وما يمكنأن نبرزه في نهاية هذا البحث النتائج التالية:

أولا: أن ظهور المعتزلة كان ظهورا متميزا ومتقوما بالاحتجاج على العقيدة،حيث وقع التداول في مسألة مرتكب الكبيرة، والإقراربمبدأ منزلة بين المنزلتين، وهيأولى المسائل التي تعرض لها أهلالاعتزال، فكانت بذلك مؤذنةبميلاد الفرقة، ومن هنا يتضح أن نشوء المعتزلة كان بسبب مشكلة عملية تتعلق بتحديد حقيقة الإيمان، وبتعيين منزلة مرتكب الكبيرة، فقد كان هذا الأمر منشأ لفتنة كبيرة في المجتمع الإسلامي.

ثانيا:عرفت المعتزلة عقائد عامة أو مايصطلح عليها بالأصول الخمسة،هذه العقائد شكلت فلسفتهم،وجعلوا منها منطلقا لهم،وأحدثوا القول فيها، وقد ارتبطت هذه الأصول بثلاث قضايا أساسية:

- فالتوحيد والعدل مقابل طبيعة الله.
- الوعدوالوعيد مقابل طبيعة الإنسان ومصيره.

المنزلة بين المنزلتين، والأمربالمعروف والنهي عن المنكر يتعلقان بالإلهياتوالأخلاق.

ثالثا:إذا أردنا التمثيل لأهم المسائل الاعتزالية،والتي كانت تعرض،فإننا نجد أنأولى المسائل ظهورا تلك المسائل ذات الصلة الوطيدة بالواقع الاجتماعي،وعلى رأس هده المسائل ، قضية الفعل الإنساني،هذه المسألة كانت محل تنظير عقدي،من قبل القدرية ،والمرجئة،الجبرية،لتصبح النواة الأولى في الفكر الاعتزالي.فقضية الفعل الإنساني كانت بين الجبرية والحرية،أو بين الجبر والاختيار،حيث نشأت لمعالجتها مسالة الفعل الإنساني عند المعتزلة،وقولهم بحرية الإنسان في فعله وفرض مسؤولية عليه،وهو ما ابتدأعند القدرية الأوائل ، ثم طوره المعتزلة فأصبح بذالك أصلا من أصولهم الخمسة وسموه بأصلالعدل.

هذا الأمر يوضح لنا أن قضية حرية الإنسان كانت بحثا تاما لدى المدرسة الاعتزالية، وبالتالي فإن هذه المسألة ليست بالجديدة، بل بحث فيها من قبل.فقد ذهبت فرقة القدرية إلىأنللإنسانإرادة حرة في كل مايصنع، وله قدرة على إيجادالفعل، وهيإرادة مستقلة عن الله، وفي مقابل دالك ذهبت الجبرية إلى نفي الاختيار والحرية، ورأتأنالإنسان مجبور وهو كالريشة في مهب الريح تميلها حيث تميل.

أمالمعتزلة فقد أقرواأن التكليف والمسؤولية يستلزمان قدرة الإنسان وحريته فيما يريد،وإلا بطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد.

رابعا:إن من أبرز ملامح المنهج الأخلاقي عند المعتزلة يتجلى في الربط الواضح للمسائل الأخلاقيةبالأصول العقدية الجانب الديني حيث ظهر الاتساق التام عند المعتزلة في فهمهم للأصلالعدلوهو صفة الله عز وجل،فالله متصف بالعدل، ومنزه عن الظلم، حتى وإن كان هذا الأمر مشتركا عند جميع المسلمين،أيأن الله عادل، إلاأنهم انفردوا بقولهم إن هذا الأصل—العدل- يعني أن الله تعالى عادل لا يفعل القبيح،فهو مستغن عنه،ولذا أوجبوا على الله تعالى فعلالصلاح.

خامسا:بروز المنحى العقلي في المسائل الأخلاقية عند المعتزلة، ذلك لأنهم بحثوا في مسألة (لتحسين والتقبيح) باعتبار أن العقل قادر على إدراك مافي الأشياء من حسن أوقبح. وبمقتضى هذاالإدراكالعقلي، فانه يحكم على حسن الصدق، والأمانة، ويقبحالكذب، والسرقة، وغيرذلك. أما بالنسبة للشرع،وهم يقولون إن الشرع لا يوجب قبح الأشياء ولا حسنها، إنما يكشف لنا عن حالها ويدل على ما تنطوي عليه، هكذااحتل العقل مكانا بارزا ميز هذه الفرقة عن غيرها، فتكون المعتزلة بذلك روادا للمذهب العقلي،بل نستطيع اعتبارهم فلاسفة الإسلامبحق، والمعبرين عن روح الإسلام،ومفهوم العقيدة بمنهج عقلي.

سادسا: المسائل الأخلاقية كانت ترتبط حول الإيمانوالعمل، الحكم على مرتكب الكبيرة،العدل،الجبر والاختيار، وغيرها من القضايا التي تبدوا في ظاهرها قضايا دينية عقدية،ولكنها في حقيقتها وجوهرها نجدها قضايا أخلاقية،فقد كانت هناك إسهامات واضحة، وهو ما تجلى في بحوثهم في التحسين والتقبيح، حريةالإرادة، الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر، كل هذه القضايا سارت بمنحنى عقلي،ديني في آن واحد.

سابعا: إن البحوث الأخلاقية عند المعتزلة أخذت مكانها في الفكر الأخلاقي لدى المسلمين،ذلك لان المعتزلة كانوا أكثر المتكلمين ضربا فيهذا الطريق، حتى انه يمكننا القول بأنهمأبرز طائفة مثلت الفكر الإسلاميعموما، وهذا الاعتبار مرده أن القضايا التيتناولها الفكر الاعتزالي الأخلاقي من مسألة القبح والحسن، حريةالإرادة،كلها قضايا أخلاقية بحتة.بالإضافةإلى اعتبار إن المعتزلة جسدت مرحلة

جديدة في تطور الفكر الأخلاقيالإسلامي، حيث برز المنحنى العقلي بكل ما ستلزمه من خصائص، طريقا اختلف عنه البقية.

ثامنا: من أبرز ملامح الفكر الأخلاقي عند المعتزلة هو ظهور المصطلحات الأخلاقية بشكل أوضح،ذلك أن هده المصطلحات أخذت طريقها إلى الفكر الأخلاقي لدى المسلمين،والتي لم تكن واردة من فكر أخر،بل أنها كانت وليدة الفهم العقلي والديني معا،فهذا ما ظهر عند المعتزلة بشكل واضح.

حيث جرهم حديثهم في الحسن والقبح إلىأن يحددوا معنى الواجب، فعرفه القاضي عبد الجبار:"**أنالواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الدم، والمدح إن فعله**".

تاسعا:إن قضية حرية الإرادة هي المسلمة الأولى في الفكر الأخلاقي الاعتزالي،ولعل مدرسة الاعتزال كانت أدق المدارس في عصرها بحرية الفرد،لان في حريته يكمن مبدأ العدل الإلهي،وبمقتضى العدل الإلهي عندهم أن يثاب الإنسانأو يعاقب على أفعاله،فما دام الإنسان حرا في اختياره،فحريته هذه لن يكون لها معنى إلاإذا كان مسؤولا عما يفعله،وهم يرون أن الجبر ينافي العدل ويسقط التكليف والمسؤولية،إذ أنه يؤدي إلىانعدام الفرق بين المحسن والمسيء،وأنه ينفي معنى الثواب والعقاب فحرية الإرادة هي الأساس في إقامةالأخلاق عند المعتزلة.وعليها تبنى المسؤولية الأخلاقية.

وقضية المسؤولية كانت موضع اهتمام المعتزلة،الأمر الذي جعلهم يناقشون مسالة (التوليد) كأثر من أثار الفعل الإنساني الصادر عنه بحرية وإرادة.

عاشرا:الارتباط الواضح بمسالة العمل،وعدم غياب الجانب العملي ،ذلك أنالأخلاق عند المعتزلة لم تكن بحثا نظريا من أجل البحث وفقط،بل أنها كانت مسألة سلكت مسلك العمل ،وارتبطت بالسلوكالإنساني،وهنا نشير إلىالأصل العملي من الأصول الخمسة للمعتزلة،وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،فهذا الأصلالخامس مرتبط بمبحث الأخلاق،ذلك لأنه يصب في موقف المرء من الخير والشر ،وضرورة التزامه بمبدأ الانتصار للخير على الدوام،إما بتغيير الشر والمنكر إن وجد،وإما بالإصرار على الخير وبثه للأخريين،فيطبع على همته النزوع نحو الخير ،ونشد الأفضل والأسمى على الدوام ،وما هو ملاحظ في هذا الأصل أن المعتزلة قدموا فهما يقول أن الأخلاق علم عملي ،وأن الأخلاق لا تعد مجرد نظرية بل هي عمل وسلوك.

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـــــة محمد بوضياف بالمسيلـــــة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قســـم الفلسفة

الموضوع:

الأخلاق عند المعتزلة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر فيالفلسفة

إعداد الطالبة: **إشـــراف الدكتور:**
حميدة عيساوي لخضر حميدي

السنة الجامعيــة (2015/ 2016)

مقدمة

الفهارسالعامة

أولا:فهرس الآيات القرآنية.

ثانيا:فهرس الأعلام المترجم لهم.

ثالثا:فهرس المصطلحات.

رابعا:فهرس المصادر والمراجع.

خامسا:فهرس الموضوعات.

الخاتمة

الفصل الأول:

السياق التاريخي والفكري للمعتزلة

1- المبحث الأول:تعريف المعتزلة ونشأتها.

2- المبحث الثاني:عوامل ظهور المعتزلة.

3- المبحث الثالث: مصدر المعرفة عند المعتزلة.

الفصل الثاني:

طبقات المعتزلة وأهم العقائد العامة.

1- المبحث الأول :نماذج من المعتزلة بعد انقسامهم إلى فرعين.

2- المبحث الثاني :الأصول الخمسة.

3- المبحث الثالث :أراء المعتزلة في الجبر والاختيار.

الفصل الثالث:

فلسفة المعتزلة الأخلاقية

1-المبحث الأول:من ميتا فيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية.

2-المبحث الثاني:معايير استحقاق الأحكام الأخلاقية

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة، إلى جميع الأساتذة الأفاضل بقسم الفلسفة، وأخص بالذكر الدكتور:

حميدي

لخضر، الذي أشرف على هذا العمل.

وبكل إخلاص وتقدير وعرفان بالجميل أتقدم بالشكر إلى الدكتور

الفاضل:الدراجي زروخي .

حميدة

أولا:فهرس الآيات القرآنية.

الآية	رقمها	رقم الصفحة
سورة البقرة		
[وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباؤنا، اولوا كان أباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون، ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء، صم بكم عمي فهم لا يعقلون]	170- 171	64
سورة آل عمران		
[ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون]	104	42
[وما الله يريد ظلما للعالمين]	108	50
[ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا]	193	50
سورة الأعراف		
[لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم أذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون]	179	64
سورة الزمر		
[ولا يرضى الله لعباده الكفر]	7	50
سورة مريم		
[وأعتزلكم وما تدعون من دون الله]	41	09
سورة الشعراء		
[إنهم عن السمع لمعزولون]	212	07
سورة الدخان		
[وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون]	21	07
سورة المزمل		
[واهجرهم هجرا جميلا]	10	09

ثانيا:فهرس الأعلام المترجم لهم.

الاسم	رقم الصفحة
ابن كلخان	10
ابن القيم الجوزية	12
أبو الهذيل العلاف	28
أبو العلي الجبائي	76
جعفر بن المبشر	76
بشر بن المعتمر	33
تمام بن الأشرس	34
جهم بن صفوان	11
حسن البصري	07
عمر بن عبيد	09
القاضي عبد الجبار	13
مروان بن محمد	12
المقريزي	09
واصل بن عطاء	08

بدأ الاهتمام بالأخلاق في الإسلام في مظاهر شتى ، ومن زوايا عديدة ،ذلك من منطلق أنالأخلاق ضرورة اجتماعية ، وضرورة حضارية ، فقد كان اهتمام الإسلام بمصدريه الكتاب والسنة في ربط الأخلاق بالعقيدة ، وفي رسم الصورة المثلى للشخصية الخلقية ، ووضع المعايير والمقاييس الأخلاقية، وبيان حقيقة الإلزام والالتزام ، وكان في هذه المبادئ مايرد على أولئك الذين حاولوا أن يجردوا القرآن والسنة من عطائهما الفكري ،والعقدي في أن واحد ، وقد كان النص الإسلامي في الأخلاق كافيا في الفترة الأولى (عصر الصحابة والتابعين) ،حيث فهم المسلمون منه قواعد السلوك ومعاييره،وذلك تبعا للفهم الدقيق للنص الإسلامي،ووعيهم بإحكامه ومعانيه وأخذهمبها وبالتالي فإنهملم يكونوا بحاجة إلى جلسات دراسة أو البحث ، حول القيمة الأخلاقيةأو المعيار الأخلاقي،وما يشبه ذلك من المصطلحات .

لكن ذلك لم يكن مانعا لهم من التفكير حول المسائل الأخلاقية وقواعدها ومعاييرها، عندما يقتضي الأمر،فحين جدت على ساحة المسلمين أحاديث حول الإيمان والعمل ،والحكم على مرتكب الكبيرة ،والجبر والاختيار وغيرها من المسائل التي تبدوا في ظاهرها عقدية دينية ،ولكنها في حقيقة الأمر هي قضايا أخلاقية،حين ذلك وجد المسلمون الفكر الأخلاقي في فترة مبكرة أي في نهاية القرن الأول الهجري .فهذا الفكر مر بمراحل تمثل نموه وحركته ،حيث بدأ اهتمام المحدثين بمكارم الأخلاق،ثم اتسعت الدائرة لتشمل موضوعات أخرى،لدى الفقهاء والمتكلمين ،ولم يقف الأمر عند هذا الحد فقط ،بل تطور التأليف في مجال الأخلاق تطورا ملحوظا ،حيت أفردت بعض الموضوعات بكتب مستقلة ،فهذه تمثل مرحلة من الاهتمام.

ونجد أن الفكر الأخلاقي لم يكن وقفا أو حكرا على طائفة من المسلمين دون غيرها ،بل أسهمتأكثر من طائفة في بناء هذا الفكر ، فتنوعت زوايا النظر ، وتعددت بما في ذلك المناهج الأخلاقية،حيث ارتبطت مناهج الأخلاقيين باتجاهاتهم الفكرية ،ومن بين أهم الفرق الإسلامية التي مثلت الفكر الأخلاقي الإسلامي نجد المعتزلة حيث احتل الفكر الاعتزالي مكانا بارزا بين الاتجاهات الأخلاقية لدى المسلمين ،إلى حد أن اعتبره البعض ممثلين للفكر الأخلاقي في الإسلام،وقد اشتهر المعتزلة بمنحاهم العقلي ،لذا جاءت بحوثهم في الأخلاق بمثابة هيكلا جديدا يبرز كثيرا من المعاني التي غابت عن الأذهان ،فقد تبنوا النزعة عقلية ولدت فيهم حرية الفكر والرأي،حاولوا نشرها في مجتمعهم ، وعملوا على نموها وتطويرها ، وفي الحقيقة لا نكاد نجد مدرسة

كلامية نمت فيها الحرية كما نمت في رحاب هذه المدرسة . ولاشك أن فكرا بهذا التأثير له خصائص منهجية تميزه عن غيره من الاتجاهات، وتحديدللهدف، واختيارا للأسلوب، وموازنة بين النظر والعمل، وإن كانت المعتزلة قد أخذت من العقل منهجا لها في مجال الأصول الاعتقادية،فإنها مدت استخدامه إلى مجالات أخرى،كالأخلاق، فساهمت في بناء فلسفة تعد بحق فلسفة الإسلام فالاعتزال جهد حضاري ، اختار العقل منهجا تحليليا ، وجعل من الحرية علما له قاعدته الموجهة في بناء الإنسان وتقدير موقفه من نظام الكون وحدود الأشياء .

وهكذا كان العقل المسلمة الأولى في فكر الاعتزال، ولا معنى للعقل إذا لم يكن حرا، فحرره المعتزلة وأجازوا له البحث في مختلف الشؤون.وليس هناك من يماري في أن المعتزلة هم أصحاب النظر العقلي في الإسلام،**ولكن إلىأي حد يمكن أن يعدوا ذلك بصدد الأخلاقعامة؟ وإلى أي مدى شاركوا أصحابالمذهب العقلي في الفلسفات الأخلاقية؟إن النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية تقوم على رد القوانينوالأحكام الخلقية إلى أسس عقلية. فهل كان المعتزلة كذلك ؟**

.

ويعرف تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر عددا هائلا من البحوث والدراسات التي اهتمت بشكل أوبأخر برصد حركة الفكر الأخلاقي لدى السابقين عموما ، ومحاولة للتاريخ وتقييما لهذا الفكر في جانب الأصالة، وقد تنوعت هذه البحوث والدراسات بتنوع منطلقات أصحابها وتنوع أسلوب المعالجة ، فجاءت بعضها معارف عامة ، وبعضها محاولات للتأصيل، وبعضها دراسات أكاديمية تعنى بالتحقيق والتصنيف ، والجدير بالذكر أن المعتزلة لاقوا اهتماما من قبل الدارسينفجعلهم البعض ممثلين الاتجاه العقلي في الفكر الأخلاقي لدى المسلمين ، ومن هذه الدراسات نجد الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون والذوقيون أو النظر والعمل للدكتور أحمد محمود صبحي ، كما جعلهم بعض الباحثين محور دراسة حول العقل والحرية وهدا ما تجلى في دراسة عبد الستار الراوي بعنوان العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتز لي ، كما جعلهم بعض الباحثين محور دراسة لمصطلحات ومفاهيم أخلاقية عندهم ، كالخير والشر ، والواجب ، إلى غير ذلك من المصطلحات التي أخذت بها المعتزلة في قضاياهم الأخلاقية.

وإذا كان المعتزلة أبرز طائفة مثلت الفكر الأخلاقيالإسلامي،من هنا يتعين أن يكون هدف البحثإبراز هذه المكانة التي أخذتها البحوث الأخلاقيةلهذه الفرقةالإسلامية، كل هذا كان من أجل

إبراز إسهامات المعتزلة ببحوثهم في المسائل الأخلاقية، في الحسن والقبح الإرادة، العدل ،الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى غير ذلك من القضايا الأخلاقية .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، فقد استدعت طبيعة البحث استخدام مناهج متعددة أهمها

– المنهج التاريخي، الذي فرضته ضرورات مراحل تطور مذهب المعتزلة وطبقاتها، وفي عرض بعض المشكلات ذاتالأصول التاريخية بهدف معرفة أسبابها.

–المنهج المقارن حيث تأكدتضرورته في مقرنة كل القضايا التي تضمنتها جدليات المعتزلة، في عموم الفرق والمدارس الفكرية الممثلة لمنهجية الاعتزال وأصوله الفكرية بالإضافة إلى المنهج التحليلي.

وقد التزمتفي عملي هذا على خطة تتكون من ثلاث فصول توزعت وفقا للترتيب التالي:

الفصل الأول:تضمن السياق التاريخي والفكري للمعتزلة، فكان بمثابة تمهيدا ضروريا، حيث أخذ هذا الفصل الطابع التاريخي، مثل المباشرة في الفكر الاعتزالي حيث حاولت إبراز الجانب التاريخي لظهور هذه الفرقة ،أهما الألقاب التي أطلقت عليها ،بالإضافةإلى الجانب الفكري والمعرفيالذي تميزت به، وقد إنطوي تحت هذا الفصل ثلاث مباحث هي :

– المبحث الأول: تعريف المعتزلة ونشأتها.

_المبحث الثاني: عوامل ظهور المعتزلة.

_المبحث الثالث: مصدر المعرفة عند المعتزلة.

فيما كان الفصل الثانيبعنوان: طبقات المعتزلة وأهم القواعد العامة.

كان هذا الفصل توطيدا للبحث في أهم طبقات وأبرز الشخصيات التي مثلت كلتا المدرستين (البصرة،بغداد) وتحديد أراء ومواقف الاعتزال ،وأهم نظريات والعقائد العامة (الأصول الخمسة)،وأبرز القضايا التي خاض فيها المعتزلة،وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاث مباحث أساسية هي:

_المبحث الأول: نماذج من المعتزلة بعد انقسامهم إلى فرعين.

_المبحث الثاني: الأصول الخمسة.

_ المبحثالثالث: رأي المعتزلة في الجبر والاختيار.

أما الفصل الثالث فقد خصصته لتقديم الفلسفة الأخلاقية للمعتزلة تطرقت فيه إلى الحديث عن ذاتية الأفعال المرتبطة بالحسن والقبح، وإلى مسألة الإرادة الإنسانية التي أقروا بها باعتبارها المسلمة الأولى،كما تناولت الحديث عن العقل ودوره في المسألة الأخلاقية.

كذلك اندرج تحته مبحثين كل مبحثتضمن مجموعة من العناصر الأساسية:

_ المبحث الأول: من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية.

_ المبحث الثاني: استحقاقالأحكامالأخلاقية ومعاييرها.

وقد اعتمدت في مذكرتي هذه على كتب متنوعة ، فمن المصادر والمراجع الأساسية التي كانت عماد هذا البحث نذكر :الملل والنحل للشهرستاني ، إذ أنه يمثل العمدة في تاريخ الفرق الإسلامية والتعريف بها بالإضافة إلى كتب القاضي عبد الجبار المعتزلي،المغني في أبواب العدل والتوحيد ،شرح الأصول الخمسة ،في تعد البنية الأساسية التي قام عليها البحث. أما فيما يخص المراجع فقد كانت متنوعة ومختلفة لكن من أهمها والتي كانت تلم بالموضوع بدرجة كبيرة، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي لمحمود صبحي.

وقد واجهتني عدة صعوبات أثناء إنجاز هذا البحث، وإن كانت لذة البحث تكمن في هذه الصعوبات، ولعل أبرز صعوبات هو ندرة المصادر والمراجع التي ترصد هذا الموضوع بالتحديد، فلا يبدوا في فكر المعتزلة آراءهمالأخلاقيةبوضوح، والتي كان يجب أن تشغل حيزا لائقا بوصفهم معبرين عن المذهب العقلي في الأخلاق، فلا يكاد يذكر لهم إلا سطورا معدودة بصدد الحسن والقبح، بل ولا يكاد يذكرونهاإلا عرضا،وبملاحظات ضيقة لاتعين في مادة الموضوع ،بل وأنها في الكثير من الأحيان تتكلم عن نفس الفكرة ، وكلها تدور في حيز واحد.

