أن أبو هاشم الجبائي كان يختلف عن أبيه بأشياء حيث يقول عنه الملطي: " وخالف أباه في تسعة وعشرين مسألة وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسعة عشرة مسألة "[1]

أفكـــاره:

تناول مسألة الصفات وكان يختلف فيها عن أبيه حيث كان يقول: "إن صفات الله لما هو عليه في ذاته أي لأحوال هو عليها في ذاته, أي إن هناك أحوالاً أو معاني من أجلها اتصفت الذات بالعلم والقدرة والحياة, ولا تعلم هذه الصفات إلا مع الذات وبالذات"[2]. أما مسألته في الخلق فقد ربط الخلق بالإرادة لا بالقدرة لأن الخلق هو فعل والفعل يرتبط بالإرادة. أما أبوه فقد كان يربطه بالتقدير وكان يرى أن المخلوق هو الفعل المقدر.

- أما عن قوله للتوبة فكان يقول: " إنها لا تصح عن الذنب بعد العجز عن مثله, فلا يصح عنده توبة من خرس لسانه عن الكذب"[3], فالتائب عن القتل مع إصراره على الزنا لا تقبل توبته بل عليه أن يترك جميع القبائح حتى تقبل توبته. فمفهوم التوبة عنده مفاده الامتناع عن القبح مع القدرة عليه.
- أما رأيه عن الاستحقاق فكان يختلف عن رأي أبيه حيث كان يرى أبو هاشم أن استحقاق الثواب أو العقاب لا يكون على معدوم بل لا يقوم عليه, بينما كان رأي أبيه أن الثواب أو العقاب على الترك هو ثواب أو عقاب على معدوم.

هذه كانت بعض آراء لأبى هاشم الجبائي.

[1] أبي الحسين الملطي, التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع, مؤسسة الريان, بيروت, لبنان, 2009, ص32

[2] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, ص311

[3] البغدادي, الفرق بين الفرق, مطبعة المدني, القاهرة, (د,ط), (د,ت), ص191

10) القــاضي عبــد الجبـــار:

"هو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل الهَمَذاني الأسد آبادي. ولد بين سنتي(320-325هـ/932 -937م) في أسدآباد"[1] ويعد القاضي عبد الجبار من معتزلة البصرة ومن أصحاب أبى هاشم الجبائي له العديد من المؤلفات أشهرها: شرح الأصول الخمسة, المغني في أبواب العدل والتوحيد.

ثانيــا: مـعتزلـــة بـــغداد:

1)بشـر بن المعتمـــر:

هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي (المتوفى سنة 210هـ/825 م) ولد ونشأ في الكوفة كانت كنيته أبو سهل."خرج بشر بن المعتمر إلى البصرة فلقي بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال"[2], ثم ذهب إلى بغداد حاملاً معه من مدينة البصرة علوم الاعتزال وأصوله فأنشأ مدرسة اعتزالية ببغداد وكان أول رئيسها.

أفكـــاره:

أثارت بعض أفكاره الفلسفية معارضة شديدة من قبل علماء المسلمين وبعض رفاقه من المعتزلة وخاصة مقالته في التولد حيث يقول: "التولد هو ظهور الأعراض من طبيعة الأجسام, أي كل ما يظهر على الجسم يكون بشكل عرضي"[3], فكان سبب تناول بشر بن المعتمر مسألة التولد ذلك نتيجة إيمانه بفكرة حرية الإرادة وقدرة الإنسان على اختيار أفعاله.

---

[1] القاضي عبد الجبار وآخرون, فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة, حققه: فؤاد سيّد دار الفارابي, بيروت, لبنان,ط1, 2017, ص38

[2] أبي الحسين الملطي, التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع, ص30

[3] الأب سهيل قاشا, المعتزلة, ص300

"وقد أجاب بشر بن المعتمر بأن كل ما تولد عن فعلنا فهو مخلوق لنا كذهاب الحجر عند دفعه والألم المتولد عن الضرب"[1] فهو يبحث عن التولد من خلال إيمانه بقدرة الإنسان وحرية إرادته.

2) ثمامــة بـن الأشـرس (213 هـ):

هو ثمامة بن الأشرس النميري أصله من البصرة كان مناظر قوي و أديب بارع , يعتبر قطب مميز من أقطاب المعتزلة بغداد . فهو ليس بالزاهد كما كان أبي موسى المردار و الجعفران بل كان معتزلي مغامر في شؤون الدنيا. كان من بين أشهر تلاميذ (بشر بن المعتمر). "عده ابن المرتضى على رأس الطبقة السابعة و قد برز كواحد من رواد معتزلة بغداد الذين دفعهم حماسهم العقائدي إلى تحقيق طموح المعتزلة في محاولة ربط الجماهير إلى عقيدتهم من خلال السلطة العباسية , و كان ثمامة قد وفد إلى بغداد من البصرة , فدرس عند بشر بن المعتمر الذي كان قائدا لمعتزلة بغداد"[2]. كان لثمامة بن الأشرس فضل كبير في نشر الاعتزال في بغداد نظرا لقربه من خليفة المأمون حيث كان هذا الأخير يميل إلى الفكر الاعتزالي, دورا هاما في إثارة مسألة خلق القرآن في عهد المأمون. وكان يقول عنه الجاحظ أنه كان أفطن الناس. نسبت إليه فرقة الثمامية.

أفكـــاره:

موقفه من العدل الإلهي:

أ. **المعرفة والإيمان:** لقد اهتم ثمامة بن الأشرس في مبحثه علاقة المعرفة بالإيمان حيث يقول: " من أظهر الكفر فهو كافر وعقدي, إن كانت معه المعرفة والقصد, وإلاّ فليس هذا

[1] عبد الستار عز الدين الراوي, ثورة العقل, دار الشؤون الثقافية آفاق عربية, بغداد, العراق, ط2, 1986, ص115

[2] المرجع نفسه, ص125

الاسم له لازمًا"[1], فالمرء لا يكون كافرًا إلا من خلال معرفته للشريعة ومقاصدها فإذا تعمد على جهلها وتبع اختياره وإرادته سمي كافرًا, وإذا لم يكن كذلك فهو مؤمن. "فالكفار عند ثمامة هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه, القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له. فمن كان كذلك فهو كافر, فأما من لم يقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده"[2], فالواضح أن ثمامة يؤكد أن الإنسان ملزمًا بالكفر ولا بالوعيد إلاّ بعد معرفته للشريعة. فالكفر لا يحصل إلا بعد معرفة الشريعة وعدم الأخذ بها وتطبيقها, وبالتالي يكون العاصي عند ثمامة من عرف الله ثم عصاه.أما الإيمان عنده فهو يعني عدم معصية الله.

ب. خلق العالم :

كان يزعم ثمامة بن الأشرس أن "العالم نشأ عن طبيعة الله أو أنه برز من الله فمعنى ذلك هو أن طبيعة الله هي التي جعلته يصنع هذا الكون, فالكون بهذا المعنى نتيجة قوة الطبيعية كامنة في الله وليس مشيئته أو اختياره"[3], فطبيعة الله هي المسؤولة عن انشاء هذا الكون ولا دخل للمشيئة والاختيار في خلقه. لذلك زعم الشهرستاني أن ثمامة أراد بذلك ما تريده الفلاسفة الطبيعيين في مواقفهم من "الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة" [4]

3)أبو موسى المردار (المتوفى سنة 226هـ):

هو عيسى بن صبيح أبو موسى المردار, كان يعرف بالناسك (الزاهد) أخذ الإعتزال من أستاذه بشر بن المعتمر وتأثر به حتى أن آراءه كانت تحاكي أفكار أستاذه. قيل أنه لم يضع أقوالاً جديدة مهمة وإنما وافق أستاذه خاصة في مسألة التولد, ووافق النظام في

[1] الخياط المعتزلي, الانتصار,حققه: نيبرج, دار الكتب المصرية, القاهرة,(د,ط), 1925, ص87

[2] المصدر نفسه, ص86

[3] عبد الستار عز الدين الراوي, ثورة العقل, ص132

[4] الشهرستاني, الملل والنحل, ص85

إنكار إعجاز القرآن. كان يمتاز بفصاحة وقوة لسان في قدرته على حسن القصص والوعظ فقال عنه ابن المرتضى: " أنه كان من أحسن عباد الله قصصًا وأفصحهم منطقًا وأثبتهم كلامًا"[1], يذكر أنه كان شخصًا ورعًا وزاهدًا.

أفكـــــاره:

كان يرى أن الناس قادرون أن يأتوا بمثل هذا القرآن وبما هو أفصح منه فهو كان يوافق النظام في هذا الرأي. كما كان يزعم على أن الله قادر على أن يظلم ويكذب, ولو فعل مقدوره من الظلم والكذب لكان إلاهًا ظالمًا كاذبًا"[2], كان ينفي رؤية الله بالأبصار وكان يرى أنه من أجازها بلا كيفٍ فهو كافر.

ونلاحظ أن المردار خالف أبا الهذيل في قوله بفناء مقدورات الله وخالف أيضا رأي أستاذه بشر بن المعتمر في قوله بتوليد الألوان والطعوم والروائح والإدراكات, وخالف كذلك النظام من خلال قوله بأن المتولدات هي من فعل الله فكفره في ذلك وشبه رأيه بقول النصارى "المسيح ابن الله".

4)أبو الحسين الخياط (المتوفى سنة 300هـ):

هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط, كان من بين شيوخ معتزلة بغداد. "وهو يذكر في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة, وقد كان أستاذًا للبلخي ومعاصرًا لأبي عليّ الجبائي"[3]. نسبت إليه طائفة تدعى الخياطية.

[1] ابن المرتضى, طبقات المعتزلة, دار المنتظر, بيروت, لبنان, ط2, 1988, ص71

[2] البغدادي, الفرق بين الفرق, ص 166

[3] إبراهيم محمد تركي, علم الكلام بين الدين والفلسفة, ص136

ترك الكثير من المؤلفات كان أشهرها كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد وكان الهدف من تأليفه هو دفاع عن المعتزلة ورد على خصومهم من بينهم ابن الراوندي. يعتبر أبو الحسين الخياط من بين أبرز رجال المعتزلة الذين يقرون بإثبات المعدوم.

5) أبـو القاســـم البلخـــي:

هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي, كان اسمه المشهور أبى القاسم الكعبي ويعد من المعتزلة بغداد, كان من بين تلاميذ الخياط. "ذهب إلى خرسان وظل متصلاً بأستاذه لذلك جاءت آراءه متشابهة لآراء أستاذه يذكر له كتاب مقالات وكتاب محاسن خرسان وفيه يتكلم عن ابن الراوندي"[1]. كان الكعبي عزيز العلم في الفقه والأدب, واسع المعرفة بمذاهب الناس, وكان له شأن كبير في المعتزلة لأنه كان بارعًا في علم الكلام وعلم البلاغة والجدل والمناظرة.

أفكـــــــاره:

– لقد انفرد أبو القاسم البلخي عن أستاذه الخياط بمسائل منها:

ما يتعلق بمفهوم إرادة الله حيث كان موافقًا للمعتزلي بشر بن المعتمر, وقد فسر الكعبي ذلك بأنه إذا قيل:" أن الله مريد فمعناه أنه عالم, قادر, غير مكره في فعله ولا كاره, ثم إذا قيل هو مريد لأفعاله, فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه, وإذا قيل هو مريد لأفعال عباده, فالمراد به أنه أمر بها راضٍ عنها"[2], ونجده أيضًا خالف المعتزليين البصريين في تفسيرهم لصفات الله وكان يوافق أصحابه في نفيهم لرؤية الباري تعالى.

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ص32

[2] الشهرستاني, الملل والنحل, ص90

هذا كان من بين أشهر شيوخ المعتزلة (معتزلة البصرة وبغداد) فقد تميزت كل مدرسة عن الأخرى من حيث تناولها للمسائل والمواضيع وهذا الاختلاف كان طاغي عند شيوخها ومفكريها.

بعدما تعرفنا على فرقة المعتزلة وبيّن سبب تسميتهم وحددنا الفترة الزمنية والمكانية لظهور هذه الفرقة بقي لنا الآن الغوص في فكرهم وفلسفتهم.

الفصل الثاني:

السياق التاريخي والفلسفي للفكر المعتزلي

المبحث الأول:

الأرضية المعرفية لظهور المعتزلة

تمهيـــد:

لم تظهر فرقة المعتزلة من فراغ بل كانت هناك دوافع وعوامل مهدت لظهورها, حيث تعددت تلك العوامل إلى ما هو ديني وما هو سياسي, فتلك العوامل جعلت من المعتزلة قوة واسعة على الأرضية الإسلامية وجعلت منها قوة نافذة في الفكر الإسلامي. كما كان للمعتزلة عقائد فكرية ارتكزت عليها مما جعلها متميزة عن الفرق الإسلامية الأخرى, إذن فما هي أبرز العوامل التي ساهمت في ظهور هذه الفرقة؟ وماهي عقائدها الفكرية؟

1. حل مشاكـــل الخـلاف بيـن المسلميـــن:

في ظل ركود حركة الفتح واستقرار المسلمين في الأمصار ظهرت بينهم خلافات ومشاكل اجتماعية كثيرة دفعتهم إلى أن يجدوا لها حلولاً شافية يَقبلها الدين الإسلامي وتتماشى مع أحكام الشريعة. حيث كانت مشكلة مجرى الأمة أو من يدعون مرتكبي الكبائر التي ما دون الشرك من المشكلات التي أثارت اهتمامهم في تلك الحقبة. بسبب إقدام الكثير من الناس على ارتكاب الكبائر وذلك راجع بسبب اختلاف القادة على الخلافة وتغير أحكامهم وتسامحهم أدى إلى إحداث الفتن وخاصة الفتنة التي حدثت في عهد عثمان بن عفان والتي أدت إلى مقتله, وألحقت بعد ذلك إحداث حرب بين علي بن أبي طالب, وطلحة, والزبير والتي سميت بحرب الجمل, ثم نشبت حرب أخرى بعدها بسنة تقريبا والتي كانت بين عليّ ومعاوية ولعل هذه الأحداث التي توارت أدت بافتراق المسلمين فيما بينهم إلى أحزابًا وشيعًا, مما أدى إلى إحداث صراع دموي أطاح بأرواح الطيبين من أعلام الصحابة. فأصبح المسلمون يكفر بعضهم بعضًا, فتوقفوا عن أعمال الفتح والعمران وانشغلوا بالفتن. وقيل أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسعٍ يحمل الكثير من أنواع اللهو والترف والفساد. ولعل ذلك ما أدى إلى اهتزاز النفوس أرباب العلم والأخيار لمشاهدتهم إخوانهم المسلمين يسعون إلى ارتكاب المعاصي

وركوض نحو الدنيا وترفها وإتباع ملذاتها وقتل بعضهم بعضًا من دون أي أسباب, فكل هذا دفع بهم إلى أن يعكفوا على هذه المشكلة حيث استدلوا بأمور منها:

أولا: النصوص الناطقة بإطلاق المؤمن على المعاصي,[1] كقوله تعالى: " ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى". سورة البقرة آية: 178

وقوله أيضًا: " يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا ". سورة التحريم الآية:8

ثانيا: إجماع الأمة من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى وقتهم على الصلاة لمن مات من المسلمين من غير توبة, والدعاء له ودفنه في مقابرهم مع علمهم بحاله [2]

- لكن الخوارج نجدهم يرفضون الرأي أهل السنة والجماعة حول الحكم على مرتكب الكبيرة حيث وضعوا حكمًا مخالفًا لهم وزعموا على أن مرتكب الذنوب كبيرة أو صغيرة كافرٌ مخلد في النار. والسبب في ذلك لكونهم لا يعتبرون الإيمان تامًا بدون العمل.
- أما المرجئة فاعترضوا على حكم الخوارج في مرتكب الكبيرة وأتوا بحكم يعتبر بمثابة رد على رأي الخوارج حيث كانوا يقولون: "أن الإيمان هو المعرفة بالله والتصديق دون العمل"[3], فهذا الأخير "لا يضر مع الإيمان معصية, كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل الإرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار"[4]. لذا اشتد الخلاف بين الفرق الإسلامية وظل الجدال قائمًا وصارت تعقد في المساجد حلقات المناظرة والتي كان من بينها وأشهرها حَلقة الحسن البصري والتي كانت في إحدى مساجد البصرة. في

[1] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص31

[2] المرجع نفسه, ص31

[3] نصر حامد أبو زيد, الاتجاه العقلي في التفسير, ص17

[4] الشهرستاني, الملل والنحل, ص 162

ظل ذلك الجو ظهر المعتزلة حيث كانت الحلول والآراء حول الحكم على مرتكب الكبيرة غير مقنعة ومرضية لدى الجميع فكان المجال مفتوحًا لظهور آراء أخرى.

- وواضح أن واصل بن عطاء لم يقبل رأي الخوارج في حكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر ولم يقبل كذلك رأي المرجئة في حكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه مؤمن فخرج بحكمٍ له بأن الفاسق في منزلة بين المنزلتين أي بين منزلة الإيمان والكفر. فحكم عليه أنه يخلد في النار إن مات على غير توبة. ومما يلفت الإنتباه أن رأي واصل بن عطاء كان يتفق مع رأي الخوارج في خلود مرتكب الكبيرة في النار مع عدم فتح أبواب التوبة عليه, وكان يخالف رأي المرجئة الذين كانوا يعتبرون مرتكب الكبيرة مؤمن ويفتحون أمامه باب العفو والرحمة.

وربما هذا ما جعل من واصل بن عطاء أن يطبق "هذا المبدأ الذي وضعه على المتنازعين في الخلافة. وكان أهل ذلك العصر مختلفين في هذه المسألة أيضًا. فشيعة عليّ بن أبي طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه في الخلافة, وجماعة معاوية يلعنون عليًا في المساجد, والخوارج يقولون إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليًا وإن عليًا كان على حق في قتال أصحاب الجمل وفي قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم, وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا عليًا فيهما كانوا عصاة مخطئين"[1], ولكن خطأهم لم يكن كفرًا. أما المرجئة فكانوا يعتقدون بحسن إسلام الفريقين ويرجئون الحكم إلى يوم القيامة, لكن واصل لما أدل بحكمه خالف جميع هذه الأقوال حيث "قال في عثمان وقاتليه وخاذليه إن أحد الفريقين فاسق لا محالة, وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين "[2]. أما صاحبه عمرو بن عبيد فقد خالف رأي

[1] زهدي جار الله, المعتزلة, ص19

[2] الشهرستاني, الملل والنحل, ص63

واصل في "رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب عليّ رضي الله عنه وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين" [1], حيث زعم عمرو بن عبيد على أن شهادتهما باطلة ومردودة حيث قال بفسق الفريقين معًا.

هكذا ظهر المعتزلة وكان رئيسها الأول ومؤسسها واصل بن عطاء. ومن واضح أن المسلمين في ذلك الزمن الذي ظهرت فيه فرقة المعتزلة كانوا يعيشون في مشاكل حيوية وأن المعتزلة كان لها الحظ في تقديم الحلول لهذه المشاكل ويسعون إلى وضع أحكامًا كانوا في اعتقادهم أنها سترضي الجميع فتحوز قبولهم وتصلح ذات البين بينهم. فلاشك إذن أن القول بالمنزلة بين المنزلتين كان من ضمن قواعدهم الأساسية التي يرتكز عليها فكرهم الاعتزالي بل أنه كان السبب الذي قاموا عليه.

2. أثـر الديانـــات الأخـــرى:

في ظل انتشار الإسلام وتوسعه في البلدان العربية اتضح أن هناك ديانات أخرى منتشرة في البلاد العربية فمثلاً "في سوريا ومصر عمت المسيحية واليهودية, وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة والصائبة والسمنية. فكان لزامًا على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان, وكان لابد لهم من الاتصال المستمر بهم, فتأثروا بآرائهم وأفكارهم, وتسربت إلى الإسلام من عقائدهم نتيجة ذلك الاحتكاك والتأثر المتواصلين"[2],فيتبيّن أن ذلك التأثر تمّ بطريقة مختلفة, فهناك من أهل تلك الأديان من تركوا أديانهم واعتنقوا الإسلام ولكن لم يستطيعوا تخلص من عقائدهم السابقة وأخذهم الحنين إليها وهذا ما دفعهم إلى أن ينشروا بين المسلمين مجموعة من المعتقدات لديانتهم القديمة, "وهناك آخرون وهذا يصح عن الفرس, من اعتنق الإسلام لا عن الإيمان به أو تحمس له وإنما لغايات في نفوسهم. فعل بعضهم ذلك طمعًا في مال يجنيه وجاه يناله,

[1] البغدادي, الفرق بين الفرق, ص121

[2] زهدي جار الله, المعتزلة, ص21

وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم وهدموا ملكهم" [1] فأظهروا للإسلام بغضهم وحقدهم وذهبوا ليروجوا بين المسلمين أفكارهم وآرائهم ما لم تأتي بها العقيد الإسلامية لهدف تشويهها وإفسادها والكثير من غير المسلمين تشبكوا بأديانهم الأصلية, لأن الإسلام منح لهم الحرية في العبادة ولم يتدخل في شئونهم ما داموا يدفعون الجزية كل هذا جعل المسلمين يحتكون بديانات وثقافات أخرى وهذا الاحتكاك يؤدي إلى تبادل الرأي. هذه جملة من التفصيلات حتى تسهل لنا في الخضوع إلى أثر ديانات الأخرى في الفكر المعتزلي.

أ. أثـــر الفكـــر اليهـــودي:

لا وجود لأثر الفكر اليهودي في مدى ظهور الفكر الإعتزالي إلا من خلال مسألة واحدة وهي مسألة خلق القرآن, "فقد روى ابن الأثير أن أول من نشر منهم هذه المسألة لبيد بن الأعصم عدو رسول الله صلي الله عليه وسلم الذي كان يقول بخلق التوراة ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه وصنّف في خلق القرآن, فكان أول من فعل ذلك في الإسلام. وذكر الخطيب البغدادي أن بشرًا المريسي المرجئ المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن كان أبوه يهوديًا, وفي رواية أخرى لابن قتيبة أن أوّل من قال بخلق القرآن هو المغيرة بن سعيد العجلي وكان من أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي"[2]. وعليه يتبين لنا أن مسألة خلق القرآن كانت مستوحاة من الفكر اليهودي.

[1] زهدي جار الله, المعتزلة, ص21, 22

[2] الأب سهيل قاشا, المعتزلة, ص34

ب. أثـــر الفكـــر المسيحـــي:

يبدوا تأثير واضح في الفكر المعتزلي بالديانة النصرانية حيث يقول المستشرق الفرنسي دي بور: "الديانة التي كان لها أثرها في الاعتزال أكثر من أثر غيرها هي المسيحية"[1]. ومن الأدلة على تأثير المعتزلة بالمسائل اللاهوتية التي أثارها المسيحيون والتي كانت تشغل اللاهوتيين أنفسهم كثيرة منها:

1. "أن الأمويين قربوهم إليهم, واستعانوا بهم, واسندوا إليهم بعض المناصب العالية فقد جعل معاوية ابن أبي سفيان سرجون بن منصور الرومي المسيحي كاتبه وصاحب أمره"[2]. وربما هذا ما جعل أفكار اللاهوتية المسيحية تنتشر في وسط البيئة العربية ويتأثر بها رجال المعتزلة.
2. ورد في كتب المؤرخين نصوص تشير إلى أن المسلمين أخذوا عن المسيحيين بعض الأقوال حيث "ذكر المقريزي في (خططه) أن أول من تكلم في القدر هو معبد الجهني حيث أخذه عن نصراني اسمه أبو يونس سنسويه (أو سوسن) الأسواري"[3]. وهكذا يتبيّن أن أول من ساهم في إثارة هذه المسألة اللاهوتية هو نصراني الأسواري. "وروى ابن قتيبة أن غيلان الدمشقي أكبر داعية إلى القدر بعد الجهني, كان قبطيًا, ولذا يدعونه غيلان القبطي, وفي ذلك إشارة إلى أصله المسيحي"[4]. وهكذا يتبيّن أن الفكر المسيحي كان له أثر كبير على الفكر المعتزلي.

---

[1] علي فهمي خشيم, النزعة العقلية في تفكير المعتزلة, الشركة العامة, ط2, 1976, ص41

[2] الأب سهيل قاشا, المعتزلة ثورة الفكر الحر, ص35

[3] علي فهمي خشيم, المرجع سابق, ص42

[4] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص37

3. ومن أدلة التي تبين تأثر المعتزلة بالفكر المسيحي, أن هناك جملة من المسائل الدينية التي أوردها الدمشقي ودخلت صلب عقائد المعتزلة وهي:

أ. **القول بخير الله تعالى:** كان يحي الدمشقي يقول: إن الله خير, ومصدر كل خير, وأن الفضيلة هبة منه تعالى, بها أصبح الإنسان قادرًا على فعل الخير, فلولا المعونة الإلهية لما استطاع أحد أن يأتي شيئًا من الخير أبدًا, والمعتزلة كانوا يذهبون إلى مثل هذا القول في خير الله تعالى, ويرون أن الله لا يفعل الشر, ولا يوصف بالقدرة على فعله [1]. فهنا يتضح تأثر المعتزلة بأفكار الدمشقي.

ب. **القول بالأصلح:** ثم إن يحي الدمشقي كان يرى أن الله تعالى يهيئ لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له, وهذا شبيه بعقيدة الأصلح التي لعبت دورًا مهمًا في تاريخ المعتزلة, وخلاصتها: أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم[2]

ت. **نفي الصفات:** لقد كان يحي ينفي الصفات الأزلية, وحجته في ذلك أننا لا نستطيع أن نحدد الله تعالى أو ندرك طبيعته, لأن الطبيعة مستحيل عليها أن تفهم ما فوق الطبيعة, ولأنه تعالى لم يمنحنا القدرة على تعرفه وإدراكه, والذين يطلقون على الله تعالى بعض الصفات, كالقدم والحياة والسمع والبصر, يخطئون كثيرًا, لأن هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركبًا من عناصر مختلفة, وذلك ما لا يجوز في حقه تبارك وتعالى, لأنه عنصر واحد غير مركب[3], فهذا القول في نفي الصفات تبنوه المعتزلة وجعلوه عنصر مهم يندرج ضمن مبدأ التوحيد.

د. **المجاز والتأويل:** كما نجده يتناول مسألة التجسيم والتشبيه حيث يقول: "إنه وردت في الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه, وإن الناس في حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدي إليهما, فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات التي

[1] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص37

[2] المرجع نفسه, ص37

[3] المرجع نفسه, ص37, 38

تتضمن معنى التجسيم والتي تشبه الله بخلقه, سواء في الكتاب المقدس أو غيره, وجب أن نعتبرها مجازًا أو رموزًا وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله, ويجب أن نعمد لذلك إلى تأويلها" [1]. فقد سار المعتزلة على منوال هذه الخطة فنفوا الأحاديث وأولوا الآيات التي تتضمن السمع والبصر والكلام..

– ومن هنا يتبين لنا أن للديانات الأخرى أثر كبير في نشأة وظهور الفكر الإعتزالي خاصة الديانة اليهودية والمسيحية لكن هذه الأخيرة كان لها أثر كبير عن غيرها من ديانات. ومن الواضح أن المعتزلة لم تتأثر بهذه الديانات مباشرة وإنما سبقهم جماعة كانوا مطلعين على العقائد المسيحية واليهودية وأخذوا منها بعض الأفكار والآراء وهم فرقتان: فرقة قالت بخلق القرآن ونفي أزليته والثانية قالت بنفي القدر. فالأصل التاريخي للفرقة الأولى يرجع إلى الجعد بن درهم , أما الفرقة الثانية هي القدرية يذهب المؤرخون إلى أن معبد الجهني هو أسبق الناس قولاً بنفي القدر حيث كان بالبصرة ويقال أنه كان يجالس الحسن البصري واقتدى به جماعة من المسلمين من بينهم عمرو بن عبيد. ومن هنا يتبين لنا أن الديانات الأخرى كان لها أثر في ظهور المعتزلة ولكن بطريقة غير مباشرة.

3.مناصــر بنــي العبــاس:

لقد ظهرت المعتزلة في العصر الأموي, ولكن فترة ظهورهم جعلتهم يدركون الضعف الذي لحق بالفرق التي سبقتهم في الظهور كالقدرية وما تعرضت إليه من قتل وتشريد من طرف الخلفاء الأمويين حينها علموا أنه لا بقاء ولا وجود لهم ما لم تكن لهم قوة كبيرة تدعمهم وتساندهم ففكروا في لجوء إلى السلطة الحاكمة بهدف العيش في سلام وأمان ويستطيعون من خلالها إظهار آرائهم بلا خوف وهلع, ولكن بعد جهاد دام قرن راحوا يلتفون حول الخلفاء مثل (اليزيد بن الوليد بن عبد الملك) . قال الطبري: إن اليزيد كان قدريًا, وروى

[1] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص38

الجاحظ الذهبي: أن اليزيد حين ولي الخلافة دعا الناس إلى القدر, وحملهم عليه. وجاء في مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة[1]

وكذلك التفوا حول مروان بن محمد والذي كان آخر خلفاء بني أمية, وبعد أن مضى عهد بني أمية وابتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يتقربون منهم وخاصة في حكم أبي جعفر المنصور والذي كان ثاني خلفاء بني العباس وقيل أن عمرو بن عبيد كان صديقه بل وكان واعظًا له. أما في حكم المهدي ابن المنصور تراجع المعتزلة بل اختفوا على أنظار لأنه كان شديدًا على المخالفين حيث طلبهم وبحث عنهم بل ووصل به الأمر إلى تعيين موظف وقتل جماعة منهم. ولما بدأ عصر الرشيد بدؤوا يرفعون رؤوسهم ثانية حيث نجد الرشيد يتقرب من رجال المعتزلة بل وقيل أنه لما قدم بن الأشرس بغداد اتصل بالرشيد واتصل به أيضا بن المبارك حيث كان هذا الأخير يهتم بالاعتزال." وروى أن محمد بن نادر – أحد النسّاك– هجا المعتزلة في زمن الرشيد, فنفوه من البصرة إلى الحجاز"[2]

فبناءً على ذلك يتبيّن لنا أن المعتزلة في زمن الرشيد كان لها سلطة ومكانة عالية جعلتهم ينتقمون من أعدائهم. ولكن رغم كل هذا إلا أن المعتزلة كانوا يخفون بأفكارهم وآراءهم ويمتنعون من نشر مقالاتهم لأن الرشيد كان صارمًا في أمور الدين, ولكن يبقى الدور الذي لعبته المعتزلة في زمن الرشيد كبير وذو أهمية عظيمة بالنسبة إلى مستقبلهم, لأنه مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة حيث جعل من بعضهم واعظين وبعضهم الآخر مؤدبين لأولادهم. وهذا الأمر جعل نفوذهم ينتشر وشاع ذكرهم.

فهذا العامل بلا شك يعد من العوامل التي ساعدت في ظهور المعتزلة وانتشار نفوذها وذكرها وكسبهم مكانة عظيمة في وسط المجتمع الإسلامي وأصبح مذهبهم معروفًا بين

[1] عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة, ص41

[2] المرجع نفسه, ص42

الناس وانتشرت آراؤهم وأفكارهم بعدما كانت قليلة ومحصورة, كثرت وتوسعت وأضيفت إليها إضافات لم تكن موجودة في سابقها.

4. الدفـاع عـن الديـــن الإسلامـــي:

إن دراسة المعتزلة للمسائل اللاهوتية التي أثارها أهل الديانات الأخرى جعلهم يقفون على مسائل مزعجة والتي كانت تشكل خطرًا على الدين الإسلامي وخاصة المسائل التي أثارها الفرس." لم يكن الخطر على الإسلام آتيًا من ناحية أهل الكتاب, فإن القرآن الكريم أمر أن يعاملوا بالحسنى, وأوصلت الأحاديث الشريفة بعدم إيذائهم أو التعدي عليهم, وذلك دليل على ضالة خطرهم على الدين. ويكاد هذا القول يصدق عل المسيحيين أكثر منه على اليهود, لأن أكثر المسيحيين السوريين كانوا عربًا تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغة, ولأن المسيحيين عمومًا في سوريا وفي مصر لم يكن لهم كيان سياسي يأسفون على ضياعه, بل كانوا يرزحون تحت الحكم البيزنطي الذي أثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم لعقيدة الكنيسة الملكية"[1]

– فلما جاء الإسلامي رحبوا به لأنه منحهم الحرية في ذلك ونعموا تحت ظل الدولة الإسلامية, فلم يكن لهم سبب في حقدهم على الإسلام لأنه أنعم عليهم بعدما كانوا يعيشون في ضغط. ولكن اليهود كانوا عكس ذلك فهم جربوا كل الوسائل وطرق لمقاومة الإسلام وإفساده وتشويهه. مثل نشرهم مقالة في خلق القرآن والتي أحدثها طالوت اليهودي الزنديق والتي أحدثت فتنة كبيرة بين المسلمين, وكذلك عن عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي الذي أظهر كيده للإسلام وسعى في تفريق بين المسلمين فهو من أثار الناس على عثمان بن عفان. ولكن رغم كل هذا يبقى خطر اليهود محدودًا وفي نفس الوقت ضعيف, أما الفرس فكان لهم شأن آخر, حيث كانوا أصحاب مجد

[1] زهدي جار الله, المعتزلة, ص36, 37

عتيق وهم يختلفون عن العرب في العنصر والدين وكذلك اللغة, فهم يشعرون أنهم مختلفين عن العرب وأرفع قدرًا منهم, فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية خاضعين لهم ولعل هذا ما جعلهم يمقتون المسلمين الذين أفسدوا دينهم فدفعهم ذلك إلى أن يكيدوا بالدين الإسلام وينشرون الفساد بشتى طرق ويدخلون البدع والضلالات في الدين, فلما عرف المعتزلة قبل غيرهم الخطر الذي يهدد الإسلام من طرف هؤلاء الزنادقة الفرس وقفوا في وجوههم ليدرسوا ما جاءوا به من بدع وضلالات ويسعون جاهدين من أجل رد عليهم وبطلان أقوالهم ودفاع عن العقائد الإسلامية, فالمعتزلة هم أول من تنبه بحقيقة عناصر الشر والفساد التي أدخلوها زنادقة في الإسلام فذهبوا يناضلونها ويبطلونها. وبدؤوا هذا الجهاد منذ ظهورهم فتلك الكتب التي وضعوها أغلبها كانت للرد على الجبرية والرافضة والجهمية والمجوس والدهرية وغيرها كما كانت أغلب مناظراتهم من المخالفين الفرس دون غيرهم. فقد شهد عمرو بن عبيد في واصل فقال: "ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة والرد عليهم منه "[1]

– يتضح لنا من كل هذا أن المعتزلة كانوا بمثابة الدرع الواقي لصد ودفاع عن الدين الإسلامي ورد على الزنادقة وبطلان أقوالهم, فلقد تحملوا في سبيل ذلك كل العناء والشقاء وسعوا للاجتهاد للرد على أعداء الدين ووضع لهم حدود.

5. دراســـــة الفلسفـــــة:

لما قام المعتزلة يدافعون عن الدين الإسلامي ضد مجادليهم ومخالفيهم فتبيّن أن هؤلاء لهم سلاح قوي في الدفاع من خلال الجدل والمناظرة, حيث كانوا يمتلكون حضارة قديمة وثقافة عالية وكانوا يمتلكون معرفة بالفلسفة والعلوم العقلية من خلال إطلاعهم على الكتب الفلاسفة القدماء, حيث أن السوريين والمصريين كانوا تابعين للدولة البيزنطية والتي كانت وريثة الدولة الرومانية وكانت تمتلك حضارة ممزوجة بين حضارتين اليونانية

[1] ابن المرتضى, المنية والأمل, دار صادر, بيروت, لبنان, (د,ط), (د,ت), ص18

والرومانية لذلك نجدهم تأثروا بهما واقتبسوا منهما الكثير من الأفكار والآراء الفلسفية. فأسسوا مدارس راقية يتلقون من خلالها أسس العلم والفلسفة والعلوم العقلية, "حيث كانت لهم مدرسة كبيرة في الإسكندرية. وهي وإن كان رجالهم قد انصرفوا في الفترة التي سبقت الإسلام إلى الدروس الفلكية والطبية والكيماوية, إلا أنها كانت قبل ذلك ميدانًا لحركة لاهوتية واسعة من أبرز القائمين بها الفيلسوف اليهودي فيلون, والتي كانت ترمى إلى دمج الدين اليهودي بالفلسفة" [1]

كما شهدت مرحلتهم حركة الترجمة واسعة دفعتهم إلى ترجمة كل الكتب الإغريقية وحتى أنهم اشتغلوا بترجمة الأسفار الإغريقية.

" أما الدولة الفارسية فقد قامت بها مدرستان: الأولى مدرسة نصيبين الثانية التي أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم, فرحب الفرس بها وسمحوا لعلمائها أن يواصلوا أبحاثهم وأن يشتغلوا باللاهوت والفلسفة.. أما المدرسة الثانية هي مدرسة جند يسابور فتحها كسرى في القرن السادس الميلادي وجلب إليها العلماء النساطرة وعهد إليهم التدريس فيها وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية, فتأثر الفرس بالحضارة اليونانية عن طريقها" [2].

فكل هذا جعل من أولئك الأقوام أن يجعلوا عقائدهم الدينية على شكل أصول فلسفية وأن يتقنوا من خلالها فن المجادلة والمناظرة فلما واجههم المعتزلة عجزوا عن مواجهتهم ومحاربتهم فكان عليهم لابد من أن يستعينوا إلى درس الفلسفة لدعم حججهم وتقوية أقوالهم. فالأدلة النقلية غير كافية للرد على الخصوم لابد من ملازمتها بالأدلة العقلية حتى تصبح الحجة منطقية قوية. وهذا ما عمدت إليه المعتزلة وأقبلت على درس الفلسفة

[1] زهدي جار الله, المعتزلة, ص47

[2] المرجع نفسه, ص47, 48

للدفاع عن دين الإسلامي ورد على الخصوم بنفس الأسلحة وكان ذلك بدايات انطلاق ما يسمى بعلم الكلام.

هذه كانت من بين أبرز العوامل التي ساهمت في ظهور فرقة المعتزلة ومن هنا نستنتج أن هذه الفرقة لم تظهر من فراغ بل كانت هناك عوامل دفعتها إلى ظهور.

المبحث الثاني: العقائد الفكريـة لـدى المعتزلــة

الأصـــــــول الخمســـــة:

تتفق كل فرق المعتزلة على أن الأصول الخمسة من بين أهم المبادئ الأساسية لمذهبهم الإعتزالي فهذه الأصول جعلت من المعتزلة تتحلى بطابع الإختلاف وتفرد عن باقي الفرق السابقة, لذا نجد الخياط يقول في كتابه الانتصار:" ليس يستحق أحد منهم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد, العدل, والوعد والوعيد, والمنزلة بين المنزلتين, والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر, فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي" [1]

فالخياط يأكد أنه لا يستحق أحد أن يكون معتزلاً أو أن يلقب بهذا التلقيب حتى يكون مطلعًا على الأصول الخمس للفكر الاعتزالي.

الأصـل الأول: التــوحيـــــد

هو المبدأ الأساسي في الإسلام, ويعتبر أول الأصول الخمسة التي يقوم عليها مذهب الاعتزال, ويعرف القاضي عبد الجبار التوحيد لغة واصطلاحا حيث يقول في تعريفه

[1] محمد بن عثمان الخياط, الانتصار, ص126, 127

لغوي:" التوحيد في الأصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا, كما أن التحريك عبارة عما يصير به الشيء متحركا, والتسويد عبارة عما به يصير الشيء أسود"[1]

إذن فالتعريف اللغوي للتوحيد عند القاضي عبد الجبار هو ما يصير شيء واحدًا. أما في الاصطلاح المتكلمين:" فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به. ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعا, لأنه لو علم ولم يقر, أو أقر ولم يعلم, لم يكن موحدا"[2]

يتضح من تعريف الاصطلاحي عند القاضي عبد الجبار لأصل التوحيد أن المعتزلة كانوا يدافعون عن وحدانية الله تعالى وتنزيهه من الصفات البشر وحتى يتحقق هذا التوحيد يجب أن يتوفر هذين الشرطين وهما العلم والإقرار. العلم بوحدانية الله والإقرار بأن صفاته لا تشبه صفات غيره.