تمهيد:

عرف الإسلام في تاريخه ظهور فرق كثيرة،اختلفت في منشأها، وتوجهها،وفلسفتهاوأولوياتها،أفضت إليها اجتهادات .وقد تعاضدت ظروف ومعطيات متعددة في وجودها ، فكانت هنالك السنة،الشيعةالمرجئة.هذه الفرق التي ذكرناها إنما تندرج في زمرة الفرق التي اختلفت في الأصول أو بمعنى أخر اختلفت في المبادئ المتمثلة في أمور العقيدة،وما ارتبط بها من إقرار وإثباتأو نفي وإنكار.

وتعتبر فرقة المعتزلة من بين أشهر الفرق الإسلامية التي عرفها التاريخ،فالمعتزلة ككيان فكري لها هويتها المتميزة عن غيرها من الفرق، شكلت هذه الهوية على أساس مجموعة من المنطلقات النظرية والتطبيقية على حد سواء،هذه المنطلقات تحتكم إليها في اجتهادها، وفي ضبط زاوية نظرها للأشياء والمواضيع المعنية بالبحث والمساءلة.

المبحث الأول: تعريف المعتزلة ونشأتها.

1- تعريف المعتزلة:

أ-في اللغة:

يقول ابن منظور في لسان العرب:" **عزل الشيء يعزله عزلا وعزله فاعتزل وانعزل وتعزل: نحاه جانبا فتنحى وقوله تعالى: [إنهم عن السمع لمعزولون]** (**الشعراء 212**)، **ومعناه أنه لما رموا بالنجوم منعوا من السمع واعتزل الشيء وتعزله تنحى عنه. وقوله تعالى: [وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون]** (**الدخان،21**) **أراد إن لم تؤمنوا بي فلا تكونوا علي ولا معي.**"[1]

اعتزل الشيء بعد عنه،[2]ويقال اعتزل عنك ما يشينك أي نحه عنك.وكنت بمعزل عن كذا وكذا. أي كنت بموضع عزلة منه، كنت في ناحية منه، واعتزلت القوم أي فارقتهم، وتنحيت عنهم [3] .وبذلك يكون معنى المعتزلة في اللغة التنحي والابتعاد، ومنه أخذ المعنى الاصطلاحي، لكننا نجد أن هناك اختلاف في تحديد سبب تنحي المعتزلة ومفارقتها بين قائلأنها تنحت قول الأمة في مرتكب الكبيرة وآخر بأنها تنحت الخلاف السياسي الذي كان قائما في ذلك الوقت، وغيره بأنها تنحت مجلس **الحسن البصري***.

ب-في الاصطلاح:

لقد اختلفت وتنوعت تعريفات الباحثين لفرقة المعتزلة بدرجة كبيرة وذلك راجع إلى اختلاف مقاصدهم وغاياتهم بمعنى أن التعريفات التي أطلقت على المعتزلة كانت متنوعة فمنهم من عرفها باعتبار مؤسس الفرقة، وآخر عرفها باعتبار نشاطهم في تقرير مسائل علم الكلام، وآخر باعتبار أسمائهم وألقابهم وما أجمعوا عليه من العقائد والأصول.

---

[1]ابن منظور، لسان العرب، تحقيق مجموعة من المؤلفين، ج4، دار المعارف، القاهرة، ص284.

[2]إبراهيم مصطفى وآخرون،المعجم الوسيط،ج2،مجمع اللغة العربية،المكتبة الإسلامية،اسطنبول،ط1992،2،ص599.

[3]أبو منصور محمد ابن أحمد الأزهري الهروي ، تهذيب اللغة،تحقيق عبد السلام هارون وآخرون ،ج2،دار المصرية،مصر الجديدة ص134.

***الحسن البصري** (**21-115هـ-642-728**): هو الحسن بن البصري أبو سعيد نابغي كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمنه ،وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء ،له كلمات سائرة وكتاب في فضائل أهل مكة توفي بالبصرة .انظر :(خير الدين الزركلي الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين ،ج 2 ،دار العلم للملايين ،بيروت ،ص226).

ومن أهم التعريفات التي قدمت نذكر:

- المعتزلة هم الواضعون لدعائم علم الكلام الإسلامي فبهم تأسس وبجهودهم تطورات موضوعاته، بما أضافوا إليه من مباحث جديدة أثرت موضوعاته. وكان لهم دور رئيسي في تطويره وصياغة مشكلاته، ومعالجتها معالجة جادة، هي أقرب إلى روح التفلسف.[1]
- المعتزلة من أهم الفرق الكلامية بل تعد المؤسس الحقيقي لعلم الكلام بمعنى أن لها نسقا مذهبيا، متكاملا في علم الكلام، وهم أصحاب النظر العقلي، وكانوا من الأوائل الذين وسعوا دائرة المعرفة الدينية بحيث تشمل العقل، ولم يكتفي المعتزلة بإدخال عنصر العقل في المعرفة الدينية بل قدموه على النص.[2]

2- نشأة المعتزلة:

لقد غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أهم أسمائهاوأشهر أعلامها وقد تعددت التأويلات حول اسم المعتزلة وكثر الخلاف في منشئه فالبغدادي يقول إن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة الإيمان والكفر.[3]

أما الشهرستاني فقد روى سببا آخر: هو أن **واصل بن عطاء*** مؤسسالمدرسة حين اختلف مع الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب[4] بل على جماعة من أصحاب السنة فقال الحسن "**اعتزل عنا واصل**" سمي هو وأصحابه المعتزلة.[5]

نشأت المعتزلة في مدينة البصرة في بداية القرن الثاني للهجرة فلم تبين أصول التاريخ العربي السنة التي ظهر فيها المعتزلة بالتحديد وكل ما ذكرته أنهم ظهروا في البصرة حول حلقة الحسن البصري وانشقوا

---

[1] محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار القباء، القاهرة، 2001، ص219.

[2] علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلاميةمدخل دراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1986، ص203.

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط2، 1998، ص178.

* **واصل بن عطاء(80-131هـ: 700-748م)**: واصل بن عطاء الغزال أبو حذيفة من موالي بن خبة أوبني مخزم، رأس المعتزلة وأئمة البلغاء والمتكلمين سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الإمام الحسن البصري، هو الذي نشر مذهب الاعتزال، له تصانيف منها "أصناف المرجئة" و"المنزلة بين المنزلتين و"طبقات أهل العلم والجهل" .أنظر: (الزركلي،الأعلام،ج8،ص108).

[4] محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي، أعلام وأفكار، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002، ص121.

[5] المرجع نفسه، ص123.

عنها ونحن نعلم أن الحسن البصري توفي سنة 116 هـ وأن الرجلين اللذين أسسا مدرسة الاعتزال هما واصل بن عطاء **وعمر بنعبيد**[*] فلا يعقل أن يكونا قد بدءا هذه الحركة الفكرية قبل العشرين من حياتهما، وعلى ذلك يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الهجري الثاني في سنة محصورة بين 100-110هـ وهذا يوافق ما ذهب إليه **المقريزي**[**] من أنهم ظهروا بعد المائة الأولى من سنة الهجري، وبالتالي ما يمكن أن نوجزه في نشأة المعتزلة أو ظهور الفكر الاعتزالي[1] وبذلك يمكن القول أن المعتزلة خرجت من عباءة الحسن البصري وكان مؤسسها الشيخان واصل بن عطاء،وعمربن عبيد وكان أهلها الأول هو مسألة مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين، بين الكفر والإيمان وهذه المسألة كانت بمثابة الراية أو نقطة الانطلاقلاندلا ع فكر اعتزالي إسلامي جديد، فهذا القول المشهور لظهور المعتزلة.

3- أسماء وألقاب المعتزلة:

أولا: الأسماء التي أطلقها المعتزلة أنفسهم:

- **المعتزلة:** يرى المعتزلة أنهم يسمون بهذا الاسم لأنهم اعتزلوا الشر والمعاصي والظلمة وأنهم لم يخالفوا الإجماع بل عملوا عليه في الصدر الأول من الإسلام وإن كانوا قد خالفوا شيئا فإنما الأقوال المحدثة والمبتدعة واعتزلوها[2]. وهم يستدلون بقولهم هذا بالقرآن الكريم والسنة النبوية حيث يقول بن المرتضي "**يحتجون للاعتزال أي لفضله بقوله تعالى:{وأعتزلكم وما تدعون من دون الله} [مريم 4] ونحوها وهو قوله تعالى{واهجرهم هجرا جميلا} [المزمل 10]**

---

[*] **عمر بن عبيد(80-144هـ-699-761م)** :عمر بن عبيد بن عمر التميمي بالولاء أبو عثمان البصري شيخ المعتزلة في عصره ومغنيها وأحد الزهاد المشهورين كان جده من بني فارس، وأبوه نساجا ثم شرطيا للحجاج في البصرة، اشتهر بعلمه وزهده وفيه قال المنصور :"كلكم طالب صيد غير عمر بن عبيد". أنظر: (الأعلام، الزركلي، ج5، ص81).

[**] **المقريزي (766-841هـ-1365-1441)**: هو أحمد بن على بن عبد القادر ،أبو العباس الحسيني العبيدي ،تقي الدين المقريزي ،مؤرخ الديار المصرية أصله بعلبك ،ولد ومات بالقاهرة وولى فيها الحسبة والخطابة من تأليفه كتاب: المواعظ والاعتبار بذكر الخط و الأثار.أنظر:(الزركلي ،الأعلام ج1،ص177).

[1] زهدىجار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر، بيروت، 1994، ص19.

[2] القاضي عبد الجبار الهمذاني، المنية والأمل، جمع أحمد يحي المرتضي، تحقيق عصام الدين محمد علي، دارالمعرفة الجامعية، 1985 ص2.

وليس إلا الاعتزال عنهم، واحتجوا من السنة بقوله صلى الله عليه وسلم" من اعتزل الشر سقط في الخير"[1].

– أهل العدل والتوحيد:ذكر الإمام ابن المرتضي أنهم يسمون أنفسهم العدلية والموحدة[2] فلقد لقب المعتزلة أنفسهم "**العدلية**" "**العدليين**" "**أهل العدل**" لأخذهم الأصل الأول من أصول الخمسة وهو العدل، و "الموحدة "لأخذهم الأصل الثاني التوحيد، وبأهل العدل والتوحيد وهو اللقب الذي اشتهروا به لأخذهم بالأصليين أي العدل والتوحيد وبالتالي فقد كان العدل أهم أصولهم الخمسة إذ أنه يتضمن أغلب نظرياتهم فضلا عن الأصول الأخرى.

- **أهل الحق:** يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرةوالقدرية والمجوزة والمشبهة والحشوية. وما يمكن استنتاجه من هذه التسميات التي أطلقها المعتزلة على أنفسهم أن المعتزلة أرادوا أن يظهروا للناس محاسن أقوالهم وقبح المخالفين لهم فهم يسمون أنفسهم بأصل العدل والتوحيد وأهل الحق. لكننا نجد أن أسماء أخرى تطلق عليهم وهي أسماء وألقاب أطلقها المخالفون لهم أي الخصوم وبالتالي نجد أن أسماء المعتزلة وألقابهم على ضربين الأول ما أطلقوه على أنفسهم وهي الألقاب تشير إلى المدح والثناء وأخرى ما أطلقه عليهم الخصوم وهي تشير إلى الذم.

غير أننا نجد أن اسم المعتزلة هو كذلك اسم أطلق من غيرهم (الخصوم) حيث ذكر **بن خلكان*** في ترجمة قتادة البصري أحد العلماء التابعين أن قتادة دخل مرة مسجد البصرة، فإذا بعمر بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري وحلقوا وارتفعت أصواتهم فأمهم وهو فطن أنها حلقة الحسن فلما صار معهم عرف أنها ليست هي فقال: إنما هؤلاء المعتزلة ثم قام عنهم.[3]

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، ص125.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد السيد الكيلاني، دار المعرفة، 1980، ص57.

[*] **بن خلكان(608–681هـ:121––1282)**: هو محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، بن خلكانالبرموكيالأربلي، أبو العباسالمؤرخ الحجة والأدب،الماهر صاحب وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ولد في أويلانتقل إلى مصر وتولى نيابة قضائها وسافر إلى دمشق فولاه الملك الظاهر قضاء الشام، وعزل بعد عشرة سنين فعاد إلى مصر وأقام سبع سنين ورد إلى قضاء الشام ثم عزل عنه بعد مدة وولى التدريس في الكثير من مدارس دمشق وتوفي فيها فدفن في سفح قاسيون عام 681هـ. أنظر:(الزركلي، الأعلام، ج5، ص189).

[3] جمال الدين القاسي ،تاريخ الجهمية والمعتزلة مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1،1393،ص58.

ثانيا: الأسماء التي أطلقها غير المعتزلة عليهم(الخصوم):

– القدرية: يطلق أهل السنة على فرقة المعتزلة بلقب القدرية وقد قال الشهرستاني:"**المعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية وذلك لإسنادهم أفعال العباد لقدرهم وإنكارهم القدر فيها**"[1].أما عن فرقة القدرية فقد سبقت المعتزلة ولما ظهرت المعتزلة أخذوا القدرية قولها في نفي القدر فعلق بهم ذلك الاسم خصوصا أنهم يعتبرون **غيلان الدمشقي*** واحد منهم يقول الخياط المعتزلي:" **وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي** "[2]

غير أن المعتزلة يرفضون هذا الاسموينكرونه،وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار:" **اعلم أن القدرية عندنا إنما هم المجبرة والمشبهة وعندهم المعتزلة، فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به**"[3].

– الجهمية : كذلك يلقب المعتزلة بالجهمية ، والجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة ، وقالت بالخبر وخلق القرآن الكريم ونفت الصفات وأنكرت الرؤية وكما تنصل المعتزلة من إسم القدرية ، رفضوا كذلك بنفس الشدة اسم الجهمية ، وتبرؤوا من **جهم صفوان****وأصحابه الجبرية [4] ، والإمام أحمد بن حنبل هو من أطلق عليهم هذا الاسم في كتابه : الرد على الجهمية ، لأن مناظراتهكانت في زمنية مع الجهمية فيالقول بنفي الرؤيا والصفات وخلق القرآن فضلا عن التأويل العقلي واعتبار العقل مصدر المعرفة ، غير أن المعتزلة لا يعدون الجهم من رجالهم أو طبقاتهم لاختلافهم معه في مسائل جوهرية فقد كان الجهم مجبرا والمعتزلة قدرية ، والإيمان عند الجهم اعتقاد في القلب بينما عند المعتزلة اعتقاد قول وعمل أي ما وقر في القلب ونطقه اللسان وصدقه العمل.[5]

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، ص131.

[2] الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابنالروانديالملحد ، تحقيق نيبرج ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1925 ، ص 127.

[3] القاضي عبد الجبار، شرح الأصولالخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط3 ، 1996 ، ص523 .

** **جهم بن صفوان (128 هـ، 745 م)** : السمر قدي ، أبو محرز من موالي بني نسب ، رأس الجهمية قال الذهبي : الضال المبدع هلك في زمان صغار التابعين ،وقد زرع شرا عظيما، قبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله.انظر :(الزركلي، الأعلام، ج2، ص 141).

[4] محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار،ص135.

[5] أحمد محمود صبحي، في عم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، دار النهضة العربية،بيروت، ط 5،1985 ص113.

_المعطلة:كان أهل السنة يطلقونعلى الجهمية الأولى نفات الصفات،اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى من صفاته، أي تجريده منها، وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية إلى ذم الجهمية وهجومها فقد أخذوا بعد هزيمة **مروان بن محمد*** يسبونه وينادونه: يا معطل، لأن مروان كان على مذهب المعطلة ، وحين قام المعتزلة اقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفي الصفات فلزمهم اسم المعطلة وقد وضع **ابن القيم الجوزية**** كتابه "**الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة** " وهو يقصد الرد على المعتزلة بالدرجة الأولى[1].

_الخوارج (مخانيثالخوارج):ينسب بعض المعتزلة إلى الخوارج ويدعونهم مخانيث الخوارج، ذلك لأن المعتزلة يوافقون الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم إنه ليس بكافر .[2]

_ الثنويةوالمجوسية:يقولالمقريزي: " **إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد، وكان المعتزلة الأقدمون يقولون: أن الله تعالى يخلق الخير والشيطان يخلق الشر، ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنويةوالمجوسية، فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة، اسم المجوس، فإنهم بسبب هذه التسمية سموا مجوس الأمة الإسلامية"**[3].

إن التطرق إلى هذه الأسماء والألقاب من أجل معرف أن المعتزلة هم المقصودون إن ورد اسم من هذه الأسماء في كتاب من كتب الفرق وأصحاب مقالات الخصوم.

***مروان بن محمد بن الحكم الأموي (620 _750م)**: أبو عبد الملك القائم بحق الله ويعرف بالجعدي ، آخر ملوك بني أمية في الشام غزى سنة 105 هـ فافتتح قونية وغيرها خاض حروبا كبيرة انظر: (الزركلي ، الأعلام ، ج7 ، ص208).

****ابن القيم الجوزية (1292–1350)**: محمد ابن أبي بكر أيوب بن سعد ألزرعيالدمشقي، أبو عبد الله شمس الدين من أركان الإصلاح وأكبر العلماء تتلمذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، له تصانيف كثيرة منها: الروح، الكافية و الشافية .انظر :(الزركلي الأعلام ج6، ص57).

[1]محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي، ص135.

[2]المرجع نفسه، ص133.

[3]أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، ص113.

المبحث الثاني: عوامل ظهور المعتزلة.

من الجدير بالذكر أن البحث الفلسفي في الفكر الإسلامي قد ارتبط بالدين وقضاياه فأرادوا به تثبيت وتفسير صحة المعرفة بالنقل، كما تتميز اتجاهات الإسلاميين في نظرية المعرفة بحقائق منها أن مشكلة العلاقة بين العقل والشرع كانت إحدى أبرز المسائل التي عالجها مفكروا الإسلام.

ومن الملاحظ أن قول مفكري الإسلام بالعقل مصدرا هاما للمعرفة لم يكن على أساس إهمال المعرفة الحسية، فبتأثر النزعة التجريبية العامة للفكر العربي الإسلامي لم ينكروا ما للمعرفة الحسية من دور في المعتزلة المعرفة الإنسانية بالتلازم مع العقل بصفته مصدرا للقضايا والأحكام العامة في المعرفة.[1]

ويمكن القول أن مسألة المعرفة في الفكر الإسلامي قد أثرت عليها عوامل أهمها الكتاب العزيز الذي يدعو إلى النظر العقلي وإلى اعتماد العقل فالقرآن في نظرهم لم يعد" كتاب مواعظ أخلاقية فقط أو تاريخيا أنزل كعبرة عن قرون ماضية وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وأخلاقي وعملي وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه".[2]فالكتاب الكريم يزخر بالآيات التي تدعوا إلى النظر العقلي، بل وتأمر به، والثابت أن هناك قناعة مؤكدة وعامة عند مفكري المسلمين مفادها أن أسس الدين وحقائقه مؤيدة بالعقل علما بأن دعوة الكتاب الكريم إلى النظر العقلي قداعتمدها ودافع عنها الكثير من مفكري الإسلام فمنهم **القاضي عبد الجبار**[*]

ولهذا نرى المعتزلة قد انتهجت المنهج العقلي ورضيت بالعقل هاديا وطريقا موصلاإلى المعرفة.

ونجد أنه في الفكر الإسلامي إلزام العقل الإنساني بنظريات دون أخربفليس في الإسلام جمود عقائدي ولا سلطة جبرية تحديد العقائد، بل إن إثارة النزعة العقلية تعود بجانب أساس منها إلى القرآن الكريم.[3]

---

[1] ناجي حسين جودة، دراسة فلسفية في مشكلة المعرفة، دار الجيل، بيروت، 1992، ص21.

[2] عاطف العراقي، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص91.

[*] **القاضي عبد الجبار (415هـ-1025م)**: هوعبد الجبار أحمد عبد الجبار الهمذاني الأسد أبادي، أبو الحسين، قاضي أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره وهم يلقبونه قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن شرح الأصول الخمسة.أنظر:(الزركلي، الأعلام، ج3، ص282).

[3] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص40.

ويقول أبو ريدة:"**لم يكن هناك محيص عن البحث النظري من المسلمين، لأن القرآن يستحث العقل على التفكير استحثاثا شديدا.**"[1]

كذلك فإن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو ما ثبت عند المسلمين.[2]فلم يكن ظهور المعتزلة منفصلا عن الاتجاهات الكلامية من قدرية وجبرية، ففي ظل هذه الاتجاهات الأصول الأولى للاعتزال، فقد واصلت قول القدرية بحرية الإرادة الإنسانية وعن الجبرية والقدرية ورثت القول بنفي الصفات وإيجاب المعارف بالعقل.[3]وبالتالي فقد نشأت المعتزلة في خضم التصدي لخصوم الإسلام من الفرق المعروفة التي كانت تجمع بها بلدان المفتوحة، وفي صراع الفكري مع هذه الفرق لا يمكن الاكتفاء بالأدلة السمعية فقط ، لهذا وجب الاعتماد على العقل، هذه الظروف كانت من العوامل المعتمدة التي دفعت المعتزلة إلى تعظيم العقل الإنساني وإطلاق دوره في التفكير ومن المتعارف عليه أن الإسلام هو دين يدعوا إلى الاستدلال بالعقل، وبهذا يكون العقل الأساس الذي قام عليه التفكير الديني الإسلامي.

وفي ظل هذا التمجيد الذي حظى به العقل نجد أن مذهب المعتزلة يقوم على الاستبصار بالعقل فيما يعملون من الأعمال وما يعتقدون من أمر الدنيا و الآخرة، وكان من الأسئلة المهمة التي أجاب عليها المعتزلة.هل يجوز للإنسان أن يفكر بما جاء في الدين؟[4]

ونجد أن مسألة العلاقة بين العقل والشرع أخذت أهمية ملحوظة مع ظهور الجبرية والقدرية وهما تمثلان أوائل الفكر الكلامي، بسبب أن لكل واحد من هذين الفريقين كان لا يعمد حجة من القرآن الكريم، وقد روي عن واصل بن عطاء أنه هو الذي دل الجهم بن صفوان على استخدام الدليل العقلي للبرهنة على وجود الله تعالى لما عجز الجهم بن صفوان عن رد الحجة في حوارهم معهم فسألوه :"**هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟**

قال: لا، فقالوا: فحدثنا عن معبدوك هل عرفه يأيها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذا مجهول فسكت وكتب بذلك إلى واصل فأجاب وقال: كان تشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: لا يخرج

---

[1]محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، 1950، ص34.

[2]مصطفى عبد الرزاق، تمهيدلتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1944، ص46.

[3]ناجي حسين جودة، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، ص26.

[4]عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة الجهوية، بيروت، 1989، ص66.