ويدل أبي حسن الأشعري في مقالة له يبين فيها شرح المعتزلة لأصل التوحيد إذ يقول فيها:" إن الله واحد ليس كمثله شيء...وليس بجسم ...ولا شخص ولا جوهر ولا عرض...ولا يجري عليه زمان ...ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم...وليس بمحدود, ولا والد ولا مولود... ولا تدركه الحواس ...ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ...ولا تراه العيون ولا تدركه الأبصار,ولا تحيط به الأوهام ...عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء, وأنه القديم وحده ولا قديم غيره, ولا اله سواه... ولامعين على إنشاء ما أنشأ ... لم يخلق الخلق على مثال سبق..."[3]. يوضح لنا هذا النص:

[1] القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, تر: عبد الكريم عثمان, مكتبة وهبة, القاهرة, ط3, 1996, ص128

[2] المصدر نفسه, ص128

[3] الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج1, ص235

1. أن المعتزلة كانوا متأثرين بالفلسفة اليونانية ومطلعين على آراءها الفلسفية ويظهر ذلك التأثر من خلال استخدامهم للمصطلحات الفلسفية اليونانية مثل: الجوهر, العرض, القدم...
2. ويتضح من خلال قولهم :" الله ليس كمثله شيء" أنهم يفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنية التي تصف الله بصفات البشر أنها تأويلات مجازية, وأنهم بقولهم هذا كانوا يهاجمون ويردون على "الثنائية" المجوسية وأيضا على "الثالوث " المسيحي عندما كانوا يؤكدون الوحدة المطلقة.
3. ولقولهم أيضا "لا والد ولا مولود" كانوا يرفضون الأخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأن المسيح ابن الله فهو بذلك يتساوى مع الله في الجوهر .
4. أما في قولهم :" لا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق " فهم بذلك يردون على نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية الفيض الأفلوطينية والتي انتشرت بعد ذلك عند الفلاسفة الإسلام.

- **أبرز المسائل والمباحث التوحيد:**

ففي هذا الأصل تناول المعتزلة فيه مجموعة من المباحث والمسائل والتي كان لها طابع ميتافيزيقي نذكر من بينها:

أ) **صفات الإلهية:** ناقش المعتزلة مشكلة الصفات الإلهية والتي كانت من بين المسائل التي شغلت تفكيرهم, حيث حاولوا تفسيرها تفسيرا يعمق مفهوم الوحدانية. فذهب واصل بن عطاء إلى القول بنفي صفات الباري تعالى, من العلم والقدرة, والإرادة, والحياة حيث كان يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين, حيث قال:" ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت الهين"[1]

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص60

ويبدو أن مسألة نفي الصفات كانت شائعة من قبل مع الفرق السابقة التي سبقت ظهور المعتزلة حيث كان أول من أحدث هذه المسألة في الإسلام هو جعد بن درهم ثم أخذ عنه تلميذه جهم بن صفوان وكان هذا الأخير من فرقة الجهمية , ولما ظهر المعتزلة أخذوا عنهم قولهم في نفي الصفات وهذا لا يبين أنهم ينكرون الصفات بل ينكرونها كونها أزلية, لذلك نجد الشهرستاني يقول عن مذهب واصل بن عطاء في نفي الصفات الباري تعالى: " كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة. وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر, وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين. قال: ومن ثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت الهين"[1]

ويبدوا أن واصل بن عطاء لم يبرهن على هذه الحجة ولم يقدم لها تفسيرًا كافيًا بل أخذت قالبًا مبهمًا يصعب تأويلها, بينما المعتزلة الذين خلفوه كان لهم الحظ في التفسير وتوسع في هذه المسألة من خلال اطلاعهم على كتب فلاسفة اليونان وخاصة أفلوطين الذي تأثر به المسلمون أكثر من غيره من فلاسفة اليونان, توصلوا إلى نتائج مفادها " أن الله تعالى واجب الوجود بذاته وأنه واحد من كل وجه وأنه عالم بذاته لا بعلم زائد على هذه الذات, وكذلك في سائر صفاته الأخرى"[2]

هذا كان رأي واصل بن عطاء في مسألة الصفات.

أما رأي العلاف في مشكلة الصفات فكان يعتبر أن الصفات هي عين ذاته," فالصفات ليست حقيقية في الذات متميزة عنها, بل هي الذات نفسها, تعبر عنها تارة بصفة, وتارة بصفة أخرى, بينما الذات هي لا قسمة فيها ولا تمييز, فالصفة ماهي إلا إثبات لذات واحدة"[3]

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ج1, ص60

[2] عبد الستار عز الدين الراوي, ثورة العقل, ص153

[3] محمد صالح محمد السيد, مدخل إلى علم الكلام, دار قباء, القاهرة, (د,ط), 2001, ص238

فالصفات حسب نظر العلاف ما هي إلا ذات وإذا نسبنا تلك الصفات إلى الله فلا يؤثر ذلك عن شيء لأن صفات بحد ذاتها من سمات الكمال فإذا قلنا أن الله واحد فهذا يعني أنه لا يشاركه أحد من الصفات في النفي والإثبات, وقيل أن هذه الفكرة أخذها العلاف من أرسطو.

- وأما معمر فيذهب إلى التخلص من الصفات واستبدالها بكلمة معاني حيث يقول:" كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام... وزاد على قوله:" الحركة إنما خالفت السكون لا بذاتها, بل بمعنى أوجب المخالفة, وكذلك مغايرة المثل المثل ومماثلة, وتضاد الضد الضد, كل ذلك عنده بمعنى"[1]

وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله في صفات الباري عز وجل فقال: "إن الله عالم بعلم وان علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى, لا إلى غاية, وكذلك في سائر الصفات", أي أنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة, وأراد أن يثبت أن الصفات ماهي إلا معان ثانوية لا أهمية لها, وعلى هذا كان يتفق مع المعتزلة الذين نفوا الصفات وقالوا: "إن الله عالم قادر بالذات, ومع أبي الهذيل الذي أثبت الصفات ولكنه يقول إنها هي الصفات" [2], غير أن معمرا إذ اتفق معهم في هذه الغاية فإنه اختلف معهم في كيفية إثباتها والوصول إليها بحيث اهتدى إلى المعاني. ولكن طريقته هذه كانت فقط محاولة لفظية إذ أن المشكلة الأساسية التي كانت في نظر المعتزلة واحدة تتمثل في إثبات الذات الإلهية على أنها واحدة وأزلية.

ويتوجه بذلك أبو هاشم كسابقه في إمكانية التخلص من استعمال لفظة الصفات ودعاها أحوالا فمثلا إذا قلنا أن الله قادر فنحن بذلك نثبت حالة خاصة وهي القدرة, فهو يجعل كل تلك الصفات أحوال لأنها تعبر عن حالة الشيء. كما أنه يجعل أحوال الله لا نهاية لها

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص 80-81

[2] زهدي جار الله, المعتزلة, ص 68-69

(كالعلم والقدرة....) وبالتالي لا يمكننا أن نعرفها فهي حسب نظره " إنها لا موجودة, ولا إنها معدومة, ولا إنها قديمة, ولا محدثة, ولا معلومة, ولا مجهولة"[1], فأبو هاشم لم يثبت أن الأحوال قديمة أو محدثة لأنها لو كانت قديمة مثلا لشاركت الذات إلهية في القدم ولو كانت محدثة لكان الله محلا للحوادث.

فمن الواضح أن أبو هاشم يتفق مع معمر ومع سائر المعتزلة في إثباتهم بأن الذات الإلهية واحدة قديمة لا شريك لها ولا انقسام فيها. فهو بذلك يرفض أن يستعمل لفظ الصفات واستعرضها بالأحوال وأكد أن الصفات ليست أشياء وذوات, وأنها لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة ولا حتى مجهولة, وإنما لا توجد ولا تعلم إلا إذا كانت مرتبطة ومتعلقة بالذات فهو بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها. وعلى هذا كانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر.

- **معنى أن الله سميع بصير:**

يدل الشهرستاني في قول له على أن المعتزلة اتفقت على أن" السمع والبصر ليست من معاني قائمة بذاته تعالى"[2], ويتلخص رأيهم في ذلك على أن الله سميع بصير في الحقيقة وذلك ليس مجازا, ولكن ليس بمعنى أنه يملك حاسة السمع والبصر ففي ذلك تشبيه بالجسمية والمعتزلة تنفي الجسمية على الله تعالى. فنجدهم يؤولون صفة (سميع بصير) بأن الله عليم بكل المسموعات والمرئيات, فنفي تلك الصفات أمر ضروري حتى نتفادى التشبيه الله بمخلوقاته.

- **تأويل الصفات الخبرية:**

[1] البغدادي, الفرق بين الفرق, ص 196

[2] الشهرستاني, الملل والنحل, ص57

بعدما نفت المعتزلة الصفات عن الله وجعلته منزه من كل الصفات التي هي شبيهة بمخلوقاته, نراهم يذهبون إلى تأويلهم للآيات القرآنية التي تحمل التشبيهات " فإذ فهمت فهما ظاهريًا فيؤولونها على نحو يتسق ويتفق مع تنزيههم المطلق لله. فمثلاً (يد الله) تفيد نعمة الله أو فضله وتأييده, (وجه الله) هو الله و(الاستواء) على العرش يعني التمكن, و(الفوقية) تعني العلو, و(النزول) يفيد الإحسان والرزق, و(المعية) و (القرب) بمعنى التأييد والمعونة"[1], لذلك نجد المعتزلة يسعون إلى تنقية تصورنا لله من كل شيء مادي وإزالة التشبيه والتجسيم من الفكرة الألوهية.

ب) مسألة خلق القرآن:

القول في القرآن الكريم إذ كان مخلوق أو غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرّع منها. وترجع أصول هذه المسألة إلى اليهود الذين كانوا يعتقدون بخلق التوراة. أما القول بأزليته فيظهر أنها مستمدة من المسيحيين الذين يؤمنون بقدم الكلمة."وممن يذهب إلى هذا القول ماكدونالد*, فإنه يرى أن القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد المسيحيين بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الآب "[2] ومن الممكن أن تكون هذه العقيدة انتقلت من عند المسيحية إلى المسلمين عن طريق يحي الدمشقي, ثم جاءت المعتزلة بعد ذلك للرد عليهم ومحاربتهم حيث برهنوا أن اعتبار كلام الله أزلي ينافي مبدأ التوحيد الذي دافعوا عنه. وأن القرآن هو كلام الله محدث لأنه يحمل صفات الحدوث. وأنه مؤلف من آيات وصور مما يجعله محدث وقد وصفه الله بقوله: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"[3]

---

[1] إبراهيم محمد تركي, علم الكلام بين الدين والفلسفة, ص105

* ماكدونالد هو مستشرق أمريكي, كان من أكبر المستشرقين إطلاعًا على الفكر الإسلامي.

[2] زهدي جار الله, المعتزلة, ص75-76

[3] سورة الأنبياء, الآية:2

فحسب رأي المعتزلة يرون أن الله تعالى هو المتكلم, ولكن كلامه هذا محدث ليس بقديم يحدثه وقت الحاجة إليه, ولكن هذا الكلام المحدث هو خارج عن صفاته تعالى, ومن هنا يتبين لنا أن المعتزلة كانوا يتفقون بأن القرآن كلام الله وهو مخلوق, محدث ومفعول, لم يكن موجودا ثم وجد أنزله الله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ويرجعون إليه الناس في حياتهم وهم بحاجة إلى أحكامه.وربما كان هذا هو الأمر الذي دفع المعتزلة إلى البرهنة والإثبات على خلقه وحدوثه .

ج) رؤية الله بالعيان:

الخلاف في الرؤية متفرع أيضا من مشكلة الصفات العامة حيث يقول الشهرستاني :" أن المعتزلة اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار, ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة, ومكانا, صورة, وجسما, تحيزا, وانتقالا, وزوالا وتغيرا وتأثرا وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها"[1]. فالمعتزلة كانوا ينفون رؤية الله تعالى لأن الله ليس كغيره من الخلق فلو كان كذلك لما نفت رؤية عنه.

ويستدل دكتور محمد عابد الجابري على أن "سبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين, ووجب عندهم, إن انتفت الجسمية, أن تنتفي الجهة وإذ انتفت الجهة انتفت الرؤية"[2]

وذلك لأن المعتزلة يستدلون بأن الله ليس بجسم لأن الأجسام هي أعراض وبالتالي فهي حوادث والله غير حادث, بل هو قديم أزلي وبالتالي فهو ليس بجسم, ويجب لهذا التأويل كل الآيات التي فيها نوع من التجسيم, فالله لا تدركه الأبصار فهو غير مرئي لأن المرئي

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص 57

[2] محمد عابد الجابري, الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة, دراسات الوحدة العربية,ط1, 1998, ط2, 2001, بيروت, لبنان, ص 153

له أعراض من جهة واللون..., والله لا يتعلق به شيء وذلك لقوله تعالى:" لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"[1] ولهذا أكدت المعتزلة أن الله تعالى لا يدرك بالأبصار وإنما يتم رؤيته بالقلب.

الأصل الثـانـــي: العـــــــــــدل

هو المبدأ الثاني من مبادئ المعتزلة يأتي بعد مبدأ التوحيد, يعرف القاضي عبد الجبار العدل حيث يقول:" هو العلم بتنزيه الله عز وجل عن كل قبيح, وأن أفعاله كلها حسنة وتفسير ذلك أن تعلم أن جميع أفعال العباد من الظلم والجور وغيرهما لا يجوز أن يكون من خلقه ومن أضاف ذلك إليه فقد نسب إليه الظلم والسفه وخرج من القول بالعدل" [2]

وهناك تعريف آخر يعرف فيه المعتزلة العدل بأنه:" ما يقتضيه العقل من الحكمة, وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"[3], ومعنى ذلك أن جميع ما يصدره الله من أفعال للإنسان المكلف فيه حسن له.

فالعدل بالنسبة للمعتزلة هو أهم صفة للفعل الإلهي ويعتبر رأس الفضائل التي تحكم الأفعال صادرة إلى الغير, وخاصة في علاقة الله بالإنسان, وأرادوا بهذا المبدأ تنزيه الله عن الظلم وأنه تعالى عادل ومعنى ذلك أن كل أفعاله حسنة, وأن العباد هم المسؤولين عن أفعالهم وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينهى إلا بما كره. فمن خلال ذلك ردت المعتزلة على الجبرية التي كانت تقول بحرية الإنسان وأهمية عمله بالفرائض والإبتعاد عن المحرمات.

---

[1] سورة الأنعام, الآية: 103

[2] القاضي عبد الجبار, الأصول الخمسة, حققه: فيصل بدير عون, جامعة الكويت,ط1, 1998, ص 69

[3] الشهرستاني، الملل والنحل, ج1, ص 55

" وقد رتبوا مباحثهم في العدل في جملة القضايا منها: أن الله يسير بالخلق إلى غاية وهو تعالى يريد خير ما يكون لخلقه, وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به, وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيرًا ولا شرًا, ومن ثمة فإرادة الإنسان حرة, وهو خالق أفعاله, ولهذا كان مستحقًا للجزاء (الثواب والعقاب)" [1]

سنتناول الآن أبرز هذه المسائل التي تندرج ضمن أصل العدل:

أ) نفي صدور القبح عن الله:

إذا كان تنزيه المعتزلة لله عن صفاته في أصل التوحيد للرد على ديانات الأخرى وبالأخص اليهود والنصارى. فإن تصور المعتزلة للفعل الإلهي في الأصل العدل كان ذلك من باب الرد على الثنوية لكون هذه الأخيرة نسبوا ما وجد من شر في العالم أنه نابع من إله آخر غير إله الخير وهو الشر فلا يمكن لإله الخير أن يصدر منه الشر لذلك كانوا يعتقدون بوجود إلهين يسيران هذا العالم. وعلى هذا الأساس نجد المعتزلة يستخدمون لفظتي الحسن والقبح فهم يرون أن الله لا يصدر منه إلا الخير. "والقول بأن الله عادل لا يعني عدم نسبة الشرور والكوارث إلى الله لكن المعتزلة لا يقولون بأن هذه الكوارث والشرور فعل قبيح, بل اتفقوا على عدم تسمية هذه الكوارث بأنها شرور ومظالم وآثروا أن يصفوها بأنها ابتلاء للناس فإزالة بعض النعم عن الإنسان في الحياة الدنيا ليس ظلمًا أو عبثًا أو فسادًا أو شرًا, وإنما هو من قبيل الابتلاء والامتحان للإنسان" [2]

فلو كان الإنسان في راحة ونعيم لطغى وتجبر. فلو افترضنا أن كل ما يصدر من الله فيه شر يكون الإنسان هنا قد ألغيت حريته ويصبح مقيد أمام ما يصدره الله من قبح فالمعتزلة هنا تنفي هذا الفعل من الله وتعتبر الدنيا إمتحانًا للإنسان لذلك فالله لا يمكنه أن يؤذي

[1] محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي, ص 165

[2] يحي هويدي, دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية, دار الثقافة,(د,ت), القاهرة, مصر,ص 116

عباده بأفعال تؤدي إلى كفرهم فكل ما يصدر من الله فهو خير للإنسان, ومع أن الله هو مصدر للخير لا يصدر منه إلا ما هو خير.

ب) اللطـف الإلهـي:

اللطف يعني كل ما يوصل الإنسان إلى طاعة ويبعده عن المعصية. "ولما كان الله عادلاً في حكمه رؤوفًا لا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلمًا للعالمين, فهو لم يدخر عنهم شيئًا مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح"[1]

أما خلق الله للشهوة في الإنسان والتي هي مصدر المعاصي, فإن وجودها يرتبط بالتكليف فلكون الإنسان يمتاز بالعقل فهو مسؤول عن الامتناع عن المعاصي وبالتالي فسيعظم الأجر إذا قويت ووجد معها الامتناع والرفض. "ولذا فإنه يجب على الإنسان النظر العقلي المؤدي إلى معرفة تجنبه الشرور والمعاصي. والمعرفة هي الشرط الأول لإتيان العمل الصالح, لأن علم الإنسان بنفع أو ضرر الفعل يكون باعثًا أو صارفًا له عن فعله. ويرى المعتزلة أنه يقبح من المرء الاعتقاد السابق على التفكير والبحث, لأن هذا لا يكون إلا ظنًا والظن غالبًا ما يكون جهلاً.فالعقل هو المرجِّح للأفعال الاختيارية. إلا أن المعتزلة لم يلزموا العامة بالخوض في البحث في تفاصيل الأحكام الشرعية والعقليات الذي هو واجب على العلماء وإنما تقتصر معرفة العامة على الأوليات"[2], ولكن مع ذلك فالعقل وحده غير كافي للتمييز بين صالح الأفعال وقبيحها لذلك أنزل الله الشرائع لتوجه العقل وترشده وتقوده إلى القيام بالفعل الحسن.

ج) أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة:

[1] إبراهيم محمد تركي, علم الكلام بين الدين والفلسفة, ص 115

[2] المرجع نفسه, ص115

يقرر المعتزلة أن أفعال الله كلها تتسم بالحكمة مما يجعلها تدخل في دائرة النظام والتدبير فكل ما يحدث في هذا الكون هو مرتبط بغايات محمودة وبالتالي فهو مصدر خير, وأن كل ما يناله العبد في الدنيا من سراء وضراء يهدف إلى الخير والصلاح له فالله أحسن نظر لعباده. فالإنسان مكلف بالتدبر في ملكوت السماوات والأرض بل وحتى في نفسه فسيدرك معنى الوجود ويكتشف تلك الغايات المحمودة ويدرك ما يحمله العالم من محاسن وحتى إن وجد فيه القبائح فهي تحمل في طياتها بذور المنافع.

د) حريـــة إرادة الإنســـان:

لقد اتفق المعتزلة على القول بأن الإنسان هو المسؤول عن أفعاله وتصرفاته وأنه هو الذي يخلق أفعاله وأن الله غير مسؤول عن أفعال عباده حيث يوضح القاضي عبد الجبار في قول له عن خلق الأفعال:" والغرض به والكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها"[1], وذلك يعني أن الإنسان هو خالق لأفعاله وتصرفاته وبالتالي يكون هو الذي أحدث تلك السلوكات والأعمال, لذا فهو حر ومخير في عمله وتصرفاته ولا يحاسب إلا على ما يفعله بمعرفة وإرادة وهذا يوضح أن الإنسان له القدرة على التمييز بين صالح الأعمال وشرها ولديه حرية الاختيار بين الفعل أو الترك والاجتناب.

والجدير بالذكر أن حرية الإرادة لدى المعتزلة وبالتالي مسؤولية الإنسان عن أفعاله تقتصر فقط في الأفعال الإرادية, لأن الأفعال اللاإرادية صادرة من الإنسان ليست من إرادته وبالتالي ليس هو المسؤول عن فعلها ولا يسأل عنها.

هـ) الحسـن والقبـح العقليـان:

تتضح نظرية المعتزلة في الحسن والقبح لما أقروا أن الله عادل , وأن جميع أعماله تهدف إلى غايات وأنه عدل في أعماله للوصول إلى تلك الغايات كان من الطبيعي أن يثيروا

[1] القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, ص 21

مسألة الحسن والقبح في الأعمال, فرأوا أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان, فالكذب في ذاته يحمل صفة القبح والصدق يحمل في ذاته صفة الحسن, فلهذا لا يمكن أن ننسب صفة الكذب إلى الله لما يحمله من قبح .

ولقد برهن المعتزلة على قولهم في مسألة الحسن والقبح العقليين ببراهين عدة نذكر ثلاثة منها :

أولاً: أنهم كانوا "يقولون إن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل تتجادل بالعقل ويلزم الفريق خصومه بما يدل عليه العقل. وليسوا يرجعون في ذلك إلا إلى ما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين, ونرى العقلاء قبل الشرائع يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان, بل يستحسن ويستقبح من أنكر الأديان والشرائع"[1], فالإنسان قبل أن تنزل الشرائع كان يميز بين الحسن والقبح.

ثانيًا: "يجري على طريقة الإلزام المنطقي إذ يقولون إن الرسل يطلبون في دعوتهم إلى الناس أن ينظروا في أشياء الكون بعقولهم فلو لم تكن الأشياء حسنة أو قبيحة في ذاتها يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع, لقال الناس للرسل: لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع, ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في نبوتكم ومعجزاتكم. فيقف الرسل أمام هذا القول مفحمين, وتبطل دعوتهم, وهذا غير صحيح كما يريد المعتزلة أن يقولوا. فيثبت بهذه المعادلة المنطقية إذن كون الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها يدركها العقل قبل ورود الشرع" [2], فالعقل له دور كبير في تمييز هذه الأفعال قبل أن يلجأ إلى شرع.

[1] أحمد أمين, ضحى الإسلام, ص 723

[2] حسن مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية, ص 365

ثالثًا: أما حجتهم ثالثة في ذلك قولهم " لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح بل هي من عمل الشرع لما أمكن الفقهاء أن يعملوا عقولهم في المسائل التي لم يرد فيها نص ولا ستحال تعليل الأحكام, ولبطل القول "بِلِمَ" ولأن التعليل كله مبناه صفات الأفعال, ورتب المعتزلة على هذا الرأي أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل بما يدل عليه العقل, فهو مكلف بشكر المنعم, ومكلف بمكارم الأخلاق, ولو لم يصل إليه شرع في ذلك"[1], ولكن خصومهم كانوا يرون عكسهم إذ يرون أن الحسن ما ورد في الشرع وأمر بفعله, أما القبيح هو ما ورد الشرع بذم فاعله. فهم يخضعون كل فعل إلى ما جاء به الشرع. ومن هنا يتبين لنا أن المعتزلة كانت تعطي الأولوية للعقل قبل الشرع, فالعقل عندهم يعتبر الأداة الأولى في فهم كل الأشياء. حيث كانوا يسعون إلى تحرير العقل من الجمود ومن الوقوف عند النصوص. وعلى هذا الأساس فقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل هو بمثابة الكاشف عن وجوه الحسن أو القبح في كل فعل صادر.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

عرّف القاضي عبد الجبار الوعد والوعيد في قوله: " الوعد هو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل"[2] فمعنى ذلك أن الله تعالى وعد المطيع بالثواب وتوعد العاصي بالعقاب. لذلك يرى المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى صادق في وعده ووعيده يوم القيامة. ولا يغفر لأحد إلا بعد توبته. فإذا مات وهو في معصية فسيعاقب بما اقترف ولكن عقابه يكون أقل من عقاب الكفار.

[1] أحمد أمين, ضحى الإسلام, ص 723

[2] القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة ص134, 135

"فالعقاب ضروري لأنه زاجر عن ارتكاب القبائح، كما أن في العفو تسوية بين المطيع والعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل"[1] ولهذا سبب نجد المعتزلة ينكرون الشفاعة يوم القيامة لكونها تتعارض مع هذا الأصل. كما أن أهل الكبائر بعد موتهم لا ينفعهم الدعاء ولا استغفار فلا تنجيهم ولا تخلصهم مما اقترفوه إلا بعد توبتهم وهذه التوبة لا تكون لفظًا فقط يردده اللسان بل يستوجب أن يكون ندمًا ملازمًا ومستمرًا لتلك المعصية مع الإقرار بعدم العودة إليها. لذا يشترط المعتزلة في التوبة رد جميع المظالم والحقوق المسلوبة إلى أهلها مع ملازمة الندم ويجب على التوبة أن لا تكون مؤقتة بل دائمة كما لا تصح التوبة عندهم في حالة العجز أو قبيل الموت.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

وهو الأصل الذي من خلاله نشأ مذهب المعتزلة كما نعرف تلك الحادثة التي جرت بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصري حول الحكم على مرتكب الكبيرة بحيث تسرد لنا وقائع القصة أن سائل جاء عند الحسن البصري ليستفسر عن الحكم على مرتكب الكبيرة إن كان مؤمنًا أم كافر وقبل أن يجيب أجاب واصل بن عطاء وقال أنه في منزلة بين المنزلتين واعتزل مجلس أستاذه. ولكن يبدوا أن المسألة مرتكب الكبيرة ليست مسألة جديدة فحسب فهي من المسائل التي شغلت تفكير الفرق الإسلامية السابقة فهناك من يرجعها على أنها خلاف فقهي وهناك من يرجعها على أنها مسألة سياسية واختلفت آراء الفرق فيها فنجد مثلاً رأي الخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة على أنه كافر,أما في رأي المرجئة فكان الحكم عليه مؤمن. وواضح أن واصل بن عطاء لم يقبل برأي الخوارج ولا برأي المرجئة بل ولم يقتنع حتى في رأي أستاذه الحسن البصري (كان يحكم على مرتكب الكبيرة على أنه منافق) ,وربما أن هذا هو السبب الذي أدى إلى اعتزال واصل بن عطاء مجلس أستاذه ومخالفته في رأي وقوله بذلك الحكم(المنزلة بين المنزلتين). "فمضمون هذا

[1] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, ص157

الأصل هو أن مرتكب الكبيرة فاسق وهو في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان, فقد عرفوا الإيمان على أنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح, وأن كل عمل. فرضًا كان أو نفلاً إنما يدخل تحت الإيمان, وكلما ازداد الإنسان خيرًا, ازداد إيمانًا وكلما عصى نقص إيمانه"[1]

وعلى هذا الأساس جعل المعتزلة هذا الأصل من بين الأصول الأساسية للفكر الإعتزالي.

الأصل الخامس: الأمـــر بالمعـــــروف والنهـــــي عـن المنكـــــر

هو آخر الأصول العقدية لدى المعتزلة ويوضحه القاضي عبد الجبار في قوله: "واعلم أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر زوال المنكر"[2]

فالمعروف هو كل ما هو حسن من قول وفعل، أما المنكر فهو كل ما هو قبيح قولاً وفعلاً وأن هذا الأصل عند المعتزلة هو فرض كفاية لا فرض عين. لذا يقول القاضي عبد الجبار: " فإذا ارتفع هذا الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقي، فلهذا قلنا: إنه من فروض الكفايات"[3]

وأن هذا المعروف عند المعتزلة ينقسم إلى قسمان: أحدهما واجب والآخر مندوب (ليس واجب) فالأول يكون الأمر فيه واجبًا حتميًا على المكلف بينما مندوب يكون الأمر فيه مندوبًا أي ليس واجب.

[1] محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, ص 168-169

[2] القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, ص144

[3] المصدر نفسه, ص148

" أما المنكر، فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط. وليس لقائل أن يقول إن المناكير ما يكون صغيرة، فكيف يلزم النهي عنها، لأنه ما من صغيرة إلا وبجوزها كبيرة"[1]

ولقد وضع المعتزلة شروط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولعل من بين هذه الشرائط:

1. هو أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهى عنه منكر. لأنه لو لم يعلم ذلك لا يؤمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف.
2. أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جامعه.
3. أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محلة لم يجب.
4. أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب.
5. أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص[2].

فمن الواضح أن ما ذكره المعتزلة من شروط يشمل الحق والباطل (المعروف والمنكر) وتفسيرًا لذلك يتبين لنا أن المعتزلة كانوا دعاة للأخلاق والأفعال الحسنة، حيث كانوا يمتلكون قيمًا أخلاقية رفيعة وكانوا يسعون إلى نشر العدل وإزالة الظلم فكثيرًا منهم من كان يعظ الحكام كما قيل عن عمرو بن عبيد الذي كان واعظًا للخليفة المنصور. فهذا الأصل كان أكثر ارتباطًا بالجانب السياسي.

[1] المصدر نفسه, ص 146

[2] أنظر القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, ص142, 143

هذه كانت من بين أصولهم الخمسة التي اهتموا بها والتي كانت تشكل جوهر عقيدتهم, فهم كانوا يجعلون من مبدأ التوحيد مبدأ مستقل عن باقي المبادئ الأخرى, أما بالنسبة للمبادئ المتبقية (الوعد والوعيد, المنزلة بين المنزلتين, الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) جعلوها تندرج ضمن المبدأ الثاني وهو العدل.

بعدما تعرفنا على أهم الأصول الذي يرتكز عليها فكرهم الإعتزالي بقي لنا الآن الخوض في فلسفتهم وهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: الفلسفـــة المعتزلـــة

أولاً: الفلسفـــة الأخلاقيـــــة:

إن المسألة الخلقية ترتبط بقول المعتزلة بقدرة الإنسان على أفعاله, تلك الفكرة التي دافعوا عليها المعتزلة بأقوى الحجج. فقولهم إذن بحرية الاختيار يبرر وجود الشريعة والمسؤولية والجزاء, كما وأن القول بوجود المسألة الخلقية يبرر لنا بوجود حرية الاختيار في الإنسان. فمسألة حرية الاختيار هو مبدأ أساسي في نظر المعتزلة فلو انعدم لما أمكننا البحث في المسألة الخلقية والخوض فيها. والعكس صحيح. فمبدأ الحرية كما نعرف هو مبدأ متصل بأصل التوحيد عند المعتزلة. كما يمكننا القول أن المسألة الخلقية مشتقة من التوحيد, بمعنى فكرة إله عند المعتزلة. "إذ يعتبرون الله تعالى كل الكمال. وإذا قرر واصل بن عطاء قاعدة القدر أكثر ما كان يقرر قاعدة نفي الصفات, فذلك لأنه كان يجتهد في المحافظة على نقاوة الفكرة التي يجب أن نكونها عن كمال الله اللامتناهي, كما وأنه اعتبر الإنسان وحده مسؤولاً عن الشر وعما يترتب على أفعاله من نتائج. فلا يمكننا أن

نتكلم في كمال الله دون أن نتكلم في حرية الاختيار عند الإنسان إذ أنه توجد مسألة خلقية في العالم: يوجد شر ويوجد عقاب كما يوجد خير يوجد ثواب"[1]

وحسب ذلك ما قاله واصل بن عطاء في قول له: " إن الباري تعالى حكيم عادل, لا يجوز أن يضاف إليه شرّ ولا ظلم, ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر, ويحتم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه, فالعبد هو الفاعل للخير والشر, والإيمان والكفر, والطاعة والمعصية, وهو المجازى على فعله والله تعالى أقدره على ذلك كله... ويستحيل أن يخاطب العبد بأفعل وهو لا يمكنه أن يفعل, ولا هو يحس من نفسه الإقتدار والفعل, ومن أنكر فقد أنكر الضرورة "[2]

– فقول واصل هذا نجد فيه برهانين قويين ينطلق منه المعتزلة في حرية الاختيار وهما:

أ. **برهان خلقي:** مضمونه يوحي إلى وجود الشريعة والجزاء.

ب. **برهان سيكولوجي:** وهو شعور الإنسان بحرية الاختيار في ممارسة أفعاله.

1) العقـــل والمسألـــة الخلقيـــة:

فإذا كان الإنسان قادر على الاختيار فيلزمه مرشد يستند إليه في اختياراته وهذا المرشد يتمثل في العقل الناضج حسب رأي المعتزلة حيث نجد الجبائي يعرف العقل ويبيّن وظيفته الخلقية حيث يقول: " العقل هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن "[3]

فلا يمكن أن يبلغ العقل الإنسان إلا من خلال معرفته لله ثم الشريعة فهذه الأخير هي التي تجعل من العقل أن يميز بين الخير والشر.

2) مبـــدأ الالتـــزام الخلقـــي:

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ج2, ص94

[2] الشهرستاني, الملل والنحل,ج1, ص61

[3] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ص95

لقد اعتمدت المعتزلة في هذا المبدأ على الإنسان وسلطت الضوء على أمرين أساسيين وهما العقل والحرية وذلك ما ذكره الجبائي وابنه أبو هاشم بهذا الصدد صريح: " لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلاً وشرعًا. فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتناب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن, وركب فيهم الأخلاق الذميمة, فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل, ونصب الأدلة, والقدرة, والاستطاعة, وتهيئة الآلة, بحيث يكون مزيحًا لعللهم فيما أمرهم, ويجب عليه أن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به, وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه "[1], فالإنسان بإمكانه أن يدرك بواسطة عقله بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة وباستطاعته أن يختار بين الحسن والقبيح. فكل الحياة الخلقية تقوم على مبدأين أساسين وهما: معرفة الشريعة وقدرة الإنسان على الإقتداء بها أو عدم تنفيذها. فالإنسان لا يمكن أن يحتج بأنه يعجز عن فهم الشريعة لأنه يمتلك آلة (العقل) يستطيع من خلالها أن يعرف كل شيء يجهله. فالمعتزلة تبرهن أن الله عندما كلف الإنسان وهب إليه نور الذي يساعده على تمييز وإدراك الخير والشر ولما كلفه بهذه الشروط فعليه أن يثاب أو يعاقب, على العقل والحرية, فإذا انتفى العقل يصبح الإنسان كباقي الحيوانات ويسقط عنه شرط التكليف وبالتالي لا يستحق الثواب والعقاب. كما أن المعتزلة ترجع مسألة خلود النفس أو فنائها تتعلق بالمسألة الخلقية فهم في نظرهم أن كل مسألة خلقية ترتكز على العقل الناضج وعلى حرية الاختيار. فهم على حسب اعتقادهم أن النفس عندما تطلع على الشريعة وتدرك أحكامها بواسطة العقل وتسير على مقتضاها أو تخالفها فهذه النفس ستخلد لحين أن تنال ثوابها أو عقابها.

ثانيًا: الفلسفـــــــة الطبيعيـــــــــة:

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ج1, ص95

لقد استمدت المعتزلة مبادئ فلسفتهم الطبيعية من أصلي التوحيد والعدل اللذان قام عليهما مذهبهم الإعتزالي. "فقد قالوا بخلق الله للعالم, وأن الله لم يزل أولاً سابقًا للمحدثات موجودًا قبل المخلوقات وقد خلق الله العالم من العدم. لكنهم اتخذوا لهم في العدم رأيًا خالصًا واعتبروه مادة للعالم. فالعالم إذن في رأيهم مؤلف من شيئين: من **مادّة** مأخوذة من العدم ومن وجود مستمد من الله. فالعدم هو مادة العالم والوجود صورته"[1]

فالمعتزلة كانوا يطلقون على مرحلة ما قبل الوجود تسمية العدم فالمعدوم على حسب رأيهم نوعين:

المعدوم الممكن ويتمثل في شيء أو الحقيقة قبل أن تتجسد في الوجود أما بالنسبة للمعدوم غير الممكن هو الذي لا يتحقق لأنه ليس بشيء.

وأن الله سبحانه وتعالى لما منح للأشياء وجودها لا يضيف لها صفة جديدة إلا صفة الوجود وهذا ما جعل المعتزلة يدافعون فيها عن رأيهم أن الله ليس كمثله شيء وأنه مجرد عن كل صفات المادة. فلو كان هو الذي خلق الأشياء لكانت ماهية الأشياء كماهيته ولكنه لم يخلقها وإنما وهب لها صفة الوجود فقط.

1) نظام الكـــون والوجـــــود:

لم يكتفي المعتزلة في قولهم أن الكون خلق من العدم بل ذهبوا يفسروا أن لهذا الكون قوانين تسيره. "وقد أخذوا هنا برأي الرواقيين القائلين بحتمية مطلقة وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات, فلكل جسم طبيعي في رأي المعتزلة قوانين ثابتة تسيره, " وللأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها" كما يقول الجاحظ, لكن هذه الحتمية لا تتناول الله لأنه ليس جسمًا طبيعيًا كما أنها لا تتناول الأفعال البشرية لأن طبيعة الإنسان تفوق طبيعة هذه

[1] حنا الفاخوري, خليل جر, تاريخ الفلسفة العربية, ج1, دار الجيل, ط2, 1982, بيروت,لبنان, ص155

الأجسام"[1], فالجسم في نظر المعتزلة يتألف من أجزاء لا تتجزأ فمنهم من يجعلها ستة أجزاء ومنهم من قال أنها ثمانية. حيث قال هشام بن عمرو الفوطي: " أن الجسم ستة وثلاثون جزءًا لا يتجزأ وذلك أنه جعله ستة أركان وجعل كل ركن منه ستة أجزاء فالذي قال أبو الهذيل أنه جزء جعله هشام ركنًا" [2]

وهناك من المعتزلة من كان يرى أن الجزء لا طول له ولا عرض بل كان يعتبرونه نقطة هندسية وهذا يدل على تأثرهم بفيثاغورث والذي يقوي هذا الاعتقاد هو ما قاله معمر: "أقل الأجسام ثمانية أجزاء, إذا انضم جزءً إلى جزءٍ حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين إليهما وأن العمق يحدث بأن يُطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء فتكون الثمانية أجزاء جسمًا عريضًا, طويلاً, عميقًا "[3], فهذا القول يتطابق مع رأي فيثاغوريين في تأليفهم للأجسام.

بينما يذهب الطرف الآخر من المعتزلة للقول أن الجزء الذي لا يتجزأ له أبعادًا وصفات, حيث قال الجبائي: " يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد"[4]

وقد خالف النظام سائر المعتزلة في قضية الجزء الذي لا يتجزأ من خلال نفيه لوجود جزء وعلى هذا " لم يبدأ تفسيره للأجسام الطبيعية بالجزء, بل بدأ أولاً بتحديد الجسم بأنه الطويل العريض العميق وراح يبحث في صفاته وخصائصه. ولعل النظّام تأثر في موقفه

[1] حنا الفاخوري, خليل جر, تاريخ الفلسفة العربية, ص156

[2] الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج2, ص304

[3] الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص 303

[4] المصدر نفسه, ص312

هذا ببرمنيدس وزينون اللذين فرضا المقادير مركبة من أجزاء غير متناهية, وبالرواقيين الذين أكدوا أن المادة متجزئة بالفعل إلى غير نهاية" [1]

ولعل في ذلك أن بحث المعتزلة في قضية الجزء الذي لا يتجزأ أدى بهم إلى البحث في قضية الأعراض والجواهر وتحديد علاقتهم فمنهم من كان يعتبر الأعراض مجرد صفات متلازمة مع الجواهر ومنهم من كان يعتقد أنها تحصل في حين ترابط الأجزاء وتآلفها.