عن المشاعر أو الدليل،فسألهم فهل يفرقون بين الحي والميت والعاقل والمجنون فال بد من نعم وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام".[1]

كما نجد كذلك بسبب معالجة مسألة العلاقة بين العقل والشرع كان انفصال واصل بن عطاء عن حلقة حسن البصري في مسجد البصرةالذي بمثابة المنطلق لظهور مدرسة الاعتزال التي أعطت العقل الدور الأكبر والبارز في النظر إلى الشرع إلى درجة أن أصبح العقل معه قادرا لوحده على تقرير الدوافع والأفعال الإنسانية ونتائجها. فأصبحتتشتهر بقاعدتها النظرية "**فهذه طريقتهم إلا أنهم يقولون المعرفة واجبةعقلا.**"[2]

وعلى هذا فالمعتزلة اسم ينشأ بمعناه الحرفي عندما اعتزل واصل بن عطاء أستاذه الحسن البصري لخلاف بينهما في الرأي، لكنه بات اسما يطلق على نهج فكري ذي طابع خاص، مؤداه أن ينظر إلى المسائل الدينية بالعقل وما يتعبه من بيان حجة وإقامة برهان لا بمجرد الاستناد إلى رواية عن القواعد التي وضعتها الفرق الأخرى أم السلف.[3]

إن إعطاء المعتزلة هذه المكانة للعقل في علاقته مع الشرع نجده قد ارتبط بمجموعة من العوامل منها أن الرد على خصوم الإسلام في البلدان المفتوحة المتمرسين في أساليب البحث والجدل الفلسفي، دفع المعتزلة إلى التعرف على الفلسفة وأبحاثها بدافع الاستعانة بمناهجها وأدلتها للدفاع عن الإسلام.

وبالتالي فقد كان على المعتزلة أن ينظموا وسائلهم الاستدلالية لمواجهة هذه التيارات والرد عليها بشكل مقنع، وإذ كانت هذه الأديان والعقائد تستند على فلسفات ذات عمق فقد كان على المعتزلة هي الأخرى بحاجة إلى أدلة جديدة، أي كان على المعتزلة أن يتميزوا بين أدلة العقل وأدلة الشرع.[4]

---

[1] أحمد يحبن المرتضي، طبقات المعتزلة، الطبقة الكاثوليكية، بيروت،1961، ص66.

[2] عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، علم الكتب، بيروت، ص31.

[3] زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق،بيروت ،ط5، ص124.

[4] نصرحامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2016، ص45.

المبحث الثالث: مصدر المعرفة عند المعتزلة.

أولا–المعرفة العقلية:

تتميز فرقة المعتزلة بكونها إحدى الفرق الإسلامية الأولى التي اعتمدت على العقل كأساس في المعرفة، فقد اعتمدت المعتزلة اعتمادا كبير على العقل في تحديد منهجهم الذي يسيرون عليه في نظريتهم في المعرفة ونظرة المعتزلة للعقل نظرة غائية ذات صبغة عملية أي أن العقل ليس مجرد قوة كامنة في الإنسان توصله إلى المعرفة.[1]

ونجد أن العقلعند أبو الهذيل العلاف يعرفه بأنه:" **منه علم الاضطرار الذي يفرق به بين نفسه وبين الأرض وما أشبه بذلك ومنه القوة على اكتساب العلم.**"[2]

فالعقل عنده هوأداةللإدراك بين الذوات وبين غيرها، وهي معرفة اضطرارية فمن خلال هذا التعريف يتضح لنا أن العقل هو جملة العلوم الاضطرارية أي الفطرية الحاصلة فينا، ويصبح العقل بعد ذلك له قدرة على تحصيل العلم الاكتسابي، أي يصبح الإنسان مقتدرا بالعقل على الاستدلال.

وقد أثار تحديد أو مفهوم العقل عند أبو الهذيل العلاف لبسا عند القاضي عبد الجبار، فرفض أن يكون العقل قوة،حيث عرف القاضي عبد الجبار العقل بأنه:"**عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به ".**[3]

من هنا يتبينلنا أن العقل عند القاضي عبد الجبار يتضح من خلال ما يتضمنه من محتوى،بمعنى جملة العلوم المخصوصة أو ما يسمى بالضروريات العقلية أو البديهيات، وبالتالي فهو لم يعرف العقل على أنه ملكه أو قدرة أو قوة، كما أن القاضي عبد الجبار من خلال تعريفه للعقل يركز على الغاية من التكليف ومن المعرفة معا.

ونجد أن العلوم الضرورية هي التي لابد للمكلف معرفتها، وأول هذه العلوم هو علم بالمدركات لا يصح أن يختلف فيه اثنان، بل لا بد أن يتساوى فيها الشر إذا لم يكن هناك لبس وهو من هذه الزاوية يعد علما ضروريا لا يحتاج الإثبات.[4]

---

[1] عاطف العراقي، الاتجاه العقلي في معرفة مشكلة المعرفة، ص76.

[2] الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دار الحداثة، 1985، ص175.

[3] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج11، تحقيق طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد التقويمي، مصر، ص379.

[4] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص62.

وفي تعريف القاضي للعقل نجد الأستاذ حسنى زينه يعترض على تعريف القاضي بصيغته الشرطية فقد جعل ذلك في نظره تعريفا لكل من العقل والتكليف معا بحيث إذا قبلنا التعريف سنجده أنه أصح لبلوغ حد التكليف وهذا فيه نوع من الالتباس إذ قد يسأل سائل: هل هذا تعريف للعقل أم أنه من حيث الغاية، تعريف لبلوغ حد التكليف، فتصبح صيغته "إن بلوغ حد التكليف يكون متى ما حصلت فيالإنسان جملة من العلوم المخصوصة يصح معها النظر والاستدلال والقيام و أداء ما كلف".[1]

لكن هذا ليس فيه عيب في فكرة المعتزلة عن العقل، وذلك لأن التكليف مرهون به، فهذا راجع إلى اتساق مذهب المعتزلة وليس نقطة ضعف تحسب عليهم ثم إن التعريف هنا لم يدخل العقل والتكليف في حد واحد بل إن التعريف لبلوغ حد التكليف أي الشرط الذي عنده يتم التكليف، وهذا ما عبر عنه المعتزلة بالعقل أو العلوم التي عندها يتم التكليف.[2]

والتكليف كما عرفه القاضي عبد الجبار هو:"**إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحق أو إذا لم تبلغ الحال به حد الإلحاد.**"[3]

وبهذا يكون التكليف هو القيام بفعل أو ترك فعل، أي أن محور التكليف هو الفعل سواء بالفعل أو الترك، وبالتالي فهذا دليل على أن العقل ليس هو التكليف أوما يعرف به بل هو شرط له.

ومن الواضح أن المعتزلة قارنوا في تقرير حد البلوغ بين عقل العاقل وعقل الصبي والمجنون، ذلك لأن ليس لهم نفس الخصائص فهناك فرق بينهم لكن هذا الفرق لا يلزمنا بأن نحدد أن هناك نوعين من العقل، أو انفصاله إنما هناك عقل بالقوة وعقل بالفعل " **إن الصبي والمجنون إنما لا يحسن أن يكلفا الفعل لأنه لا يمكنها معرفة ذلك الفعل على وجه يصح الأقدام عليه والتحرز منه.**"[4]

فعقل الصبي بالرغم مما فيه من كمال فإنه لا يرقى إلى مستوى كمال العقل الاستدلالي بمعنى أنه عقل ناقص ولكنه قادر على بما يحويه من علوم على أن يكلف وأن يعلم ما كلف ولكنه غير قادر على الاستدلال.

---

[1] حسنى زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978، ص33.

[2] عاطف العراقي، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص82.

[3] القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص11.

[4] المصدر نفسه، ج12، ص297.

وبتوحيد المعتزلة بين العقل والعلم يكونوا قد جعلوا العقل وحدة تامة ليس فيها قوة ولا فعل ولكنه يسعى إلى الكمال فالصبي يستطيع أن يميز بين الأفعال، وأن يدرك الملكات ويعرف الأخبار وعلى هذا يصح تكليفه.يقولالقاضيعبد الجبار:"**من لا عقل له قد يعرف الأفعال ويميزها**".[1]وهنا نجد أن القاضي يشمل لفظة"**من لا عقل له**" في عدة وجوه:

قد ترد عنده بمعنى الجاهل الفاقد للعلم بالجملة وفاقد القدرة على التمييز أيضا وهذه حالة المجنون، وقد يرد استعمالها أيضا للدلالة على الصبي وعدم جواز تكليفه قبل أن يكتمل عقله بالأمرين السابقين.[2]

وهكذا يتضح لنا من خلال دلالات العقل عند القاضي أنه يؤكد على أن العقل واحد لا قسمة فيه فالعقل هو أعدل الأشياء بين الناس وطبقا لهذه المسلمة،نحن جميعا نوجد بهذه المعارف وهذه العلوم إنما الفرق بين فرد وآخر هو أن هناك من يعمل عقله وهناك من لا يعمل.

وانطلاقا من هذا نجد القاضي عبد الجبار يؤكد هنا على إيمانه بالعقل الإنساني وبقدرته على اكتساب المعرفة، وعلى بلوغ الحقيقة وبذلك يبدو أن العقل قوةتبيين العلوم الضرورية دون أن تكون له القدرة على خلقها، وبعد تبيين هذه العلوم يصبح قدرة حقيقية على اكتساب العلم الاستدلالي لذلك لا يجوز تسمية الصبي عاقلا بما يفيد حد البلوغ قبل حصول العلوم الضرورية لأنه "فقد ما وجوده ضروري في التكليف"[3].ومن هنا يكون العقل أحد شروط التمكين في التكليف وذلك من أجل أن يكون المكلف مقتدرا على العلم الاستدلالي.

إن حصول الضروريات العقلية هو الذي يحدد تمام العقل وبالتالي التكليف والضروريات نجدها حاصلة فينا اضطرارا إلا أنه لا بد لها من قوة مميزة لتبينها، هذه القوة المميزة تبلغ تمام تحققها عند حصول هذه العلوم الاضطرارية من كل هذا لجعل الإنسان مقتدرا على المعرفة العقلية هذه الأخيرة تتولد عن القدرة الحادثة في الإنسان وعلى النظر وبالتالي مولدا للعلم اليقيني الذي يقع ضمن التكليف[4].

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص299.

[2] سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1992، ص68.

[3] القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص298.

[4] سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص180.

وبهذا يكون العقل عند المعتزلة وحدة واحدة مع المعرفة والعلم بلا انفصال، وذلك حتى يتأكد له العدل الإلهي في أجلى صورة والحرية الإنسانية أيضا فيتأكد المعتزلة لدور العقل في المعرفة أو أنه هو المعرفة قد أنقذوا حريتهم ودينهم وأكدوا أنه ليس هناك تناقض بين المنهج العقلي والمحافظة على الإيمان.

لقد أعطى المعتزلة دورا أوليااللعقل وسابقا على الشرع كما جعلوا الدليل الشرعي تابعا للدليل العقلي ومترتبا عليه أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلا، والدليل الشرعي فرعا منه.معنى أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره كما أنه يعرف الحسن والقبيح على الجملة وتختص الشريعة بأن يعرف العقل مقادير الطاعات والصلاة والصوم والزكاة ومواقيتها وهي أمور لا يستطيع العقل أن يعرفها.[1]

غير أن القول بأسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي واعتبار الأول أصلا والثاني فرعا لا ينفي وجود التعارض بينهما فهما متطابقان ومتفاهمان، إذ يقول القاضي عبد الجبار:**"ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقل ويوافقها إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب."**[2]

وبهذا تعتبر المعتزلة العقل مصدرا أساسيا لإنشاء العقيدة والاستدلال عليها، وما عداه من مصادر تعتبر مصدرا ثانوية راجعة إليه، وتستمر مشروعيتها منه بمعنى أنهما مصادر فرعية يأخذ بهايقول القاضي عبد الجبار:"**دلالة العقل لأن يميز بين الحسن والقبيح ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، أو يظن أن العقل إذ كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأنه يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع فهو الأصل في هذا الباب**"[3].

وتتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بناءا على تحديدهم لطبيعة وظيفة وحاجة الإنسان الضرورية له، فإذا كان الله قد خلق الإنسان لا لعلة إلا لنفعه، ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع فمن

---

[1] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص60.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني، ج16، ص403.

[3] أبي القاسم البلخي وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ص193.

الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه به.[1]فالله سبحانه قد زود الإنسان بالقدرة التي يستطيع بها مزاولة الفعل والأخذ به أو رفضه والامتناع عنه فقد زوده كذلك بالقدرة على التعرف على ما كلفه به وتمييزه، وذلك من أجل أن يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم ، وهذا الاختيار مرده المعرفة والعلم وهو مناط الثواب والعقاب والمسؤولية وبهذا يصبح العقل ضرورة من ضرورات التكليف الإلهي، وهو ضرورة بحكم المسؤولية الإنسان وقدرته على الفعل.

فالعقل عند المعتزلة هو ضرورة أودعها الله فيه وذلك من أجل أداء ما كلفه الله به والمعرفة التي يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة، أما المعارف الضرورية هي التي يخلقها الله في العبد كما أنه يحسن أن يمكنه من العلوم المكتسبة، ولما كانت العلوم الضرورية مقدمة للعلوم المكتسبة وتمهيدا لها، لم يفصلوا بين العلوم الضرورية والعقل.[2] فقد قالوا بسلطان العقل وآمنوا به وأطلقوا له العنان وجعلوه حكما في كل شيء، وبحثوا في ضوءه في جميع الموضوعات والمعارف العلمية والدينية فالعقل هو المرجع الأساسي عندهم فإذا تحاكموا فإلى العقل، وإذا حاجوا فبحكم العقل، يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة وإقدام ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي.[3]

وبالتالي فالمعتزلة طائفة من المتكلمين التي كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام، وكان لها كذلك أكبر أثر في تطوير هذه المباحث وقد حكم أصحابها بالعقل إجمالا فجاء تفكيرهم حرا بعيدا عن أثر التقليد، وتوصف مدرستهم لذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام.[4]

وعلى هذا يمكن القول أن المعتزلة كان لها الفضل في إعزاز العقل وتمجيده وترقيته فقد كانوا هم السابقون إلى تقرير سلطان العقل ومهدوا الطريق إلى من أتى بعدهم في فلاسفة العرب والإسلام.

ثانيا –المعرفة الحسية:

لقد أفرزت المعتزلة للمعرفة الحسية ولدراسة الحواس وتأثيراتهما مكانا مهما في أبحاثها التي تناولت فيها الإنسان من حيث كونه عالما بعلم، حيث جعلت من الحواس عيون الأخبار لمملكة العقل، فالحواس تنتقل إلينا الأشياء على ما هي عليه دون الحكم عليها، إذ يقول القاضي عبد

[1]القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص93.

[2]نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص61.

[3]أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة، ص44.

[4]المرجع نفسه، ص44.

الجبار: "**لا تتناول كون الشيء صحيحا أو فاسدا وإنما يدرك بهما الشيء على ما هو عليه لذاته**".[1] فالمعتزلة أعطت الإدراك الحسي دورا أساسيا في مجال المعرفة ويعتبرونها مرحلة من مراحل المعرفة .وإذا كان الإدراك الحسي يعد أول العلم بالمدركات كما قرر القاضي عبد الجبار، فانه يعد أيضا مقدمة للعلوم الضرورية التي هي من كمال العقل، ومن كمال العقل أيضا أن يعرف بعض المقبحات والواجبات، وكان يهدف هو ومن قبله بوضعهم كل هذه المعارف في إطار المعارف الضرورية، كانوا يسعون إلى تأكيد أفكارهم العقلية في العدل والتوحيد تأكيدا يلزم خصوصهم التسليم بها.[2]

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى اعتبار كل هذه العلوم بديهية وفطرية، ومن كمال العقل، إذ يقول:" **إن العلم بالمدح والذم واستحقاقهم للأفعال... من كمال العقل، ليس بموقف أن ذلك قد وقع**".[3]

وعلى هذا فالعقل شرط التكليف، والعقل وحده يستطيع أن يعرف لما يستحق المدح من الأفعال وما يستحق منها الذم، دون معرفة الأفعال نفسها فالعقل مناط تكليف.

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني، ج12، ص56.

[2] نصر حامد أبو زيد،الإتجاه العقلي في التفسير، ص64.

[3] القاضي عبد الجبار،المغني، ج12، ص387.

من كل ما تقدم يمكننا القول بان ظهور الفكر الاعتزالي،كان ظهورا متميزا متقوما بالاحتجاج للعقيدة، حيث وقع الخلاف في مسألة مرتكب الكبيرة، ومبدأ منزلة بين المنزلتين، هذه المسألة تعتبر أولى الإرهاصات المبكرة لظهور الفكر الاعتزالي،وليس اسم المعتزلة هو وحده الذي أطلق على هده الفرقة،بل نجد أن هناك تسميات أخرى أطلقت على هذه الفرقة الإسلامية ،فهناك من الأسماء ما أطلقها المعتزلة على أنفسهم كاسم المعتزلة**''بمعنى اعتزال الشر والمعاصي''** ،وأهل العدل والتوحيد ،دلك لأنهم لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد ولقولهم بوجوب الأصلح وكذلك اخذوا لقب الوعيدية،وهو ما اشتهروا به من قولهم بالوعد والوعيد وأن الله لا يخلف في وعده ووعيده،وفي مقابل ذلك نجد لهم ألقاب أخرى،وهي ما أطلقها غير المعتزلة عليهم أولها المعتزلة لكن بمعنى المنشقين والخارجين عن الأمة وكما لقبوا بالقدرية ، الجهمية...إلى غير ذلك من الألقاب.

أماما يخص الإطار الفكري نجد أن المعتزلة ككيان فكري تتميز عن غيرها من الفرق، فقد كانت النزعة العقلية أهم ما يميزها، حيث أن العقل عند المعتزلة مقدم على القرآن والسنة.فالحكم على الأشياء إنما يتم بواسطة العقل. فهو موجود بوجود الإنسان، وإنما يحصل الإدراك والتمييز والمعرفة به، فهو الهادي إلى مقتضيات الفطرة السليمة،وبذلك نجد أن المعتزلة قد ارتبطوا ارتباطا وثيقا بالدليل العقلي، ذلك لكونه يحمل معنى التجرد في معالجة المسائل، ولان أحكام العقل تتصف بأنها كلية وعامة، وبأنها ضرورية ومطلقة.

تمهيد:

لم يكن ظهور المعتزلة منفصلا عن الاتجاهات الكلامية الأخرى، من قدرية وجبرية، ففي ظل هذه الاتجاهات كانت الأصول الأولى للاعتزال، فقد واصلت قول القدرية بحرية الإرادة الإنسانية وعن الجبرية والقدرية ورثت القول بنفي الصفات وإيجاب المعارف.

ولقد نشأت المعتزلة في خضم التصدي لخصوم الإسلام،حيث أنها اعتمدتعلى العقل فمذهب المعتزلة يقوم على استبصار العقل. غيرأن الفكر الاعتزالي في بدايته كان محدود التفكير ضيق الأفاق، لكن سرعان ما تعلق المعتزلة في مواضيع ومشكلات وتوسعوا في شرحها. فدب الخلاف بينهم تشبعت آراؤهم.وتعددت وجهات نظرهم، فانقسموا بسبب ذلك إلى فرق وطبقات، كل فرقة تميزت بآرائها وأفكارها الخاصة، إلا أننا نجدها كلها أقوال ترتبط بالأصول الخمسة أو متفرعة عنها، فوحدة الفكر تتبنى نظرية الأصول الخمسة هو الذي يجمع هده الفرق أو المدرستين (البصرة وبغداد).

فقد عرف المعتزلة بأصول ومبادئ مشهورة يلتفون حولها ويعتمدون عليها في بناء نسقهم وعلى الرغم من اختلافهم وافتراقهم حول بعض المسائل إلا أن أصولهم كانت العامل المشترك بينهم وتعتبر هذه الأصول هي الدالة على استحقاق اسم الاعتزال، فمن يجمع القول بهده الأصول الخمسة يعد معتزلي.

وقد تفرع عن هذه الأصول قضايا ومسائل جديدة، حيث ظهرت مشكلة الأفعال الإنسانية هذه الأخيرة مرتبطة بمشكلة العدل الإلهي، حيث تعد مسالة الجبر والاختبار (الحرية الإنسانية) من بين القضايا التي خاض فيها المعتزلة،وكان لهم أراء خاصة بهم. فمن أهم أراء المعتزلة وأشهر اعتقاداتهم قولهم بحرية الفعل الإنساني، وأن الإنسان هو خالق أفعاله وبالتالي هو مسؤول عنها.

المبحث الأول:نماذج من المعتزلة بعد انقسامهم إلى فرعين

إن مذهب المعتزلة قد ظهر بالبصرة ثم ظهرت مدرسة له ببغداد، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة وتشكلان التيارين الرئيسين للاعتزال، أي تيار البصرة وتيار بغداد.

1- معتزلة البصرة:

الطبقة الرابعة: وبها يبدأ مذهب المعتزلة بالمفهوم الكلامي وأهم رجالها: واصل بن عطاء (131هـ)-عمر بن عبيد(144هـ).

الطبقة الخامسة: عثمان الطويل –حفص بن سالم – الحسن بن زكوان.

الطبقة السادسة: أبو الهذيل العلاف (235هـ)-أبو بكر الأصم – معمر بن عباد (215هـ)

إبراهيم النظام (356هـ)– أبو موسى الأسواري – هشام الفوطي(218هـ).

الطبقة السابعة: الجاحظ(259هـ)– يوسف الشحام (233هـ)– عباد بن سليمان (30هـ).

الطبقة الثامنة: أبو علي الجبائي (331هـ).

الطبقة التاسعة: أبو هشام الجبائي(331هـ).

الطبقة العاشرة: أبو علي بن خلاد – الحسين البصري(أبو عبد الله بن علي) (369هـ).

الطبقة الحادية عشر: القاضي عبد الجبار بن أحمد(415هـ).

الطبقة الثانية عشر: أبو الرشيد النيسابوري – الشريف المرتضى (436هـ)– أبو الحسين البصري[1].

هذا فيما يخص رجال المعتزلة والذين مثلوا فرع البصرة وفي مقابل ذلك نجد أسماء أخرى قد مثلت فرع بغداد.

[1] أحمد محمود صبحي، علم الكلام، ص 118.

2- معتزلة بغداد:

من أهم الشخصيات التي مثلت هذي المدرسة الاعتزالية نذكر:

بشر بن المعتمر (219هـ)– ثمامة بن الأشرس (234هـ)– أحمد بن أبي داود (240هـ)– أبو موسى المردار(226 هـ)– جعفر بن المبشر (234هـ)– جعفر بن حرب(236هـ)–أبو الحسين الخياط(390هـ).[1]

هذا بالنسبة لأهم رواد مدرسة البصرة ومدرسة بغداد، لكننا سنكتفي بعرض نماذج فقط من كلتا المدرستين لنتعرف على أهم الآراء الكلاسيكية والموضوعات التي تطرق إليها كلا الفرعين.

حيث اخترنا من معتزلة البصرة نموذجين وهما واصل بن عطاء (81-131هـ) وأبو الهذيل العلاف (131-235هـ).