- **الحركة:** يقصدون بالحركة أنها صفة تكتسبها الأجسام من الوجود وأن الحركة هي عرض وأن الأعراض غير دائمة فالحركة إذن غير دائمة فكل الحركات تنتهي بالسكون.
- **العلة:** لقد خلق الله سبحانه وتعالى العالم بقوله "**كن**" فكان ومعنى ذلك أن الخلق كان من العدم إلى الوجود, فالله هو العلة الأولى لكل الموجودات وأن جميع تلك الموجودات هي العلة الثانية بالنسبة إلى العلة الأولى.

وللعلل أنواع وقد قسمها النّظام إلى ثلاثة وهي: "العلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول وعلة يكون معلولها معها كحركة ساقي التي أبني عليها حركتي وعلة تكون بعده وهي الغرض كقول القائل: إنما بنيت هذه السقيفة لأستظل بها والاستظلال يكون فيما بعد "[2]. وهناك من المعتزلة من يضيف العلة الرابعة وهي العلة الغائية وجعلوها إلى جانب الحتمية التي تسير هذا العالم الطبيعي.

2) الإنســـــان والوجـــود:

[1] حنا الفاخوري, خليل جر, تاريخ الفلسفة العربية, ص159

[2] الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج2,ص 291

يعتبر الإنسان جزء من هذا الكون ولكن طبيعته تختلف عن باقي الأجسام لكونه مركب من روح وجسد حيث يقول بشر بن المعتمر: " الإنسان جسد وروح وإنهما جميعًا إنسان وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح "[1]

وهناك من المعتزلة مّن كان يرى أن الإنسان هو جوهر وعرض حيث قال عباد بن سليمان: " الإنسان معناه أنه بشر فمعنى إنسان معنى بشر ومعنى بشر معنى إنسان في حقيقة القياس, وزعم أن الإنسان جواهر وأعراض"[2] فمنهم من كان يرى أن اتصال النفس بالجسد هو اتصال عرضي, وهناك من اعتبرها جوهري, حيث يدل جعفر بن حرب على أنها عرض حيث يقول: " النفس عرض من الأعراض يوجد في الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما وأنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام"[3]. أما من قال أن نفس جوهر هو جعفر بن مبشر حيث قال: " أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم"[4]. فحتى وإن اختلفوا في تحديد العلاقة بين النفس والجسد, إلا أنهم يتفقون على أن طبيعة النفس مختلفة تمامًا عن طبيعة الجسد حيث يعتبر النظام أن الجسد آفة على النفس وأنه حبس وضاغط لها, فإن كان إتصال النفس بالجسد إتصالاً عرضيًا هذا لا يثبت أن النفس لا تتأثر بالجسد وأن الجسد لا يتأثر بها. فالمعرفة الحسية مثلاً لا تكون إلا من خلال الجسد عن طريق الحواس. فكون النفس مختلفة عن الجسد يجعل مصيرها مستقلا فهي لا تفنى بفناء الجسد ولكن لا يمكنها أن تتذوق معنى اللذة والألم لولا ارتباطها بالجسد وعلى هذا الأساس نجد المعتزلة يقرون بحشر الأجساد.

[1] المصدر نفسه, ص329

[2] المصدر نفسه, ص330

[3] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص337

[4] المصدر نفسه, ص337

أ) الإرادة:

لما أكدت المعتزلة أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر فهو قادر على أن يدرك المبادئ الخلقية والمبادئ المرشدة للمعرفة دفعهم ذلك إلى القول بأن الإنسان يستطيع أن يفرق من خلال اعتماده على العقل بين طريق الخير وطريق الشر. فللإنسان حرية الاختيار فيما يقرره لذلك منحوا لها إهتمامًا كبير لأنها حسب نظرهم مهمة وأساسية لأنها لو امتنعت هذه الحرية لامتنعت عنها المسؤولية وبالتالي لا وجود للحياة الخلقية عند الإنسان. "ويقولون أن الأعمال الإرادية تختلف جوهريًا عن الأفعال الطبيعية وعن أفعال الجسم وأن العمل الإرادي خاص بالإنسان فقط إذ أنه حائز على العقل وهو نور الطبيعي يرشده فيما يقرر وينفذ. ولما كانت المعتزلة أقوى المدافعين عن القول بقدرة الإنسان على أعماله اتهمها أعداؤها بالقول بخلق الإنسان لأفعاله وبالقول بخالقين: الله والإنسان"[1]

ولكن في الحقيقة الأمر المعتزلة لم يقرون أن الإنسان هو خالق لأفعاله وإنما هو مختار لها, لأن حرية الاختيار معناها تفضيل شيء عن شيء آخر, وأن كلا الشيئين ممكنان للإنسان.

ب) المعرفـــــــــة:

هذه المشكلة ستكون موضوع بحثنا في الفصل الثالث.

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ص58

الفصل الثالث:

التأسيس المعرفي لفرقة المعتزلة

المبحث الأول:

العلم في فلسفة المعتزلة

تمـهيــد:

لقد توسع مجال البحث في نظرية المعرفة ليصل إلى الفكر العربي الإسلامي حيث نجد مدى اهتمام الفرق الإسلامية بنظرية المعرفة عامة والمعتزلة خاصة, وإن كانت هذه المعرفة حسب الباحثين هي معرفة دينية إسلامية إلا أنها تندرج ضمن مبحث المعرفة لكونها مصدر بحث من أجل الوصول إلى الحقائق. فالبحث في أصل المعرفة عند المعتزلة هو نفسه البحث في العلم. إذن فماذا يقصدون بالعلم؟ وما أصل المعرفة عندهم؟ وهل هناك علاقة بين العلم والمعرفة؟ إذا كانت كذلك فما هي وسيلة الإدراك المشتركة بينهم؟

1)تعريف العلم وإثباتـه:

لقد كان المفكرين ينفون وجود العلم كأمثال السفسطائيون والسمنية ولكن رأي المعتزلة حول العلم جاء خلاف رأيهم حيث أثبتوا وجوده وكيفية تحصيله فهي يؤمنون بأن العلم يمكن الحصول عليه " بالحقائق الكلية المتولدة عن طريق النظر بعد البلوغ. بيد أن هناك اختلافًا بينهم في كيفية حصول العلم، فمنهم من قال أنه يحصل طبعًا واضطرارًا أو عن طريق الوحي والإلهام والتقليد، ومنهم من أثبته متولدًا عن طريق النظر"[1]. ولكن رغم ذلك كان أغلب شيوخ المعتزلة يجعلون النظر هو السبيل الوحيد لتوليد العلم " فالقاضي عبد الجبار كان من الذين يثبتون العلم بالحقائق الكلية التي تأتي عن طريق النظر بعد اكتمال العقل، وينكر الاتجاه الذي ينفي الحقائق أو يشكك في إمكانية الوصول إليها"[2]. فلقد اختلف الكلاميون في تحديدهم لمفهوم العلم وسبب اختلافهم يرجع إلى نظرتهم للحقيقة فكان على القاضي عبد الجبار أن يعرض أولاً مختلف تعريفات لشيوخ المعتزلة حول العلم

[1] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, دار التنوير, بيروت, لبنان, ط1, 1985ص 154

[2] عبد الكريم عثمان, نظرية التكليف, مؤسسة الرسالة, (د,ط), 1971, ص45

قبل أن يعرض تعريفه حيث نجد كل من أبو علي وأبو هاشم يعرفان العلم على أنه: "اعتقاد الشيء على ما هو به"[1]، ولكن حسب رأي القاضي عبد الجبار القول بأن العلم هو اعتقاد من دون تحديد صفة زائدة يكون الأمر مستحيل نظرًا لتوفر سببين: " أولهما: أن الاعتقاد من جنس العلم إلا أنه ليس علمًا. وثانيهما: أن هذا التعريف لا يخرج منه الاعتقاد القائم على التقليد والصدفة أو البخت. فالاعتقاد هو استقرار حكم بشيء ما في النفس عن برهان أو اقتناع أو إتباع أو تقليد"[2]. فمن خلال ذلك يتبين لنا أن هو من جنس العلم لا العلم بحد ذاته.

2)حد العلم:

من الواضح أن أعلام المعتزلة اختلفت آراؤهم حول علاقة العلم بالاعتقاد إلاّ أن أغلبهم كانوا يتفقون على أن الاعتقاد هو من جنس العلم فمثلاً نجد رأي أبو القاسم البلخي يرفض على أن يكون العلم من جنس الاعتقاد لذلك يقول: " أن العلم غير الاعتقاد وأن كلاهما جنس بمفرده"[3] بينما أبو الهذيل فقد نُقل عنه أنه عمل على تسوية بين العلم والاعتقاد . أما بالنسبة للجبائيان فكانوا يتفقان في قولهم للعلم: " أنه من جنس الاعتقاد، فمتى تعلق بالشيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضي سكون النفس، كان علمًا. ومتى تعلق بالشيء على ما ليس به، كان جهلاً"[4]. فالعلم حسب رأيهم هو من جنس الاعتقاد فإذا كان يقتضي سكون النفس كان علمًا وإذا كان العكس فذلك جهلاً فالسكون ليس معنى حقيقي وإنما مجازي يراد به التحقق والكشف. فالاعتقاد إذن يعتبر قطب ذاتي في المعرفة وأن هذا القطب يرتبط ارتباطًا كبيرًا بالذات المعتقدة ولذلك وصف المعتقد

[1] القاضي عبد الجبار, المغني, ج12, حققه: إبراهيم مدكور, (د,ت),(د,ط), ص13

[2] عبد الكريم عثمان, نظرية التكليف, ص46

[3] المرجع نفسه, ص46

[4] القاضي عبد الجبار, المصدر السابق, ص25

لكونه "عقد بقلبه على ما اعتقده، كما وصف بأنه مضمر أو اخبار وقصد، لأنه أضمر بقلبه الشيء إذا أراده ونواه"[1]، وفي حين استحال القلب عليه فهنا لا يمكن أن يوصف بالمعتقد " فالاعتقاد عائد إلى قصد الإنسان وإرادته ولكنه وحده لا يكفي في تحديد العلم، لأنه إذا نشأ عن تصديق غير جازم فهو اعتقاد «فاسد». وإذا كان التصديق غير الجازم راجحًا فهو «الظن»، وإن كان مرجوحًا فهو «وهم». وإذا نشأ عن تصديق جازم مع مطابقة ولكن بدون سكون خاطر فهو «اعتقاد صحيح»، وليس علمًا. ولو اقتصرنا في تحديد العلم على الاعتقاد لتساءلنا عن حال المقلد الذي يعتقد الشيء على ما هو به دون أن يكون عالمًا، وعن حال المبخت أيضًا"[2]. وعلى هذا الأساس نجد القاضي عبد الجبار يستدل بقول له حيث يقول: "قال بعضهم في العلم أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهذا بعيد لأن المبخت والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين. ولذلك يجدان حالهما كحال الظان والشاك"[3]. ومن هنا يمكننا التساؤل ما الشيء الذي يجعل الاعتقاد علمًا؟

يلاحظ أن القاضي عبد الجبار كان يتفق مع رأي شيخه أبي هاشم في تحديده للعلم لكونه "اعتقادًا مخصوصًا على وجه مخصوص، فلا يتأتى إيقاعه على ذلك الوجه إلا ممن هو عالم به"[4]، فهو بذلك يثبت بأن العلم هو من جنس الاعتقاد المخصوص لا من الاعتقاد العام وبالتالي يمكن أن يطابق الواقع أو لا يطابقه فعلاقته بالعلم حسب القاضي عبد الجبار ما هو إلاّ وصفًا للعلم لا أكثر حيث يقول القاضي عبد الجبار: "من حيث شبّه بعقد الحبل واحكامه"[5], ونجده أيضا يصف العالم بالمعتقد "من حيث كان العلم الذي به

[1] القاضي عبد الجبار, المغني, ج12, ص 28

[2] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص157

[3] القاضي عبد الجبار, المصدر السابق, ص17

[4] سميح دغيم, المرجع السابق, ص 157

[5] القاضي عبد الجبار, المصدر السابق, ص 28

علم اعتقادًا"[1]. فحسب رأيه العالم يوصف بذلك قبل العلم ولكن يوصف معتقدًا إلا بعد ثبوت العلم.

واستخلاصًا لما سبق نلاحظ أن العلم أوسع وأشمل من الاعتقاد بحيث كل ما هو علم هو اعتقاد ولكن ليس كل ما هو اعتقاد هو علم. لذا من الواضح تخصيص ذلك الاعتقاد ليصبح علمًا يقيني " فالعلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، وبذلك ينفصل من غيره، وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلاّ إذا كان اعتقادًا، معتقده على ما هو به واقعًا على وجه مخصوص"[2]

يلاحظ من خلال التعريف القاضي عبد الجبار للعلم أنه لم يجعل الاعتقاد داخل إطار حد العلم لكون الاعتقاد أساسي ومكمل للعلم ولكن مع ذلك لا يصح إدخاله في التعريف كما يستدل برأي له أن لفظ الحي لا يصح كونه عالمًا قادرًا حتى وإن اقتصروا على أحدهما فهذا المثال ينعكس على العلم والاعتقاد ولذلك أقر القاضي عبد الجبار أن العلم "يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب ويظهر من هذا التعريف أن القاضي تخطى معنى المطابقة في تحديد العلم لسببين: أولهما، لأن القول بالمطابقة بين الاعتقاد الجازم والواقع والتي تخلق سكون النفس، لا يحيط إلا بالأشياء والعلم لا يقتصر على الأشياء فقط، بل يتعداها إلى كل ما هو معلوم حتى ولو كان معدومًا وثانيهما أن جعل العلم معنى يقتضي سكون نفس العالم إلى ما يتناوله يؤكد على اهتمام القاضي عبد الجبار بالمعيارية الذاتية الراجعة إلى الإنسان"[3]، ويعني ذلك أن العلاقة بين العلم والاعتقاد هي علاقة ديالكتيكية حيث أن العالم لا يثبت صحة علمه حتى يبلغ سكون نفسه وطمأنينة قلبه على ما يعتقده، كما لا يجب أن يكون معتقدًا لولا يبلغ مرتبة العالم. وبالتالي يتبيّن لنا أن النقطة المركزية في تلك

[1] القاضي عبد الجبار, المغني, ج12, ص28

[2] المصدر نفسه, ص13

[3] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص158

العلاقة ديالكتيكية بين العلم والاعتقاد تعود إلى الإنسان بصفته مسؤول عن سكون نفسه لأن هذا الأخير هو معيار العلم اليقيني.

3)معيار العلم اليقيني عند المعتزلة:

لقد اعتمدت المعتزلة على معيار أساسي لتحديد العلم اليقيني بالرغم أن العلم هو فعل إنساني متولد عن النظر, فهل المعيار الأساسي لتحديد العلم اليقيني يرجع إلى المعيار النفسي الإنساني كما لمحنا سابقًا؟ أم أن هناك معيار آخر يحدده؟

نجد شيوخ المعتزلة يفصلون في هذا الأمر حيث يتفقون بازدواجية الذات والموضوع في تحديدهم للمعرفة ونفس الشيء ينطوي على العلم باعتباره " اعتقاد الشيء على ما هو به"[1]، بمعنى الاعتقاد الذي يرجع للذات والأمر الذي يرجع للموضوع فنجد مثلاً الجبائيان يختلفان في هذا الأمر حيث نجد أبو علي يرجع العلم إلى الموضوعية بينما ابنه أبو هاشم يرجعه إلى الذات لكونها مسؤولة عن هذا الاعتقاد. فالناحية الموضوعية تعود إلى تطابق الشيء مع الواقع بينما الذاتية تعود إلى نفسية العالم وما يدور حوله فإذا انعدم فيها الاضطراب الذي يؤدي إلى الشك والظن تحقق تطابق وبالتالي يصبح الاعتقاد علمًا. أما القاضي عبد الجبار لم يجعل العلم اليقيني يكتفي بالمطابقة بل ارتفع به إلى أن يقتضي سكون نفس العالم وطمأنينته إلى ما تناوله فحالة عالم هي المسؤولة عن ذلك التطابق، "فالتصديق الذاتي إذا كان جازمًا ومطابقًا للواقع سمي اعتقادًا صحيحًا عندما تسكن نفس العالم إليه، وبالتالي أصبح علمًا يقينيًا. وإذا لم تسكن نفس العالم إلى ذلك التصديق الجازم، سمي اعتقادًا صحيحًا وليس علمًا يقينيًا. وعند حدود الاعتقاد الصحيح يقف

[1] القاضي عبد الجبار, المغني,ج12, ص13

المعيار الموضوعي. فإذا لم يساوقه سكون نفس العالم بقي ضمن هذا الإطار. وإذا ساوقه المعيار النفسي بالاطمئنان إليه كان علمًا يقينيًا"[1].

واستخلاصًا لما سبق يتبيّن لنا أن الحالة النفسية مبنية على التصديق الجازم هي التي تحدد لنا العلم اليقيني، وفي حين لم تحافظ النفس عن توازنها فنكون قد وقعنا في الاضطراب الذي يؤدي إلى الشك والظن والوهم.

4) أقسام العلم:

نجد أن القاضي عبد الجبار يتفق مع جميع المتكلمين والفلاسفة في تقسيمه للعلوم حيث جعلها قسمان: العلوم الضرورية والعلوم المكتسبة. فالعلوم الضرورية بالنسبة للقاضي عبد الجبار هي الأساس أما العلوم المكتسبة فهي تلك العلوم التي تأتي من المعارف.

أ. العلم الضروري:

عرف القاضي عبد الجبار العلم الضروري على أنه هو: "العلم الذي لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه، هو الذي يحصل فينا لا من قبلنا"[2]. فمن خلال التعريف يتضح لنا أن العلم الضروري هو علم موجود فينا وبالتالي فلا دخل لنا في حصوله بل هو علم مخلوق أودعه الله فينا لذا لا يمكننا نفيه بوجه من الوجوه لأنه علم صحيح لا ريب فيه. "ومن صفات العلم الضروري، أنه لا تجوز فيه الشبهة ولا يزيله الاعتقاد الفاسد، لذلك نقول أن هذا النوع من العلوم لا يدخل تحت التكليف، بل يكون تمكينًا للمكلّف عن طريق الإعلام واللطف"[3]، وعلى هذا الأساس نجد القاضي عبد الجبار لم يفصل بين العلوم الضرورية والعقل لكون الأخير ضروري للمكلف وأن العلوم الضرورية سابقة للعلوم

[1] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص160

[2] القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, ص48

[3] المرجع نفسه, ص165

المكتسبة. ولذا نجده يعرف العقل على أنه: "عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف"[1]. فاستحالة فصل العقل عن العلوم الضرورية يرجع إلى أن المعتزلة كانوا يؤمنون بتساوي البشر في هذه العلوم لأن الله هو الذي وهبنا إياها وبالتالي فهي حاصلة فينا من قِبله فلا يمكنها أن تدخل ضمن التكليف لأنها لا تتعلق بإرادة الإنسان بل تحصل من خلال استقلاليتها عنه.

وتنقسم العلوم الضرورية إلى قسمان وهما: المدركات والبديهيات.

- **المدركـــــات:** وتنقسم هي الأخرى إلى الإدراك الحسي، الاختبار والعادة.

الإدراك يعرفه القاضي عبد الجبار على أنه: "طريق العلم، إذا كان المدرك عاقلاً، واللبس عن المدرك زائلاً"[2]. يتضح لنا من خلال التعريف أن الإدراك يقوم على الوضوح وكمال العقل فإذا توفر هذين الشرطين يحصل إدراك. أما عن الاختبار والعادة يتمثل في "المعرفة التي تحصل لدينا، من خلال الإدراك، بأشياء وأشخاص وعلاقات العالم الخارجي. فنحن نعرف الصنائع عند الممارسة لمدة تطول أو تقتصر، كما نعرف أحوال الناس «بالمخالطة»"[3]، ولكن هذا لا يبين أنها مكتسبة بل هي ضرورية.

- **البديهيـات:**

هي تلك العلوم التي ندركها وتكون مباشرة من دون أية وسائط وتدعى "بالضروريات العقلية"[4]، فهذه البديهيات تمتاز بالخبرة وتنقسم إلى: البديهيات الاستنباطية، والبديهيات العقلية.

---

[1] القاضي عبد الجبار, المغني,ج11, حققه: محمد علي النجار, عبد الحليم النجار, (د,ط),(د,ت), ص375

[2] القاضي عبد الجبار, المغني, ج12, ص60

[3] حسني زينه, العقل عند المعتزلة, دار الآفاق الجديدة, بيروت, ط1, 1978, ص62

[4] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص165

فالبديهيات الاستنباطية "تتعلق بالوعي والشعور"[1]، أما البديهيات العقلية فتتمثل في العلوم المخصوصة والتي هي حسب منظور القاضي عبد الجبار تعتبر من كمال العقل.

يتضح لنا من خلال ما سبق ذكره أن القاضي عبد الجبار لم يفصل بين العلوم الضرورية والعقل فإذا كان العلاف يجعل من العقل قوة في إكتساب العلوم فالقاضي عبد الجبار جعل من العقل جملة من العلوم المخصوصة أودعها الله في البشر فهي لم تكن من إرادتنا بل كانت بعيدة عن ذواتنا فكل هذا يرجع من أن العلوم الضرورية هي علوم تتعلق بالإنسان. فالعلم الضروري هو طريق الممهد للوصول إلى العلوم الإستدلالية.

ب. العلـوم المكتسبة:

هي علوم تعتمد في إدراكها على النظر. "وهي في مقدور الإنسان المكلف، وكما أن الله تعالى أزاح الفلسفة عن المكلفين بأن خلق فيهم العلم الضروري، فإنه أزاح العلة عنهم في العلوم المكتسبة، بأن نصب لهم الأدلة السمعية والعقلية. فأصبحوا بذلك من القادرين على أن يستدلوا بها على معرفة ما كلفوا به"[2].

إذن فالعلوم المكتسبة تقوم على أساس النظر لذلك فهي تخص الإنسان المكلف. فكل ما له علاقة بالعقل من فكر وتأمل فهو يندرج ضمن العلوم النظرية الإستدلالية (العلوم المكتسبة) وعلى هذا الأساس يعرف القاضي عبد الجبار العلم المكتسب من ناحيته المنهجية حيث يقول: "لا شيء من العلوم المكتسبة إلاّ ويرجع أصله إلى النظر"[3]. فالقاضي عبد الجبار يوضح لنا من خلال قوله أن كل العلوم المكتسبة إلا وتعتمد على النظر. وأن العلاقة التي تميز بين العلوم الضرورية والعلوم المكتسبة هي أن العلوم الضرورية تمثل الأصل لذا هي ضرورية للإنسان أما المكتسبة فهي بمثابة الفرع وبالتالي

[1] حسني زينه, العقل عند المعتزلة, ص63

[2] عبد الكريم عثمان, نظرية التكليف, ص62

[3] القاضي عبد الجبار, المغني, ج12, ص68

" فالعلم الكلي والمجمل هو ضروري، والعلم بالتفصيل هو المكتسب. مثال ذلك أن معرفة قبح القبيح وحسن الحسن بالإجمال تقع ضرورة. ويقع الإستدلال على قبح ظلم بعينه استنادًا إلى تلك المقدمة الإجمالية"[1]. فالعلم الضروري يكون مجملاً أما المكتسب فهو مفصل يقوم على الإستدلال ويبدو أن العلاقة بين العلم الضروري والعلم المكتسب هي علاقة مترادفة حيث أن العلم الضروري هو أول العلوم ويأتي بعده العلم المكتسب فلولا العلوم الضرورية لما وجدت العلوم المكتسبة. "فالعلوم جميعها ضرورية ومكتسبة لا تتميز بالعدد بل بالصفة فالأولى تختص بصفة الجملة والثانية تختص بصفة التفصيل"[2]. وبالتالي فالعلم المكتسب يستند ويرتكز على أسس الجملة الضرورية وعلى هذا الأساس يعتمد في منهجه على النظر الذي يعتبر فعل النفس وطريق الوحيد لتوليد العلم. كما أن النظر يعتبر وسيلة الإنتقال من العلوم الضرورية التي يتساوى فيها جميع البشر إلى العلوم المكتسبة التي يتفاوت فيها الجميع وذلك التفاوت يرجع إلى مستوى ذكائهم وقدراتهم على الإستدلال.

المبحث الثاني: دواعي المعتزلة في البحث عن نظرية المعرفة

لقد كان اهتمام شيوخ المعتزلة بنظرية المعرفة نظرًا لكونها فعل إنساني. ولكنهم اختلفوا في تحديدهم لمصدر إكتساب هذه المعرفة فكان مصدر إكتسابها يرجع إلى المصدر الحسي والمصدر العقلي وبالتالي تنقسم المعرفة عندهم إلى قسمين: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية, ولكن السؤال الذي يتبادر في أذهاننا: ما هي الوسيلة الإدراك التي كان لها نصيب من الاهتمام من طرف المعتزلة؟

[1] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص171

[2] المرجع نفسه, ص171

أولاً. المعرفة الحسية:

يرتبط البحث بشأن هذا نوع من المعرفة عند المعتزلة بالنفس الإنسانية أو ما تسمى بالروح وعلاقتها بالبدن وسائر الأعضاء الحواس الخمس وعلاقتها ببعضها البعض وكيفية تحصيل المعارف استنادا على الحواس الخمس ولكن يوجد هناك نوعًا من الاضطراب في أقوالهم حول تحديدهم للنفس أو الروح وربما هذا هو السبب الذي جعلهم يختلفون في تحديدهم لعملية الإحساس والإدراك (المعرفة).

1) الحواس الخمس عند المعتزلة:

يؤكد كل من أبى الهذيل ومعمّر أن: " الحواس الخمس أعراضًا غير البدن "[1]. ويتبين من خلال التعريف أن كل من أبى الهذيل ومعمر كان قولهم قريب كل القرب من رأي أفلاطون الذي كان يرى أن إتصال النفس بالجسم له صلة عرضية، بينما نجد النظام يقول: "إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والفم والأنف والعين لا إن للإنسان سمعًا هو غيره وبصرًا هو غيره وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يصمّ لآفة تدخل عليه وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه"[2]. فنجد هنا رأي النظام يختلف عن رأي سابقيه في قولهم للحواس حيث كان رأيه قريب من رأي أرسطو الذي كان يرى أن الإتصال النفس بالجسم إنما هو إتصال جوهري حيث قال النظام "بالمشابكة والمداخلة بين النفس والجسم"[3], وسبب في ذلك يرجع إلى نفي النظام لوجود الأعراض ما عدا الحركة. "وظاهر من كلام العلاف ومعمر ومن وافقهما من المعتزلة أنهم يعترفون بإمكان المعرفة عن طريق الحس ولكن بناء على تمييزهم الجوهر من العرض وقولهم بوجود الأعراض، يقولون بأن الأعراض وحدها هي موضوعات المعرفة الحسية، أي أن

[1] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج2, ص339

[2] المصدر نفسه, ص339

[3] حسين مروة, النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, ص344

هذه المعرفة قاصرة عن إدراك الجواهر، لأن الجواهر خارجة عن موضوعات المعرفة الحسية"[1]. وعليه يتبيّن لنا أن المعتزلة اختلفوا حول طبيعة الإحساس وكيفية الحصول عليه ويرجع ذلك إلى اختلافهم حول نظرتهم للأجسام والأعراض، فالذين أثبتوا وجود الأعراض يكون الإدراك عندهم تابع للحواس بينما الذين قالوا بنفي وجود الأعراض فهم يعتبرون أن الإدراك الحسي هو تابع للنفس المدركة وذلك عن طريق الحواس لكون النفس هي المسؤولة عن إدراك هذه المحسوسات.

2)نوعيـة الحـواس:

لكل حاسة من الحواس وظيفتها فإذا كانت الحاسة بنية مخصوصة حسب تعبير القاضي عبد الجبار فستدرك المدركات الحسية كما هي عليه. فالحواس عند أغلب المعتزلة هي عبارة عن أجناس مختلفة لا مخالفة لذلك نجد أبو الهذيل يقول: " كل حاسّة خلاف الحاسّة الأخرى لا نقول هي مخالفة لها لأن المخالف هو ما كان مخالفًا بخلاف"[2]. فمثلاً حاسة البصر تختلف عن حاسة السمع في نقلها للمؤثرات الحسية وبالتالي فكل حاسة مسؤولة عن المؤثر خاص بها لذلك فهي مختلفة لا مخالفة فلو افترضنا أن كل حاسة مخالفة للأخرى نكون قد نفينا وجود المعرفة الحسية. " لأن كل تأثير خارجي على حس ما يكون في هذه الحالة متناقضًا مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر لذلك اعتبر القاضي عبد الجبار أن أحكام الحواس كلها متشابهة وأن كل حاسة من المحسوسات تأخذ ما يناسبها في جنسها "[3]، ولذلك هي مختلفة لا مخالفة. كما نجد النظام يوضح نوعية الحواس في قوله: " أن الذي منع السمع من وجود اللون أن شائبه ومانعه من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت وأن الذي

[1] حسين مروة, النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, ص345, 346

[2] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج2, ص340

[3] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص173

منع البصر من وجود الأصوات أن شائبه من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون وعلى مثل هذا رتّبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح"[1]. فمن خلال قول النظام يتضح لنا أن الحواس تُمنع من تأثرها من صفات الأجسام الخارجية نتيجة تواجد الشوائب والموانع في هذه الحاسة، فهذه الحواس لا تتأثر إلاّ بمثل هذه الصفات الخالية من الشوائب والموانع. "فإذا تأثر مثلا البصر باللون ولم يتأثر به السمع كان معنى ذلك أن شائبة من نوع الظلام منعدمة في البصر وموجودة في السمع ولو افترضنا أن هذه الشائبة ارتفعت عن السمع لأصبح هذا الحس مبصرًا للألوان مثل البصر وهكذا الأمر بباقي الحواس"[2]

فهذه الشوائب هي سبب في منع الحواس من إدراك المؤثرات الخارجية. وبذلك "يكون النظام قد نظر إلى المسألة التأثير على وجهين: نظر إليها أولاً من جهة الحس ذاته ثم من جهة الشيء المؤثر على الحس، أما عن الوجه الأول فهو يعتبر الحس كأنه محاط بغلاف سميك يفصله عن العالم الخارجي ولا توجد في هذا الغلاف سوى فاتحة واحدة يختلف نوعها و الحواس. وأما عن الوجه الثاني فيعتبر النظام الأشياء حائزة على صفات عديدة ومختلفة الواحدة عن الأخرى من لون وشكل وطعم ورائحة وثقل... الخ ولكن لا تمر كل واحدة من هذه الصفات إلا عبر فاتحة معينة موجودة في الحس"[3]. لما أقر النظام أن هذه الشوائب والموانع هي مختلفة في كل حاسة من الحواس فكأنه يعتبر الحواس أنها ليست مختلفة وإنما سبب الإختلاف يرجع إلى هذه الموانع والشوائب فكل حاسة من الحواس لها موانع وشوائب وأن هذه الأخيرة تختلف من حس لآخر.

[1] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص342

[2] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ج2, ص12

[3] المرجع نفسه, ص13

3)نظريات المعتزلة حول المعرفة الحسية:

أ. نظريـة النظـام:

لقد أشرنا في السابق أن النظام كان يرى أن النفس هي المسؤولة عن إدراك هذه المحسوسات وكان يعتبر الحواس مجرد خروق وفتحات تستعملها النفس كواسطة لإدراك المحسوسات أو المؤثرات الخارجية. "وعلى هذا تكون المعرفة الحسية عند الإنسان من الوظائف الداخلية للنفس، لا من وظائف الأعضاء الخارجية الجسمية المسماة بأعضاء الحواس الخمس"[1]. فما دام النظام كان ينسب إلى كون النفس هي التي تدرك المحسوسات عن طريق الحواس فإن عملية الإحساس والإدراك ستكون من عمل النفس أيضًا. وبالتالي يوضح مذهب النظام في تفسيره لإدراكنا للعالم الخارجي أن "ما نسميه بالمعرفة الحسية ليس سوى نوع من الإدراك العقلي لا يميزه عن هذا الإدراك سوى أن مدركاته من صفات الأشياء الخارجية. أما الحواس الخمس فلا تزيد عن كونها ممرات لتلك الصفات يصل بها تأثير المحسوس إلى الحاس، وهو النفس، أي: الإنسان"[2]

وعليه يتبين لنا أن النظام وتلميذه الجاحظ كانوا متأثرين برأي أرسطو في المعرفة الحسية، حيث كان نظام يعتبر الجسم بمثابة القالب أو سكن للنفس وبالتالي فالإحساس والإدراك هما من عمل النفس لا من الجسم.

كما نجده أيضا يكشف عن العلاقة المتبادلة بين الحس والمحسوسات حيث يقول: "أن البصر إنما أدرك الألوان لقلّة الألوان فيه ولو كانت كثيرة لكان منْعُها أشد ولو أفرطت عليه لما وجد لونًا رأسًا"[3] فهو بهذا القول يعالج المعرفة الحسية انطلاقًا من جانبها

[1] حسين مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, ص340

[2] المرجع نفسه, ص341

[3] أبي الحسن الأشعري, المقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ج2, ص342, 343

المحسوس؛ "فالنظام يحاول الإشارة إلى المقاييس التي تحدد تأثير المحسوسات وعدم تأثيرها على الحس، يرجع إلى الظواهر الطبيعية في الأشياء المحسوسة، فيرى أن مقادير اللون في المبصرات، قلة وكثرة، هي التي تحدد مدى تأثيرها على الحس، وهكذا الأمر في سائر المحسوسات التي تختص بسائر أنواع الحس من السمع والشم والذوق وينبغي أن نرد هذا الرأي في «مقادير» اللون والصوت والرائحة والطعم عند النظام إلى نظريته في الأعراض"[1]. فلقد لمحنا في السابق أن النظام كان ينفي وجود الأعراض ما عدا الحركة وذلك حسب رأيه فهو كان يعتبر تلك الأشياء كالألوان والطعوم والأصوات أجسامًا لطيفة في حين كان يعتبرها الآخرون أعراضًا ويقدم لنا الشهرستاني مثالاً يتطابق مع رأي النظام حيث يقول: "ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهوى (فيتموج الهوى) بحركته ويتشكل بشكله، ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله، ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فَيُفهم"[2]. ونفس الكلام يقاس به على اللون والطعم والرائحة فهذا المثال يوضح لنا مراحل حدوث عملية المعرفة بدءًا من المؤثرات الخارجية انتقالاً إلى الحواس وصولاً إلى التحليل والفهم. فالمعرفة الحسية تنطلق بدءًا من العالم الخارجي الموضوعي.

فمن هنا نستنتج أن المعرفة الحسية عند النظام تنقسم إلى جانبين: جانب ميتافيزيقي وهو ما يتعلق بالقوى الإدراك الحسي حيث تكون هذه القوى في النفس بعيدة عن الجانب الفيزيولوجي. والثاني هو جانب مادي يتمثل في طبيعة المحسوسات ومدى تأثيرها على الحواس.

[1] حسين مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, ص342

[2] الشهرستاني, نهاية الأقدام في علم الكلام, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة, ط1, 2009, ص307

ب. نظريـة العلاف ومعمّر حول المعرفة الحسية:

اعتبر كل من العلاف ومعمر أن الحواس هي أعراض، وأنها أجناس مختلفة فهو يقصد بالاختلاف المغايرة والتعدد ولا المخالفة هذه هي نوعية الحواس عندهم. أما قولهم في المعرفة فهم كانوا يؤمنون بوجود وإمكان المعرفة عن طريق الحس وذلك من خلال تمييزهم بين الجوهر والعرض وإثبات وجود الأعراض بحيث "يقولون بأن الأعراض وحدها هي موضوعات المعرفة الحسية، أي أن هذه المعرفة قاصرة عن إدراك الجواهر، لأن الجواهر خارجة عن موضوعات المعرفة الحسية هذه. ولكن معمرًا يحدد كيفية إدراك الحس للمحسوسات، أي للأعراض المحسوسة، وكيفية تحول هذه المحسوسات إلى إحساس، تحديدًا يؤدي به إلى اعتبار المعرفة الحسية «حادثا» متولدًا من التأثر الاضطراري بالمحسوسات"[1]. فكل معرفة حسية تتواجد في الأعراض الأشياء ليس في جوهرها. وبذلك يحدد معمّر نوع الفعل الذي يقع بالحواس في حين إدراكها للمحسوسات حيث يقول: "فيما يقع بالحواس من إدراك المحسوسات أنه ليس باختيار ولكنه فعل طباع"[2]

وبالتالي فإن هذا الإدراك الذي تقوم به الحواس لا يحصل من اختيارها وإنما بمقتضى طبعها. ولذلك فإن الحواس عندما تتعرض لتلك المؤثرات الخارجية الحسية فإنها تنفعل من خلال هذا التأثير انفعالاً اضطراريًا لا اختياريًا وعلى هذا الأساس نجده يقول: "إن المتولدات وما يحلّ في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حلّ فيه بطبعه"[3]. ويتبيّن لنا من خلال قوله أن معمّر لا يفرق بين الإحساس الذي يكون متولدًا من الإنسان وبين ما يتعلق بالطبيعة التي

[1] حسين مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, ج2, ص346

[2] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص382

[3] المصدر نفسه, ص405

تخضع لقوانين حتمية. كما نجده أيضًا يبرهن أن هذه الأعراض ليست من فعل الله حيث يقول: " أن الله لا يفعل عرضًا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على موت ولا على سنه ولا على بصر"[1] فإن الحياة والموت وكل ما ذكره هي أعراض ليست من صفة الله فهو ينفي ذلك عنه تعالى.

ختامًا لما سبق نستنتج أن المعرفة الحسية عند هؤلاء المعتزلة تحصل عند الإنسان استنادًا إلى طريقتين وهما: "تأثير أعراض الجسم على الحواس أولاً، وتولد الإحساس أو الإدراك الحسي، من هذا التأثير ثانيًا، وكلا الطريقتين يحدثان بصورة طبيعية حتمية، بعد سبقهما بعلة إرادية هي تعريض الإنسان حواسه إلى ما في الأجسام الطبيعية (المحسوسات) من أعراض مؤثرة في هذه الحواس"[2]

وانطلاقًا مما سلف نلاحظ أن العلاف ومعمر اتفقا في أن الحواس هي أعراض وأن هذه الأعراض هي موضوعات المعرفة الحسية وأن الجواهر هي موضوعات المعرفة العقلية إلاّ أنهم اختلفوا في تفسيرهم للأعراض حيث يرى معمر أن عملية تحول هذه الأعراض المحسوسة إلى المعرفة الحسية بعيدة كل البعد عن الفعل إلاهي إلا أن العلاف يرجعها إلى الفعل إلاهي.

4)حدود المعرفة الحسية:

لقد تبيّن لنا فيما سبق كيف تبدأ المعرفة الحسية عند المعتزلة والآن ما يلزمنا أن نعرفه إلى أي حد تنتهي؟

إن المعتزلة اتفقوا على أن المعرفة الحسية تنحصر في المحسوسات أي إلى كل ما هو مادي وموضوعي وبالتالي فإن حدود المعرفة الحسية تنتهي عندما يجد الإنسان نفسه

[1] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص 405

[2] حسين مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, ص348

يعالج موضوعات غير موضوعية ولذلك نجدهم ينكرون رؤية الله تعالى بالبصر وينفون التجسيم عنه في مبدئهم الأول (التوحيد) فالبصر عندهم يدرك فقط الألوان والأجسام في العالم المادي ولهذا نفوا رؤية الله في الآخرة لأن رؤية ترتبط بكل ما هو مادي وحسي والله ليس من ضمن هذه الماديات، لذلك نجد أبو الهذيل يقول: "إن الله يُرى بقلوبنا"[1]. وربما قصد أبو الهذيل والكثير من المعتزلة أن معرفة الله تكون معرفة عقلية أو حدسية من غير المعرفة الحسية. وبالتالي يتضح لنا أن المعرفة الحسية عندهم ليست هي السبيل الوحيد للوصول إلى معرفة الله. ولماذا هذه المعرفة الحسية لا يمكن الاعتماد عليها لمعرفة سائر الموضوعات الكونية والفلسفية ومعرفة حقيقة الوجود والجواهر؟ لكن لو تأملنا في الموضوع جيدًا نجد أن المعتزلة نسبوا الأعراض على أنها معرفة حسية وأن الجواهر هي موضوعات عقلية وبالتالي فإن الله هو جوهر وبما أن الجوهر من موضوعات العقل لا يمكن رؤيته بالبصر وإذا قلنا أننا يمكننا رؤيته فنكون قد نسبناه إلى كل ما هو عرضي وهذا محال عندهم.