أما بالنسبة لمعتزلة بغداد سنتعرض إلى دراسة أهم الآراء لكل من (بشر بن المعتمر 210 هـ)و(ثمامة بن الأشرس 213 هـ).

أولا: فرع البصرة (واصل بن عطاء – عمرو بن عبيد):

1/ واصل بن عطاء (81-191هـ):

أ-حياته:

يعد واصل بن عطاء شيخ المعتزلة الأول، فقد نسبة المعتزلة جميعا إلى واصل بن عطاء، وهو من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها، وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي، كما كتب عنه المحدثون.

أما بالنسبة لمولده ووفاته فقد اتفق المؤرخون على أن واصل بن عطاء ولد بمدينة الرسول سنة الواحدة والثمانين لهجرية، حيث كان مولى لبني مخزوم، وأنه ارتحل إلى البصرة، ولزم مجلس الحسن البصري، وفي البصرة عرف بعض كبار الأشخاص مثل جهم بن صفوان والشاعر بشار بن برد.[2]

وحين اكتمل علم واصل، انتقل من المدينة إلى البصرة، وبدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمي فيها وهو مدرسة الحسن البصري في مسألة المرتكب الكبيرة، وكيف انفصل عنه وكون مع

[1] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 118.

[2] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص 81، 82.

عمرو بن عبيد فرقته فرقة المعتزلة الكلامية – تكوينا مستقلا ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مؤيدي مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه، وأنهما اتفقا معه في مسألة (القدر) وهي المسألة التي شغل بها الحسن البصري أول الأمر، ثم رجع عنها، غير أن أثر الحسن البصري لم يكن ظاهرا أو ملموسا في واصل بن عطاء.[1]

ب– أراء واصل بن عطاء الكلامية:

لقد كانت نقطة الانطلاق في نشأت المعتزلة من الرواية المشهورة التي ذكرتها عدة مصادر وهي أن ظهور مذهب الاعتزال لم يكن إلا نتيجة لقول واصل في شأن مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين الكفر والإيمان، واعتزاله لحلقة الحسن البصري، حيث يتضح أن القول بالمنزلة بين المنزلتين هو السبب المباشر في ظهور مذهب المعتزلة واعتزال واصل لحلقة الحسن البصري.

كما نجد أن الأصول الخمسة تنسب إلى واصل بن عطاء، ذلك أنه كان أكثر من معاصريه في الخوض في مشكلة الصفات الإلهية، ومسألة الجبر والاختيار، ورؤية الله، وخلق القرآن، وحقيقة الإيمان والتكليف الشرعي لمرتكب الكبيرة.[2]

ومن أراء واصل بن عطاء الكلامية نجدها تتمثل في:

1- **القدر**:قرر واصل هذه القاعدة أكثر مما يقرر قاعدة نفيي الصفات، إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان. والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله، وأن أفعال العبد محصورة في الحركات والسكنات والاعتماد والنظر والعلموقالوا يستحيل أن يخاطب العبدبفعل وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه بالاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد الضرورة[3].

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط9، ص 382، 383.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 170، 171.

[3] – عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص 85، 86.

ومن خلالهذا يمكننا القول أن واصل في مسألة القدر يحاول أن ينزه الله من أن يلحقه شر أو ظلم فالله لا يطلب من الإنسان أن يفعل فعلا.وهو لا يمكنه أن يفعله، فالله لا يعمل إلا الأصلح لعباده. وبهذا يكون واصل قد قرر حرية الإدارة الإنسانية، ذلك أن يفعل من خلق الإنسان وخاص به وحده.

3/ القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهي الراوية التي سبق وأن ذكرت والتي رواهاالشهرستاني،وكانت سببا لظهور الفكر الاعتزالي، وسمي هو وأصحابه بالمعتزلة.

ويكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامي على أن مركز دائرة في أراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله بالمنزلة بين المنزلتين، بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هي الفكرة الوحيدة في تاريخ الفكر الكلامي التي ألقى بها واصل بن عطاء. ومع ما في هذه من تعسف، إلا أنها كانت أهم فكرة في مذهب واصل الكلامي. ويبدوا أن واصل برأيه هذا أراد أن يتوسط المذاهب المختلفة، ونجد أن وجه التقرير في القول واصل بن عطاء أن صاحب الكبيرة هو في منزلةبين المنزلتين.[1]

وانطلاقا مما تقدم يمكن القول أن واصل بن عطاء من بين المفكرين الذين اتخذوا العقل مصدرا من مصادر المعرفة، فقد كان لواصل بن عطاء أكبر الأثر في إرساء قواعد الاعتزال، وهو يعد جوهر المعتزلة الحقيقي. وله أهمية بارزة في الفكر الإسلامي عموما والفكر الاعتزالي خصوصا.

ثانيا/ أبو الهذيل العلاف(131-235م): عند أبو الهذيل العلاف نصل إلى ذرة الاعتزال نضجا واكتمالا، فهو يمثل دورا الاكتمال في مدرسة المعتزلة، واكتمال موضوعاتها، ذلك أننا نجد في القرن الثاني والثالث قد شهدت الحضارة الإسلامية أوجها في التطور والنضج في مختلف مظاهرها[2].

وقد اعتبر صاحب المنية أبو الهذيل العلاف من الطبقة السادسة في مدرسة البصرة وقد نسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير، حيث يقول ابن المرتضي في ذلك." **كان نسيج وحده، وعالم دهره، لم يتقدمهأحد من الموافقين له ولا من المخالفين**"[3].

---

[1] – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص388.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 187.

[3] القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، ص 43.

أ– حياته:

بالنسبة لاسمه الكامل هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، كان يلقب بالعلاف لان داره بالبصرة كانت في العلافين[1]. وهذا خطأ كما يرى علي سامي النشار لقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون وليس بالنسبة إلى داره في العلافين[2].

ب–تكوينه الفكري:

تتلمذ على شيوخ المعتزلة،حيث يقول ابن المرتضى:"**فقد أخذ العلم من عثمان الطويل وكان النظام من أصحابه، ثم خرج الى الحج وانصرف على طريق الكوفة فلقي بهما هشام بن الحكم وجماعة من المخالفين فناظرهم في أبواب دقيق الكلام فقطهم، ونظر في شتى من كتب الفلاسفة فلما ورد البصرة كان يرى انه قد أورد من لطيف الكلام ما لم سبق علمه إلى أبو الهذيل، قال إبراهيم فناظر أبوالهذيل في ذلك فخيل إلى انه لم يكن متشاغلا قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه**"[3].

ونجد أن للعلاف مناظرات كثيرة ومشهورة مع الفرق. فقد قال عنه القاضي عبد الجبار:" **ومناظراتهُ مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة وممددة وكان يقطع الخصم بأقل الكلام** "[4].

كما ساهمت الفلسفة اليونانية في التكوين الفكري للعلاف، حيث نجده قد استفاد من الفلسفة اليونانية، ذلك أنه قد عاصر حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي، ويشير معظم كتاب الفرق إلى أنه أخذ عن الفلسفة اليونانية.

---

[1] القاضي عبد الجبار،المنية والأمل،ص 43-44.

[2] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص443.

[3] ابن المرتضي، طبقات المعتزلة، ص 44.

[4] المصدر نفسه، ص44.

ومن الأدلة على أن أبو الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية حتى ما يلي:

أـــ أن الشهرستاني يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية، حيث أن أبو الهذيل العلافشيخ المعتزلة الأكبر، ذهب إلى القول:" **أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمهٌ ذاتهُ، قادر بقدرته،وقدرته ذاته، حي بحياته، وحياته ذاته** "[1].

بـــ الموضوعات التي تناولها أبو الهذيل العلاف تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية واطلاعه عليها. وفي هذا الشأن يقول الخياط:"**إنَّ الكلام فيما كان وفيما لم يكن، وفي الكل وفي البعض، وما يتناهى ومالا يتناهى، من غامض الكلام ولطيفه وإنما كان الهذيل يكثر ذكرهُ والكلام فيه لشدته ولعنايته، وهذه هي سبيل العلماء: إنما يعنون من العلم من بأشدهوأصِبعهِ**"[2] فهذه تدل على صلته بفلسفة اليونان، ثم إنَّ أبو الهذيل هو أول من وضع مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في الإسلام، وهو مذهب فلسفي من الراجح أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على أصوله في الفلسفة اليونانية والهندية[3]

أولا: أراءهُ في الإلهيات

– في صفات الله: الصفات عند المعتزلة عين الذات، وأبو الهذيل العلاف هو أول من فصل القول فيها وتصور الذات الإلهية عند العلاف يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة، وقد قال أبو الهذيل:" **إنه تعالى عالم بعلم هو هو**"[4]. وقد كان قصد المعتزلة من ذلك معارضة التصور المسيحي الذي يجعل الأقانيم قائمة بالذات أو بالجوهر مستقلة مما يحتمل التعدد والكثرة في وصف الذات الإلهية.

---

[1] الشهر ستاني، الملل والنحل، ج1،ص64.

[2] الخياط، الإنتصار، ص13.

[3] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص445.

[4] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص183.

- إرادة الله: الإرادة في مذهب أبي الهذيل العلاف هي الذات والذات هي الإرادة، وفي هذا الموضع يقول القاضي عبد الجبار:" **أنه تعالى إذا أراد الإحداث، فإنما يحدثه بقوله كنا، وهذي طريقتهُ في الإعادة والإفناء**"[1].

وما يمكن أن نوجزه من خلال آراء العلاف في الإرادة أنها تقرر قدرة الإنسان على فعل الإيمان، أي أن القدرة عليه ليست من إرادة الله، بل هي من قدرة الإنسان وحده.

-القدرة وفعل الأصلح:

بينما يذهب أهل السنة والجماعة إلى قدرة الله يتناول كلل شيء، فهو الفاعل على الحقيقة، وأن ما يقدر عليه من اللطف لا غاية له ولانهاية، ولا لطف عليه إلا وهو يقدر على ما هو دونه. يذهب المعتزلة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد فعل ما هو أصلح[2].

وقد وضع أبو الهذيل العلاف أصول مذهب فعل الأصلح، والذي يفترض فعل الأصلح من الله لعباده لكن من هو الفاعل لما هو دون؟

يجيب أبو الهذيل العلاف: هو الإنسان، ويقول في هذا الموضوع:" **إن الله سبحانه يقدر على الظلم والجور والكذب،وعلى أن يجور ويظلم ويكذب، فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته، ومحال أن يفعل شيئا من ذلك**"[3].

وهذا يعني أن الظلم والجور والكذب لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على الله، ومن هنا لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك.

والله إذا كلف الإنسان فقد أقدرهم على فعل ما هو مكلفون به، لقد أقدر عباده على الحركات والسكون،والأصوات، والإرادات وسائر ما يعرفون كيفيته، أما الأعراض التي لا تعرف كيفيتها كالألوان والطعوم،والأراييح، والحياة والموت، والعجز، والقدرة، فليس يجوز أن يوصف الباري بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك[4].

---

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،ص562.

[2]- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1،ص 464.

[3]- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص232.

[4]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 197.

ثانيا: آراءه في المشكلة الإنسانية:

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الإنسان حر مختار في الدنيا، مجبر في الآخرة، فحركات أهل الجنة والنار في الآخرة كلها ضرورية مخلوقة لا قدرة للعباد عليها، إذ لو كانت مكتسبة لكانوا مكلفين بها، لو كانت باختيارهم وإراداتهم لكانوا مسؤولين عنها. ونجد أن الخياطيشرح موقف العلاف بقوله:" **إن أبو الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عملوأمر ونهي و محنة و اختيار والآخرة دار الجزاء و ليست بدار عمل ولا دارأمر و نهي و لا محنة و لا اختيار، فأهل الجنة يتنعمون فيها، و الله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يحل إليهم وهم غير فاعلين له،ولو كان في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منحهم اختبار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين، و لو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة و المعصية، ولكانت الجنة دار محنة و أمر ونهي ولم تكن دار ثواب**"[1].

-نظرية التولد:

حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذي يصدر عن الإنسان، هل هذا العمل فعل الإنسان أو فعل غيره؟ أو بمعنى آخر أدق عمل يحدث الفاعل فعلا في غيره أو لا يحدث الفعل إلا لنفسه؟ فالمتولدات عن العمل. كالألم المتولد عن اصطدام بشيء حسي، واللذة التي تحدث عن الأكل، هل يفعلهاالإنسان أو لايفعلها[2]. ويعد أبو الهذيل العلاف أول من تكلم في التولد، والمشكلة الأخلاقيةوالتشريعية بصدد الفعل المتولد هي:

-هل يمكن أن يعد فعلا للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإرادية المباشرة؟

-فإن كان مسؤولا عنه، فكيف وهو لا يتبين له تركه؟

-وإن لم يكن فعلا للإنسان فكيف قد وقع بسببه؟[3]

وقد أخذ المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف في التفصيلات إلا إن أبو الهذيل العلاف يكاد يكون أول من تكلم فيه، وجعل له مذهب خاص في التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة.

---

[1] الخياط، الانتصار، ص 70-71.

[2] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص 479.

[3] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 200.

يرى أبو الهذيل العلاف أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين: قسم تعرف كيفيته كالحركة والسكون، وقسم لا تعرف كيفيته كالألوان، والبرودة...الخ.

ثانيا / فرع بغداد (بشر بن المعتمر –تمامة بن الأشرس):

1–بشر بن المعتمر (210هـ): بشر بن المعتمر هو أحد رؤساء معتزلة بغداد، واسمه الكاملهو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي وهو من أدباء وشعراء معتزلة بغداد، ينحدر من الكوفة ولكنه استوطن في بغداد.[1]

–آراءه الكلامية: لقد حاول بشر بن المعتمر تطبيق النظر الفلسفي على الحاجات العملية للإسلام، وقد ووافق جمهور المعتزلة على مجمل آرائهم وإلا أنه ليس لبشر بن المعتمر مذهب متكامل في موضوعات علم الكلام[2].

ومجمل آراءه كانت بصدد الموضوعات الآتية:

أ– الإرادة الإلهية:يرى بشر أن الإدارة الإلهية أو إدارة الله فعل من أفعاله، و هي إما أن تكون صفة ذات أو صفه فعل، و من حيث كونها صفة ذات، فالله لم يزل مريدا لجميع أفعاله، و لجميع طاعات عباده، ومن حيث كونها صفة فعل، فإنه أراد بها فعل في حال إحداثه فهي خلق له وهي قبل الخلف لأن ما به يكون الشيء لا يجوز أن يكون معه، و إن أرادها بها فعل فهو الأمر به[3].ونجد أن آراء بشر بن المعتمر قد جاءت كانتقادات لكل من العلاف والنظام .

ب– اللطف الإلهي: كان النظام قد احدث مقالة الصلاح و الأصلح و رأى أن كل فعل من أفعال الله لا تخلو من الصلاح و الخير، و أن الله لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم ، بل هو لا يقدر أن يمنح أصلح مما منحهم [4]

---

[1]فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية للنشر، ص90.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 267.

[1] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص177.

[2]المرجع نفسه، ص 177.

[3]– المرجع نفسه، ص177.

ثانيا/ تمامة بن الأشرس (213):

يعرف بأبي معن النميري، وقد عده ابن المرتضى على رأس الطبقة السابعة، ويقول ابن المرتضي:"**وكان واحد دهره في العلم والأدب وكان جدلا حاذقا**"[1].

وقد برز تمامة بن الأشرس كواحد من رواد معتزلة بغداد الذين دفعهم حماسهم العقائدي إلى تحقيق طموح المعتزلة في محاولة ربط الجماهير إلى عقيدتهم من خلال السلطة العباسية، وكان تمام قد وافد إلى بغداد من البصرة، فدرس على يد بشر بن المعتمر الذي كان قائدا لمعتزلة بغداد[2].

– آراءه الكلامية: من جملة أراء تمام تتلخص في موضوعات التالية:

أ– المعرفة و الإيمان: من أبرز أفكار تمامه بن الأشرس، وهو يعتبر أول معتزلة بغداد الذين حاولوا تعميق مباحث العمل الإلهي الذي بدأه البصريون، وقد بدأ تمامه مبحثه في العمل الإلهي، من خلال علاقة المعرفة بالإيمان

يقول الخياط المعتزلي:"**فمن أظهر الكفر فهو كافر ويستحق الوعيد، إذا كانت معه المعرفة والقصد، وإلا فليس هذا لازما**"[3].

بمعنى أن الإيمان مرتبط بالمعرفة وعلى ذلك فالكافر كافرا إلا بمعرفته للشريعة ومخالفته لها، فإذا عصاها باختياره وإرادته وتحقق القصد فيها فهو إذا كافر. وعلى ذلك يصبح الكافر عند تمامة بن الأشرس هو الإنسان العارف بالأوامر والنواهي، لكنه قاصد الكفر بالله ومعصيته له.

ونجد أن موقف تمامة من أصحاب الديانات الأخرى يخالف موقف المعتزلة، الذين قرروا إن الإنسان مكلف على الأقل إن الإنسان مكلف على الأقل بشكر النعم والتحلي بمكارم الأخلاق، وذلك لإيمانهم أن الإنسان يستقبح ويستحسن قبل ورود الشرائع من خلال ما في الأشياء ذاتها من حسن وقيح، فالإنسان قبل أن يعلم دينه ملزم شكر الله[4].

---

[1] ابن المرتضي، طبقات المعتزلة، ص62.

[2]– عبد الستار الراوي، فلسفة العقل مدرسة بغداد الاعتزالية،دار الخلود للتراث ،القاهرة،ط1،2006،ص125.

[3]– الخياط، الانتصار، ص 87.

[4] عبد الستار الراوي، فلسفة العقل مدرسة بغداد الاعتزالية، ص 131.

المبحث الثاني: الأصول الخمسة

لقد اتفق المعتزلة على عقائد عامة شكلت فلسفتهم الكلامية، ولقبت هذه العقائد العامة بـ"**الأصول الخمسة**".

حيث أجمع المعتزلة على أصول خمسة، لا يعد معتزليا من لا يقول بها كلها. يقول الخياط "**ولسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقنا في القول بالتوحيد ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقوننا في العمل ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقوننا في التوحيد والعدل، وهم يخالفوننا في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، وليس أجد منهم يستحق اسم الاعتزال، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**".[1]

وعبارة الخياط هذه تفيد التشابك بين الفرق الإسلامية، من الجهمية، القدرية، الخوارج، الزبدية، المرجئة، كلها هذه الفرق تشارك المعتزلة في بعض الآراء. إلا أن الأصول الخمسة هي المميزة لهم عن سواهم، لأن المعتزلي هو الذي يعتقد بالأصول الخمسة.

غير أن العقائد العامة للمعتزلة لم تتبلور في صورة أصول خمسة إلا بعد أن اكتمل المذهبالمعتزلي ونضجت موضوعاته، ومنه بالتالي لا نجد ذكر المصطلح الأصول في عهد واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد،ولكن يبدوا أنه من وضع تلاميذهما فيما بعد. فقد وضع المصطلح لدى أبو الهذيل العلاف. وبالتاليسوف نتطرق إلى عرض كل أصل من هذه الأصول الخمسة على حدي:

1- أصل التوحيد:

إن التوحيد هو المبدأ الأساسي في الإسلام، وهو يعتبر الأصل الأول من الأصول الخمسة التي يقوم عليها الفكر الاعتزالي، وهو أعظم الأصول أهمية في مذهبهم. إذ تتفرع منه سائر الأصول الأخر، ونجد أن القاضي عبد الجبار يعرف التوحيد لغة واصطلاحا حيث يقول: "**التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا، كما أن التحريك عبارة عما يصير به الشيء متحركا، والتسويد عبارة عما يصير به الشيء أسودا**".[2]

---

[1] الخياط، الانتصار، ص 126.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 128.

أما التوحيد في اصطلاح المتكلمين فيعرفه القاضي أنه: "**العلم بأن الله تعالى واحد، لا يشاركه غير فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا، على الحد الذي يستحقه والإقرار به،ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار، لأنه لو علم ولم يقرواأو أقر ولم يعلم لم يكن موحد**".[1]وبالتالي فمبدأ التوحيد عند المعتزلة يدور حول ما يثبت وما ينفي عنه من الصفات حيث أراد المعتزلة تنزيه الله عن صفات البشر.

ونجد كذلك الخياط يذهب إلى القول: "**إن الله واحد (ليس كمثله شيء)، لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأمصار، وأنه لا يحول ولا يزول، ولا يتغير، ولا ينتقل، وأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، وأنه (في السماء إله وفي الأرض إله)، وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا)، وأنه قديم وما سواه حديث**".[2]

على هذا النحو فإن التمايز بين العلة والعالم جعلهم يفسرون التوحيد على هذا النحو،العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه أحد غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به،فلا بد من توفر شرطين وهما: العلم، والإقرار.

وبهذا قدم المعتزلة فلسفة التوحيد، والتي تقضي على دعوى القائلين بالتعدد فهم قد أقروا في عقيدة التثليث المسيحية ثمرة للقول بالتشبيه بلغ حد القول بالحلول والاتحاد بين اللاهوت والناموس وقرروا أن هذا من مواطن الفكر هو أصل الخلاف مع اللاهوت المسيحي.[3]

---

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة،ص 128.

[2] الخياط، الانتصار، ص 05.

[3] محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، 1991، ص 49.

2-أصل العدل:

إن الأحدية أهم وصف للذات الإلهية، والعدل أهم صفة للفعل الإلهي، يتعلق التوحيد بالبحث في الحقيقة الإلهية من حيث هي ذات مطلقة، بينما يتعلق العدل بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان، تلك الصلة التي يجب أن يسود من جانب الله العدل المطلق، فجميع ما يفعله الله بغيره عادل.[1]

ونجد أن هناك صلة بين التوحيد والعدل، لقد نزه المعتزلة الله في أصل التوحيد عن صفات المخلوقين، كذلك نزهوه في أصل العدل عن الظلم، فالله في أصل التوحيد منفرد بذاتيته التي لا يشبهها أحد، وهو في أصل العدل منفرد بخيريته، فلا يصدر عنه شر، لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل شبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله إذ يتمسكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعنى بالعالم.[2]

والعدل عند المعتزلة هو"**مايقتضيه العقل من الحكمة وهو إصرار الحكم على وجه الصواب والمصلحة**".[3]هذا يعني أن الله يراعي مصلحة العباد في أفعاله، وذلك بمقتضى العدل أي تكون جميع الأفعال الصادرة عن الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى الصواب والمصلحة.

ونجد من خلال تصور المعتزلة لمسألة العدل، قد اندرجت معظم نظريات المعتزلة التي تفسر صلة الله بالإنسان أو بالأحرى مفهوم العناية تحت أصل العدل، بل إن الأصول الثلاثة الباقية متفرعة عن العدل.[4]والعدل بالمفهوم المعتزلي لا يكفي التعريف بيانه، إنه يتضمن معظم مذهبهم الكلامي، وهو يحتوي على عدة قضايا ونظريات أساسية.

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني، ج6، ص 49.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 141.

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

[4] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 142.

أ/ الحسن والقبح:

إن العدل نقيض الظلم والجور، وفعل الظلم فعل قبيح لا تستصيغه الفطرة الإنسانية فحين تحدثت المعتزلة عن فعل الله وعلاقته بالخلق، فإنهم اهتدوا إلى أن أفعال الله وأحكامه يستحيل فيها أن تشوبها شائبة

ومثلما نزه المعتزلة الذات الإلهية عن التشبيه نجدهم قد نزهوه عن كل مستقبح من الأفعالحيث يقول القاضي عبد الجبار:"**فلا خلاف بينهم، في أن الله سبحانه منزه عن كل قبيح، وأن ما ثبت من قبح ليس من فعله، وأن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحا، ولأجل تشددهم في العدل قال بعضهم فلا يوصفبالقدرة على ما يقبح**"[1] ونحن نفهم من هذا القول أن الفعل إذا بدر من الله تعالى فلا بد أن يروم به الأصلح والخير من وراءه، حتى ولو بدلنا من ظاهره مما لا يحبذه العبد.

فالحسن والقبيح ودورهما في العدل الإلهي يتضح من فكرة المعتزلة عن الإصلاح والأصلح من حيث أنه معرفة للحسن والقبيح، ولما كان الواجب فرعا عن الحسن، فأوجبوه لله تعالى فعله، ولما كان فعل القبح نقصا وعجزا نفوا فعله عن الله تعالى.[2]

بمعنى أن كل ما يقتضيه العدل الإلهي والحكمة الإلهية تمنع القبح، وإنما تصر على الخير والحسن، وهذا المبدأ هو ما يترجم حقيقة فعل الله.

ب– إرادةالله والإنسان:

إن نظرة المعتزلة لقضية إرادة الله من جهة وإرادة الإنسان من جهة أخرى، وهي نظرة لا تخرج عن الإطار المحدد الإلهي.[3]

فهم يرون أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما يأمرهم به وينهون عن ما نهاهم عنه.ناهيك أنهم يرون كذلك أن "**عند الله تعالى لطفا لو أتى به لأمن جميع**

[1] القاضي عبد الجبار، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، ص 348.

[2] عاطف العراقي، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص 291.

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

منفالأرض، إيمانا يستحق فيهالثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده أو أكثر منه".[1] واللطف بهذا المعنى هو تدخل إرادة الله وذلك من أجل الإقرار للأصلح.

وبالتالي فإن المعتزلة يعنون أن العدل الإلهي، يوجب القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وبتعبير آخر، أن حرية الإنسان ومسؤوليته تنجمان عن مبدأ العدل الإلهي نفسه، وإلا فإن فكرة العقاب والثواب في الآخرة تصبح مجردة من كل معنى.[2]

3-أهل الوعد والوعيد:

مؤداه أن الله قد وعد المطيعين بالثواب وتوعد الكافرين منهم بالعقاب، وهذا أمر تقر به الفرق والمذاهب الإسلامية على اختلافها.

والوعد كما عرفه القاضي: "**هو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... أما الوعيد فهو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل**".[3]

وعلى هذا فإن أصل الوعد والوعيد، هو مقتضى جزاء العباد في الآخرة استنادا إلى أفعالهم التي أتوها في الدنيا، ويمكن تلخيص النظرة المعتزلية لهذا الأصل في موضوعين اثنين هما: الاستحقاق والعوض.

أ- استحقاق المكلفين:

أما الاستحقاق فإن المراد به هو أن الإنسان يستحق على طاعته الثواب وعلى معصيته العقاب، ولا يجوز العفو عن المعاصي – إلا الصغائر – إن لم تقترن بالتوبة الخالصة لأن في جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح اتكالا منه على العفو.[4]

يقول القاضي عبد الجبار: "**لا خلاف بينهم أن وعيد الله بالعقاب حق، ولا يجوز عليه الإخلافوالكذب، كما أن وعده بالثواب حق**".[5]

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ص 79.

[2] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 172.

[3] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 223.

[4] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 157.

[5] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 350.

وبالتالي فإن الجزاء من جنس العمل، فالله قد وعد من أطاعه وفعل الخير بأن يلقى المثوبة والرحمة والنعيم عنده، كما توعد من عصاه بعذاب محقق ليس له دافع سوى التوبة.

ويرى المعتزلة بأن الله لا يخلف وعده ووعيده، ذلك أن مقتضى العدل الإلهي يفرض ويوجب هذا الأمر،ولهذا فقد اتفقوا أن "**المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنآخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار**".[1]

ب/ العوض:

إن العوض هو ضرورة من ضرورات العدل الإلهي ذلك أن الله غني عن تعذيب أحد دون أن يكون مستحقا، نتيجة إساءة منه.

وقد اختلف المعتزلة في ديمومة العوض، فذهب بعضهم إلى أنه دائم وذلك من فضل الله، وذهب آخرون إلى أنه ينقطع لأن استحقاق العوض يكون بقدر ما لحقهم من الضرر، ويشمل العوض أيضا الحيوانات.[2]

ويبدوا أن الذي دفع المعتزلة لذلك هو ردهم على بعض ديانات الهند التي تستنكر ذبح الحيوان على أنه لا يباح لنا تعذيب الحيوانات أو الإضرار بها لأن عوض ذلك ليس على الله بل وزره على فاعله وإذا اختلفت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام والمحن فإن هذه الموازين يجب أن تستقيم يوم القيامة.[3]

وبالتالي نجد أن العوض الذي حدده المعتزلة والذي يشتمل حتى الحيوانات ذلك لأن عدل الله لا يتباين ولا يختلف بين المكلفين وغير المكلفين وهذه نظرة أخلاقية للحيوان، فهي حماية الحيوان في صورة إنسانية.

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 58.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 159، 160.

[3] محمد الصالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام، ص 257، 258.

4-أهل المنزلة بين المنزلتين: يعتبر هذا الأصل، أي المنزلة بين المنزلتين أول مسألة تعرض لها الاعتزال، فقد كانت المؤذنة لميلاد الفرق والمبدأ الذي تسبب في الشقاق بين واصل بن عطاء مؤسس مدرسة الاعتزال وبين أستاذه حسن البصري حين تطرقوا إلى مسألة مرتكب الكبيرة فدار الخلاف بينهما.وفي هذا الموضع يقول القاصي عبد الجبار:"**واتفقوا على أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا مسلم ولا دين وإن أجازوا أن يقال مؤمن بالله مقيدا، ويقولون فيه أيضا،ليس بكافر ولا منافق، لأن أحكام الكفر منتفية عنه، فلهذا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين**"[1] بمعنى أنه ليس بمؤمن ولا كافر.

فالمعتزلة تقول أنه في منزلة ما بين الكفر والإيمان، ويميز المعتزلة، ومعهم سائر الفقهاء ورجال الدين في الإسلام، بين نوعين من المعاصي: الصغائر والكبائر، فالصغائر لا تستوجب اقتصاد صاحبها عن حلقة المؤمن على أن لا يعود العاصي إلى معاودة ارتكابها، أما الكبائر فهي أيضا على نوعين: كبيرة الشرك والكبائر الأخرى، وهذه الكبائر الأخرى، برأي المعتزلة، توجب إقصاء مرتكبها عن الجماعة.[2] ووجه التفضيل في هذاكما يقول الشهرستاني:"**أن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا ما اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر أيضا، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة، من غير توبة، فهو من أهل النار خالد فيها**".[3]

وبالتالي فالمعتزلة قد نحوا بهذا المنحى استنادا لمفهومهم للإيمان، ولهذا عكس المرجئة تماما، فهم يرون على ضوء حكم السابق أن الإيمان ليس اعتقادا بالقلب، وإقرار باللسان فقط، بل هو مرتبط بالعمل، والعمل هو تجلي الإيمان في حياة المؤمن، لذلك لا ينبغي أن يغيب عنا حينها التناسب الطردي بين الإيمان وبعده العملي، فالإيمان يزيد بالأعمال الصالحة ويختل بالإكراه.

---

[1] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 350.

[2] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 178، 179.

[3] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 62، 63.

5-أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يعتبر المبدأ الأخير من مبادئ المعتزلة الرئيسية يتعلق بالجماعة فقد اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خوف من أحد منهم لقوله تعالى: **[ولتكن منكم أمةيدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون]** (آل عمران 104). ثم اختلفوا في كيفيته.[1]

فقد ذهب المعتزلة، وكذلك الخوارج والزيدية، إلى أنه للقيام بهذا الواجب يجوز (حتى ويجب استخدام القوة والثورة والخروج المسلح، في حين مال عامة أصحاب الحديث وأهل السنة إلى قصره على القلب واللسان فقط، دون اليد، ناهيك عن السيف، وكان هذا الأصل يتصل، عند المعتزلةبالاعتبارات السياسية، بالخروج على أئمة الجور.[2]

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لاتصافه بالقبح، ويحكم النهي عن المنكر التدرج من السهل إلى الأصعب، وهذا معلوم سمعا وعقلا، وما يحتاج إلى القتال فإنما يقوم به من يستطيع القتال والإعداد له كالإمام وولاته، فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها.[3]

إن هذا الأصل يهدف إلى التطبيق العملي لمبادئ العدالة والحرية في السلوك الاجتماعي، فالعدالة عند المعتزلة لا تنحصر في تجنب الأذى بل هي أيضا عمل الجماعة كلها في سبيل خلق جو من المساواة والانسجام الاجتماعي إذ بفضل ذلك يتحقق كل مواهبه، وهنا تظهر حذاقة المعتزلة فهي تعود إلى أنها بنت مبدأ العمل الأخلاقي والاجتماعي على المبدأ اللاهوتي للعدالة وحرية الإنسان.[4]

والمقصود من هنا أن هذا الأصل أي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) متصل بالأخلاق العملية وذلك لأنه يصب في موقف المرء من الخير والشر، وارتباطه بضرورة الالتزام بمبدأ الانتصار للخير على الدوام، إما بتغيير الشر والمنكر إن وجد، وإما بالإصرار على الخير وبثه للآخرين وللجميع، فيطبع على هيمنته النزوع نحو الخير الدائم.

---

[1] ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء، ج5، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996، ص 19.

[2] محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، ص 310.

[3] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 166، 167.

[4] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 179.

المبحث الثاني: رأي المعتزلة في الجبر والاختيار

إن لمشكلة حرية الإرادة شأن خاص في تاريخ الفكر الإسلامي، بحيث أنها من أولى المشاكل العقلية التي استوقفت المسلمين، واتجهت إليها أذهان العامة، وتدارسها الخاصة منذعهد مبكر، وأضحى هذا الموضوع بابا هاما من أبواب الدراسات الكلامية، وعبر عنه بأسماء مختلفة، فسمي "**خلق الأفعال**"، و"**الاستطاعة**"، و"الجبر والاختيار" و"**القضاء والقدر**".[1]

وقد كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق الله الدائم لهم، وينعمون بالإحسان بنضرة تعالى لهم، ويعيشون في جو مثلا بحرارة الإيمان وصدق اليقين، وعلى هذا من المستبعد أن تكون مشكلة الجبر والاختيار أو الكلام في مسألة القدر قد أثيرت إثارة واضحة في عهد النبي والخلفاء الراشدين، ولكن الجدل حول الجبر والاختيار قد بدأ في عصر بني أمية.[2]

حيث أننا نجد أن العوامل السياسية قد ساهمت في هذه المشكلة وذلك أن بني أمية كانوا يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، لأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون أنهم جاءوا بقضاء الله وقدره، وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم.[3]

وبعد أن حلت المحن وثارت الفتن، وحارب المسلمين بعضهم بعضا وقال فريق بالتحكيم وأنكره فريق آخر في الحركة السياسية بين أتباع معاوية وأتباع علي وبينهم وبين الخوارج، وبدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر وعن حقيقة إيمان من يتبع عليا ومن يتبع معاوية، ويحكمون على مرتكب المعاصي بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلته بين المنزلتين، حيث اصطبغت المشاكل السياسية بالصيغة الدينية، فأصبحت بذلك مسألة القدر موضوع محل نقاش ونزاع.[4]

ونجد أن موضوع حرية الإرادة أو الجبر والاختيار لم يقف عند المتكلمين وحدهم، بل عرض له الفلاسفة ليلائموا بينه وبين مبدأ السببية والعناية الإلهية، وحاول المتصوفة أن يفسروا الحرية على

---

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، دارالمعارف، ص 91.

[2] أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي(مشكلة وحل)، دار النخلة للنشر،1999، ص 15.

[3] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 93.

[4] أشرف حافظ، الجبر والإختيار في الفكر الإسلامي، ص 15.

طريقتهم، وأن سيموا بصاعن مستوى الجسم والمادة، وعالج الفقهاء والمشرعون موضوع القصد والإرادة ليقيموا عليه دعائم الجزاء والمسؤولية.[1]

وبالتالي فمسألة الجبر والاختيار تعد من أوائل المشكلات التي خاض فيها شيوخ المعتزلة وكان لهم فيها موقف واضح ومحدد، فهذه المسألة تعبر عن المشكلة الإنسانية وحرية الإنسان وإرادته، وهل الإنسان مجبر على فعل ما يفعل؟ أم هو مخير في فعله له حرية التصرف كيف يشاء؟[2]

لم تكن الخلافات السياسية وحدها هي السبب في نشأة الجدل،فالتيارات الأجنبية هي الأخرى كان لها تأثير في مسألة الجبر والاختيار، ذلك أن التبادل الثقافي ظاهرة إنسانية حقيقية كانت في الماضي ولا تزال في الحاضر، وتستمر في المستقبل، ولكن التبادل الثقافي لا بد أن يكون بمعايير وليس مجرد ضرب من التقليد والنقل الحرفي، فإن لكل ثقافة ظروفها ومكوناتها.[3]

وبناء على هذا انشغل المسلمون بمسألة الجبر والاختيار، وانقسموا بصددها إلى فرق: الجبرية الذين يذهبون إلى أن الإنسان مسير ويرجعون أفعال العباد إلى التقدير (المقدرة) أزلا وأنها تصدر عن إرادة الله دون تدخل من العبد، وفريق آخر يقرر حرية الإرادة الإنسانية كالقدرية والمعتزلة، وفريق حاول أن يقف موقفا وسطا فالأشاعرة، والصوفية نصيب كبير في تلك المسألة.[4]

وقبل أن نتطرق إلى فرض رأي المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار يفترض بنا أن نعرف على مفهوم الجبر والاختيار، ذلك لأنها بمثابة الأرضية التي قامت عليها آراء المعتزلة في المشكلة الإنسانية أو مشكلة الجبر والاختيار. والتي قد عبرت عنها مذاهب مختلفة في الفكر الإسلامي.

---

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 91.

[2] علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر، ليبيا، 1967، ص 58.

[3] أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، ص 18.

[4] المرجع نفسه، ص 20.

أولا– الجبر في اللغة:

يعرفه ابنمنظور بقوله:"**يعني جبر المرء على الفعل فلا اختيار له، فجبر الرجل على الأمر يجبره، وجبورا أو أجبره: أكرهه، والجبر تثبيت وفق القضاء والقدر، والإحباط في الحكم، يقال: أجبر القاضي الرجل علىالحكم إذا أكرهه عليه.**"[1] فالجبر معناه القهر والإكراه.

ثانيا– الجبرية:

جاء في معجم جميل صليبا أن :"**الجبرية مذهب يرى أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجربالحوادث، وأن كل ما يحدث للإنسان قد قدر عليه أولا فهو مسير لا مخير**".[2] بمعنى أن كل الحوادث الإنسانية تكون مثبتة قبل حدوثها، وهنا نفي للحرية والإرادة الإنسانية ولا دخل للإنسان في أفعاله إنما الله هو الذي أجبر العباد على القيام بأفعالهم، والإنسان بهذا يكون مجبورا لا قدرة له لا إرادة.ونجد الشهرستانييعرف الجبر قائلا: "**الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى**".[3]

وفي تصور هذا المذهب نجد الأشعري يذهب إلى القول أن :"**لافعل لأحد في الحقيقة إلا الله حده ،وأنه هو الفاعل،وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالعلى المجاز ،كما يقال :تحركت الشجرة،ودارت الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه**".[4]وفي مقابل هذا الصرح الجبري نجد المعتزلة الذين نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة، ولم يجعلوا عن سلطان أفعال الإنسان سلطانا.

ثالثا–مذهب المعتزلة في الجبر والاختيار:

إن المعتزلة من القائلين بالاختيار، فقد وقفت المعتزلة في وجه عقيدة الجبر،وهي تعتبر من المدارس الكلامية الكبرى التي وقفتعلى مفهوم مشكلة الحرية، وتتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، ص 534.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان،1982، ص388.

[3] الشهرستاني، المللوالنحل، ج1،85.

[4]الأشعري، مقالاتالإسلاميين، ج1، ص338.

اتصالا وثيقا بأصل العدل الذي قالوا به.[1]ذلك أن العدل الذي أقر به المعتزلة يتنافى مع أن يكون المرء مسؤولا عما لايفعل أو أنه يحاسب عما لايريده.

يقول القاضي عبد الجبار: "**لقد اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وتصورهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأن من قال أن الله سبحانه وتعالى خالقها ومحدثها فقد عظم خطأه**"[2] وهذا يعني أن المعتزلة وقفت في وجه عقيدة الجبر وذهبت إلى القول أن الإنسان هو مختار وخالق لأفعاله، ومسؤول عنها، فهو سيجازي عما يفعله، إن عمل خيرا فخيرا وإن عمل شر فيجازى شرا، وهذا هو وعد الله ووعيده وهو الأصل الذي تكلمت عنه المعتزلة.

وقد أسفر هذا التحليل المتصل بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات وهي خلق الأفعالالاستطاعة والتولد.

أولا– خلق الأفعال: نجد أن المعتزلة قد قسموا أفعال العباد إلى قسمين:

1– أفعال اختيارية: وهي الأفعال التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف.

2– أفعال اضطرارية: وهي التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها، كفعل النار للإحراق، ومثل ذلك

ويجمع المعتزلة – فيما معمرا والجاحظ على أن أفعال العباد الاختيارية من ضمنهم أحدثوها بمحض إرادتهم، أما معمر والجاحظ فيريان أنهما من صنع الطبيعة، أي أنها اضطرارية كفعل الخباز للإحراق، والثلج للتبريد.[3]

أما النظام فإنه يرى أن "**لا فعل للإنسان إلا الحركة، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه، وإن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب وكلام الإنسان**

[1]أشرف حافظ،الجبروالإختيارفي الفكر الإسلامي،ص41.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني، ج8، ص 287.

[3] أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، ص 52.

وسكوته وسائر أفعاله حركات، وكذلك سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين: أي تحرك فيه وقتين"[1]

ويقول كذلك:"**إن أفعال الإنسان حسن واحد، وكلها حركات حتى العلوم والإرادات، فهي حركات للنفس، والحركات أعراض، وكلها جنس واحدة**".[2]وهذا يعني أن النظام يرد أفعال الإنسان وحركاته إلى الإنسان نفسه، وكل هذه الأفعال من جنس واحد لأن مصدرها واحد.

ثانيا– الاستطاعة:

قرر المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية، وحاولوا أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ووسائله، فقالوا بالاستطاعة، وسموها القدرة، وهذه القدرة أو الاستطاعة قبل الفعل، وهي قادرة عليه وعلى ضده، وهي أيضا غير موجبة للفعل، وأنكروا جميعا أن يكلف الله عبدا ما لا يقدر عليه.[3]

وقد ذهب بشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس إلى القول أن: "**الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخليها من الآفات**".[4]

أما أبو الهذيل يذهب إلى أن الاستطاعة هي: "**عرض، وهي غير الصحة والسلامة**".[5] أي أنها عرض يقوم به الإنسان، ويخلقه الله في الإنسان عند مباشرة كل عمل، ونجدكذلك النظام الذي ذهب إلى القول بأن: "**الإنسان حي مستطيع بنفسه، لا بحياة واستطاعة مما غيره**".[6]وهكذا نجد أن المعتزلة بقولهم بالاستطاعة يريدون أن يؤكدوا على مبدأ حرية الإنسان واستطاعته في خلق أفعاله.

ثالثا– التولد:

تعني كلمة التولد الشيء الكثير في فكر المعتزلة وفي أبحاثهم المختلفة، خاصة الحرية الإنسانيةوالتولد فكرة معتزلية خالصة،وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين تتصل

---

[1] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، ص 80، 81.

[2] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن يسار النظام، أراؤه الكلامية الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص 107.

[3] أشرف حافظ،الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، ص 42.

[4] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 300.

[5] المصدر نفسه، ص 299.

[6] المصدر نفسه، ص 299.

بمبدأالسببية،كما تتصل بفكرة الجزاء والمسؤولية، قال بها بشر بن المعتصم، مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون.[1]

ونجد أن المعتزلة يقسمون الأفعال إلى قسمين: "**فالإنسان عند المعتزلة فاعل لأفعاله** بحسب قصده ودوافعه"، "**ومن هذه الأفعال ما هو مباشر وما هو غير مباشر**".[2]وهذا يعني أن الأفعال المباشرة هي التي تكون أساس العمل والفعل، وغير المباشرة هي الأفعال الثانوية وتسمى بالأفعال المتولدة. أي أنها متولدة عن الفعل الأول الذي هو سببا له.

ويرى الإيجي أن المعتزلة: "**عندما أسندوا أفعال العباد إليهم، ورأى فيها ترتيبا، قالوا بالتوليد**"[3] فقد أقروا أن الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم، حتى وإن لم يقصدوا إليه أصلا.

ومعنى التوليد عند المعتزلة: "**أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح**".[4] بمعنى أن حركة اليد أوجبت لفاعلها المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه، والفعل الأول مباشرة والثاني بالتولد.

أما النظام فيذهب إلى القول: "**لا فعل للإنسان إلا الحركة، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه**".[5] فالفعل الإنساني يقتصر على الحركة، وهي موقوفة على نفسه، أما ما عداها فهو من فعل الله مما طبع عليه الأشياء.

وانطلاقا من هذا نجد أن المعتزلة قد اختلفت تعاريفهم للفعل المتولد، ولعل أوضح تعريف للفعل المتولد ما قال به الإسكافي: "**كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ. إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشر**".[6]

---

[1] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص 107.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني، ج9، ص 124، 128.

[3] الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 316.

[4] المصدر نفسه، ص 316.

[5] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 88.

[6] المصدر نفسه، ص 80.

ثالثا: أدلة المعتزلة على حرية الفعل الإنساني

لقد اعتمد المعتزلة في إثبات منهجهم في مسألة حرية وإرادة الإنسان على أدلة وبراهين عقلية وأخرى سمعية.