وتماشيًا مع ما تم ذكره نستخلص أن المعرفة الحسية عند المعتزلة هي سبيل الصحيح والأولي لمعرفة العالم الخارجي فبالرغم من أنها جزئية لا تدرك الجواهر والماهيات وحقيقة الوجود إلاّ أنها تساعدنا في معرفة أعراض الأجسام الموجودة في عالم الحس. ولكن سيظل معرفتنا للجواهر أمر صعب لابد من الإعتماد على العقل لفهم تلك الموضوعات وعلى هذا الأساس اعتمد المعتزلة على المعرفة العقلية.

ثانيًا. المعرفة العقلية عند المعتزلة:

لقد اهتمت المعتزلة بالمعرفة العقلية لما وجدت أن هناك جانب آخر لا يتم إدراكه بالحواس لأن الحواس تدرك فقط أعراض الأجسام (المحسوسات) ولا تدرك جواهرها

[1] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج2, ص289

وماهيتها لأن هذه الأخيرة لا تدرك إلاّ بالعقل الأمر الذي دفعهم إلى اهتمام بالعقل وبالمعرفة العقلية. إذن فما العقل عند المعتزلة؟ وكيف كان اهتمامهم بالمعرفة العقلية؟

1) تعريف العقل:

وضع المعتزلة عدة تعريفات للعقل نذكر من بينها تعريف أبو الهذيل حيث عرفه: "علم الإضطرار، ومنه القوة على إكتساب العلم"[1] فالعقل هو الأداة التي تساعدنا على الإكتساب العلوم فمن خلال التعريف يتبين لنا أن العقل هو جملة العلوم الإضطرارية التي أوردها الله فينا (فطرية) فتلك العلوم النظرية تمكننا من تحصيل العلوم المكتسبة بمعنى أن الإنسان من خلال اعتماده على العقل يصل إلى الإستدلال.

وهناك من المعتزلة من يقر على أن الإنسان لا يبلغ حتى يكتمل عقله حيث يقول الجبائي: "البلوغ هو تكامل العقل والعقل عندهم هو العلم"[2]، فجواز تكليف الإنسان يكون استنادًا لتكامل عقله وفي حين لم يكتمل عقله فليس بجائز أن يكلف. أما القاضي عبد الجبار يعرف العقل على أنه: "هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلّف"[3]. فهنا القاضي عبد الجبار يرفض على أن يكون العقل ملكة أو قوة بل جعله جملة العلوم مخصوصة وقصد بذلك كل ما يتعلق بالعقل من ضروريات وبديهيات. " أما معارضته لتسمية العقل قوة على الإكتساب فمردها تخوفه من أن يكون القصد جعل العقل قدرة حقيقية قبل حصوله على الضروريات أما إذا كان القصد هو أن يصبح العقل بهذه الجملة من العلوم قوة على

[1] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين,ج2, ص480

[2] المصدر نفسه, ص480

[3] القاضي عبد الجبار, المغني,ج11, ص375

الإستدلال"[1] ويجعل القاضي عبد الجبار من هذه العلوم على أنها إذا توفرت في الإنسان أصبح عاقلاً ومكلفًا وإذا لم تتوفر فيه فهو غير عاقل وبالتالي فهو غير مكلف.

يوجد هناك إختلاف بين التعريفات سابقة حيث أن العلاف يجعل من العقل قوة لاكتساب العلم بينما الجبائي يجعله العلم بحد ذاته فمن خلال التعريفين نلتمس الإختلاف على " أن يكون العقل قوة بها يكتسب العلم، أي أن يكون العلم نتاج هذه القوة إكتسابًا، وبين أن يكون العقل هو النتاج نفسه، أي هو حاصل العملية التي تؤدي إلى العلم. فلا يبقى العقل الأداة الموصلة إلى المعرفة العقلية، بل يصبح هو هذه المعرفة ذاتها. إلا إذا كان القصد من كلمة «العلم» الدلالة على «الفعل»، أي عملية اكتساب المعرفة، لا الدلالة على «ذات» المعرفة"[2]. هناك تعريف آخر للعقل أورده الأشعري في كتابه وينسبه إلى العلاف حيث يقول: "العلوم التي في الإنسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم"[3]. فمن خلاله يتبين لنا أن تعريف العلاف للعقل كان يعبر عن رأي المعتزلة للعقل النظري وللمعرفة العقلية وبالتالي فالمعتزلة كانوا متفقين على وجود قوة داخل الإنسان تمنحه اكتساب العلم وتكوينه.

2)وظيفة العقل في إمكان تحصيل المعارف:

يتفق كل المعتزلة على أن المعرفة الحسية هي المعرفة الأولية للعلم وتأتي بعدها المعرفة العقلية ولكن قبل البدء في هذه المعرفة "ألزموا الإنسان بالشك لتخلية العقل من الإعتقادات المسبقة والظنون الفاسدة"[4] لأن تلك الإعتقادات والظنون القبلية ستجعل الإنسان مقيد ولكن من خلال الشك سيصل إلى الكثير من الحقائق لذا فالشك عندهم هو

[1] سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, ص177

[2] حسين مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, ص335

[3] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص481, 482

[4] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, ص208

شرط إلزامي قبل البدء في المعرفة العقلية، "ووظيفة هذه المعرفة تحصيل المعارف، والعلم الذي ينتج عنها يحدث توليدًا بعد النظر بالاعتماد على المبادئ الضرورية أو البديهيات التي تعتبر من كمال العقل"[1]. ولكن السؤال الذي يمكن طرحه هو كيف يمكن للعقل النظري أن يعمل من أجل أن ينتج هذا العلم؟ فهل لهذا العقل مبادئ فطرية غير مكتسبة يعتمد عليها في ذلك؟

يتضح لنا من خلال كل هذه التساؤلات أن المعتزلة لم يحصرون العلم فقط في الإدراكات الحسية لأن حسب رأيهم أن تلك المدركات الحسية التي تأتي من الخارج لا تحمل أي معنى إلا بعد إدراكها بالعقل حيث يقوم بترجمتها وتحويلها إلى إدراكات عقلية مترابطة، وسنعرض الآن أهم النظريات في المعرفة العقلية والتي ردتها المعتزلة ونقدتها.

أ. رد على نظرية أفلاطون العلم ليس بتذكر:

تأكد المعتزلة على أن النظر هو نشاط إنساني يتم بشكل مباشر بدون أي واسطة فهو بذلك ليس تذكرًا لأن هذا الأخير لا يقوم إلا بواسطة أو بعلة فارقة، "فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحصلت فينا بطريق الضرورة وبلا اختيار منا. والمعرفة النظرية الحادثة بطريق التذكر تصبح معرفة ضرورية ولزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ولما يرتفع التكليف تنهار كل الحياة الخلقية ولم يعد مجال للتكلم في المسؤولية ولا في الجزاء ولا في العقاب"[2]

ولعل من المفيد أن نؤكد أن المعتزلة كانوا يناشدون بالعدل بل وجعلوه مبدئهم الثاني من مبادئ الخمسة وأن مسألة المعرفة هي من المسائل التي يعتمد عليها أصلهم الثاني (العدل).

[1] عبد الكريم عثمان, نظرية التكليف, ص76

[2] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة,ج2, ص37

لو نتحدث عن مسألة المعرفة عند أفلاطون نجده أنه كان يرى أن النفس اكتسبت كل المعارف لما كانت في العالم المثل وحين حلت هذه النفس في الجسم نسيت كل تلك المعارف التي اكتسبتها وبالتالي أفلاطون يقر على أن المعرفة تُنسى لا تُفقد بشكل نهائي بل ستبقى متواجدة وكامنة في النفس وستظهر عن طريق التذكر ولكن المعتزلة كانت ترى أن "كمون المعرفة أو وجودها في حالة القوة في النفس، نوعًا من الإضطرار يقف عائقًا أمام حرية الإنسان في المعرفة"[1]. وإذا كانت عائقًا أمامه فلا يمكن للإنسان أن يكون حرًا في إدراكه لتلك المعاني الخلقية والأخذ بها فالمعتزلة كانوا يرون أن نظرية أفلاطون التي ترى أن العلم هو عبارة عن تذكر هي بمثابة العائق أمام حرية الإنسان في تكوين معارفه وخاصة المعرفة الخلقية وعلى هذا الأساس كان المعتزلة يعتبرون العلم متولدًا من النظر دون غيره. فهذا العلم الذي يتحدث عنه المعتزلة ليس تلك المعلومات المكتسبة من الحس أو التجربة والتي تستند على العقل بل يعنون بذلك العلم المتولد من النظر والذي يعتبر المرشد الأولي للإنسان في كل أعماله.

ب.العلم ليس غريزيًا بل يتكون تدريجيًا:

يرى المعتزلة أن معرفة المبادئ الأخلاقية لا تكون غريزية متواجدة فينا بل هي تتولد من النظر وعلى هذا الأساس نجد أبو الهذيل العلاف يقول: " المعارف ضربان: أحدهما باضطرار، وهو معرفة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب"[2]. فمن خلال قول العلاف يتضح لنا أن هناك نوعان من المعارف الأولى: ضرورية يتفق فيها كل الناس خاصة الحياة العقلية والأخلاقية. أما النوع الثاني فهو غير ضروري بل اختياري أو ما يسمى بالمكتسب وبالتالي يختلفوا فيه الناس وهذا الإختلاف لا يضر بشيء.

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ج2, ص37

[2] البغدادي, الفرق بين الفرق, ص129

" إن علم الإضطرار هو علم المبادئ الأخلاقية، مثل معرفة الله وتمييز الخير من الشر، فكأن هذه المبادئ ليست غريزية في العقل بل العقل يدركها عندما يكمل أو ينضج، لأنه يكفي للعقل الناضج أن يفكر حتى يدرك هذه الحقائق ويعلمها بالإضطرار"[1]. فهذا الكلام ينطبق تمامًا مع تعريف الجبائي للعقل بحيث كان يرى أن مرحلة البلوغ لا تكتمل إلا بعد إكتمال العقل، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو هل العقل بإمكانه أن يصل إلى هذه المعرف بمفرده أم أن هناك واسطة تساعده في ذلك؟

نجد المعتزلة يتفقون على أن العقل بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة الحقائق الأساسية بمفرده وخاصة مثل المبادئ الخلقية ولكن في حين عجزه عن إدراك هذه المعرفة يكون العقل هنا غير مكتمل وبالتالي "جائز أن يكمل الله سبحانه له العقل ويخلقه فيه ضرورة فيكون بالغًا كامل العقل مأمورًا مكلفًا"[2] وبالتالي يكون هذا التكليف "عن طريق باعث أو داع أو خاطر يسلطه الله على نفس المكلف"[3] فهذه الواسطة تكون بمثابة تنبيه وتحذير من الوقوع في الشر أو القبح.

3)مراحل المعرفة العقلية عند المعتزلة:

لما أكد المعتزلة أن المعرفة ليست غريزية بل هي تدريجية وتكون عن طريق النظر راحوا يبحثون عن المراحل التي تمر من خلالها المعرفة، فنجد أبو الهذيل العلاف أول من قام بتحديد مراحل المعرفة عندهم حيث نجده يبرهن على أن الطفل في بداية مرحلته تكون معرفته حسية فقط حيث نجده يتعرف على المدركات الحسية الخارجية وهنا في هذه المرحلة لا نجد العلاف يذكر شيئًا من الأصول الأخلاقية أو المسؤولية وذلك يرجع إلى كون الطفل لم يصل إلى مرحلة البلوغ التي من خلالها يكتمل العقل. وتليها المرحلة

[1] ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة, ص39

[2] أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ص481

[3] نصر حامد أبو زيد, الإتجاه العقلي في التفسير, ص65

الثانية "فيلزمه في الحال الثانية من حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، وكذلك عليه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعَدله بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله، حتى إنه إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحالة الثالثة مات كافرًا وعدوًا لله مستحقًا الخلود في النار"[1], أما بالنسبة لرأي بشر بن المعتمر في ذلك يقول: "عليه أن يأتي بالمعارف العقلية في الحال الثالثة مع معرفته بنفسه, لأن الحال الثانية حال نظر وفكر, فإن لم يأت بها في الحال الثالثة, ومات في الحال الرابعة كان عدوًا لله مستحقًا الخلود في النار"[2]

فمن خلال رأي العلاف يتبين لنا أن الطفل في المرحلة الثانية يبدأ باستخدام النظر لذلك يلزمه البحث وجمع المعارف التي تخص مبدأي التوحيد والعدل ففي هذه المرحلة هو مكلّف, وفي حين لم يعرف شيئًا عن تلك المعارف ومات في المرحلة الثالثة فهو كافر ومثواه النار لأنه جهل ما كُلف عليه هذا بالنسبة لرأي العلاف, أما رأي بشر بن المعتمر فهو يجعل من هذه المراحل أربعة على خلاف العلاف الذي قسمها إلى ثلاث مراحل. يوضح بشر بن المعتمر أن المرحلة الثانية هي بداية النظر والفكر حيث يبدأ الطفل بإستخدام العقل فعليه أولاً أن يدرك المعارف البسيطة ثم يبدأ بإدراك المعارف التي هي أكثر تعقيدًا وفي حين انتقاله للمرحلة الثالثة فهو مكلف وعليه أن يدرك هذه المعارف العقلية (معرفة الله والشريعة) ولكن في حين كان يجهل هذه المعارف في هذه المرحلة و أما النظام فنجده يقول: "المفكر إذا كان عاقلاً متمكنًا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال"[3]. نفهم من قوله أن معرفة الله لا تكون إلاّ ببلوغ العقل وكماله وأن هذه المعرفة تقوم بالنظر والاستدلال وهذا القول يتطابق مع المرحلة

[1] البغدادي, الفرق بين الفرق, ص129

[2] المصدر نفسه, ص130

[3] الشهرستاني, الملل والنحل, ص72

الثانية عند العلاف ويتطابق أيضًا مع المرحلة الثالثة عند بشر بن المعتمر فكلا المرحلتين تعتمدان على بلوغ وكمال النظر لتحصيل المعارف العقلية.

يتضح من كل هذا أن المعتزلة كانت ترفض كون المعارف غريزية بل معارفنا مرتبطة مع نضوج العقل فهو بمثابة القوة المرشدة للإنسان فمتى نضج العقل وكمل في المرء فهو مكلف بإدراك المعارف العقلية وإذ جهلها فسيحاسب على مدى جهله بها.

4)معرفـــة الله:

يتبيّن لنا مما سبق أن المعتزلة اهتموا بهذه المعرفة وأكدوا أن معرفة الله الغاية منها هي معرفة أوامره ونواهيه (التكليف) وتكون هذه المعرفة عندهم عن طريق نظر والاستدلال لأنها من بين المعارف الإضطرارية (ضرورية) وعلى هذا الأساس تندرج ضمن المعارف العقلية ولا تدرك إلا من خلال إكتمال العقل وبلوغه، "فبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن، فإن أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدي إلى معرفة الله"[1] فهو شرط إلزامي عند المعتزلة فهذا العلم المؤدي إلى معرفة الله هو علم ضروري وبالتالي يتفق فيه كل الناس ولا يمكنهم إختلاف فيه لأن معرفة الله من كمال العقل فلا يمكن أن تدخله أية شبهة.

ونجد القاضي عبد الجبار يرى أن معرفة الله لا تكون إلا بحجة العقل "ثم جعل الكتاب والسنة والإجماع حججًا مكملة لحجة العقل ومثبتة لها"[2] فمن خلال ذلك يتبيّن لنا تقديم المعتزلة للعقل على النقل، فالعقل حسب رأي القاضي عبد الجبار وعند كل المعتزلة هو مقياس أساسي للحقيقة وطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة اليقينية (معرفة الله). وعلى هذا نجد الشهرستاني يؤكد على أن المعتزلة: "اتفقوا على أنّ أصول المعرفة، وشكر

[1] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, ص205

[2] عبد الستار الراوي, العقل والحرية, المؤسسة العربية, بيروت, لبنان, ط1, 1980, ص248

النعمة واجبة قبل ورود السمع"[1] ومعنى ذلك أن معرفة الله واجبة قبل ورود الشرائع، وعلى هذا الأساس "يضع القاضي عبد الجبار اللطف كأبرز دلالات وجوب معرفة الله، الذي يتعين في أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفًا كان واجبًا لأنه يوازي دفع الضرر عن النفس، فإذا عرف الإنسان أن له صانعًا صنعه، ومدبرًا دبره، إن أطاعه أثابه، وإن عصاه عاقبه. كان أقرب إلى أداء الطاعات وإنفاذ الواجبات، وترك المقبحات"[2]، فالقاضي عبد الجبار اعتبر اللطف من بين دلالات لإثبات معرفة الله لأن هذا اللطف يوصل الإنسان إلى طاعة الله واجتناب نواهيه. فهذا اللطف إلاهي نجده ضمن مبدئهم الثاني (العدل).

وتماشيًا مع ما تم ذكره نستخلص أن معرفة الله تحصل عندما يصبح العقل متكاملاً ويكون ذلك عندما يستطيع الإنسان تجاوز المعرفة الحسية ومدركاتها فيكون بذلك قد وصل مرحلة البلوغ والتي تعني كمال العقل ومن ثمّ تبدأ المعرفة العقلية بمراحلها (المعرفة الضرورية، والمعرفة الاكتسابية) فهذه الأخيرة حسب رأي أبو الهذيل هي المرحلة الثالثة والتي تعتبر آخر المراحل عنده فمن خلالها يحصل الإنسان على معرفة مبدأي (التوحيد والعدل) وذلك عن طريق النظر والاستدلال.

5)مسألة الحسن والقبح العقليين (مرحلة بلوغ العقل):

تندرج هذه المسألة ضمن مبدأ العدل عند المعتزلة وخاصة مسألة حرية اختيار الإنسان. فالمعتزلة كانوا يرون أن من خلال العقل يستطيع الإنسان أن يدرك أن لهذا العالم صانعًا ومدبرًا، وبإمكانه أيضا أن يميز بين الخير والشر وبين الحسن والقبح. وأن الله عادل لا يمكن أن يكلف الإنسان إلاّ بما يملكه من حرية اختيار في أفعاله فمن خلال امتلاكه للعقل له القدرة على الاختيار وعلى هذا الأساس نجد أبو الهذيل يقول: "على المكلف أن

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص58

[2] عبد الستار الراوي, العقل والحرية, ص249

يعلم أيضًا حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور"[1]. أما بالنسبة للنظام فنجده يقول عن مسألة الحسن والقبح العقليين: "بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال"[2]. أما عن الجبائيان فهم يتفقان على أن: "معرفة الحسن والقبح واجبات عقلية"[3]، يتبيّن من خلال الأقوال السابقة لمفكري المعتزلة أنهم جميعهم يتفقون على أن مسألة الحسن والقبح العقليين ترجع إلى العقل بصفته هو المسؤول عن تحديدها والحكم عليها. وأن هذه المسألة ليست جديدة بل تناولها جهم بن صفوان ويعتبر أول من تحدث عن هذه المسألة وجاء بعده المعتزلة وتوغلوا فيها وطوروها ولكن اتفقوا مع جهم في كونه أرجعها إلى فعل عقلي لكون العقل قادر على الكشف ما بداخل الأشياء والأفعال من حسن وقبح.