أولا– الأدلة العقلية:

1/ أنه تعالى لو أراد الكفر من الكافر، وخلقهم له، على ما يذهبون إليه، لوجب أن لا يكون له نعمة عليهم لأنهم إنما خلقهم للكفر، لكن الحق تبارك وتعالى أنعم عليهم بالحياة والعقل.[1]

2/ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لا تصف بذلك، ولا يصدر الشر أو القبح إلا عن سفيه أو جهل، ولو كان الإنسان مجبرا للزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله، ولا يستوي الكفر مع الإيمان والصلاح مع الفساد.[2]

وهذا يعني أن الإنسان باستطاعته أن يفرق بين المحسن والمسيء، ففعله خاضع لقصده ودواعيه، فهناك أفعال إنسانية تشين صاحبها، وتنقص من قيمته كإنسان، لكن الإنسان العاقل يستطيع أن يتحاشى هذه الأفعال ويتجنبها بإرادته فهو حر وليس مجبر ومقيد، ومن غير المعقول أن ننسب الأفعال القبيحة إلى الله، فالله عز وجل منزه من إتيان أفعال فيها ما يشين لصاحبها.

ويقول القاضي عبد الجبار: "**وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقا لها لوجب أن يكون ظالما جائرا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا**".[3] فالإنسان قد يظلم ويجور في فعله، ولو كان الله تعالى خالقا لأفعاله لكان متصفا بالظلم والجور، وهذا الأمر محال، فالله سبحانه وتعالى عادل ويستحيل اتصافه بالظلم، وانطلاقا من هذا نجد أن حرية الإرادة أو الاختيار تشكل ركنا هاما في نظرية المعتزلة، حتى أنها تعتبر ركيزة بنوا عليها أصولهم الخمسة.

هذا بالنسبة للأدلة العقلية التي اعتمدها المعتزلة للبرهان على أن الإنسان في أفعاله يحدثها بنفسه ويخلقها بإرادته، لكنهم لم يكتفوا بها فقط بل استدلوا كذلك بأدلة نقلية من القرآن الكريم.

---

[1] عبد الباري محمد داود، الإدارة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية، 1996، ص 43.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 150.

[3] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 345.

ثانيا– الأدلة النقلية:وهنا نجد أن المعتزلة قد استدلوا بمجموعة من الآيات نذكر منها:

1/ قال تعالى: **[وما الله يريد ظلما للعالمين]** (آل عمران 108)، فقالوا: إن هذه الآية صريحة في المذهب، فإنه تعالى صرح بأنه لا يريد الظلم ولا شيء من المعاصي، ولأن المعاصي إما أن يظلم غيره أو نفسه،ولذلك قال تعالى: **[إن الشرك لظلم عظيم]** (لقمان 13).[1]

2/وآيات أخرى تشير إلى طلب العفو الذي يتضمن مسؤوليته واعترافه بذنبه **[ربنا فاغفر لنا ذنوبناوكفر عنا سيئاتنا]** (آل عمران 193). وآيات تدل على الحساب والآخرة وفقا للعمل **[وإنما توفونأجوركم يوم القيامة]** آل عمران 185.[2]

4/ ومن الآيات التي تمسك بها المعتزلة في إثبات مذهبهم في عموم تعلق الإرادة في قوله تعالى: **[ولايرضى لعباده الكفر]** (الزمر 07)، فقالوا: لو كان الكفر بقضاء الله لوجب علينا أن نرضى به، إذ أن الرضا بقضاء الله واجب، وحيث اجتمعت الأمة على أن الرضا بالكفر كفر، ثبت أنه ليس بقضاء الله، ولا برضا الله.[3]ولا شك أن هناك عددا كبيرا من الآيات القرآنية التي استدل بها المعتزلة لكن هذه بعضها فقط ، ومن هذا المنطلق فإننا نستنتج أن المعتزلة كانوا حريصون كل الحرص على حرية الإنسان وأن تقرير هذه الحرية والإرادة قد تحسم قضية العلاقة ما بين الإنسان والعقل الصادر عنه.

لعلنا لاحظنا مما سبق، كيف أن المعتزلة يؤكدون على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه، وأن يتملك الإرادة والحرية المطلقة في أفعاله. ونفي القدر وجعله بيد الإنسان.ولعل مدرسة الاعتزال كانت أدق المدارس في عصرنا التزاما بحرية الفرد، لأن في حريته يكمن مبدأ العدل الإلهي، وبمقتضى العدل الإلهي عندهم يثاب الإنسان أويعاقب على أفعاله، فما دام الإنسان حرا في اختيارهفحريتههذه لن يكون لها معنى إلا إذا كان مسؤولا عما يفعل، ثم لا يكون لهذه المسؤولية معنىإلاإذاترتب الجزاء المناسب على العمل.[4]

---

[1] عبد الباري محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، ص 44.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ص 151.

[3] عبد الباري محمد داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، ص 44.

[4] جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب دراسة في التراث، دار الأندلس، لبنان، ط3، 1983، ص 61، 62

وانطلاقا مما تقدم نخلص إلى القول أن الفكر الاعتزالي يحتل موقعا متميزا في التاريخ الفلسفي، ليس فقط لأنه يعد أولى المحاولات في الفكر الإسلامي التي تعرضت لمسألة الصلة بين الحقائق الدينية وقوانين العقل، وإنما لقوته الفكرية ودقته في التحليل.

واستطاع المعتزلة بفضل الرواد وجهودهم أن يؤسسوا قواعد مذهبهم، للدفاع عن فكرهم الاعتزاليلذا نجد أن واصل بن عطاء لم يتردد في الدفاع عن مبدأ التوحيد، وقد حددت الاعتزالية الأولى دورها والذي تمثل في مرحلة التنظيم، فلم تتح لهم فرصة لتوسيع مباحثها الكلامية، ولذا ترك البصريون الأوائل أمر تطوير الفكر الاعتزالي وتتمة مباحثه إلى طبقة بشر بن المعتمر، هذه الطبقة التي تمثل نقطة منهجية كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي.ونجد أن الفكر الاعتزالي يقوم على عقائد عامة أو أصول خمسة،ويمكن أن نوجز هذه الأصول كالتالي:

– التوحيد: يقصدون به أن الله واحد لا شريكله، وقد وجهت المعتزلة اهتماما خاصا لهذا المبدأ فأكدت عليه ووضحت مفهومه، وقد أطلقوا على أنفسهم باسم أهل التوحيد واعتبروا أنفسهم دعاة له.

– العدل: أراد المعتزلة بهذا المبدأ تنزيه الله تعالى عن الظلم، وأن الله أفعاله كلها حسنة، وهذا المبدأ مرتبط عندهم بالفعل الإنساني، حيث أنهم ذهبوا إلى أن الله لم يخلق أفعال العباد بل هم الخالقون لها، وبذلك نؤكد حرية الإنسان

– الوعد والوعيد:ويقصد به أن الله صادق في وعده ووعيده، وأنه وعد بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية.

تمهيد:

من المسائل الأساسية التي يهتم بها مبحث الأخلاق في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ما يعبر عنه بالمشكلة الأخلاقية، حيث يتلخص في السؤال الثاني:

على أي أساس تقوم الأخلاق؟ وبعبارة أخرى ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟ على ماذا نستند في حكمنا على هذا السلوك أو ذلك على أنه خيرا أو شرا، حسن أو قبيح؟ هل على مجرد كونه يخلق لنا لذة أو منفعة أو يسبب لنا ألما أو مضرة؟ هل لأنه يتفق- أو لا يتفق – مع ما تجري به العادات والعرف الاجتماعي؟ هل لأن الدين يأمر به أو ينهى عنه؟ هل العقل يستحسنه أو يستقبحه؟ أو بلغة كانط هل الضمير يقبله أو يرفضه، كل هذه العناصرالدين،العقل، العرفالضمير، تصلح بهذه الدرجة أو تلكلأن تعتبر أساسا محددا للأخلاق والقيم.

وهذا ما نلاحظه فالنظريات الأخلاقية تحاول الإجابة عليه، وتلك هي أهم القضايا التي يتكون منها ما يعبر عنه في الفكر الفلسفي بالمشكلة الأخلاقية، وإذا كانت هذه القضايا قد تبلورت بهذه الصورة وصارت موضوعا لنقاش فلسفي واسع وعريض في الفكر الأوروبي الحديث، فإن ذلك لا يعني أنها لم تكن موضوعا للتفكير في العصور القديمة والوسطى، وما يهمنا هنا التعرف على الكيفية التي طرحت بها هذه المسألة في الفكر الإسلامي وعلى وجه الخصوص المعتزلة تحديدا.

– المبحث الأول:من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية.

أولا– الذاتية في الأفعال:

إن المشكل المطروح في مسألة ذاتية الأفعال هو كالتالي:

هل الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إلهية أو إنسانية؟أم أن مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال، بل في إرادة الله؟ هل الخير والشر من الصفات العينة الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها وأن مهمة العقل الإنساني الكشف عنها؟

هذه المشكلة شغلت حيزا كبيرا في الدراسات الأخلاقية. [1] ذلك لأنها تحدد مصدر الإلزام الخلقي من ناحيته، وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى.

ولم يكن الفكر الإسلامي بمعزل عن هذه المشكلة، فقد اصطنع المعتزلة اتساقا مع نسقهم العام في التفكير ذو الاتجاه العقلي وفي وصف الأفعال استبدلوا الخير والشر بلفظي الحسن والقبح وهما صفتان أدق في التعبير عن الأخلاقية[2]،حيث يقول القاضي عبد الجبار:"**ليس كل خير حسنا وليس كل شر قبيحا لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضررا، ولو كان نفعا قبيحا لم يوصف بذلك**"[3] فالله سبحانه وتعالى قد ينزل الضرر بالإنسان فتصيبه الآلام والأسقام و يتعذر وصف ذلك بالخير وان كان ذلك من الله حسنا فالله قد تنزه من كل قبيح وأفعاله لا تكون إلا لحكمه.

وتقر المعتزلة بوجود الشر وإن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقي في إشكالية حرية إرادة الإنسان،أما سائر الشرور فإنها لا تتنافى مع أصل العدل.[4]

تأخذ المعتزلة بالاتجاه العقلي هذا الأخير الذي يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية ومهمة العقل البشري وفي قدرته على الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية. [5] لقد ذهب المعتزلة إلى أن حسن الأفعال وقبحها، أو خيرها وشرها، تكمن في

---

[1] أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص128

[2] المرجع نفسه، 128، 129

[3] القاضي عبد الجبار، المغني، ج6، ص29

[4] موالك فاطمة الزهراء،رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور نموذجا (رسالة ماجستير منشورة)،جامعة وهران 2014/2013،ص 45.

[5] أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 128.

ذاتها،فالصدق والأمانة وشكر المنعم، وغيرها ذلك من الأمور الحسنة فهي كذلك لأنها في ذاتها حسنة، وكذلك الكذب والخيانة والظلم والجور، وغيرها من الأمور القبيحة هي كذلك قبيحة في ذاتها، وبالعقل ألزم المعتزلة الإنسان لمعرفة حسن الحسن وقبح القبيح، [1] ومن ثمة أوجبوا عليه الإقدام علي الحسن والإعراض عن القبيح. فمن أخص خصائص المعتزلة أنهم يؤمنون بالعقل إيمانا مطلقا يحكمونه في الأمور عن اختلافها ويسيرون معه إلى أقصى مدى. [2]

ومما لا شك فيه أن المعرفة الأخلاقية في هذا النصيب الأوفر، فقد أجمعوا تقريبا عن الربط بين توفر العقل للإنسان وبين إدراكه للواجب أو الحسن حيث يصبح الإنسان مسؤولاأخلاقيا مستحقا للثواب أو المدح والعقاب أو الذم.

ولما كانوا يعولون على العقل في إدراكحسنالحسن، وقبح القبيح، أو خيريه الخيروشريت الشر فقد اتخذوا من العقل مصدر إلزامهم بعمل الحسن أو الخير واجتناب القبيح أو الشر فذهبوا إلى أن الإنسان العاقل مطالب بمعرفة الله وعبادته، ومعرفة الفضائل والتحلي بها واجتناب الرذائل، حتى قبل نزول الرسل[3].ففي نظر المعتزلة يعتبر الحسن والقبح ذاتيان ،بمعنى أن الكثير من الأفعال والتصرفات هي في نفسها ،تتصف بالحسن والقبح ،أما عقليان ،فبمعنى أن العقل يستطيع أن يدرك جسن الأفعال وأن عنهما ويصدقهما ،أي أنه قادر على التمييز بشكل تلقائي.[4]

بل الأكثر من ذلك أنهم يصفون الأفعال في حسنها وقبحها إلي العقل، فيقال بالتحسين والتقبيح العقلي أو تحسين وتقبيح العقل. [5]

واستنادا على التحسين والتقبيح العقلي، نجدأن المعتزلةقد سبقواالفيلسوف الألمانيكانط،فيلسوف الواجب في العصر الحديث حينما ربط بين خيرية الواجب، وبين الإرادة الخيرة، أو العقل العملي. إلا أن الأمر بعد ذلك تطور عند المعتزلة المتأخرين، فقد ذهبوا إلى القول

[1]عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب–السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص24.
[2]إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج2، ص37.
[3]عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص24
[4]فاخر السلطان، المعتزلة والأخلاق النص يتبع العقل، مجلة الحوار المتمدن، العدد2114، نوفمبر2007.
[5]عبد الحي محمد قابيل،المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص 24.

بأن الفعل يحسن ويقبح بسبب الوجه الذي يقع عليه وليس متعلق بذات الفعل أو صفة قائمة فيه. [1]

ونجد أن القاضي عبد الجبار وهو بصدد الحديث عن الإحسان باعتبار صفة أخلاقية وفعل أخلاقي حسن، يقول:"**إن الوجه الذي له الفعل إحساناً كونه نفعًا للغير**". [2] وهو بهذا يرد على من يربط الحسن بذات الفعل، بمعني أن حسن الإحسان إذا حقق نفعا للغير، فيكون بهذا فعل حسن. ونجد القاضي عبد الجبار يضرب لنا مثلا عن ذلك فيقول:" **ألا تري أن المشقة التي تلحق بحفر البئرفي الموضع المسلوك،وفي الطريق المنقطع سواء، ويستحق المدح علي أحدهم لمكان انتفاع الناس به أكثرولذلكيعظم موقع الفعل، إذا كثر إقتداء الناس به**". [3] بمعني أن المدح يستحق على الفعل الذي يمكن الناس من الانتفاع والاقتداء به.

وعلى هذا كانت قسمة الأفعال عند المعتزلة لتحديد قدرها بحسب الأحكام الذاتية تعود إلى اعتبارين:

أولاًـــ الفعل لا صفة له على حدوثه وهذا لا يوصف بقبح ولا حسن.

ثانياًـــالفعل له صفة زائدة علىحدوثه، وهو إما أن يكون قبيحا أو حسنا. [4]بالنسبة للاعتبار الأول (لا صفة له زائدة)، أن هناك من الأفعال ما لا صفة لها زائدة على مجرد الوجوه كالطعاموالشرابوفعل الساهي والنائم. (بمعنى الصفة الذاتية للفعل) أما الاعتبار الثاني (الذي لا صفة زائدة عليه) هو فعل العالم بما يفعله ووعوه حسب قصده ودواعيه. فالواجب الذي يقع عليه هذا الفعل يكون بحسب علم وقصد فاعله وتقدير له هو الذي يحدد قدره وبالتالي استحقاق الحكم عليه.

والعقل كاشف عن الوجه الحسن أو القبح في كل فعل، فمتى كشف العقل على وجه من الوجوه القبح في الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر،علم أنه من المقبحات اللاعقلية، ومن ثمة استحقالذم عليه. ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه. علم أنه من المحسنات العقلية، ومن ثمة استحق المدح عليه.

---

[1] عبد الحي محمد قابيل،المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص24.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص102.

[3] المصدر نفسه، ص103.

[4] سميح دغيم، فلسفة القدر في فكرة المعتزلة، ص274.

ومن هنا يكون تعريف المعتزلة للعقل بكون جملة من العلوم المخصصة، التي تحمل في الإنسان فتبنيه البنية الصحيحة التي يصبح بها قادر علي التميز بين الحسن والقبح، ويري القاضي عبد الجبار في هذا الموضع أن الطريق إلى المعرفة أحكام الأفعال من وجوب و قبح، هو كالطريق إلى المعرفة غيرها —وهو لا يخلو إما أن يكون ضروريا، وإما أن يكون مكتسبا، والعلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من كمال العقل، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل،[1] وبالتالي فالإنسان بحاجة إلى استدلال ليعرف مامن أجله بحسن الحسن ويقبح القبيح ومتى علم ذلك في العقل علم الحسن أو القبح بالضرورة.

ولمعرفة مدي ارتباط الحسن والقبح بالمعرفة علينا معرفة نظرة المعتزلة لكل منهما، أي ما الحسن وما القبيح بالمفهومالمعتزلي؟

قسمالإيجي الحسن والقبح إلثلاثة معاني:

الأول: صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي يختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع فهو عند الأشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي.[2]

بالنسبة للحسن والقبح في المعني الأول نجده له دورًا بارزًا عند المعتزلة في المجال الإلهي عند بحثهم للذات والصفات، فصفتا الكمال والنقص من الأوليات العقلية التي تنتج عنها إثبات صفات الكمال له تعالي ونفي صفات العجز عنه أما في المعني الثاني الحسن والقبح ملائمة الغرض ومنافرتهفهي مجال البحث في الفعل ودواعيه.[3]والأصل عند المعتزلة أن الإنسان إذا خير بين الصدق والكذب فإنه سيختار النفع في إحداهما.

---

[1]محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي،دراسة تحليلية لنظم القيم الثقافية العربية،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط1،2001 ،ص111، 112.

[2]الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص323 و324.

[3]عاطف العراقي، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص292.

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار موضحا هذا الرأي:" **أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في إحداهما كالنفع في الأخر، فإنهيختار الكذب على الصدق،لأنه يستغني بالصدق عن الكذب** "[1]وبالتالي فالمسألة مقرونة بالنفع والضرر، وعلى هذا الاعتبار يكون الحسن ما وافق النفع، أمّا القبيح ما وافق الضرر، دون اعتبار اللذة أو الألم الناجمة عن أحدهما.

وما يمكن ملاحظته من خلال مصطلحات التي أوردتها المعتزلة في مسألة الأخلاقية هي ظهور المصطلحات الأخلاقية في شكل أوضح من ذي قبل، وبدايةنقرر أن هذه المصطلحات التي أخذت طريقها إلى الفكر الأخلاقي لدى المسلمين لم تكن واردة من قبل حيث نجد أن حديثهم عن الحسن والقبيح جرهم إلى أن يحددوا معنى الواجب، فقد عرفه القاضي عبد الجبار بقوله:"**الواجب هو ماإذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم والمدح بأن يفعله**". [2]

وليس المقصود هنا هو إثبات مضادة بين الواجب والثواب أو بين الواجب والمنفعة، إنما المقصود هو تنقيت العمل الأخلاقي من أن يكون الإنسان مكرما عليه بدافع الثواب أو المنفعة في الدنيا أو الأخرة، بمعنى أن الإنسان يفعل الواجب من أجل الثواب.

كما أننا نجد القاضي عبد الجبار في موضع أخر يشير إلى أنه لا ضرر في أن يفعل المرء الفعل لأنه واجب وللثواب، حيث نجده يؤكد ذلك بقوله:"**وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحق المدح به،و الثواب لا يؤثر فيما قلناه، لأن إنما منعنا من أن يستحق المدح متى فعل الفعل للنفع، فأما إذا فعله لماله وجب ولأمر أخر لا يقبح في أن يكون مفعولا لوجوبه فذلك غير مأثر فيه**". [3]

وانطلاقا من هذا نستطيع القول أن المعتزلة أو القاضي عبد الجبار قد سبق كانط فيلسوف الواجب في ثمانية قرون تقريبا، ذلك أن كانط في صياغته للواجب الأخلاقي قد استبعد أن يكون الخوف أو الميل أو العواطف أو المنفعة قادرا على أن يفضي للفعل قيمة أخلاقية بل القادر على ذلك هو احترام القانون وحده. وقد كانت رغبة كانط –كما كانت رغبة القاضي عبد الجبار من قبل – أن

[1] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول، ص305.

[2] المصدر نفسه، ص39، 40.

[3] القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص515.

يسمو بالواجب الأخلاقي، ليجعله عقليا لا تفسده أي عناصر تجريبية ليكون خاليا من كل الشوائب للدوافع والميول. [1] ذلك لأن كانط يتحدث عن الميول وصلته بالواجب الأخلاقي فهو يرى أنه ليس هناك أي ضرر أو خطر على هذا الميل الطبيعي للإنسان أثناء قيامه بالفعل، مدام أن هذا الميل هو نتيجة للواجب الأخلاقي وأنه نتيجةللإرادةالخيرة، التي هي أساس الواجب عند كانط. إنما الخطر إذا تدخل هذا الميل في نشاط الإرادة الخيرة المحددة بالواجب الأخلاقي.

وبالتالي فان الأمر لايختلف عند الواجب الذي حدده القاضي عبد الجبارعندما استبعد الواجب من كون الثواب أو المنفعة أساسا له حتى وان لم يعترض بدرجة كبيرة على الثواب كنتيجة حتمية تترتب عن الواجب الأخلاقي، إلا انه في النهاية يبقى فعل الواجب من أجل الواجب.

ويذهب القاضي عبد الجبار إلى تحديد الفعل الواجب بأنه الفعل الذي: «**يجب أن يكون حسنا، وله صفة زائدة**"[2]والمقصود من هذا أن الفعل لا يستحق المدح إلى وله صفة زائدة، والصفة الزائدة هي تعبيرا عن النية أو الإرادة التي تجعل الفعل خيرا أو شرا، فإن كانت هذه الإرادة أو الصفة الزائدة خيرة استحق الفعل المدح، وصار خيرا فيجب على الإنسان القيام به، وإن كانت هذه الإرادة شرا، صار الفعل شرا وعلى الإنسان اجتنابه.

وانطلاقا من الصفة الزائدة التي ترتبط أوتحدد الفعل الحسن نجد أن القاضي يفصل في وجوه المحسنات التي يحسن بها الفعل حيث يقول :"**إن الكلام يحسن متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع الضرر، وانتفى عنه وجوه القبح كالصدق، والأمر بالحسن وتكليف ما يطاق والنهي عن القبيح وكونه مصلحة، والإرادة تحسن لأنها متعلقة بالحسن، ومع انتفاء وجوه القبح عنها، وكذلك القول في كراهة القبيح، والضرر يحسن إذا حصل فيه نفع، أو دفع ضرر أعظم منه، أو حصل مستحق أذى انتفى عنه مع ذلك سائر وجوه القبح، وكذلك سائر الأفعال التي تدل على أن الحسن يحسن متى علم الخير صدقا وعلم الظلم ظلما علم قبحه، فيجب القضاء بأن الموجب لحسنه هو هذا دون غيره**"[3].

---

[1]عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص42، ص43.

[2]القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص111.

[3]المصدر نفسه، ج6، ص73.

وبذلك يكون قد تقرر لدى المعتزلة صفة وجودية للحسن والقبح، فالفعل عندهم لايحسن لمجرد انتفاء وجوه القبح أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه وإنما يحسن الفعل أو يقبح لصفة زائدة ثابتة فيه بها يفارق الفعل الحسن غيره من الأفعال القبيحة، وكذلك يفارق القبيح غيره من الأفعال الحسنة، ولولا هذه الصفة –استحقاق المدح أو الذم – لما اختص الفعل بأحكام الحسن والقبح فالعدم لا تتعلق به الأحكام. [1]

لكن هذه النظرة العقلية المحضة لصفتي الحسن والقبح تضع كل من الفاعل أو الفعل في قوالب جامدة ومطلقة لا يمكن تغييرها.

ثانيا– مسلمة الأخلاق الأساسية :

إن التطرق لمسألة الحرية الإنسانية أو الاختيار في هذا الموضع ليس من باب الخوض فيه من جديد، لأنه سبق الكلام عنه في الفصل السابق، تحت عنوان أراء المعتزلة في الجبر والاختيار. ولكن الغاية من التطرق إليه هنا هو التماسالاتجاه الأخلاقي في أراء المعتزلة عن قولهم بحرية إرادة الإنسان، ذلك لأنها تعتبر – حرية الإرادة–مسلمة الأخلاق الأساسية عند المعتزلة، ويتعذرقيام الأخلاق دون التسليم بحرية إرادة الإنسان.

ولسنا بحاجة هنا إلى استقصاء أقوال كل من معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، فذلك معروف، وقد سبق تناوله والحديث عنه، ولكن ماأريد أن نلخص إليه هو أن القول أو إثبات حرية إرادة الإنسان، قد ظهر كرد فعل لاتجاه غير أخلاقي، وهو رد كل الأفعال إلى الله سبحانه وتعالى، ومن ثمة فإنه ينجر عن ذلك ظهور من يرتكب الآثام والكبائر، ثم يحملونها على الله فهذا الأمر اقتضى عنه ظهور موقف أخلاقي للدفاع عن شرعية التكاليف، وإثبات مسؤولية الإنسانوذاك بنفي الجبر الذي يسلب الاختيار والحرية للإنسان، ومن ثم فان القول بحرية إرادة الإنسان تقتضيها الضرورة الأخلاقية.

ولعل المقدمة الأولى التي يمكن أن ننطلق منها هي أن الحرية التي تكلم عنها المعتزلة هي مشكلة أخلاقية وليست مشكلة ميتافيزيقية، وحرية الإنسان هي أحد شقي مشكلة الجبر

[1] عاطف العراقي، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة ص298.

والاختياروتلك المشكلة التي عالجها المتكلمون، وأغلب الفلاسفة على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحتة، أو بالأحرى إنها تمس صميم الاعتقاد.

وبالتالي فالحرية شرط أساسي لكل الأفعال الخلقية، وما يتعلق بها من مقاصد ونوايا ومواقف إرادية خلقية، فلا يمكن أن نتحدث عن أخلاقيات إلا إذا كان الإنسان يتمتع بالحرية التي تمكنه من عمل الخير وترك الشر، ولو لم نكن أحرارا في الاختيار بين الخير والشر فلا يمكننا أن نحاسب على تصرفاتنا، كما لا يمكن أن نمدح أو نذم.[1]

ولقد أثارت قضية الحرية محورا أخلاقيا هاما في التكليف والمسؤولية، ذلك أن المعتزلة ربطوا قضية الحرية بالأصل العقدي وهو(العدل). وقدردوا بهذا على الجبرية الذين قالوا أن العبد مجبر غير مختار، فعدوا العقابعلى ذلك يكون ظلما،إذ لا معنى لأمر الشخص بأمر هو مخطر إلى مخالفته ونهيه عن أمر هو مضطر إلى فعله. [2]

كما نجد الارتباط القائم على أصل أخر وهو التوحيد، فقد بينوا على أصل العدل، أن الإنسان خالق لأفعال نفسه لاحظوا في ذلك تنزيه الله تعالى من العجز، فقالوا إن هذا بقدرة أودعها الله إياه وخلقها، فهو المعطي وله القدرة التامة. [3]

فإثبات قدرة الإنسان من حيث هو مكلف، والدفاع عن حرية الإنسان هو دفاع عن شرعية التكاليف ونفي للعبث في الثواب والعقاب، وتقرير كون الإنسان فاعلا للخير والشر، الإيمانوالكفر، الطاعة والمعصية.

وما يمكن أن نخلص إليه أن حرية الإرادة لدى المعتزلة ليست موضوع اعتقاد، بل أن حرية الإرادة عندهم شأنها شأن كل مذهب أخلاقي تستند على منهج عقلي، مسلمة تقضيها الأخلاق ومن ثمة وجب التسليم بها والمصادرة على قيامها. [4]

---

[1] محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983، ص34، 35.

[2] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية، تاريخ المذاهب الاسلامية، في السياسة والحقائق وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة، ص121.

[3] المرجع نفسه،ص121.

[4] أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، ص164.

وذلك ما ذهب إليه المعتزلة، فقد أخذوا براهين وأدلة تجعلنا نذهب إلى القول بأن حرية الإرادة لدى المعتزلة مسلمة أخلاقية أو عملية. حيث أنهم استندوا على أدلة عقلية وأخرى سمعية(سبق وأن تطرقنا إليها)، وكلها تبرهن على أن المعتزلة قد أصروا على تقرير مبدأ حرية إرادة الإنسان من غاية أخلاقية لا تقوم بدونها.

ثالثا– الأصل العملي في فلسفة المعتزلة الأخلاقية:

لقد واجهت الفلسفة الأخلاقية مشكلة مسؤوليتها عن العمل، ذلك أنه إذا كان موضوعها يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى فهل العلم بذلك يكفي في مجال الأخلاق أم أنها تلزم الإنسان بالسعي لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة؟ هل الأخلاق مجموعة من العلوم العملية التي يكون النظر فيها من أجل التطبيق أم أنها باعتبارها من العلوم المعيارية لا تتطلب أكثر من فهم الطبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني من حيث أن المعرفة تطلب لذاتها؟[1]

إن المتمعن في فلسفة المعتزلة الأخلاقية يلاحظ جيدا عدم غياب الجانب العملي (التطبيقي) ذلك أن الأخلاق عند المعتزلة لم تكن بحثا نظريا وفقط بل أنها سلكت مسلك العمل، وأنها ارتبطت بالجانب الإنساني أو السلوك الإنساني، وهنا نشير إلى أصل من الأصول الخمسة لدى المعتزلة، ألا وهو الأمر" **بالمعروف والنهي عن المنكر**،"إذ يعتبر الأصل العملي الوحيد في فلسفة المعتزلة الأخلاقية وهو الأصل الذي آمنوا به يقينا ومارسوه عملا.

يذهب المعتزلة إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تماديا.[2]

ومايترتب عن الكلام السابق، أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي أقرته المعتزلة هو المبدأ العملي الوحيد الذي يمكن أن يقال أن المعتزلة قد عاشوا مبادئهم فحاربوا الزندقة و التحللولكن ما يؤخذ عليهم أنه حين دانت الدولة بمبادئهم أنهم لم يفرقوا بين درء المنكر من تهتك

[1] أحمد محمود صبحي،الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي،ص191.

[2] المرجع نفسه، ص194.

وفجور وبين اضطهاد المخالفين في الرأي، فكان لبطشهم شهداء ومضطهدون أثاروا عطف الناس وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، ومن ثمة لحقتهم وصمة التعصب، وكان الأجدر بهم باعتبارهم عقليين أحرارا أ يكونوا رواد حقيقة ودعاة أخلاق.[1]

وبمقارنة هذا المبدأ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) مع المبادئ أو الأصول الأخرى، فإننا نلاحظ أنه لم يثر خلافا كبيرا.

إذ يمكن أن يعد إعلانا عن القيم الأخلاقية المضمنة في المصادر النصية لكن المعتزلة رأوى أن العقل يحض الناس على التمسك بالمبدأ، ولا سيما الشق الثاني، لأن ارتكاب فعل ظالم قد يسبب الضيق لمن يشهده فيميل إلى النهي عنه، ومن المسلم به أن من واجب الدولة أن تسهر على تطبيق هذا المبدأ، أما الأفعال المتعلقة بخير الفرد ومصلحته فهي في الأصل ذات طابع أخلاقي محض. [2]

[1] أحمد محمود صبحي، لفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي،ص195.

[2] مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دار الحماد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998، ص71.

المبحث الثاني: شروط ومعايير استحقاق الأحكام الأخلاقية

أولا– العقل ودوره في المسألة الخلقية:

إن العقل هو أساس الأخلاق في الموروث الإسلامي، فالقرآن يدعوا صراحة إلى الاعتباروإلى استعمال العقل. ونجد أن الآيات القرآنية كثيرة التى تدل على استعمال العقل ومن ذلك قوله تعالى **(وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه أبائنا، أولوا كان آباءهم لايعقلون شيئا ولا يهتدون، ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينطق بما لا يسمع إلا دعاء ونداءصم بكم عمي فهم لايعقلون)** (**البقرة(170_171)**

– (لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لايبصرون بها، ولهم أذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئكهم الغافلون) (**الأعراف_179**).

فالعقل هو أساس الأخلاق، ووصف الإنسان بالعقل هو الذي يحدد منهجهم، فالإنسان مكلف بالعقليات، أو بالأحرى بالأخلاقيات، فالوظيفة الأساسية للعقل ضد المعتزلة هي النظر والاستدلال وهو منبر للإنسانوبه يميز الخير من الشر ويدرك به القيمة الخلقية للأفعال.

وبالتالي فإذا كان العقل هو القوة التي يتوصل بها إلى اكتساب العلوم، فهو أيضا القوة التي يتوصل بها إلى العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن،فالوظيفة النظرية الاستدلالية يتبعها حتما وظيفة خلقية عملية تكمل الأول وترتكز إليها المعيارية الذاتية.[1]فالمعتزلة يركزون على دور العقل في الأخلاق إذ يربطون دائما بالتكليف وتمام العقل أو كماله، ويطلقون على مصطلحاتهم الأخلاقية دائما تسميات تصاحب العقل مثلا الواجبات العقليةالقبائحالعقلية، والمحسنات العقلية.

وعندما يتحدث المعتزلة عن الأفعال التي تصدر من عالم حي فإنهم يقصدون الأفعال التي توصف أخلاقيا بالقبح أو الحسن والتي تستحق المدح أو الذم، والثواب أو العقاب، ومن أجل الحفاظ على مكانة الإنسان الأخلافية افترضت المعتزلة أن الإنسان يملك قدرة تمييز فطرية في معرفة الخير والشر بمعنى أن الإنسان يمتلك على هذا الأساس المبادئ الأخلاقية العامة بوصفه كائنا كامل العقل، فالعقل هو مناط التكليف.[2]

[1]سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص290، ص291.

[2]عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي وتحولها إلى أنساق عقلية، الدار البيضاء، لبنان. ط1، 2005. ص94.

أي أن العقل شرط في التكليف فهو القادر على التمييز بين الخير والشر بمعنى أن هذه المبادئ هي أحكام عقلية عامة يعرفها العقل الكامل معرفة مباشرة بديهية.

وهذه المعرفة كما يسميها القاضي معرفة إضطرارية إذ يقول: "**لأن العلوم المتعلقة بالمقبحات أو المحسنات على جهة الجملة هي من كمال العقل فلا يصح أن يختص بها العقل دون غيره من العقلاء، ألا ترى العلم يقبح الظلم على الجملة لما كان ضروريا وقع فيه الاشتراك وكذلك العلم بقبح الكذب، من نفع ودفع مضرة**"[1].

وبالتالي فهذه المبادئ الأخلاقية الكلية الضرورية يستطيع الإنسان أن يميز ويتعرف على القبيح والذميممن الأفعال، ويطلب النافع والحسن ويبتعد عن الضرر، ولعل هذا أشهر ما عرف به المعتزلة ووردعليهم، أي قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، بمعنى أن الفعل أو الشيء هو في حد ذاته يعمل صفة الحسن أو القبح،فالشر شر في نفسه والخير خير في نفسه.

إن الإنسان يمتلك رغبة أو شهوة باطنة في البحث عن الخير والنفع الخاص به، ولكن الرغبة وحدها لا تكفي لاستكمال البحث عن الفعل الأخلاقي، بل أن هناك شعورا أخر يساعد الإنسان على التعرف على أفعاله وهو شعور الخوف من الضار، وهذه الأسس الفلسفية التي يصوغ بها المعتزلة موقفهم من الإنسان بوصفه كائنا أخلاقيا بامتياز تجعل تصورهم أكثر تعقيدا أو خصوبة مما اعتقد البعض انه موقف بسيط وساذج. [2]

لقد نادى المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين لإيمانهم المطلق بالعقل، بأنه هو الذي يؤدي إلى معرفة الله والى معرفة المحبوب من الأفعال، ومنأكبر الأعمال التي دعت المعتزلة إلى هذا الرأي بالإضافة إلى إيمانهم المطلق بسلطان العقل في المعارف والواجبات، وتفرقتهم بين علم السمع وعلم العقل، وذلك تأثير الفلسفة الإجمال.[3]بمعنى أنهم قالوا بالحسن والقبيح لأنهم فصلوا بين السمع وهو الكتب الإلهية التي أنزلت على الرسل، وبين علم العقل الذي لا يعتمد على سوى نفسه.

---

[1]القاضي عبد الجبار، المغني، ج11. ص198.

[2]عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي وتحولها إلى أنساق عقلية، ص94، 95.

[3]محمد عبد الهادي أبو ريدة، ابراهيم بن سيار النظام وآرائه الكلامية الفلسفية، ص 88.

هم يوجبون معرفة الحسن والقبح بالعقل، حيث نجد أبو الهذيل العلاف يقول في (المكلف قبل ورود السمع) أنه:"**يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور**".[1]

كما يذكر الشهرستاني أن **الجعفر مبشر*** يقول أيضا بالتحسين والتقبيح العقليين وكذلك ذهب **الجبائي*** إلى أن المعرفة وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية. [2]إن المعتزلة يتخذون من التحسين والتقبيح العقليين قانونا عاما يطبقونه حتى على الله تعالى نفسه، بعد أن أوجبوه على الإنسان.

النظاميرأن الله ليس يجتلب المنافع ويدفع المضارولكن يفعله "**العدل لحسنه وشرفه**"[3]. باختصار نجد أن المعتزلة أجمعت على أن الإيمان حسن والكفر قبيح بمعنى أن الله تعالى جعل تسمية للإيمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح.[4]

وعلى هذا يتضح لنا أن الإيمان عند المعتزلة حسن ويجب الأخذ به لحسنه والكفر قبيح ويجب تجنبه لقبحه، أما العقل فهو قادر على هذا التميز بين الفعل الحسن والفعل القبيح.

من كل ماسبق ذكره يتضح لنا أن النزعة العقلية المعتزلة– والتي عرفوا بها –إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح أو الذم، الثواب أو العقاب، وعندها جعل الشرع تابعا للعقل، من حيث أن الوحي لايثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب ولكن العقل هو الذي

---

[1]الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص59.

[*]**جعفر بن المبشر(235–2303=849–916ا)**: هو أبو محمد بن أحمد أبو محمد الثقفي. متكلم معتزلي، تنسب إليه فرقة الجعفرية، وهي من فرقة المعتزلة، ويعد من كبار المعتزلة له أراء انفرد بها، وله تصانيف عدة، مولده ووفاته ببغداد. أنظر: (الزركليالأعلام، ج2، ص127).

[*]**أبو علي الجبائي**: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، إليه تنسب الفرقة الجبائية،تلميذه الحسن الأشعري، له أراء ومقالات انفرد بها، نسبته إلى جباء (من قرى البصرة)، اشتهر في البصرة بجبى له (تفسير) حافل ومطول رد عليه الأشعري. أنظر:(الزركلي، الأعلام، ج6، 256).

[2]الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص84.

[3]الخياط، الانتصار، ص42.

[4]الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص298.

يستدل به على حسن الأفعال وقبحها، فلا مراء أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقليين بين فلاسفة الأخلاق. [1]

ومن هذا يمكن القول إن الله وحد العقل بين الناس ليميزوا بين الحسن والقبيح، الضاروالنافع وذلك عبر إدراك الأحكام وتطبيقها وفهمها فهما جيدا، وهذا ما جعل المعتزلة يتخذونه سبيلا لهم.

ولا يستدل العقل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم، إنماإذا نظر الإنسان فعلم الحسن والحسن وقبح القبيح، وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي ويستحق المدح والثواب على الطاعات كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية.[2]وبالتالي فالربط بين العقل والعواقب اللازمة عنه فهو ما يحدد لنا المعايير والشروط المؤثرة في استحقاق الحكم، فالعقل عند المعتزلة بمقدوره أن يميز بين الخير والشر، وأن المعرفة العقلية واجبة عند تمام البلوغ.

وقد ذهب المعتزلة إلى وجوب النظر على الإنسان بمجرد اكتمال العقل عند البلوغ، ليس لنيل الأسباب الدنيا وحسب فذلك في الدين والأخلاق أوجب، وذلك كي يفرق بين الخير والشر ويميز بين النفع والضرر فلن يعدل الإنسان حتى يعلم أن الظلم قبيح ومن ثمة كان النظر العقلي الذي به يحصل العلم الكلي واجبا.[3]

وعلى هذا تحدد بالتالي المعايير التي تسير وتسوق أفعالنا فالمعتزلة ركزوا على مبدأالالتزام الخلقي على أساس العقل والحرية. [4]

لقد احتج المعتزلة لقولهم بالعقل أساس لأحكام القيم والأخلاق على الأمور الآتية:

– لو أنكرنا كون العقل حاكما ومعلما بحسن الأفعال وقبحها لأنكرنا طبيعة الإنسان لأنه مفطور على ذلك، والدليل أن الناس يتساوون في معرفة الجمال والقبح الماديين والمعنويين وإن اختفوا في بعض الجزئيات.

– لو أننا فصلنا الحسن والقبيح عن الأفعال الإنسانية بوصفها صفتين عقليتين ورددناهما إلى الأقوال الشرعية لبطلت المعاني العقلية التي يلزم عليها قولنا للشرع والتي تستنبط بها الأصول الشرعية.

---

[1]أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص43.

[2]القاضي عبد الجبار، المغني ج12، ص489.

[3]أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص43، 44.

[4]سميح غيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص291–292.

– إن تأكيد المعتزلة على أهمية العقل في إدراك الأحكام الأخلاقية، والحسن والقبح لا ينكر القدرة الإلهية أو يتعارض معها، بل على العكس من ذلك يؤكدها ويبرهن عليها ويحقق فكرة العدل الإلهي ويحقق الكمال في نظرية التكليف،[1] فالمعتزلة ركزوا على مبدأ الالتزام الخلقي على أساس العقل والحرية، والعقل الكاشف عن الذاتية في الأفعال والحرية ،كاشفة عن تعلق هذه الأفعال بفاعليها وفعل الحرية يقع على هذه الذاتية فيختار الوجه الذي يريده منها بعد العلم به بالعقل ومن ثمة تقديره على الوجه المطابق للغرض والمصلحة، فبالعقل يعلم قدر الفعل اللازم عن وجه وقوعه بالإرادة ويعلم الحكم اللازم عن هذا الوجه وبذلك تكتمل المسؤولية. [2]

وعلى اعتبار الكلام السابق، يصبح التكليف هو الحد الذي يستطيع أن يختار الإنسان أفعاله، حسنها وقبحها إذ "**لايجب على الله شيءلعباده، في الدنيا إذا لم يكلفهم عقلا وشرعا فأما إذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتنابالقبائح، وخلق فيهم الشهوة للحسن والنفور من القبيح... فإنه يجب عليه عند هذا التكليف إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة بحيث يكون مزيجا لعللهم فيما أمرهم**".[3]وعلى أساس الاختيار الإنساني الذي يقع الفعل على وجه معين يعتبر الإنسان مسؤولا عمايلزم عن هذا الوقوع من قدر وحكم ذاتيين ضمنهما قصوده ودواعيه.[4]

وما نلاحظه هنا أن العقل يلعب دورا كبيرا في الفكر الاعتزالي لدرجة أنه إن ذكر العقل وجهت الأنظار إليهم وكأنه أصبح رمزا أو حكرا عليهم غير أن هذا التقديس الذي أولاه المعتزلة لمكانة العقل ودوره في الواقع، إلا أنهم لم يقولوا باستقلال العقل الإنساني إلا في الأحكام العقلية الأولية كوجوب شكر النعم، ودفع الضرر عن النفسوقبح الظلم إلاأنتفاصيل الأحكام وتحديدها سيبقى من أمور الشرع.

---

[1]أحمد محمد أعريتي، المعتزلة والأحكام العقلية والقانون الطبيعي، بيت الوراق للتوزيع والنشر،بغداد، ط1، 2011،ص75، 76.

[2]سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص292.

[3]الشهرستاني، الملل والنحل، ج84.

[4]سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص292

ثانيا– شروط ومعايير استحقاق الحكم:

لما كان العقل عند المعتزلة بمقدوره أن يميز بين الخير والشر، ولما كانت المعرفة واجبة عند تمام البلوغ أي كما العقل، فإن تقصير الإنسان البالغ بالمعرفة يستوجب العقوبة، لأن العقل يحكم بذلك أما أذا اكتمل البلوغ واكتملت معه المعرفة يصبح"**بمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع، وعقابالعاصي، لأنه يعلم حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن،كالصدق والعدل، الإعراض عن القبيح، كالكذب والجور**".[1]ومن الأفعال ما يستحق على فعله المدح والذم،بالإضافة إلى ذلك العقوبة والمثوبة.