6) مكانة العقل عند المعتزلة:

لقد منح المعتزلة للعقل مكانة عالية فقد "قالوا بسلطان العقل وآمنوا به فأطلقوا له العنان وجعلوه حكمًا في كل شيء, وبحثوا على ضوئها في جميع الموضوعات دينية كانت أو علمية. فالعقل عندهم هو المرجع وهو الأساس. فإذا تحاكموا فإلى العقل، وإذا حاجّوا فبحكم العقل يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام، ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي، ويرمونه إذا خالفه وناقضه ولم يحتمل تعليلاً أو تأويلاً"[4]، فالعقل عندهم كان بمثابة السلاح لمواجهة خصومهم من خلال مناظرتهم ومجادلتهم فراحوا يدافعون عن العقيدة الإسلامية بحجج عقلية أمام الملحدين وأصحاب الديانات الأخرى وأسسوا من خلاله ما يسمى بعلم الكلام فالمعتزلة كان لهم الفضل الأول في وضع أسسه. ولم يتوقف

[1] الشهرستاني, الملل والنحل, ص66

[2] الشهرستاني, الملل والنحل, ص72

[3] المصدر نفسه, ص91

[4] قدرى حافظ طوقان, مقام العقل عند العرب, دار القدس, بيروت, (د,ط),(د,ت), ص78

دور العقل عندهم في هذا الحد بل جعلوه أداة تحليل وتأويل لأحكام العقيدة الإسلامية ووسعوا دائرة التفكير "فقالوا بسلطان العقل في معرفة الخير والشر، وأن الحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ولو لم تصل إلى العقل أوامر الشرع"[1]

كما أنهم قد فسّروا القرآن على أساس العقل واعتمدوا على كل ما هو معقول أكثر من ما هو منقول (أسبقية العقل على النقل). "فالعقل عند المعتزلة عقلان: عقل الدين وعقل الدنيا. عقل الدين يخضع للنقل في دور العبادة أما عقل الدنيا فله مطلق الحرية في جدع أنف النقل الذي يزج أنفه في تفاصيل الحياة الدنيا وينزع إلى المواءمة بين نشاط الدين ونشاط الدنيا"[2]

وعلى هذا الأساس تفصل المعتزلة بين العقل والنقل وتمنح للعقل أسبقية. فالعقل هو أداة تمييز بين الإنسان والحيوان فكما نجد للعين فعل وهو رؤية والإبصار فكذلك للعقل فعل وهو التفكير ولذلك جعل المعتزلة عقائدهم وأحكامهم في خدمة العقل بل وأن كل معارفهم هي عقلية بامتياز.

نستنتج مما سبق أن العقل عند المعتزلة هو منهجهم الفكري فمن خلال العقل تمكنوا من تحصيل المعارف وتفسيرها وإثباتها وتأويل كل الحقائق والأحكام بمنطلق عقلي فهذا كله جعل المعتزلة من العقل سلطانًا لنفسه. وعلى هذا الأساس كان المعتزلة يهتمون بالمعرفة العقلية أكثر من أي معرفة أخرى، والعلم عندهم هو ما يصدر من العقل لذلك كانت العلاقة بين العلم والمعرفة عند المعتزلة مترادفة فالعلم هو المعرفة،والمعرفة هي العلم بل كان هذا الأخير قسم من أقسام المعرفة (العلم الضروري، العلم المكتسب).

[1] قدرى حافظ طوقان, مقام العقل عند العرب, المرجع السابق, ص80

[2] إسحاق الشيخ يعقوب, هكذا تكلمت المعتزلة عقلا, دار الفارابي, بيروت, لبنان, ط1, 2013, ص15

النقد:

أدى اهتمام المعتزلة بالمعرفة العقلية ومنحها للعقل مكانة عالية وجعله سلطانًا إلى ظهور الكثير من المنتقدين من بينهم فرقة الأشاعرة والماتريدية فبعدما كانت المعرفة عند المعتزلة مقتصرة على الحس والعقل, ذهب كل من الفرقتين على أن أسباب الحصول على العلم والمعرفة لدى الإنسان يتضمن ثلاثة مصادر وهي حواس سليمة والعقل والخبر الصادق فهم بذلك زادو على المعتزلة مصدر ثالث وهو الخبر الصادق. فالحواس والعقل وحدهما غير كافيان للحصول على المعرفة وحتى إن حصلت ستكون ناقصة أو تحمل بعض الشكوك فهم انطلقوا في هذا شأن من عقيدتهم الإيمانية المنبثقة من القرآن والسنة. وعلى هذا فالحواس عندهم هي المصدر الأولي للمعرفة وبالتالي يجب أن تكون سليمة ليس بها أي خلل لكي تنقل لنا الحقائق الصحيحة دون زيادة أو نقصان وعلى هذا الأساس نجد الأشاعرة تعطي اهتمامًا كبيرًا بالحواس أكثر من أي مصدر آخر, وترى أن من ينكر هذا المصدر فقد أنكر الضروريات والبديهيات, فالمعرفة الحسية إذن تكون عن طريق الحواس الخمس ولكل حاسة دورها في تحديد المحسوسات وخاصة إذا كانت تلك الحواس سليمة فنكون قد حققنا جزء كبير من المعرفة والعلم. نلاحظ هنا أن الأشاعرة منحت إهتمام كبير للمعرفة الحسية أكثر من المعرفة العقلية على عكس المعتزلة. كما أن الأشاعرة كانت تجعل من العقل قوة خاضعة للنص الديني وهم بذلك يقرون بأسبقية النقل على العقل.

الخـــاتـمـــــــة

الخاتمـــــــة:

وفي الختام يمكننا القول أن المعتزلة هي فرقة كلامية إسلامية كان لها تأثير كبير على البيئة العربية من خلال ما تناولته من موضوعات دينية, أخلاقية, سياسية وفلسفية فهي كانت بمثابة العنصر الفعال والمؤثر على الفرق الأخرى التي لحقتها في ظهور فأخذت المعتزلة من العقل منهجًا لمعالجة مواضيعها. كما نجد أن أصحاب هذه الفرقة كانوا من واضعي دعائم علم الكلام الإسلامي الذي يقوم على العقل فهم أخذوا من العقل سلاح للمناظرة والجدل ورد على خصومهم من خلال البرهنة على العقيدة الإسلامية بحجج عقلية وربما هذا ما زاد اهتمامهم بالعقل كما أنهم اهتموا بمواضيع فلسفية كنظرية المعرفة التي حازت على اهتمام كبير من طرف المعتزلة ولكن أخذت طابعًا دينيًا حيث جعلوا من المعرفة نوعان: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

المعرفة الحسية هي معرفة أولية تعتمد على المدركات الحسية الخارجية ويكون مصدرها من الحواس. أما المعرفة العقلية فهي تلك المدركات العقلية التي تعتمد على النظر (العقل) في إمكانية الوصول إلى معرفة الله وتمييز بين الحسن والقبيح. فهذه المعرفة تحصل عند بلوغ العقل وكماله حيث يصبح الإنسان مكلف في معرفة مبدأي التوحيد والعدل فهذين الأصلين مهمين ويجب على الإنسان معرفتهما. وعلى هذا الأساس كان المعتزلة يمنحون للمعرفة العقلية اهتمامًا كبيرًا أكثر من المعرفة الحسية لأن هذه الأخيرة تدرك فقط الأعراض أما بالنسبة للجواهر فمصدرها عقلي والله هو جوهر لذلك يندرج من ضمن المعارف العقلية فتناول المعتزلة لمثل هذه المواضيع جعلها تجتاز دائرة النقد من طرف منتقديهم ولكن رغم ذلك تبقى المسائل التي تناولتها المعتزلة من بين المسائل التي لها أهمية كبيرة والتي كانت شغل اهتمام كل من يدرسها.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

المصادر:

1) أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ج1, تح: محمد محي الدين عبد الحميد, المكتبة العصرية للطباعة والنشر, بيروت, (د,ط), 1990

2) أبي الحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين, ج2, استانبول مطبعة الدولة, (د,ط), 1930

3) أبي الحسين محمد بن أحمد الملطي, التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع, المعهد الألماني للأبحاث الشرقية, بيروت, لبنان, 2009

4) أبي الحسين الخياط المعتزلي, الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد, (د,ط), (د,ت)

5) أحمد بن يحي بن المرتضى, طبقات المعتزلة, دار المنتظر, بيروت, لبنان, ط2, 1988

5) أحمد بن يحي بن المرتضى, المنية والأمل, مطبعة دائرة المعارف, (د.ط), 1316ه

6) أرسطو طاليس, النفس, تر: أحمد فؤاد الأهواني, المركز القومي للترجمة, القاهرة, ط2, 2015

7) البغدادي, الفرق بين الفرق, تح: محمد محي الدين عبد الحميد, مطبعة المدني, القاهرة, (د,ط), (د,ت)

8) الحسن بن موسى النوبختي, فرق الشيعة, منشورات الرضا طباعة ونشر وتوزيع, بيروت, لبنان, ط1, 2012

9) القاضي عبد الجبار, شرح الأصول الخمسة, حق: عبد الكريم عثمان, مكتبة وهبة, القاهرة, ط3, 1996

10) القاضي عبد الجبار, المغني في أبواب التوحيد والعدل, ج11, تح: محمد علي النجار

11) القاضي عبد الجبار, المغني في أبواب التوحيد والعدل, ج12, تح: إبراهيم مدكور

12) القاضي عبد الجبار وآخرون, فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة, تح: فؤاد سيّد, دار الفارابي, ط1, 2017

13) شمس الدين الدمشقي, ميزان الاعتدال في نقد الرجال, مج2, مطبعة السعادة, مصر, ط1, 1325هـ

14) عبد الكريم الشهرستاني, الملل والنحل, تح: عبد الأمير علي مهنا, دار المعرفة للنشر والتوزيع, بيروت, لبنان, ط3, 1993

15) عبد الكريم الشهرستاني, نهاية الأقدام في علم الكلام, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة, ط1, 2009

16) فخر الدين الرازي, اعتقادات فرق المسلمين والمشركين, تح: علي سامي النشار, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, 1982

المراجع:

1) أحمد علي زهرة, بين الكلام والفلسفة عند الخوارج والمعتزلة, نينوى للدراسات والنشر والتوزيع, دمشق, سوريا, ط1, 2004

2) أحمد محمود صبحي, في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة, دار النهضة العربية للطباعة والنشر, بيروت, لبنان, ط5, 1985

3) أحمد أمين, ضحى الإسلام, ج3, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, (د,ط), 2001

4) الأب سهيل قاشا, المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحرّ, التنوير للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان, ط1, 2010

5) ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين, ج1, مطبعة دار النشر الثقافة, الإسكندرية, (د,ط), (د,ت)

6) ألبير نصري نادر, فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين, ج2, مطبعة الرابطة, (د,ط), 1951

7) إبراهيم محمد تركي, علم الكلام بين الدين والفلسفة, دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر, الإسكندرية, مصر, ط1, 2008

8) إسحاق الشيخ يعقوب, هكذا تكلمت المعتزلة عقلاً, دار الفارابي, بيروت, لبنان, ط1, 2013

9) جميل صليبا, تاريخ الفلسفة العربية, الشركة العالمية للكتاب طباعة ونشر وتوزيع, بيروت, لبنان, (د,ط), 1989

10) حسني زينه, العقل عند المعتزلة, دار الآفاق الجديدة, بيروت, لبنان, ط1, 1978

11) حسين مروة, النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية, مج2, دار الفارابي, بيروت, لبنان, ط2, 2008

12) حنا الفاخوري, خليل جر, تاريخ الفلسفة العربية, ج1, دار الجيل, بيروت, لبنان, ط3, 1993

13) رشيد البندر, مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة, النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان, ط1, 1994

14) زهدي جار الله, المعتزلة, الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت, ط1, 1974

15) سميح دغيم, فلسفة القدر في فكر المعتزلة, دار التنوير للطباعة والنشر, بيروت, لبنان, ط1, 1985

16) عادل العوا, المعتزلة والفكر الحر, الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع, دمشق, ط1, (د,ت)

17) عبد الحليم محمود, التفكير الفلسفي في الإسلام, دار المعارف, ط2, (د,ت)

18) عبد الحميد عرفان, دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية, مطبعة الإرشاد, بغداد, ط1, 1967

19) عبد الرحمان بدوي, فلسفة العصور الوسطى, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, ط2, 1969

20) عبد الستار عز الدين الراوي, ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد, دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية, بغداد, العراق, ط2, 1986

21) عبد الستار الراوي, العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, لبنان, ط1, 1980

22) عبد الكريم عثمان, نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية, مؤسسة الرسالة, بيروت, 1971

23) علي سامي النشار, نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام, ج2, دار المعارف, القاهرة, ط8, 1968

24) علي فهمي خشيم, النزعة العقلية في تفكير المعتزلة, الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان, ط2, 1976

25) عواد بن عبد الله المعتق, المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها, مكتبة الرشد للنشر والتوزيع, الرياض, المملكة العربية السعودية, ط2, 1995

26) فيصل بدير عون, علم الكلام ومدارسه, دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهرة, (د,ط), (د,ت)

27) قدرى حافظ طوقان, مقام العقل عند العرب, دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت, (د,ط), (د,ت)

28) ماهر عبد القادر محمد, حربى عباس عطيتو, دراسات في فلسفة العصور الوسطى, دار المعرفة الجامعية, (د,ط), 2000

29) محمد صالح السيد, مدخل إلى علم الكلام, دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع, القاهرة, مصر, (د,ط), 2001

30) محمد عابد الجابري, الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, لبنان, ط1, 1998

31) محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية, (د,ط), 1990

32) محمود زيدان, نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين, دار النهضة العربية للطباعة والنشر, بيروت, لبنان, ط1, 1989

33) مصطفى النشار, فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة, دار الثقافة العربية للنشر والتوزيع, (د,ط), 2006

34) نصر حامد أبو زيد, الإتجاه العقلي في التفسير, المركز الثقافي العربي, بيروت, ط5, 2003

35) هانم إبراهيم يوسف, أصل العدل عند المعتزلة, دار الفكر العربي, القاهرة, ط1, 1993

36) هنري كوربان, تاريخ الفلسفة الإسلامية, عويدات للنشر والطباعة, بيروت, لبنان, ط2, 1998

37) يحي هويدي, دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية, دار الثقافة للنشر والتوزيع, القاهرة, ط3, 2002

القواميس والمعاجم:

1) أحمد أبو حاقة, معجم النفائس الوسيط, دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان, ط2, 2011

2) ابن منظور, لسان العرب, دار المعارف, القاهرة, (د,ط), (د,ت)

3) جلال الدين سعيد, معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية, دار الجنوب للنشر, تونس, 2004

4) جميل صليبا, المعجم الفلسفي, ج2, دار الكتاب اللبناني للطبع والنشر, بيروت, لبنان, 1982

5) عبد المنعم الحفنى, المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة, مكتبة مدبولى, القاهرة, مصر, ط3, 2000

موسوعات:

1) أندري لالاند, موسوعة لالاند الفلسفية, مج1, منشورات عويدات, بيروت, باريس, ط2, 2001

2) روزنتال, يودين, الموسوعة الفلسفية, تر: سمير كرم, دار الطليعة للطباعة والنشر, بيروت, (د,ط), (د,ت)

3) محمد بن محمود آل عبد الله, موسوعة الأديان والفرق والمذاهب والجماعات, دار الوفاء لدنيا, الإسكندرية, مصر, ط1, 2016

4) محمد جواد مشكور, موسوعة الفرق الإسلامية, تر: علي هاشم, مجمع البحوث الإسلامية, بيروت, لبنان, ط1, 1995

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة.....أ,ب,ج

الفصل الأول: نظرية المعرفة في تاريخ الفكر الفلسفي

تمهيد.....10

المبحث الأول: ضبط مفاهيم.....10

1. مفهوم النظرية.....10

2. مفهوم المعرفة.....11

3. مفهوم نظرية المعرفة.....12

4. مفهوم العلم.....13

5.مفهوم المنهج.....13

6.المبحث الثاني: نظرية المعرفة في تاريخ الفكر الفلسفي 14

أولا: المعرفة عند فلاسفة اليونان.....14

1. أفلاطون.....14

2. أرسطو.....18

3. ثانيا: المعرفة عند فلاسفة القرون الوسطى.....20

1. القديس أوغسطين.....20

2. توما الأكويني 23

ثالثا: المعرفة عند الفرق الإسلامية.....25

المبحث الثالث: المعتزلة بين المفهوم والنشأة.....27

تعريف المعتزلة.....27

أصل التسمية.....29

أهم الأسماء التي اشتهروا بها.....31

نشأة المعتزلة.....33

التدرج التاريخي لأعلام المعتزلة.....36

أولا: معتزلة البصرة..... 37

ثانيا: معتزلة بغداد.....46

الفصل الثاني: السياق التاريخي والفلسفي للفكر المعتزلي

تمهيد.....54

المبحث الأول: الأرضية المعرفية لظهور المعتزلة.....54

1. حل مشاكل الخلاف بين المسلمين.....54

2. أثر الديانات الأخرى.....57

3. مناصرة بني عباس.....61

4. الدفاع عن الدين الإسلامي.....63

5. دراسة الفلسفة..... 64

المبحث الثاني: العقائد الفكرية لدى المعتزلة.....66

الأصل الأول: التوحيد.....66

الأصل الثاني: العدل.....74

الأصل الثالث: الوعد والوعيد.....79

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين.....80

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.....81

المبحث الثالث: الفلسفة المعتزلة.....83

أولا: الفلسفة الأخلاقية.....83

ثانيا: الفلسفة الطبيعية.....85

الفصل الثالث: تأسيس المعرفي لفرقة المعتزلة

تمهيد.....93

المبحث الأول: العلم في فلسفة المعتزلة.....93

1. تعريف العلم وإثباته.....93

2. حد العلم.....94

3. معيار العلم اليقيني عند المعتزلة.....97

4. أقسام العلم.....98

أ. العلم الضروري.....98

ب. العلم المكتسب.....100

المبحث الثاني: دواعي المعتزلة في البحث عن نظرية المعرفة.....101

أولا: المعرفة الحسية.....102

1. الحواس الخمس عند المعتزلة.....102

2. نوعية الحواس.....103

3. نظريات المعتزلة حول المعرفة الحسية.....105

أ. نظرية النظام.....105

ب. نظرية العلاف ومعمر.....107

4. **حدود المعرفة الحسية.....108**

ثانيا: المعرفة العقلية.....109

1. تعريف العقل.....110

2. وظيفة العقل في إمكان تحصيل المعارف.....111

3. مراحل المعرفة العقلية عند المعتزلة.....114

4. معرفة الله.....116

5. مسألة الحسن والقبح العقليين.....117

6. مكانة العقل عند المعتزلة.....118

النقد.....120

خاتمة.....122

قائمة المصادر والمراجع.....124

الفهرس.....131

ملخص:

لقد اعتمدنا في دراستنا لنظرية المعرفة عند المعتزلة إلى دراسة نظرية المعرفة بشكل عام وتحديدها على مر العصور وصولا إلى فرقة المعتزلة حيث تطرقنا إلى معرفة هذه الفرقة وكشفنا عن أبرز عقائدها الفكرية وكيفية تناولها للموضوعات الفلسفية من بينها نظرية المعرفة حيث حولت هذه نظرية من مجالها العام بعدما كانت تعالج مواضيع مختلفة ومتعددة إلى الخاص حيث ارتبطت بموضوعات دينية إسلامية وكان للعقل عندهم دور كبير في استنباطها.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة, الإدراك, المدركات الحسية, العقل.

Abstract:

In our study of the theory of knowledge among the Mutazila, we dealt with the study of knowledge in general and its definition throughout the ages, all the way to the Mutazila sect, where we learned about this sect and revealed the distinctiveness of its doctrines, its choice, and its approach to philosophical topics in terms of the theory of knowledge. This theory was diverted from its general field and was not dealing with various and multiple topics. It is specific to it, as it is linked to Islamic religious topics, and the mind played a major role in devising it.

Keywords: epistemology, perception, sensory perceptions, mind.