ولعل الربط بين الفعل والعواقب هو الذي يحددلنا المعايير والشروط المؤثرة في استحقاق الحكم الأخلاقي،وتنقسم هذه المعايير إلى:

1- **معيار العلم:**

إن الارتباط بين العلم أو المعرفة والأخلاق ليس بالأمر الجديد، بل هو من القدم، منذ سقراط أي الفلسفة الأخلاقية، حينما ربط بين العلم والفضيلة، وبين الجهل والرذيلة بل القول إنها تلك السمة التي ميزت الفلسفة الأخلاقية عند سقراط وشاعت من بعده في الفكر اليوناني.[2]أما عند المعتزلة فنجد كذلك هذا الربط بين العلم والفعل والقصد إليه، فإذا قلنا أن الفعل حادث من جهة الفاعل يعني:"**وقوعه بحسب كونه قاصدا ولولا كونه قاصدا إليه مع علمه به لم يوجد**". [3]والعلم السابق للفعل يترتب عليه أن يكون فاعله مدركا لنتائج فعله، وما يتأتى عنه من ثواب وعقاب والعلم بالفعل هو مقدمة أولية لتقديره الأفعال. فالعلم المتولد عن النظر الإنساني يتيح للفاعل الإحاطة بكل جوانب الفعل لاختياره الجهة المخصوصة التي يريد احتواءها، وعلى هذا الأساس يكون التكليف باكتمال الناحية التي تولد العلم، لأن من كلفه الله من غير تجربة أو اختبار فلابد من أن يخطره إلى ذلك، فتقدم الفعل هو من الأمور الموجبة لاستحقاق الحكم.[4]وبالتالي فإن المبادئ الأخلاقية العامة

---

[1]الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص84.

[2]عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص46

[3]القاضي عبد الجبار، المغني، ج8، ص14.

[4]أحمد محمد علي أعريتي، المعتزلة والأحكام العقلية والقانون الطبيعي، ص267.

جزء أساسي من تكوين العقل الإنساني وخاصية جوهرية لوجوده، وبهذا نجد أن حرية الفعل ترتبط بالعلم.

ذلك لأن الإنسان المكلف هو الإنسان الحي القادر العامل المريد وبذلك فهو إنسان قادر على الاختيار، يتوفر له القصد، فالفاعل العالم الذي يقوم بفعله لابد من أن يكون قاصدا، وأي فعل بدون قصد فهو عبث.[1]والقصد هو فعل ديناميكي في الإنسان، فيه تتركز فاعلية هادفة حسب المصلحة المقدرة على الوجه المخصص بالإرادة والمسبوق بالعلم حيث يقول القاضي عبد الجبار"**فالعالملايجوز أن يفعل ذلك إلا وهو قاصد، فصار تصرفه يحتاج إلى كونه قاصدا متى كان بهذه الصفة**". [2]

فالمقياس باستحقاق الحكم على قدر الفعل وتقديم المعرفة وهذه نتيجة منطقية في مذهب المعتزلة، لأنهلايصح عندهم تقديم الفعل إلا استنادا إلى علم مسبق بحكمه ويسوقه، وإذا كان العلم شرطا ضروريا من شروط استحقاق الحكم على المكلف، إلى أنه ليس شرطا كافيا، إذلايصح استحقاق الحكم على الفاعل إلا وفعله مقرون بالأحداث، أي أن الأمر هنا يتعلق بالفعل من جهة الحكم عليه، وليس بخصائص الأشياء فكون الفعل صادرا عن الإنسان وعن قدرته وإرادته الحرة،شرط في قولهم عنه أن العاقل يعلم بنفسه قبح ذلك الفعل أو حسنه.[3]بمعنى أن العلم أو المعرفة هي شرط للحكم على الفعل أو على نتائجه والثواب أو العقاب.

ب– معيارالإختيار :

لقد ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار، ليثبتوا أن الإنسان محاسب على أفعاله وليقيموا الصحة على عدل الله فالإنسان عندهم مختار حر الإرادة[4]. بمعنى أن المعتزلة قد تصورت الإنسان كائنا أخلاقيا بامتياز،يستقل بالقدرة ويختار من الأفعال مايشاء، فصار بذلك مسؤولا كليا على المستوى الأخلاقي عن أفعاله التي يقوم بها.

---

[1]عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي وتحولها إلى أنساق عقلية، ص96.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني، ج8، ص13.

[3]محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص114.

[4] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 53.

لقد جعلت المعتزلة الإرادة من صفات الأفعال، والأفعال كما يرى المعتزلة "**كلها سواء في أن الإرادة لا تؤثر في وجودها إنما تؤثر في بعض أحكامها ولا تؤثر في كونها قبيحة أو حسنة إنما يصير الفعل واقعا بها على وجه مخصوص، ثم تعتبر ذلك الوجه، فربمااقتضى حسنه وربما اقتضى قبحه وربما اقتضى مع وصف له أخر قبحه أو حسنه ".**[1]

وعلى هذا "**المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فامن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن "**[2]

وخلاصة القول أنهإذا كان العقل قادرا على اكتشافالمبادئ الأخلاقية في الفعل، فيلزم عن ذلك استطاعته أو قدرته في تبيين الطرق التي يستوجب سلوكها لإحداثالأفعال، مع هذا العلم به ليبدأ عمل الإرادة والاختيار. ومادام الإنسان مكلف فهو بالتالي له قدرة وله إرادة بحيث أنه يحدث أفعاله المسؤول عنها وليس لله في أفعال الإنسان أي صنع. ومن هذا المنطلق يثاب الإنسان على اختيارهالخير، أما إذا سلك طريق الشر فيعاقب على اختياره للشر.

ج–معيار الذاتية:

إن الإنسان في هذه الدائرة بوصفه فاعلا ومدركا وخالقا لأفعاله أي اختياره وتقديره هو الذي يضمن له تخطي المعطيات الخارجية والسيطرة عليها، فيضمنها بإرادته وجوها متعددة تعكس في الحقيقة مدى اقتداره على توسيع نطاق فعاليته والتوكيد على أنيته، فدوره لا يقتصر على كشف الحقائق الحاصلة والعلم بها فقط ومن ثمة الانصياع لما تقتضيه من أحكام بل دوره يكمن في خلق هذه الحقائق وذلك بتقديرها وتضمينها وجوه اختياره لها، إنها حقائق ذاتية، إلا أن وقوعها على هذه الوجوه الذاتية، إنما يكون بالفاعل.[3]

وعلى هذا الوجه يلزم الحكم وبعملية الخلق هذه يؤكد الإنسان على آنيته أساسا لاستحقاق مايجب عليه،فهويفعل"**الواجب لوجوبه في عقله،ويفعل الحسن لحسنه في عقله**".[4]

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني، ج6، ص 94.

[2] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 512.

[3] سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص 296، 297.

[4] القاضي عبد الجبار، المغني، ج11، ص 508.

وانطلاقا من هذا يذهب القاصي عبد الجبار إلى أنهلابد:"**من أن يكون الموجب لاستحقاق المدح والذم كونه فاعلا** ".[1]فالواجب مع أنه قدر ذاتي لوجه وقوع الفعل إلا أن هذا الوجه نجده يقع بإرادة الإنسان واختياره.

ثالثا: الدلالة على استحقاق الأحكام.

تعد الدلالة العقلية عند المعتزلة الدلالة الأولى على استحقاق الأحكام الأخلاقية بمعنى أن العقل قبل ورود الشرع يحكم على الأفعال بالمدح أو الذم وبالتالي يتبنى استحقاق الثواب والعقاب عليها.

وذهب المعتزلة إلى أن وظيفة الوحي تنكشف عما أثبته العقل من أصول الأمور ومبادئهاوإثبات القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها من دون إعطاء قيمة خلقية لهذه الأفعالإذ أن لكل فعل قيمته الخلقية الذاتية.[2]

ومن ناحية السمع فان اللهقد توعد مرتكبي المعاصي بالعقاب ووعد المطيعين بالثواب،يقول القاضي عبد الجبار:"**فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما**". [3]

وقد حاول القاضي عبد الجبار أن يتوسط، فقد ذهب إلى أن وظيفة الشرع والنبوة بالإضافة إلى التعبد، تفصيل ما تقررت جملته في العقل، وقد فسر القاضي ذلك بقوله أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة مقترنان في العقل، لكننا إذا كنا لا نستطيع أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، فإن مهمة الأنبياء القيام بهذا التعريف.[4]

ونجد أن أنواع الدلالة عند القاضي عبد الجبار تتحدد في أربعة وهي كالتالي:"**اعلم أن الدلالة أربعة،حجة العقل والكتاب،والسنة،والإجماع،ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل** ".[5]ومن هذا المنطلق نجد أن المعتزلة تجعل من العقل المسلمة الأولى والبديهية في الحكم على الأفعال، فالعقل يدرك حسن الأفعال،كماأنه يدرك قبحها، وله دلالته على استحقاق الأحكام، وهو لا يقتصر على

[1]القاضي عبد الجبار، المغني، ج 11ص 506.

[2]عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، ص 109.

[3]القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 621.

[4]عبد الكريم عثمان،نظرية التكليف، ص 105.

[5]القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 88.

مجرد الإدراك بل أنه يبعث على الحسن في الحسن. ذلك لأن كل إنسان يجد في نفسه بالفطرة حسن الأفعال الحسنة كالعدل مثلا، وفي مقابل ذلك يجد قبح الأفعال القبيحة، كقبحالظلم، حتى أنه يجد في نفسه نزوعا إلى الخير والعدل والاستحسان ونفورا من الظلم والشر وتقبيحا لهما،فالله سبحانه وتعالى قد أودع في الإنسان غرائز النفوس تقوم على استحسان الحسن واستقباح القبح وبهذا الأمر يستطيع الإنسان أن يميز بعقله، بين الحسن والقبيح بصورة بديهية ومباشرة، ومن هذا المنطلق يأخذ العقل الريادة غي الفكر الأخلاقي عند المعتزلة كونه الأساس الأول في الأخلاق.

وخاتمة القول في مجمل هذا الفصل أن البحوث الأخلاقية عند المعتزلة أخذت مكانها في الفكر الأخلاقي لدى المسلمين عموما،ذلك أن المعتزلة كانوا أكثر المتكلمين ضربا في هذا الطريق، حتى أنه يمكننا القول إنهم أبرز طائفة مثلت الفكر الأخلاقي الإسلامي، وهذا الاعتبار مبني على أساس أن القضايا الأخلاقية التي أثارها المعتزلة مثل الحسن والقبح، حرية الإرادة. . . الخ كلها مسائل أخلاقية بحتة.

بالإضافة فإن هذا الاعتبار قد ينظر إلى المعتزلة أنهم مرحلة جديدة في تطور الفكر الأخلاقي، حيث برز المنحنى العقلي عندهم بكل ما إستلزمه من خصائص. فالمنهج الذي أخذت به المعتزلة للبحث في المشكلة الأخلاقية يتسق مع روح الفكر الإسلامي، حيث الانتقال من أصول الاعتقاد إلى قواعد العمل، وحيث أن الإيمان هو الذي يحدد السلوك، فمن اخص خصائص المعتزلة إيمانهم بالعقل إيمانا مطلقا في مختلف الأمور ،ومنها المعرفة الأخلاقية،فنجد أن المعتزلة من أسبق المتكلمين إلى البحث في مشكلة الخير والشر ،الحسن والقبيح العقليين ووجهة نظرهم في الحسن والقبح كانت من أهم المسائل في فكرهم والتي تتصل مباشرة بالمشكلة الأخلاقية من منظور عقلي ،حيث يعد العقل عند المعتزلة أول الأدلة التي تكشف سن قانون الأفعال من حسن وقبح ،لذا أفسحوا المجال أمام العقل وأثبتوا له وظيفة رئيسية في وقع الأحكام على الحسن والقبح ولعل اقتناع المعتزلة على جعل الحسن والقبح عقليين مرده فكرة العدل الإلهي ،واكتمال معنى التكليف ،إذ أن تمييز الإنسان بالعقل بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة ،هو الذي يكمل معنى التكليف ومن ثمة يضبط مسؤولية الإنسان.

ثالثا:فهرس المصطلحات

– الإختيارLibre arbire

الاختيار هو ترجيح الشيءوتخصيصه، وتقديمه على غيره، وهواخص من الإرادة، وله معنيان عند القدماء: الأول كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ،وان لم يشأ لم يفعل،والثاني :بمعنى أن المختار هو القادر الذي يصح منه الفعل والترك. انظر:(جميل صليبا، ج1، ص48).

–الأخلاقEthiqueMoral

الأخلاق في اللغة جمع خلق ،وهو العادة والسجية والطبع ،والمروءة والدين ،وعند القدماء ملكة تصدر بها الافعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف ،ويسمى علم الأخلاق بعلم السلوك،أو تهذيب الأخلاق او الفلسفة الأخلاقية أو الحكمة الاخلاقية ،أو الحكمة الخلقية والمقصود به معرفة الفضائل ،وكيفية اقتنائها،لتزكو بها النفس ،ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس ولمعرفة ما يجب على الإنسان فعله لبلوغ السعادة تكلم الفلاسفة على طبيعة الوجدان،والضمير،وطبيعة الخير والعدل والواجب والمحبة ،وبنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تتصورها على الأسس المستمدة من المبادىء الفلسفية العامة.انظر :(جميل صليبا، ج1، ص50).

الظلمInjustic

الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وفي الشريعة عبارة عن التعدي عن الحق الى الباطل وهو الجور، وقيل هو التصرف في ملك الغير ومجاوزة الحد (تعريف الجرجاني) انظر: (جميل صليبا، ج2، ص33).

العقل Raison

إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد،وإنما هو مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها فعله.وهذا القول بجوهرية الفعل،وهذا القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة فالفرابي يقول إن القوة العاقلة جوهر بسيط مقارن للمادة ،يبقى بعد موت البدن .وهو جوهر احدي وهو الإنسان على الحقيقة .والفرق بينه وبين الحس ان العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة ،و أما الحس فانه لايستطيع ذلك ،فالعقل إذا قوة تجريد ،تدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول،والغاية والوسيلة والخير والشر.انظر:(جميل صليبا، ج2،ص85).

العقيدة هي الحكم الذي لايقبل لشك فيه لدى معتقده، ويرادفها الاعتقاد،والمعتقد،وجمعها عقائد وهي" مايقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل"، والعقيدة أيضا هي مذهب الرأي المعترف به من بين افراد منصب واحد، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقد كوجودالله، وبعثةالرسل، والعقاب،والثواب وغيرها. انظر (جميل صليبا، ج2، ص92).

العلمScience

العلم هو الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا، يقينيا أو غير يقيني، وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أوعلى إدراك الكلي مفهوما أو حكما، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع أو على إدراك الشيء على ماهو به، أو على إدراكحقائق الأشياء وعللها،أو على إدراك المسائل عن دليل، أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل. انظر :(جميل صليبا، ج2، ص99).

العون الإلهي Concoursdivin

العون الإلهي هو الحفظ الإلهي .

القبيحLaid

القبيح هو المنافر للطبع أو المخالف للعرض، أو المشتمل على الفساد والنقص، وهو مقابل للجميل والحسن، وقيل كل مايتعلق به المدح يسمى حسنا، وكل مايتعلق به الذم يسمى قبيحا. انظر:(جميل صليبا، ج2، ص185).

القدر Destin

القدر في اللغة القضاء،والحكم ومبلغ الشيء والطاقة والقوة،ويطلق على مايحكم به الله من القضاء على عباده وعلى تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها، ويطلق القدر على إسناد أفعال العباد إلى قدرتهم ولذا لقبت المعتزلة بالقدرية، لأنهم يقولون إن كل عبد خالق لأفعاله. انظر:(جميل صليبا ج2،ص186-187.)

القصدIntention

القصد توجه النفس إلى الشيءوإنبعاثها نحو ماتراهموافقا، وهو مرادف للنية، وأكثر إستعماله في التعبير عن التوجه الإرادي أو العملي.انظر:(جميل صليبا ،ج2،ص 193-193.)

اللطفGrace

اللطف هو الرفق، والرحمةوالتوفيق، ويطلق على بر الله بعباده وإحسانه إليهم بإيصال المنافع إليهم بمحض فضله، وهذا واجب على الله عند المعتزلة. انظر:(جميل صليبا، ج2، ص284).

المسؤوليةResponsabilité

المسؤولية هي الناشئة عن إلزامية القانون الأخلاقي، وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة، ومعنى ذلك أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضرورية أي ناشئة عن أسباب طبيعية أو مسيرة بإرادة غيره، لا يعد مسؤولا من الناحية الأخلاقية، والمسؤولية درجات متفاوتة، أعلاها مسؤولية الفاعل الواعي الذي يصدر الأفعال عن إرادة بحرية تامة، وأدناها مسؤولية الفاعل الذي يسيطر الهوى على قلبه. انظر:(جميل صليبا، ج2، ص369-370.)

المعرفةConnaissance

المعرفة هي إدراك الأشياء، وتصورها والمعرفة تطلق على معنيين أساسيين، الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، والثاني إطلاقها على نتيجة ذلكالفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن. انظر :(جميل صليبا، ج2، ص392-393.)

الواجبNécessoire

الواجب ماتقتضي ذاته وجوده إقتضاءاتاما، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره، وهو مرادف للضروري.انظر:(جميل صليبا، ج2،541.)

خامسا: فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الشكر	
الاهداء	
مقدمة	**أ–د**
الفصل الأول:السياق التاريخي والفكري للمعتزلة	7-22
1– تعريف المعتزلة ونشأتها	7-12
– تعريف المعتزلة لغة واصطلاحا.....	7
– نشأة المعتزلة.....	8
– أسماء وألقاب المعتزلة.....	9
2– عوامل ظهور المعتزلة.....	13
3– مصدر المعرفة عند المعتزلة.....	16-21
– لمعرفة العقلية.....	16
– المعرفة الحسية.....	26
الفصل الثاني:طبقات المعتزلة وأهم العقائد العامة	24-51
1– نماذج من المعتزلة بعد انقسامهم إلى فرعين.....	25-34
– فرع البصرة.....	26
– فرع بغداد.....	33
2– الأصول الخمسة.....	35
3– رأي المعتزلة في الجبر والاختيار.....	43
الفصل الثالث:فلسفة المعتزلة الأخلاقية	54-63
1– من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية:.....	54-43
– الذاتية في الأفعال	54
– مسلمة الأخلاق الأساسية.....	60

- الأصل العملي في فلسفة المعتزلة الأخلاقية..... 62
2- شروط ومعايير استحقاق الأحكام الأخلاقية:..... 64-73
- العقل ودوره في المسألة الخلقية..... 64
- شروط ومعايير استحقاق الحكم..... 69
- الدلالة على استحقاق الأحكام..... 72
الخاتمة..... 76
الفهارس العامة:..... 79
أولا:فهرس الآيات القرآنية..... 80
ثانيا:فهرس الأعلام المترجم لهم..... 81
ثالثا:فهرس المصطلحات..... 82
رابعا:فهرس المصادر والمراجع..... 85
خامسا:فهرس الموضوعات..... 90

رابعا: فهرسالمصادر والمراجع.

أولا – المصادر:

1– ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء، ج5، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1996.

2– أبي القاسم البلخي وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

3– أحمد يحى بن المرتضي، طبقات المعتزلة، الطبقة الكاثوليكية، بيروت،1961.

4– الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، دار الحداثة،1985.

5– الإيجي، المواقف في علم الكلام، علم الكتب، بيروت.

6– البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشين، مكتبة إبن سينا.

7– الخياط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق نيبيرج، دار الكتب المصرية القاهرة، 1925.

8– الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد السيد الكيلاني، دار المعرفة، 1980.

9– القاضي عبد الجبار الهمذاني، المنية والأمل، جمع أحمد يحي المرتضي، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، 1985.

10– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد التقويمي، مصر.(ج6، ج8، ج9، ج11، ج12، ج16).

11– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط3، 1996.

ثانيا –المراجع:

1– محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، 1991.

2– أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة.

3– حسنى زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.

4– هدى جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر، بيروت، 1994.

5– سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1992.

6– عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة الجهوية، بيروت، 1989.

7– فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة فكرهم وعقائدهم، الدار الثقافية للنشر.

8– زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت، ط5.

9– نصرحامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، الدار البيضاء، بيروت، ط7، 2016.

10– هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

11– أحمد محمود صبحي، في عم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة، دار النهضة العربية،بيروت، ط 5، 1985.

12– عاطف العراقي، الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993.

13– محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي، أعلام وأفكار، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002.

14– أحمد محمد أعريتي، المعتزلة والأحكام العقلية والقانون الطبيعي، بيت الوراق للتوزيع والنشر،بغداد ،ط1، 2011.

15– جمال الدين القاسي، تاريخ الجهمية والمعتزلة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1393.

16– عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة.

17– علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل دراسة، مكتتبة، وهبة القاهرة، ط1، 1986.

18– محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار القباء، القاهرة، 2001.

19– محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، 1950.

20– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1992.

21– مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1944.

22– ناجي حسين جودة، دراسة فلسفية في مشكلة المعرفة، دار الجيل، بيروت، 1992.

23– محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983.

24– إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ج2، دار المعارف، ص 91.

25– أشرف حافظ، الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل)، دار النخلة للنشر.

26– جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب دراسة في التراث، دار الأندلس لبنان، ط 3، 1983.

27– زهدى جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر، بيروت، 1994.

28– عبد الباري محمد داود، الإدارة عند المعتزلة والأشاعرة، دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية، 1996.

29– عبد الحكيم أجهر، التشكلات المبكرة للفكر الاسلامي وتحولها الى أنساق عقلية، الدار البيضاء، لبنان، ط1، 2005.

30– عبد الحي محمد قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب–السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

31– عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.

32– عبد الستار الراوي، فلسفة العقل مدرسة بغداد الاعتزالية،دار الخلود للتراث ،القاهرة،ط1 2006.

33– علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ط9.

34– علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل دراسة، مكتبة، وهبة القاهرة،ط1، 1986.

35– علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، منشورات دار مكتبة الفكر، ليبيا، 1967.

36– مجيد خدوري، مفهوم العدل في الإسلام، دار الحماد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998.

37– محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1.

38– محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الاسلامية، تاريخ المذاهب الاسلامية، في السياسة والحقائق وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.

39– محمد الصالح السيد، مدخل إلى علم الكلام، دار القباء، القاهرة، 2001.

40– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي،دراسة تحليلية لنظم القيم الثقافية العربية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

41– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي،دراسة تحليلية لنظم القيم الثقافية العربية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

42– محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن يسار النظام، آراؤه الكلامية الفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

43– هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، عويدات للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1998.

ثالثا – المعاجم:

1– إبن منظور، لسان العرب، تحقيق مجموعة من المؤلفين، ج4، دار المعارف، القاهرة، ص284.

2– أبو منصور محمد إبن احمد الأزهري الهروي، تهذيب اللغة،تحقيق عبد السلام هارون وآخرون ج2،دار المصرية،مصر الجديدة.

3– إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، ج2، إسطنبول، ط2، 1992.

4– جميل صليبا، المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني، لبنان،1982. (ج1، ج2).

5– خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين،بيروت.

رابعا –الرسائل الجامعية:

1– موالك فاطمة الزهراء،رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور نموذجا (رسالة ماجستير منشورة)، جامعة وهران ،2014/2013.

خامسا –المجلات:

1- فاخر السلطان،المعتزلة والأخلاق النص يتبع العقل،مجلة الحوار المتمدن، العدد2114،نوفمبر،2007.